

La caza de la sabiduría.  
Una aproximación a la  
metafísica de Nicolás de Cusa.

José Ignacio MIR MONTES

*Thesis ad Doctoratum in Philosophia totaliter edita*

ROMÆ 2023

**Puede contactar con el autor:**  
joseignaciomir@gmail.com

**Puede adquirir un volumen impreso desde aquí:**



<https://www.lulu.com/it/shop/jos%C3%A9-ignacio-mir-montes/la-caza-de-la-sabidur%C3%ADa-una-aproximaci%C3%B3n-a-la-metaf%C3%ADsica-de-nicol%C3%A1s-de-cusa/paperback/product-5rgnwk.html?q=caza+de+la+sabidur%C3%ADa&page=1&pageSize=4>

PONTIFICIA UNIVERSITAS SANCTÆ CRUCIS  
FACULTAS PHILOSOPHIÆ

José Ignacio MIR MONTES

LA CAZA DE LA SABIDURÍA.

UNA APROXIMACIÓN A LA METAFÍSICA DE NICOLÁS  
DE CUSA.

*Thesis ad Doctoratum in Philosophia totaliter edita*  
ROMÆ 2023

*Vidimus et adprobavimus ad normam statutorum*

Prof. Dr. Gennaro Luise  
Prof. Dr. Ariberto Acerbi

*Imprimi potest*

Prof. Dr. Ignacio Yarza  
*Decano della Facoltà di Filosofia*  
Dr. Jesús Sáenz  
*Segretario Generale*  
Roma, 5 maggio 2023  
Prot. n ° 368/2023

*Imprimatur*

Con approvazione ecclesiastica  
Mons. Giuseppe Tonello,  
*Cancelliere*  
*Vicariato di Roma*  
Roma, 31 maggio 2023

# ÍNDICE

|  |            |
|--|------------|
| ÍNDICE .....   | 3          |
| <b>CAPÍTULO I. CLAVES HERMENÉUTICAS .....</b>  | <b>7</b>   |
| <i>A.1. Presentación de la investigación .....</i>                                     | <i>7</i>   |
| A.1.a. Un personaje excepcional .....  | 8          |
| A.1.b. Olvido temporal de su pensamiento .....   | 9          |
| A.1.c. Redescubrimiento .....  | 10         |
| A.1.d. El apogeo de su filosofía.....  | 13         |
| A.1.e. Cuestiones en discusión .....   | 15         |
| A.1.f. Aportar luces con esta investigación .....                                      | 18         |
| A.1.g. Metodología de investigación .....  | 20         |
| <i>A.2. Vida de Nicolás de Cusa .....</i>  | <i>23</i>  |
| A.2.a. Formación académica .....   | 23         |
| A.2.b. Actividad política y diplomática .....  | 26         |
| A.2.c. Cardenal y Obispo de Brixen.....  | 29         |
| A.2.d. Últimos años en Roma .....  | 30         |
| A.2.e. Tres hechos que marcaron su filosofía.....                                      | 31         |
| A.2.f. Producción filosófica .....   | 42         |
| <i>A.3. Continuidad con el pensamiento medieval .....</i>                              | <i>52</i>  |
| A.3.a. Distinción entre filosofía y teología.....                                      | 54         |
| A.3.b. El problema de los nombres del Dios absoluto.....                               | 58         |
| A.3.c. La Santísima Trinidad.....  | 64         |
| A.3.d. Los trascendentales.....  | 73         |
| <i>A.4. Comienzo de una nueva época: el Renacimiento .....</i>                         | <i>84</i>  |
| A.4.a. El pensamiento humanista y el Renacimiento .....                                | 85         |
| A.4.b. Las fuentes del pensamiento de Nicolás de Cusa. ....                            | 89         |
| <i>A.5. Nicolás de Cusa, precursor del pensamiento moderno .....</i>                   | <i>119</i> |
| <i>A.6. De venatione sapientiae: el testamento metafísico de Nicolás de Cusa .....</i> | <i>130</i> |

|   |            |
|---|------------|
| <b>CAPÍTULO II. CLAVES DEL PENSAMIENTO DE NICOLÁS DE CUSA .....</b> | <b>141</b> |
| <i>A.1. Las tres regiones de la sabiduría .....</i>                 | <i>144</i> |
| A.1.a. La sabiduría es el conocimiento del absoluto .....           | 145        |
| A.1.b. Lo eterno y simple, lo temporal y múltiple .....             | 148        |
| A.1.c. El absoluto eterno como presupuesto .....                    | 150        |
| A.1.d. El poder-ser-hecho .....                                     | 154        |
| A.1.e. Tres ejemplos .....  | 168        |
| A.1.f. El ser absoluto y el ser creado.....                         | 171        |
| <i>A.2. La docta ignorancia .....</i>                               | <i>175</i> |
| A.2.a. Teología positiva y negativa .....                           | 183        |
| A.2.b. Teología superlativa o mística.....                          | 187        |
| A.2.c. El deseo de Dios.....  | 194        |
| A.2.d. El conocimiento real de la realidad .....                    | 196        |
| <i>A.3. El poder-ser .....</i>                                      | <i>202</i> |
| A.3.a. En Dios no cabe potencia ni posibilidad.....                 | 206        |
| A.3.b. La diferencia de los opuestos contradictorios.....           | 212        |
| A.3.c. Una oculta metafísica del ser .....                          | 217        |
| <i>A.4. El no-otro .....</i>  | <i>226</i> |
| A.4.a. Dios como principio.....                                     | 228        |
| A.4.b. Inmanencia y trascendencia divina .....                      | 232        |
| <i>A.5. La luz .....</i>  | <i>241</i> |
| A.5.a. Ver como en un espejo.....                                   | 243        |
| A.5.b. La doble iluminación .....                                   | 245        |
| A.5.c. La mente: imago y mensura .....                              | 247        |
| A.5.d. La verdad y sus conjeturas .....                             | 253        |
| <i>A.6. La alabanza .....</i>                                       | <i>259</i> |
| A.6.a. La participación, como un reflejo de Dios .....              | 260        |
| A.6.b. El hombre alaba a Dios con su libertad .....                 | 269        |
| <i>A.7. La unidad .....</i>   | <i>271</i> |
| A.7.a. Una metafísica de la unidad .....                            | 274        |
| A.7.b. La unidad como fundamento de la multiplicidad.....           | 279        |
| <i>A.8. La igualdad .....</i>                                       | <i>284</i> |
| A.8.a. La multiplicidad en la igualdad.....                         | 285        |
| <i>A.9. El nexa .....</i>   | <i>288</i> |
| A.9.a. El principio uni-trino de toda realidad.....                 | 290        |
| A.9.b. Ejemplos matemáticos para mostrar la Trinidad .....          | 293        |
| <i>A.10. El término .....</i>                                       | <i>295</i> |
| A.10.a. El término ontológico.....                                  | 297        |

|   |            |
|---|------------|
| A.10.b. El término gnoseológico.....                    | 299        |
| A.10.c. El conocimiento divino y el humano.....         | 302        |
| <i>A.11. El orden</i> .....                             | <i>304</i> |
| A.11.a. Centralidad del hombre en el universo .....     | 306        |
| <i>A.12. Conclusión del libro</i> .....                 | <i>308</i> |
| A.12.a. La fuerza de la palabra .....                   | 309        |
| A.12.b. La presa lograda: la causa de la grandeza ..... | 310        |
| A.12.c. Síntesis final .....                            | 311        |
| CONCLUSIONES .....                                      | 315        |
| BIBLIOGRAFÍA .....                                      | 327        |
| ABREVIATURAS.....                                       | 349        |





# CAPÍTULO I. CLAVES HERMENÉUTICAS

## *A.1. Presentación de la investigación*

El interés por el pensamiento de Nicolás de Cusa (1401 - 1464) ha ido en aumento durante los últimos decenios. Su pensamiento filosófico, que parte de una síntesis medieval del pensamiento antiguo apoyada principalmente en la doctrina platónica, es considerado clave en la transición del pensamiento medieval al renacentista y posteriormente con la edad moderna<sup>1</sup>.

Aunque parte y se apoya principalmente en doctrinas neoplatónicas, no se limita a recogerlas y desarrollarlas, sino que aporta una serie de novedades tan significativas que en la actualidad se le reconoce como legítimo precursor de doctrinas filosóficas y científicas modernas. A modo de ejemplo, su teología negativa, la doctrina de coincidencia de los opuestos y la concepción del mundo como *explicatio Dei*, conectan con la teoría del absoluto de Schelling, punto en el que se desvanecen las diferencias y las distinciones, y con la concepción hegeliana de la naturaleza como *Dios-en-su-alteridad*. También se ha relacionado el modelo de la creación de Nicolás de Cusa (lo implícito-explicito en Dios) con la monadología de Leibniz<sup>2</sup>. En resumen, es considerado por algunos el padre de la filosofía alemana y de la gnoseología moderna; aunque para otros esta presunción no está justificada, como veremos más adelante.

---

<sup>1</sup> E. COLOMER, *Nicolás de Cusa: un pensamiento entre tradición y modernidad*, «Pensamiento» 20 (1964), pp. 391-416.

<sup>2</sup> N. DE CUSA, *El don del padre de las luces. Traducción e introducción de Miguel García González*, en A. L. GONZÁLEZ (ed.), *Sobre la mente y Dios / Nicolás de Cusa*, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, EUNSA, Pamplona 2013.

### *A.1.a. Un personaje excepcional*

En su época, Nicolás de Cusa fue un personaje muy conocido, no solamente por su implicación en el gobierno de la Iglesia Católica, de la que fue Obispo, Cardenal y hombre de confianza de varios papas, sino también por sus descubrimientos, y teorías novedosas -algunas de las cuales se extendieron rápidamente por Europa- en muy diferentes campos: matemáticas, geometría, medicina, filosofía y teología, astronomía, etc. Fue sin duda un pensador adelantado a su tiempo, que podría haber hecho surgir la filosofía<sup>3</sup> y las ciencias modernas en pleno siglo XV<sup>4</sup>.

El Cusano, además de los estudios de teología y filosofía necesarios para su ordenación sacerdotal, realizó estudios de *derecho* (Leyes), *medicina* y *matemáticas*. Estos últimos conocimientos están presentes en muchas de sus obras. En ocasiones, trata de explicar o mostrar algún pensamiento filosófico propio utilizando ejemplos matemáticos. Su saber enciclopédico le ha llevado, en la actualidad, a ser citado como precursor o padre de importantes teorías modernas. Es mencionado en la historia de la *teoría general de los sistemas* al haber propuesto uno de los primeros conocidos, por medio de su teoría de la coincidencia de los opuestos. Su *cosmología* fue muy novedosa pues suprimió la partición del universo en las dos regiones sublunar y celeste, afirmando en cambio la unidad del universo, la igualdad de todos los seres, moviendo la tierra de la posición que ocupaba en el centro del universo. Es conocido también como el padre de la *óptica moderna*, al proponer el uso de lentes cóncavas talladas en berilo en el tratamiento de la miopía.

En el terreno político fue también innovador, al proponer una solución federalista para el imperio: los reyes se someterían al emperador, pero a la vez tendrían el derecho de elegirlo. Pero quizás ha sido en el terreno de las

---

<sup>3</sup> K. H. VOLKMANN-SCHLUCK, *La filosofía de Nicolás de Cusa: una forma previa de la metafísica moderna*, «Rev. Filos.» 67 (1958), pp. 437-458.

<sup>4</sup> W. STROBL, *Orígenes filosóficos de la ciencia moderna*, M. García González (trad.), Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, EUNSA, Pamplona 1970, p. 339.

matemáticas y la geometría donde su innovación ha sido más reconocida y valorada: es considerado padre de la matemática moderna al superar la geometría euclidiana, introduciendo las funciones no algebraicas o funciones trascendentales, a partir de las cuales, posteriormente, Cantor desarrollaría su teoría del universo transfinito. Hopkins afirma que *"su especulación ejerce una influencia que se extiende hasta el pensamiento actual, una influencia incluso en ámbitos en los que no se recuerda su nombre"* <sup>5</sup>.

Nicolás de Cusa fue un adelantado a su tiempo. Como señala Federici-Vescovini en la introducción a la edición de las obras completas de Cusa en lengua italiana, sus escritos, que fueron impresos *"en Basilea tan sólo cien años después de su muerte, no son fáciles de encontrar ni de leer. La sutileza de su pensamiento está en consonancia con su profundidad. Las afirmaciones más paradójicas se expresan a través de términos, bien obsoletos, bien recién acuñados por él mismo"* <sup>6</sup>.

### ***A.1.b. Olvido temporal de su pensamiento***

Pero, tras su muerte, sus escritos fueron cayendo en el olvido. Quizás fuera debido a la novedad de su pensamiento; quizás por su dedicación prioritaria al servicio del papado y de la Iglesia católica, y en consecuencia por estar separado de los ambientes académicos y de las principales Universidades. Pero probablemente se debió sobre todo al hecho de estar a caballo entre dos épocas históricas, siendo un adelantado para sus contemporáneos en tantos aspectos, que no pudo dejar escuela.

González explica cómo pudo darse este progresivo olvido del Cusano: *"Nicolás de Cusa es sin duda el pensador más importante del siglo XV, con un muy meritorio conjunto de obras filosóficas, teológicas, matemáticas, jurídicas, etc. No*

---

<sup>5</sup> J. HOPKINS, *Nicholas of Cusa's Metaphysic of Contraction*, A.J. Banning Press, Minneapolis 1983, p. 3

<sup>6</sup> N. CUSANO, *Opere filosofiche di Nicolò Cusano*, G. FEDERICI-VESCOVINI (ed.), UTET, Torino 1972, p. 9.

*tuvo discípulos, y se puede afirmar que, tras su muerte, él mismo y su doctrina, sustancialmente cayeron en el olvido hasta el primer tercio del siglo XX*"<sup>7</sup>.

En cualquier caso, Nicolás de Cusa pasó a la historia y fue conocido universalmente por sus actividades políticas y religiosas: su participación en los concilios de Basilea, Ferrara y Florencia <sup>8</sup>, por su actividad como reformador de las costumbres morales del clero, por sus luchas en resolver controversias religiosas (como la de los husitas en Bohemia, la unión con la iglesia Ortodoxa, etc.), por su actividad como legado del Papa en Alemania y Vicario General en Roma durante el pontificado de Pío II, así como por sus luchas con el Duque Segismundo del Tirol, al ser nombrado obispo de Bresanona.

### ***A.1.c. Redescubrimiento***

Tuvieron que pasar más de trescientos años hasta que fuera redescubierta su faceta de pensador, de filósofo y teólogo. Y fue precisamente Goethe uno de los primeros que se asombró de la novedad y originalidad de su pensamiento cuando reflexionaba acerca del diálogo entre las diferentes religiones. El poeta alemán era un apasionado de las culturas árabe y musulmana, y se implicó mucho personalmente en el diálogo interreligioso<sup>9</sup>. Ahí es donde conoció el pensamiento de Nicolás de Cusa, llamándole poderosamente la atención. En una época en la que la única respuesta al avance turco había sido el llamamiento a una nueva Cruzada, Cusa escribió *De pace fidei* (1453), donde trató de fijar las condiciones necesarias para

---

<sup>7</sup> A. L. GONZÁLEZ, *Nicolás de Cusa: Filosofía, teología y mística*, en A. L. GONZÁLEZ (ed.), *La intermediación de filosofía y teología. Santo Tomás de Aquino. San Buenaventura. Nicolás de Cusa. Suárez, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria*, EUNSA, Pamplona 2011, p. 67.

<sup>8</sup> Cfr. P. DE VOOGHT, *Le conciliarisme aux conciles de Constance et de Bâle*, en *Le concile et les conciles*, Gembloux 1960, p. 177 ss.

<sup>9</sup> Cfr. M. COSTIGIOLLO, *El Diálogo Interreligioso antes y después de Nicolás de Cusa: una aproximación exegética*, «*Mirabilia J.*» 19/2 (2014).

alcanzar un verdadero diálogo religioso y cultural con el islam de modo pacífico<sup>10</sup>.

En 1807 Friederich Schlegel planeó una traducción de los escritos del Cusano al alemán, pero desistió al poco tiempo, probablemente al ver la complejidad de su pensamiento<sup>11</sup>.

Nunca la filosofía de Cusa fue olvidada del todo<sup>12</sup>. Autores como Lefèvre d'Étapes, Bovelles, Agrícola, Reuchlin, Bruno o Lessing, entre otros, lo citaron ocasionalmente, manteniendo su recuerdo vivo. Así mismo, grandes historiadores de la Filosofía como Brucker, Buhle, Tennemann, etc., no dejaron de citarle, al menos brevemente, en sus tratados. Pero fue ciertamente en la primera mitad del siglo XIX cuando comenzó de nuevo el interés por nuestro autor: la Facultad de Teología católica de Tübingen organizó un concurso dedicado a la vida, acción eclesiástica y producción literaria de Nicolás de Cusa<sup>13</sup>. El resultado fue la publicación de excelentes estudios por parte de Scharpf, vencedor del concurso, Hefele y Schmitt, que fueron otros finalistas, y muchos otros. Y a partir de este momento, los escritos sobre Cusa se fueron sucediendo hasta bien comenzado el siglo XX<sup>14</sup>.

---

<sup>10</sup> Cfr. TH. M. IZBICKI, *The possibility of Dialogue with Islam in the Fifteenth Century*, en G. CHRISTIANSON - TH. M. IZBICKI (eds.), *Nicholas of Cusa In Search of God and Wisdom*, E. J. Brill, Leiden - New York - Kobenhavn - Köln 1991.

<sup>11</sup> CUSANO, *Opere filosofiche di Nicolò Cusano*, cit., p. 9.

<sup>12</sup> C. M. CUBILLOS, *Los múltiples nombres del Dios innombrable. Una aproximación a la metafísica de Nicolás de Cusa desde la perspectiva de sus nombres divinos*, EUNSA, Pamplona 2013, p. 12 s. Cfr. también las notas 4-8, donde se podrá encontrar todas las referencias detalladas de las publicaciones mencionadas. Sobre la recepción de la filosofía de Cusa, cfr. también S. MEIER-OESE, *Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15 bis zum 18, Jahrhundert*, Munster 1989.

<sup>13</sup> Cfr. J. KÖHLER, *Nikolaus von Kues in der Tübinger Schule*, «Mitteilungen Forschungsbeiträge Cusa.-Ges.» 10 (1976), pp. 191-206.

<sup>14</sup> La bibliografía sobre el Cusano hasta 1920 puede verse en el libro de E. VANSTEENBERGHE, *Bibliographie cusienne*, en *Le cardinal Nicolás de Cues (1401-1464). L'action. La pensée*, Bibliothèque du XV siècle, Paris 1920, Reprint Minerva,

Poco a poco el mundo académico fue tomando consciencia de este gran pensador que había pasado casi desapercibido durante tantos años, como escribió Gadamer: "*Nicolás de Cusa es un olvido de nuestra conciencia histórica*"<sup>15</sup>.

"*Fueron los neokantianos de Marburgo quienes 'redescubrieron' al Cusano. Para ellos Nicolás de Cusa pasó a ser, de modo fundamental por no decir exclusivo, un autor muy relevante por el hecho de ser un precedente en la teoría del conocimiento de Kant*"<sup>16</sup>. Aunque este sea precisamente uno de los puntos actuales de discusión que presenta nuestro autor -si es un precedente o no del subjetivismo Kantiano, o del absolutismo Hegeliano- todos los autores están de acuerdo en que fueron, primero Cohen, que le incluyó en su propuesta para las publicaciones de la editorial Felix Meiner, pero sobre todo Cassirer,

---

Frankfurt am Main 1963. La bibliografía posterior puede encontrarse: la de 1920 a 1961 en H. KLEINEN - R. DANZER, *Cusanus-Bibliographie (1920-1961)*, «Mitteilungen Forschungsbeiträge Cusa.-Ges.» 1 (1961); la de 1961, 95-125; a 1964 en III (1963), 223-237 de los mismos autores; del 1964-1967 en VI (1967), 178-202 continuación de las anteriores realizada por W. TRAUT - M. ZACHER, *Cusanus-Bibliographie, 2. Fortsetzung (1964-1967) und Nachträge*, «Mitteilungen Forschungsbeiträge Cusa.-Ges.» 6 (1967). Continuación de esos repertorios está el de M. VÁZQUEZ, *Cusanus-Bibliographie, 3. Fortsetzung (1967-1973) mit Ergänzungen*, «Mitteilungen Forschungsbeiträge Cusa.-Ges.» 10 (1973) y el de A. KAISER, *Cusanus-Bibliographie, 4. Fortsetzung (1972-1982) mit Ergänzungen*, «Mitteilungen Forschungsbeiträge Cusa.-Ges.» 15 (1982). En España, J. A. GARCÍA GONZÁLEZ, *Repertorio bibliográfico para la investigación filosófica sobre Nicolás de Cusa*, «Themata» 2 (1985), donde recoge unas seiscientas entradas. Una nota más reciente sobre bibliografía cusana se encuentra en J. GONZÁLEZ RÍOS, *Vigencia del pensamiento de Nicolás de Cusa (Nota sobre reciente bibliografía cusana)*, «Patrist. Mediævalia» 24 (2003). En lengua inglesa, destacamos el elenco de publicaciones hasta 1988 realizado por TH. M. IZBICKI, *Nicholas of Cusa: The Literature in English Through 1988*, en G. CHRISTIANSON - TH. M. IZBICKI (eds.), *Nicholas of Cusa In Search of God and Wisdom*, E. J. Brill, Leiden - New York - Kobenhavn - Köln 1991, pp. 259-281.

<sup>15</sup> Cfr. H.-G. GADAMER, *Nicolás de Cusa y la filosofía del presente*, «Folia Humanist.» 2, 3 (1964), p. 929.

<sup>16</sup> GONZÁLEZ, *Nicolás de Cusa: Filosofía, teología y mística*, cit., p. 67.

quien en su conocida obra *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*<sup>17</sup> le constituyó como el primer gran pensador renacentista, y un claro predecesor del kantismo.

#### *A.1.d. El apogeo de su filosofía*

Es a partir de los años 30 cuando la atención sobre Cusa se va desviando de esa interpretación pre-kantiana, y la lectura de sus obras hace que recaiga la atención en su peculiarísima metafísica, tanto en la ontología como en la teodicea<sup>18</sup>. Como dice González, "*Nicolás de Cusa, a pesar de sus afirmaciones a veces no plausibles, o que desde diversos parámetros conceptuales podrán considerarse arriesgadas, es una constante invitación a pensar*"<sup>19</sup>.

A partir de este punto, el interés sobre él no ha hecho más que crecer. Dos alumnos de Cassirer -Hoffmann y Klibansky- pusieron en marcha la edición crítica de todas sus obras, con la ayuda de la Academia de las ciencias de Heidelberg, culminando el trabajo en el año 2004. Y a partir de esta edición crítica, se han ido sucediendo traducciones en muchos otros idiomas: alemán, castellano, inglés, francés, italiano, portugués, ruso, holandés, etc. El proyecto *Acta Cusana*, promovido por Meuthen y Hallauer, ha ido editado sus documentos personales hasta el año 1458<sup>20</sup>. Se han instituido fundaciones y sociedades en Alemania, Estados Unidos, Japón, Argentina e Italia, para promover su investigación, y a consecuencia de ello los congresos y publicaciones se han ido multiplicando.

Al hacer la presentación de Nicolás de Cusa en la edición de las obras en lengua italiana, Federici-Vescovini se expresa así: "*Se asiste así al curioso*

---

<sup>17</sup> Cfr. E. CASSIRER, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Emecé Editores, S. A., Buenos Aires 1951.

<sup>18</sup> GONZÁLEZ, *Nicolás de Cusa: Filosofía, teología y mística*, cit., p. 67.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>20</sup> En 2020 se publicó el volumen correspondiente a los escritos del Cusano entre el 1 de junio de 1457 y el 30 de mayo de 1458.



*fenómeno histórico del repentino descubrimiento, verdaderamente muy reciente, a inicios del siglo XX, de la importancia filosófica del Cusano, en claves y contextos bastante ajenos al mundo del Cusano, después de siglos de relativo olvido*"<sup>21</sup>.

En lengua castellana podemos encontrar actualmente traducidas casi todas sus obras principales<sup>22</sup>. Es de justicia resaltar especialmente los múltiples artículos publicados por estudiosos reconocidos en esta lengua: M. Álvarez Gómez, E. Colomer, C. D'Amico, F. Regó, A. L. González, etc. Sin embargo, aún no se encuentra una sistematización general de la metafísica del Cusano en esta lengua. Abundan los estudios sobre aspectos puntuales de su pensamiento (la docta ignorancia, la identidad de los contrarios en Dios, el hombre como imagen de Dios, el uso del lenguaje simbólico-místico para acceder al conocimiento de Dios, etc.), así como publicaciones que reúnen diversos artículos, del mismo o de diversos autores. Pero son pocas las obras de conjunto sobre su pensamiento<sup>23</sup>. La presente investigación<sup>24</sup> quiere contribuir precisamente en esta línea.

---

<sup>21</sup> CUSANO, *Opere filosofiche di Nicolò Cusano*, cit., p. 10.

<sup>22</sup> A medida que las vaya citando, incluiré la referencia bibliográfica correspondiente.

<sup>23</sup> Cfr. CUBILLOS, *Los múltiples nombres del Dios innombrable. Una aproximación a la metafísica de Nicolás de Cusa desde la perspectiva de sus nombres divinos*, cit. Esta publicación recoge la Tesis Doctoral de su autora, un trabajo excelente donde abarca el conjunto de la obra de Nicolás de Cusa desde la perspectiva de los nombres divinos.

<sup>24</sup> En el momento de comenzar esta investigación en el año 2012 de la mano del Prof. Ángel Luis González, era ésta una de las pocas obras de Nicolás de Cusa que faltaban por traducir al castellano. La mía fue entonces, por tanto, la primera traducción que se hizo de esta obra. Aunque González había coordinado la publicación de muchas traducciones al castellano de otras obras de Cusa, me sugirió no publicar *De venatione sapientiae* en ese momento, pues conocía el proyecto de su colega y amigo el Prof. M. Álvarez Gómez, quien preparaba por entonces la publicación de su libro: *Nicolás de Cusa. La caza de la sabiduría*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2014. Al existir ya una traducción publicada, he centrado mi investigación en la presentación de Nicolás de Cusa y su filosofía, dejando mi propuesta de traducción para, quizás, más adelante.



### *A.1.e. Cuestiones en discusión*

Durante el último siglo se ha despertado enormemente el interés sobre este autor, y se han sucedido multitud de publicaciones sobre los principales temas de su filosofía. Pero en muchas ocasiones encontramos, entre los lectores de Cusa, posturas muy diferentes, incluso abiertamente opuestas. Llama la atención que, entre filósofos insignes, se den interpretaciones tan diversas acerca de sus principales tesis filosóficas. Es cierto que utiliza un lenguaje en ocasiones simbólico, que habla de un conocimiento místico del absoluto, etc.; pero es sorprendente que con el paso de los siglos haya dado pie a tan diversas interpretaciones.

Algunos de los interrogantes que despierta la lectura de sus obras podrían ser los siguientes: ¿da alguna prioridad a la potencia frente al acto? Al afirmar que Dios es *poder-ser*, puede parecer que así lo hace. ¿Es su teología, únicamente negativa? ¿Es posible un conocimiento de Dios, un conocimiento positivo, o cualquier intento de conocer a Dios es ineficaz, permaneciendo siempre en la incomprendibilidad absoluta? ¿Se puede conocer las esencias de las cosas? ¿Es formalista? ¿Da prioridad a la forma frente al ser? ¿Reduce el ser a la mera existencia? ¿Acepta la participación? ¿Es una participación de corte neoplatónico? Dios es trascendente, pero a la vez inmanente a las cosas: ¿la inmanencia de Dios en las cosas de la que habla Cusa, le lleva a un panteísmo? ¿Cómo se puede compaginar una absoluta inmanencia de Dios con su total trascendencia?

Estas consideraciones tan sólo las comprenderá alguien que ya haya leído algo acerca de Nicolás de Cusa. El lector que no haya leído hasta el momento nada sobre él no debe preocuparse, pues en el siguiente capítulo hablaremos detenidamente de todos esos puntos. Ahora tan sólo deseaba llamar la atención acerca de cómo, entre los estudiosos de Cusa, se puedan dar posturas tan encontradas<sup>25</sup>. Puesto que la presente investigación pretende

---

<sup>25</sup> Hopkins menciona algunos de ellos como auténticos intentos de *malinterpretación* de las doctrinas de Nicolás de Cusa. Se admira de cómo algunos filósofos, teólogos e historiadores de probada inteligencia y reputada formación, son víctimas de graves insuficiencias hermenéuticas, aferrándose a ciertas frases y

servir a tal efecto, pienso oportuno citar ahora tan sólo un caso que me ha llamado poderosamente la atención y que me ha inspirado la presente investigación.

Regó, en un interesante artículo en el que hace una comparación entre las filosofías de Tomás de Aquino y Nicolás de Cusa, afirma: "*El Cusano, comete los excesos de: suponer la evidencia inmediata de la existencia de Dios, con lo cual le confiere al hombre un conocimiento que no es propio de un alma que, por su unión con la materia, sólo puede tener como objeto formal propio la quiddidad de los entes corpóreos; negar la posibilidad del conocimiento de las esencias de las cosas sensibles, lo que quita base a la posibilidad de algún acceso racional a la esencia de Dios, con lo cual niega la posibilidad del saber metafísico, y por ende, del teológico que se apoya en él; y fundar subjetivamente la visión mística en un deseo que carece de todo soporte cognitivo, -lo que se opone a la evidencia del principio nihil volitum nisi precognitum- por lo cual el deseo mismo se hace irrealizable, con lo cual socava no sólo los argumentos en favor del conocimiento natural y de la teología natural de Dios, que ponen a la inteligencia en condiciones de recibir el dato de fe, sino incluso de la misma visión mística con la que pretende remediar las insuficiencias de la razón; no distinguir entre lo natural y lo sobrenatural, lo que puede conducir a un naturalismo religioso*"<sup>26</sup>. Además, añade que no salvaguarda la trascendencia de Dios, ni la distancia en el orden del ser de lo participado y el participante.

---

dejando al margen otras muchas en las que Cusa clarifica y completa su significado; o dejan de tener en cuenta las explicaciones que hizo el mismo Nicolás de Cusa en su Apología de la Docta ignorancia. "*Además, modifican argumentos haciendo que Nicolás sea radicalmente incoherente. Asimismo, descartan sus afirmaciones claramente respaldadas como poco serias e interpretan lo más claro en términos de lo menos claro. Al final, nos presentan involuntariamente la imagen de un Nicolás de Cusa que nunca existió*" (J. HOPKINS, *A miscellany of Nicholas of Cusa*, The Arthur J. Banning Press, Minneapolis 1994, p. 8).

<sup>26</sup> REGÓ, F., *Tomás de Aquino y Nicolás de Cusa: dos posiciones opuestas respecto del conocimiento de Dios*, en *Congresso Tomista Internazionale l'umanesimo cristiano nel II millennio: prospettiva di Tommaso Daquino*, SITA - PASTS, Roma 25 setiembre/2003, p. 926. El subrayado es mío, para resaltar todos los puntos que cuestiona.

Por contraste, según Inciarte-Llano<sup>27</sup>, Heidegger atribuyó el origen de la metafísica creacionista a una interpretación voluntarista del principio de plenitud<sup>28</sup>, siguiendo principalmente a Duns Escoto. Y es ahí precisamente donde fundamenta su crítica a la metafísica creacionista. Pero no tuvo en cuenta que también Aristóteles, Tomás de Aquino y Nicolás de Cusa habían hecho una interpretación del principio de plenitud en clave realista<sup>29</sup>, no voluntarista. Según este principio, las posibilidades que se atribuyen a un ente se realizan necesariamente si están bien fundadas, pues en caso contrario no se respetaría el principio de no contradicción.

Tomás de Aquino habría respondido al voluntarismo de Escoto con una propuesta que presentaba determinadas “lagunas en el modo (...) de desarrollar

---

<sup>27</sup> Cfr. F. INCIARTE – A. LLANO, *Metafísica tras el final de la metafísica*, Cristiandad, Madrid 2007.

<sup>28</sup> Como es sabido, Lovejoy acuñó la expresión *the principle of plenitude*, invento lógico que para este autor significa en resumen que “la posibilidad lógica antecedería a la posibilidad real, conforme a que posibilidad lógica significa aquí posibilidad divina; por otra parte, dicha posibilidad lógica necesariamente se habría realizado completamente en la suposición o creación del mundo. Esto significa que Dios no podría haber dejado de crear el mundo” (S. ARGÜELLO, *Posibilidad y principio de plenitud en Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 2005, p. 262). Argüello, p. 262). Como señala Argüello, Tomás de Aquino rechaza explícitamente la necesidad de que Dios deba crear el universo, el hecho de que la creación que Dios ha establecido ‘agote’ su posibilidad absoluta, y que “desde un punto de vista metafísico, el orden establecido enteléquicamente con la creación implique que una entidad absoluta esté privada de una perfección específica de otra entidad absoluta; o que en la operación, el ente metafísico deba necesariamente obrar la peor alternativa” (*Ibid.*, p. 263).

<sup>29</sup> Señala Argüello que “el principio de plenitud es inepto para concebir la creatio tomista: según aquel principio, la producción de las ideas divinas no conlleva para ellas ningún acto radicalmente distinto al que gozaban en la mente de Dios. Más que una producción de algo distinto a la divinidad, es una ficción interventora de Dios causándose a sí mismo de modo material, según grados” (ARGÜELLO, *Posibilidad y principio de plenitud en Tomás de Aquino*, cit., p. 269).

*las diversas ciencias particulares conjeturales a un nivel categorial*<sup>30</sup>. Cusa, en cambio, “habría prolongado las propuestas de Tomás de Aquino, o antes Aristóteles, justificando el efectivo cumplimiento realista de dicho principio de plenitud sólo en el caso de Dios, por ser el único que puede garantizar la efectiva realización de las posibilidades que él mismo se apropia”<sup>31</sup>.

El contraste no puede ser mayor: mientras Regó rechaza el concepto de participación en Cusa, Inciarte-Llano defienden lo contrario, y que incluso este autor realiza una síntesis muy interesante entre Tomás de Aquino y Duns Escoto, que siglos más tarde reclamaría Heidegger en su denuncia de la pérdida del Ser.

Lo mismo sucede también en otros muchos temas. El pensamiento de Cusa es muy sugerente; en ocasiones utiliza un lenguaje figurado, utiliza comparaciones simbólicas para transmitir ideas a las que no puede acceder de otro modo, y esto provoca en el lector distintas reacciones.

### ***A.1.f. Aportar luces con esta investigación***

*De venatione sapientiae*, escrita apenas un año antes de su muerte, es presentada por de Nicolás de Cusa como su “testamento filosófico”. Recoge, de modo breve y conciso, consideraciones acerca de los principales temas tratados en sus obras anteriores, esforzándose por relacionarlos, sintetizarlos y aclararlos. Con frecuencia, concluye cada capítulo refiriéndose a las otras obras donde ha tratado más extensamente cada cuestión.

El estudio de la presente obra, *De venatione sapientiae*, puede servir a un doble propósito: por un lado, presentar los principales puntos del pensamiento del Cusano, objetivo principal de este autor al comenzar su libro. Pero también puede servir para tratar de aportar algo de luz en las

---

<sup>30</sup> C. ORTIZ DE LANDÁZURI, *Nicolás de Cusa, entre Tomás de Aquino y Duns Scoto. La defensa de la metafísica creacionista medieval frente a la postmodernidad*, «Rev. Esp. Filos. Mediev.» 23 (2016), p. 311.

<sup>31</sup> *Ibid.*

discusiones que se han ido abriendo tras el estudio de sus restantes obras. Es cierto que la mayoría de los artículos que se han publicado se centran en el análisis y comprensión de sus principales libros: *De docta ignorantia*, *De visione Dei*, *De idiota*, *De beryllo*, *Triologus de Possess*, etc., haciendo referencias puntuales -y ciertamente escasas- al *De venatione sapientiae*. Si hay temas en discusión, quizás una lectura atenta, precisamente de esta obra, podrá aportar luces.

Voy a presentar esta investigación a lo largo de dos capítulos. En el primero, trataré de presentar al autor: su biografía y su producción intelectual, resaltando los hechos que, desde mi punto de vista, marcaron su vida y tuvieron un claro reflejo en su pensamiento: el Conciliarismo, el cisma de la iglesia Oriental, la caída de Constantinopla, etc. Considerar brevemente algunos de los puntos candentes del periodo y del pensamiento medieval, así como de las características del Renacimiento, nos ayudarán a centrar a nuestro personaje entre ambas épocas, y a entender con más facilidad algunas de sus tesis, referencias, etc. También haré una presentación de las principales fuentes que alimentaron el pensamiento de nuestro autor: Dionisio, Eckart, Proclo, Tomás de Aquino, etc. Y finalmente haré una presentación sucinta del libro *De venatione sapientiae*. De este modo, el lector dispondrá de algunas claves hermenéuticas para -siempre desde mi punto de vista- poder comprender en mayor profundidad el pensamiento de este autor y de su obra.

En el segundo capítulo trataré de exponer el contenido del libro, de modo ordenado, presentando los temas metafísicos que plantea, mencionando algunas de las discusiones que han suscitado y, en la medida en que sea capaz de argumentarlo y defenderlo, dando mi opinión personal acerca de estas cuestiones a la luz de lo que dice el autor en *De venatione sapientiae*. Pienso que, de este modo, el lector que por primera vez se enfrente al pensamiento de nuestro autor, podrá hacerse cargo de las principales cuestiones metafísicas, los puntos de discusión que han despertado, las opiniones de algunos comentadores, y el parecer mío personal. Así mismo, dispondrá de una referencia bibliográfica amplia, a donde podrá acudir para profundizar en cada una de las diferentes cuestiones.

Por otro lado, los estudiosos de Nicolás de Cusa dispondrían de una presentación a esta obra y de la respuesta que sugiero a algunas de las cuestiones que se han discutido acerca de este autor. Me ilusiona poder aportar algo de luz a la íntegra comprensión de sus principales tesis metafísicas.

### *A.1.g. Metodología de investigación*

La presente investigación tiene dos partes bien diferenciadas, y en cada una de ellas he seguido una metodología diferente. En el primer capítulo, haré una presentación del autor y de su época, en clave hermenéutica. Me interesa destacar aquellos acontecimientos que, desde mi punto de vista, son importantes para comprender el pensamiento de este autor, y los motivos por los que desarrolla su pensamiento filosófico. Para ello acudiré a bibliografía general especializada, pues no me interesa tanto entrar en cuestiones pormenorizadas, como hacer una presentación general. La selección de acontecimientos la hago basándome también en lo que otros autores han resaltado, los iré citando en cada momento.

En el segundo capítulo, realizaré el análisis metafísico de esta obra de Nicolás de Cusa. Para ello voy a proceder de la siguiente manera: en primer lugar, voy a tratar de hacer una exposición ordenada de cada tema (las regiones y los campos donde ha realizado sus cacerías de la sabiduría), basándome exclusivamente en el texto de *De venatione sapientiae*, tratando de entresacar los puntos fundamentales expuestos por el autor, y exponiéndolos de modo ordenado. Como es sabido, Nicolás de Cusa realiza en ocasiones una exposición 'circular', volviendo varias veces sobre el mismo tema -en ocasiones en capítulos posteriores- y completando los temas. Esto, a mi modo de ver, puede ayudar mucho en algunas de las cuestiones clave de su pensamiento.

A continuación, presentaré los comentarios e interpretaciones de otros autores, en ocasiones confrontados; y finalmente trataré de aportar luces a cada una de las discusiones. Las principales de ellas serán las que recoja en el apartado final de conclusiones.

Si en algún caso pienso que la traducción castellana del profesor Álvarez Gómez, desde mi punto de vista, no ha recogido bien el sentido del texto original, lo señalaré expresamente.

Para la realización de la presente investigación he utilizado la edición crítica de Heidelberg<sup>32</sup> del texto latino *De venatione sapientiae*. He tenido presentes también las versiones italianas<sup>33</sup> e inglesa<sup>34</sup> de esta misma obra. He citado siempre las obras de Nicolás de Cusa según la numeración establecida en edición crítica de Heidelberg<sup>35</sup>, aunque he utilizado siempre que me ha sido posible las traducciones al castellano realizadas por la Universidad de Navarra (Pamplona, España). Si he utilizado otras traducciones, lo señalo en cada caso a pie de página. He incluido casi todas las citas en castellano para

---

<sup>32</sup> N. DE CUSA, *Nicolai de Cusa Opera Omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, Aedibus Felicis Meiner, Lipsiae 1932 - Hamburgi 1952. Sobre la investigación acerca de Nicolás de Cusa en Alemania y la posición de la edición crítica de sus obras por la Academia de Heidelberg, cfr. W. WATANABE, *The Origins of Modern Cusanus Research in Germany and the Establishment of the Heidelberg Opera Omnia*, en G. CHRISTIANSON - TH. M. IZBICKI (eds.), *Nicholas of Cusa in search of God and Wisdom*, E. J. Brill, Leiden - New York - Kobenhavn - Köln 1991, pp. 17-42.

<sup>33</sup> CUSANO, *Opere filosofiche di Nicolò Cusano*, cit.; CUSANO, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, PEROLI, E. (trad.), Firenze-Milano, Giunti Editore S.p.A./Bompiani 2017. Cfr. también N. CUSANO, *Opere religiose di Nicolò Cusano*, P. GAIA (ed.), UTET, Torino 1971.

<sup>34</sup> J. HOPKINS, *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Six Latin Texts*, A.J. Banning Press, Minneapolis 1998. Cfr. también N. OF CUSA, *Complete Philosophical and Theological Treatises of Nicholas of Cusa*, J. Hopkins (trad.), The Arthur J. Banning Press, Minneapolis 2001.

<sup>35</sup> Cito las obras de Cusa señalando el número del libro y del capítulo, y a continuación -seguido de la letra 'h'- la numeración de la edición crítica de Heidelberg. No he incluido la referencia al volumen correspondiente de dicha edición crítica ya que alargaría innecesariamente las referencias. A modo de ejemplo, la referencia *De docta ignorantia*, I, 7, h 18, significa *De docta ignorantia*, libro I, capítulo 7 y, según la numeración de la edición crítica de Heidelberg, el párrafo 18. Como muy pocas obras se componen de varios libros, y no todas se dividen en capítulos, citaré habitualmente capítulos y párrafos.



facilitar la lectura, aunque con la numeración que utilizo se puede acceder rápidamente al texto latino<sup>36</sup>.

Para las referencias bíblicas, he utilizado la versión latina Neovulgata; y si cito en castellano, lo hago con la edición de la Biblia de la Universidad de Navarra<sup>37</sup>.

Para la bibliografía secundaria, en la primera referencia he señalado los datos completos, y en las restantes lo haré de modo abreviado. Todas las traducciones de citas en otros idiomas son mías o de los textos correspondientes citados, y si en algún caso he considerado conveniente añadir el texto en el idioma original, lo he hecho a pie de página.

Culmina ahora este trabajo de investigación que comenzó en el año 2012 bajo la dirección del Prof. Ángel Luis González, que cuenta con numerosas publicaciones sobre Nicolás de Cusa. Mis circunstancias personales han hecho que este trabajo se prolongue durante tantos años, y el Prof. González siempre tuvo conmigo la paciencia y la comprensión de un buen profesor, al que me unía además un trato de verdadera amistad. En el año 2016 todos fuimos sorprendidos por su fallecimiento inesperado. A él quiero dedicar este trabajo.

Finalmente he retomado esta investigación en la Universidad Pontificia de la Santa Cruz, con la ayuda del Prof. Gennaro Luise, al que agradezco su disponibilidad y su apoyo.

---

<sup>36</sup> Existe en Cusa, en algunas ocasiones, una cierta ambigüedad en la utilización de determinados términos filosóficos. Por ese motivo, algunas traducciones pueden llegar a modificar, con buena intención, el sentido literal estricto del texto latino. Después de sopesarlo, he creído que era más conveniente facilitar la comprensión del texto incluyendo las citas en castellano, facilitando al mismo tiempo el acceso al texto original citando la edición crítica, y llamando la atención del lector cuando me ha parecido que la traducción castellana se separaba del sentido literal estricto del texto latino.

<sup>37</sup> Cfr. VV.AA., *Sagrada Biblia. Universidad de Navarra*, EUNSA, Pamplona 2002/2010.



## A.2. Vida de Nicolás de Cusa

Nicolás Cryfts -o Krebs- nació en Kues, ciudad situada en la región de Tréveris (Alemania), en la ribera del río Mosela, en el año 1401<sup>38</sup>. Su padre era un importante naviero, Johan Cryfts, fallecido en 1451; su madre, Catherina Roemer, falleció en 1427.

### A.2.a. Formación académica

Los primeros estudios de Nicolás los realizó en la escuela de los Hermanos de la Vida Común<sup>39</sup>, en Deventer (actualmente en Países Bajos). Ahí se formó según sus principios de la *devotio moderna*, que armonizaba la razón con la mística, hecho que le dejó una enorme mella en su formación, y que tuvo una enorme influencia en su modo de abordar la filosofía.

Su formación académica fue completa. Comenzó en 1416 con los estudios de Artes en Heidelberg (Alemania), donde la orientación doctrinal del primer rector de esta universidad, Marsilio de Inghem, uno de los mayores representantes del nominalismo del siglo XIV, aproxima al Cusano a la obra de Ockham<sup>40</sup>. En 1417 continuó con los estudios de Derecho Canónico,

---

<sup>38</sup> Puede encontrarse una buena sinopsis bio-bibliográfica en N. DE CUSA, *Diálogo sobre el Dios escondido. Traducción e introducción de Angel Luis González*, en A. L. GONZÁLEZ (ed.), *Sobre la mente y Dios / Nicolás de Cusa*, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, EUNSA, Pamplona 2013. Cfr. también su biografía más conocida: E. VANSTEENBERGHE, *Le cardinal Nicolas de Cues (1401-1464): l'action, la pensée*, Minerva, Frankfurt 1963. Es también interesante la aportación de Rotta en P. ROTTA, *Il pensiero di Nicolò di Cusa: la vita ed il pensiero*, Vita e pensiero, Milano 1928 y en P. ROTTA, *Nicolò Cusano*, Fratelli Bocca, Milano 1942.

<sup>39</sup> Cubillos recoge algunos detalles sobre una discusión que existe sobre si este hecho se puede demostrar históricamente o no (cfr. CUBILLOS, *Los múltiples nombres del Dios innumerable. Una aproximación a la metafísica de Nicolás de Cusa desde la perspectiva de sus nombres divinos*, cit., p. 124). En su opinión, no hay suficientes indicios para ponerlo en duda.

<sup>40</sup> N. DE CUSA, *Un ignorante discurre acerca de la mente (Idiota. De mente)*. Edición bilingüe, J. M. Machetta – C. D'Amico (trads.), Biblos, Buenos Aires 2005, p. 158.

matemáticas, física y astrología en la Universidad de Padua<sup>41</sup> (Italia). Padua era en aquel entonces el centro de la renovación aristotélica, según la pauta marcada por Averroes. Vivió allí en casa de su maestro Prosdocimo Conti. Por su cercanía con Florencia, conoció también el platonismo. Se graduó en 1423 obteniendo el título de *doctor decretorum*. Ejerció como abogado durante varios años, pero su interés cultural era mucho más amplio. Allí hizo amistad, por ejemplo, con Paolo Toscanelli, famoso médico y científico.

En 1425 comenzó los estudios de Filosofía y Teología en la Universidad de Colonia (Alemania), donde se inició en la obra de San Alberto Magno<sup>42</sup> y en las corrientes de pensamiento neoplatónicas, pitagóricas, agustinianas y franciscanas. Aprendió latín, griego y hebreo y, años más tarde, la lengua árabe. También se familiarizó con el pensamiento de Eckhart y de Tomás de Aquino.

Era un momento de confrontación de los pensamientos platónico y aristotélico, defendidos respectivamente por las escuelas franciscana y dominica. Siendo también buen conocedor de la escolástica, el pensamiento filosófico de Nicolás de Cusa arranca claramente del platonismo. En él tuvo una gran influencia Proclo<sup>43</sup>. Era también buen conocedor de otros filósofos

---

<sup>41</sup> La Universidad de Padua era en ese momento un lugar privilegiado donde bullían las últimas doctrinas matemáticas, científicas y astronómicas, pero donde todavía permanecían vivas las enseñanzas de Pietro d'Albano y Marsilio. Allí conocería probablemente al matemático y astrónomo Prosdocimo de Beldomandi, que fue discípulo del célebre filósofo y matemático Biagio Pelacani da Parma y de Paolo Veneto. Cfr. G. FEDERICI-VESCOVINI, *Il pensiero di Nicola Cusano*, UTET, Torino 1998.

<sup>42</sup> Sobre la influencia de San Alberto en Nicolás de Cusa, cfr. por ejemplo M. L. FÜHRER, *The Theory of Intellect in Albert the Great and its Influence on Nicholas of Cusa*, en G. CHRISTIANSON - TH. M. IZBICKI (eds.), *Nicholas of Cusa In Search of God and Wisdom*, E. J. Brill, Leiden - New York - Kobenhavn - Köln 1991, pp. 45-56.

<sup>43</sup> Pueden verse algunas de estas influencias de Proclo en N. DE CUSA, *El principio. Introducción, traducción y notas de Miguel Ángel Leyra*, en A. L. GONZÁLEZ (ed.), *Sobre la mente y Dios / Nicolás de Cusa*, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, EUNSA, Pamplona 2013, así como en C. D'AMICO, *La recepción del*

de esta línea de pensamiento: Eckhart<sup>44</sup>, Juan Escoto Eriúgena<sup>45</sup>, el Pseudo Dionisio Areopagita<sup>46</sup>, etc. En sus escritos estos autores son continuamente citados.

---

*pensamiento de Proclo en la obra de Nicolás de Cusa*, «An. Semin. Hist. Filos.» 26 (2009).

<sup>44</sup> Vannier recoge diversos estudios sobre la relación de Cusa con Eckhart en M.-A. VANNIER (ed.), *La Création et l'anthropologie chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Les Éditions du Cerf, Paris 2011. Sobre el concepto de creación como teofanía, y sus relaciones con el pensamiento de Eckhart, puede consultarse H. SCHWAETZER, *La création comme théophanie chez Nicolas de Cues*, en M.-A. VANNIER (ed.), *La Création et l'anthropologie chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Les Éditions du Cerf, Paris 2011. Duclow ha escrito también sobre dicha relación de Cusa con Eckhart en D. F. DUCLOW, *Nicholas of Cusa in the Margins of Meister Eckhart: codex cusanus 21*, en G. CHRISTIANSON – TH. M. IZBICKI (eds.), *Nicholas of Cusa In Search of God and Wisdom*, E. J. Brill, Leiden - New York - Kobenhavn - Köln 1991, pp. 57-69.

<sup>45</sup> Cfr. M. J. SOTO, *La manifestación del Lógos en la visión divina: Nicolás de Cusa y Eriúgena*, «Cauriensia» 9 (2014). Soto analiza la relación del Eriúgena con Cusa. Nicolás muestra una visión activa de la *visio divina* en lo que se refiere al ser y al devenir de lo finito. En esta concepción se advierte la explicación que Juan Escoto Eriúgena había dado de la creación: Dios crea en sí mismo *viéndolo* todo en sí mismo.

<sup>46</sup> Sobre la influencia de Dionisio en Nicolás de Cusa, cfr. por ejemplo A. HUBERT, *Influencia del Pseudo Dionisio en Nicolás de Cusa*, «Teol. Vida» XLVIII (2007) donde el autor analiza la recepción e influencia del Pseudo Dionisio en la obra de Nicolás de Cusa. Aunque se observa una clara inspiración en algunas cuestiones, las principales propuestas de Cusa son propias. Dionisio no trata sobre la coincidencia de los opuestos, ni sobre la relación Dios y mundo como *complicatio-explicatio*. Cfr. también M. CABADA, *Infinitud divina y visión mística en Nicolás de Cusa*, «Pensamiento» 64/242 (2008), p. 903, donde el autor analiza la conexión del pensamiento del Cusano con la teología mística del Pseudo-Dionisio Areopagita, la relación entre conocimiento y afectividad en la dimensión mística en el contexto de las discusiones de su época al respecto y, en general, el entronque de la concepción mística del Cusano con su propia sistemática filosófica y con su visión cristiana del mundo.

En la Universidad de Colonia entró en contacto con el pensamiento de Raimundo Lulio<sup>47</sup>, del cual se intuye su influencia en algunos de sus escritos debido a la frecuente utilización de simbolismos, así como por el hecho de acudir a la mística para resolver de modo definitivo algunas cuestiones filosóficas, como por ejemplo su teoría del conocimiento.

Antes de ser ordenado sacerdote en 1430, a la edad de veinticinco años, fue nombrado secretario del Legado Papal, interviniendo muy activamente en el conflicto conciliarista, primero a favor del conciliarismo y a continuación a favor del Papa Eugenio IV: este movimiento ponía en juego la autoridad del Papa frente al poder del Concilio, en muchas ocasiones promovido incluso por el mismo Emperador.

### ***A.2.b. Actividad política y diplomática***

En 1432 inició su actividad política y diplomática, que fue su principal ocupación a lo largo de toda su vida, participando en casi todos los conflictos de la época, promoviendo siempre la comprensión y la unión entre todos. En esta primera ocasión, tuvo que acudir al concilio de Basilea representando a su Obispo, que era favorable a la postura conciliarista, con la misión de promover la unidad política y religiosa de la Cristiandad, además de lograr la reforma del calendario. No eran tiempos sencillos: debido a diversas tensiones en la Iglesia, se habían llegado a producir, durante los siglos anteriores, varias escisiones (husitas, la iglesia Ortodoxa) que debilitaban la Iglesia Católica. Nicolás de Cusa recibió el encargo de promover la unidad, la comprensión y la paz, primero defendiendo la postura conciliarista<sup>48</sup> de buena fe, hasta que llegó al convencimiento de que la unidad y la paz sólo se podían conseguir manteniendo la unidad en torno al romano pontífice.

---

<sup>47</sup> Cfr. N. DE CUSA, *De concordantia Catholica o sobre la unión de los católicos*, M. A. Lueiro, S. J. (trad.), Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 1987, p. 6.

<sup>48</sup> En 1433 escribe tres obras defendiendo la postura conciliarista, entre las que destaca *De concordantia catholica*.

"En 1435 Nicolás rechaza la oferta para la cátedra de Derecho Canónico en la Universidad de Lovaina, porque aspira a la carrera eclesiástica más que a la académica. Ello evidencia el temperamento de un pensador que optó, en última instancia, por el sendero de una vida activa y no académica"<sup>49</sup>.

En 1437 entró al servicio del Papa Eugenio IV, el cual le envió como legado papal a Constantinopla. El objetivo de su misión era lograr la unificación de la Iglesia Católica y la Iglesia Ortodoxa, separadas desde el cisma de Oriente ocurrido en 1054. El intento fracasó, pero al menos sirvió para preparar el concilio de Ferrara y garantizar la asistencia del emperador Juan Paleólogo, el Patriarca de Constantinopla y un numeroso grupo de obispos. En aquella comitiva se encontraba también Jorge Gemistos Pleto, promotor de la orientación neoplatónica de la Academia Florentina. Durante su breve estancia de dos meses en la capital del imperio bizantino, descubrió importantes manuscritos griegos de San Basilio y de San Juan Damasceno.

En 1438 regresó a Ferrara donde informó convenientemente al Papa de todo lo acaecido. Y fue precisamente en el viaje de regreso de Constantinopla cuando se produjo una 'visión' que tendría una influencia tan grande en él, que marcaría definitivamente su producción intelectual y filosófica<sup>50</sup>. Después de haber meditado tanto sobre la unidad, y de haberla promovido hasta el límite de sus fuerzas, tuvo una conciencia clara de Dios como *el absoluto*; un absoluto que une en sí todas las diferencias y que se manifiesta precisamente a través de ellas. Aunque hace mención repetidas veces a esta 'visión', no hace una descripción detallada de ella. Es a partir de esta visión que decide buscar en los autores filosóficos el fundamento de lo que él ha visto; y encuentra en algunos de ellos -principalmente Dionisio, Proclo,

---

<sup>49</sup> CUSA, *Un ignorante discurre acerca de la mente (Idiota. De mente)*. Edición bilingüe, cit., p. 151.

<sup>50</sup> Sobre este viaje, cfr. E. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues (1401-1464). Skizze einer Biographie*, Aschendorff, Münster 1979, pp. 52-54; VANSTEENBERGHE, *Le cardinal Nicolas de Cues (1401-1464): l'action, la pensée*, cit., pp. 60-63; N. VON KUES, *Acta cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues*, Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, herausgegeben von Erich Meuthen und Herman Hallauer, Felix Meiner, Hamburg ss/1976, p. I, 2, pp. 217-228.

Tomás de Aquino, y otros- una fuente de inspiración para exponer su propio pensamiento sobre el absoluto. Nada más regresar, terminaría su primer escrito propiamente filosófico, *De docta ignorantia*, y al poco tiempo lo completaría con *De coniecturis*. Hay quien dice que en estos dos libros se contiene todo su pensamiento, y que en los siguientes tan sólo lo explicita y desarrolla.

En 1439 continúa su actividad diplomática en territorio alemán, tratando de poner fin al cisma provocado ese año por la elección del anti-papa Félix V, y tratando de que fuera reconocida la legítima autoridad del papa Eugenio IV. Finalmente, en 1445<sup>51</sup> tomó parte activa en el concilio de Florencia.

Durante los siguientes diez años desarrolló una intensa actividad como enviado papal en diversas delegaciones en Alemania; promovió la cruzada contra los turcos en nombre del Papa (aunque él fue un pacifista que prefería el diálogo y el entendimiento a la confrontación armada), promovió la reforma de iglesias, monasterios, hospitales... Hizo de mediador en el conflicto con los husitas, tratando que regresaran al seno de la Iglesia. Incluso jugó un papel importante en la intermediación del conflicto que enfrentaba a Inglaterra y Francia, siempre buscando el entendimiento y la paz. Trithemius, que fue abad de los monasterios de Sponheim y de Wurzburg, maestro en mil artes y saberes distintos, uno de los pioneros en encriptación estenográfica, escribió pocos años después de la muerte de Cusa: "*Por todas partes aparecía como un ángel de luz y de paz*"<sup>52</sup>.

---

<sup>51</sup> El Concilio de Florencia, también conocido como Concilio de Basilea-Ferrara-Florencia, fue el XVII concilio ecuménico de la Iglesia Católica, convocado por el Papa Martín V. Iniciado en Basilea en 1431, se trasladó a Ferrara en 1438, a Florencia en 1439 y finalizó en Roma en 1445.

<sup>52</sup> J. TRITHEMIUS, *Liber de scriptoribus ecclesiasticis* (edición de Basilea, 1494): cfr. J. DE TRITTENHEIM, *Johannes Trithemii Spanheimensis primo, deinde D. Iacobi Maioris Apud Herbipolin Abbatis, viri suo aevo doctiss. Primae partis Opera historica, quotquot hactenus reperiri posuerunt, omnia, ex Bibliotheca Marquardi Freheri, Consilarii Palatini, cum indice copiosissimo, Typis Wecheliani apud Claudium Marnium & heredes Ioannis Aubrij, Francofurti 1601.*

### A.2.c. Cardenal y Obispo de Brixen

En 1448, bajo el pontificado del Papa Nicolás V, se logró restablecer la paz y la unidad en el occidente cristiano. El Papa anterior había querido ya nombrarle cardenal, pero Nicolás de Cusa declinó dicha invitación. No pudo resistirse más, y ese mismo año es nombrado cardenal, asignándosele la iglesia de *San Pedro Ad Vincula*, en Roma. Dos años más tarde, en 1450 recibe la ordenación episcopal y es destinado como obispo de la diócesis de Brixen, en el Tirol subalpino, sede que ocupará en abril de 1452, pues durante dos años tuvo que emprender, como legado papal, un largo viaje por Europa central<sup>53</sup>.

El 29 de mayo de 1453, Constantinopla es conquistada por el ejército turco del Sultán Mehmed II, llamado 'El conquistador'. La noticia de la conquista atraviesa rápidamente Europa, que se siente gravemente amenazada por el avance -al parecer imparable- del imperio turco. Un gran clamor popular insiste al Papa para que promueva una cruzada de todos los países cristianos para unir sus fuerzas en contra de los invasores. Nicolás de Cusa, junto con el teólogo español Juan de Segovia, fueron las únicas voces que se alzaron en favor del diálogo y el entendimiento, más que en promover la lucha armada<sup>54</sup>.

Los años que estuvo al frente de la diócesis de Brixen estuvieron llenos de incomprensiones y contratiempos, al verse envuelto en conflictos políticos con Segismundo, Duque de Austria y Conde del Tirol, que llegó a sitiar su ciudad y encarcelarlo. Finalmente tuvo que huir en 1457 en busca de refugio, hasta que fue obligado a firmar la rendición y a abandonar su diócesis definitivamente. El, que había sido un gran defensor de la paz y el entendimiento en todos los conflictos, no pudo ver la paz en su propia diócesis. Al final ya de su vida, al menos tuvo el consuelo de conocer el

---

<sup>53</sup> Se conservan cerca de 300 sermones, en su mayoría predicados en su viaje apostólico de 1451 y 1452 y durante su ministerio episcopal en Brixen.

<sup>54</sup> Ese mismo año publica Nicolás de Cusa *De pace fidei*, donde expone sus argumentos a favor del diálogo y la paz (N. DE CUSA, *La paz de la fe. Carta a Juan de Segovia*, V. Sanz Santacruz (trad.), Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, EUNSA, Pamplona 1996).



acuerdo al que se llegó en 1464 con Segismundo de Austria que resolvió definitivamente el conflicto.

#### *A.2.d. Últimos años en Roma*

En 1458 fijó definitivamente su residencia en Roma. Al año siguiente fue nombrado Vicario General del Estado Pontificio para los asuntos temporales. Durante esos años de estrecha colaboración con el Papa Pío II, llegó a tener tanta autoridad y prestigio que fue conocido en Roma con el sobrenombre de *'el vicepapa'*. Fue entonces cuando promovió una importante reforma en la Curia. En 1463 fue nombrado por el Papa gobernador de Orvieto.

En Roma, pudo gozar al fin de un poco de tranquilidad. La muerte de su padre en 1451 le había dejado un importante legado familiar, que dedicó a la promoción de una labor benéfica en su ciudad natal, El Cusanstift (Hospital de San Nicolás). A ese hospital donó también, después de su muerte, su importante biblioteca y todos sus materiales científicos, siendo una de las principales bibliotecas en su género a nivel mundial. Deventer, la ciudad donde cursó sus primeros estudios, se benefició también de su herencia al recibir una periódica dotación para financiar los estudios de los jóvenes seminaristas pobres.

Vespasiano da Bisticci, contemporáneo suyo, hace la siguiente semblanza del Cardenal, tal y como era visto por los humanistas de su época: "*Hombre de gran dignidad, muy buen filósofo y teólogo, ferviente seguidor de las doctrinas platónicas. Tuvo una vida muy santa, dedicado principalmente al estudio, llegando a ser buen conocedor del griego. Recorrió toda Francia y la Magna Grecia reuniendo una gran cantidad de libros de muy diversas ciencias. Escribió muchísimas obras de teología, llegando a tener una gran autoridad en este tema. Fue un grandísimo dialogador: en sus tratados utilizaba argumentos muy sutiles. Sus escritos tuvieron una gran reputación (...). Fue un cardenal muy pobre y sin afán de riquezas. Fue, en fin, un ejemplo muy bueno en todo lo que hizo*"<sup>55</sup>.

---

<sup>55</sup> Cfr. V. DA BISTICCI, *Il libro delle lodi delle donne*, G. LOMBARDI (ed.), Vecchiarelli Editore, Manziana 1999.



A pesar de ser un gran defensor de la paz y entendimiento con el islam, el Papa le pidió que le ayudara en la organización de una cruzada contra la invasión turca. Toda la cristiandad estaba asustada, y el Papa vio necesario dar una respuesta inmediata. Nicolás de Cusa falleció en Todi, el 11 de agosto de 1464, precisamente cuando iba camino de Ancona, en compañía de Pío II, al encuentro de la flota de la cruzada cristiana contra la invasión turca. El fallecimiento del Papa a los pocos meses puso fin a la cruzada. El cuerpo de Nicolás de Cusa yace en su iglesia de San Pedro *ad Víncula* de Roma, pero su corazón fue depositado ante el altar del hospital de Cusa.

### *A.2.e. Tres hechos que marcaron su filosofía*

Permítaseme relatar a continuación tres acontecimientos que, desde mi punto de vista, son claves para comprender en profundidad el pensamiento metafísico de Nicolás de Cusa y la génesis y motivaciones de sus primeras obras filosóficas. Han sido ya mencionados anteriormente, pero considero que conocerlos con un poco más de detalle ayudará a comprenderlos en toda su profundidad y poder valorarlos convenientemente. En los tres casos se puede apreciar la gravedad de la situación, la trascendencia para la iglesia universal, y la implicación que tuvo personalmente el Cardenal Cusa.

#### *a) El cisma de la iglesia Oriental*

En el año 1054 se consumó el Cisma de Oriente<sup>56</sup>, con la separación entre la iglesia católica occidental, que reconocía la suprema autoridad del Papa de Roma, y la iglesia oriental, representada por el patriarca de Constantinopla, Miguel I Cerulario. Se toma esa fecha como fecha del cisma porque en ella se produjo la mutua excomunión de ambas autoridades, aunque el conflicto venía de muy atrás, y aunque tuvieron que pasar

---

<sup>56</sup> Para la presentación de estos momentos de la historia de la iglesia me he basado en K. BIHLMEYER - H. TUECHLE, *Storia della Chiesa*, Vol. 2, Morcelliana, Brescia 1969.

bastantes años hasta que la iglesia tomara conciencia clara de que se había producido un cisma.

Los motivos que se consideran detonantes del cisma son múltiples y variados. En primer lugar, era patente que las diferencias lingüísticas y culturales entre oriente (griego) y occidente (latín) no facilitaban el entendimiento ni la discusión de los problemas teológicos. Era mucho más que una simple diferencia de idioma: eran dos modos de entender la vida, el arte, la fe, con sus peculiaridades propias.

Esas diferencias hicieron difícil la comunicación durante los debates teológicos de los últimos siglos. La primera controversia de cierta relevancia fue la iconoclasta, que envolvió el oriente cristiano durante 120 años en diversas disputas sobre la veneración de los iconos. Pero fue aún más notoria la controversia teológica sobre la procesión del Espíritu Santo (cuestión del *filioque*): mientras que en oriente se sostenía que el Espíritu Santo procedía 'del Padre' (tal y como aparece textualmente en la Escritura), en occidente se defendía que procedía 'del Padre y del Hijo' (para poder diferenciar entre sí las procesiones del Hijo y del Espíritu Santo). Este conflicto se inició en el Concilio de Toledo, en el año 589, que fijó una fórmula teológica que no fue aceptada en Oriente. Finalmente, y debido a las presiones del emperador, el Papa Benedicto VIII utilizó a la fórmula occidental de modo solemne en la misa de coronación de Enrique II, en el año 1014, con la oposición general de los griegos. Otras controversias acerca del celibato sacerdotal, o sobre la incorporación de Bulgaria a la Iglesia oriental u occidental, fueron añadiendo animadversión poco a poco al conflicto mutuo.

Pero sin duda, todas estas cuestiones se mezclaban también con motivos de rivalidad política entre Roma y Constantinopla, sobre cuál de ellas debía de ser la capital de la cristiandad. Movidio por las invasiones bárbaras, el emperador Constantino había decidido trasladar la sede imperial a Constantinopla, que poco a poco fue adquiriendo mayor esplendor que la misma Roma. Sin embargo, años después, Carlomagno quiso devolver a Roma la primacía política, renunciando a su sede en Constantinopla, ya que se había liberado de la presión de los pueblos invasores -convirtiéndolos al

cristianismo- mientras que Oriente se veía amenazado constantemente por el avance turco.

No hubo una conciencia clara, extendida por toda la cristiandad, de la magnitud del cisma, hasta más de cien años después. Y durante los años posteriores se fueron sucediendo los intentos de retomar el diálogo, de llegar a un entendimiento mutuo, de solucionar las divergencias y rencillas que estaban pendientes. Esta fue la época que le tocó vivir a Nicolás de Cusa, quien además de ser muy buen conocedor de todos estos conflictos, tenía unas dotes especiales para las tareas diplomáticas, para ayudar a llegar al entendimiento y a un acuerdo.

El Papa Eugenio IV le envió a Constantinopla el año 1437 para tratar de llegar a un acuerdo con la iglesia ortodoxa. El avance de los turcos podía facilitar el entendimiento mutuo. Ahí estuvo más de un año. Aunque fracasó en su intento, por lo menos consiguió sentar las bases para celebrar el Concilio de Ferrara-Florenia <sup>57</sup> (1438-1442) con la asistencia, tanto del Emperador, como del Patriarca de Constantinopla, y un número suficiente de obispos. Y en este concilio sí se consiguió la unidad de ambas iglesias en 1439. Aunque, lamentablemente, el acuerdo alcanzado durara muy poco tiempo.

#### *b) El problema del Conciliarismo*

En ese mismo momento histórico se estaban debatiendo en occidente las tesis conciliaristas<sup>58</sup>, que se había extendido como consecuencia del llamado Cisma de Occidente. Nicolás de Cusa no vivió directamente dicho cisma, pero sí participó de lleno en el debate conciliarista posterior.

Para comprenderlo en su profundidad, hay que retroceder algunos años. Entre 1378 y 1417 se vivió una de las páginas más tristes de la cristiandad. Como es sabido, debido a la situación política inestable vivida en Roma a

---

<sup>57</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 80 s.

<sup>58</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 58-80.

comienzos del siglo XIV, el papado se trasladó a Francia (Aviñón), donde permaneció durante 68 largos años. Finalmente, Gregorio XI decidió regresar a Roma en 1377, a insistencia de Santa Catalina de Siena. Pero nada más llegar a Roma falleció, comenzando así una gran división en la iglesia católica: algunos cardenales consideraron que los últimos papas habían sido demasiado serviles a la política del monarca francés, y no deseaban que se repitiera.

El Colegio Cardenalicio se había creado tan sólo trescientos años antes, como un modo de frenar la intervención del poder del emperador en el nombramiento de los papas. Pero el número de cardenales era muy limitado -menos de 30 hasta el siglo XV- por lo que no era difícil que los diferentes poderes políticos trataran de influenciarles. Por otro lado, los cardenales eran conscientes de su poder para nombrar al papa, y llegaban incluso a preestablecer las líneas políticas que debería aceptar el siguiente papa, si deseaba ser elegido. Esas disposiciones eran ilegales y no quedaban registradas en los documentos escritos de los cónclaves; y, de hecho, casi siempre, el papa elegido no se sentía atado a esas líneas de influencia política.

Al fallecer Gregorio XI, el cónclave se celebró con mucha tensión ya que el pueblo no estaba dispuesto a que el Papa abandonara de nuevo Roma. El Colegio Cardenalicio estaba compuesto por 16 cardenales, 10 de los cuales eran franceses. El pueblo deseaba un papa italiano. Hubo presiones por diversas partes, y fue elegido finalmente por mayoría el que era arzobispo de Bari, y que tomaría el nombre de Urbano VI. Pero no era Cardenal, y por lo tanto no era un candidato válido según el derecho, salvo que el Colegio Cardenalicio lo validara. Pero, aunque en la votación recibió 12 de los 16 votos, la multitud creyó -debido a un malentendido- que había salido elegido un cardenal francés, y asaltaron el lugar donde se celebraba el cónclave. Los cardenales tuvieron que escapar, y algunos incluso fueron agredidos por la multitud.

Las primeras actuaciones del nuevo papa Urbano VI no fueron bien recibidas por el resto de los cardenales, y tan sólo doce días después de su elección, los cardenales que no eran italianos se reunieron en Anagni y declararon inválida la elección del Papa, aludiendo falta de libertad en su

nombramiento. Urbano VI, que no quería renunciar, para asegurar su propia elección, nombró un nuevo Colegio Cardenalicio compuesto por 29 nuevos cardenales, de los cuales 20 eran italianos. Pero los cardenales depuestos se reunieron en cónclave y nombraron a Clemente VII, que fue apoyado desde el principio por el rey de Francia.

Poco a poco los países europeos se fueron alineando con uno u otro papa, según sus propios intereses políticos, cambiando de partido si así lo veían conveniente. Cada uno de los papas excomulgó al otro y a los que le prestaban apoyo. Los fieles católicos estaban confundidos, y el caos era tremendo: muchas diócesis tenían dos obispos, monasterios dos Abades, órdenes religiosas dos Generales, etc., uno clementino y otro urbaniano.

Las vías de solución eran dos: la guerra, o el concilio. A punto estuvo de llegarse a un conflicto armado al aliarse el reino de Nápoles y el de Francia; pero el intento de organizar un ejército contra el papa romano fracasó. No se veía factible que uno de los dos renunciara, o que un tercero mediara en la resolución. Así que se vio como solución más adecuada la celebración de un Concilio Ecuménico que resolviera la cuestión de los papas. Fue así como se inició la corriente conciliarista en la Iglesia, anteponiendo la autoridad de un Concilio Ecuménico a la del mismo Papa.

Pero el conflicto se recrudeció y se complicó aún mucho más. A pesar de que tanto Urbano VI como Clemente VII fallecieron (en 1389 y 1394 respectivamente), los diferentes Colegios Cardenalicios eligieron sucesivos papas durante ochenta años: a Clemente VII le sucedió Benedicto XII, mientras que a Urbano VI le sucedieron Bonifacio IX, Inocencio VII y Gregorio XII.

En 1407 los dos papas reinantes, Gregorio XII y Benedicto XII acordaron encontrarse en Savona para abdicar conjuntamente, y dar así paso a una nueva elección conjunta, pero finalmente los dos se echaron atrás y no cedieron el poder.

Con el apoyo del rey de Francia y la Universidad de París, los cardenales franceses, con algunos otros apoyos, llegaron a convocar el Concilio de Pisa en 1409, con la intención de deponer a los dos papas y nombrar a uno nuevo.

Los dos papas no se presentaron, y los 24 cardenales presentes los depusieron, los declararon herejes y cismáticos, y nombraron a Alejandro V.

Se llegó así a la triste situación de tener tres papas simultáneamente en la Iglesia católica. Tan sólo la intervención del Emperador Segismundo, que era el único que tenía poder para convocar un concilio ecuménico fuera del papa, podía salvar la situación. Aunque él había tomado ya partido por Juan XXIII, sucesor de Alejandro V, quien apenas reinó un año, deseaba desempeñar la función de mediador. Y así fue cómo se convocó el Concilio de Constanza (Alemania, 1414-1417).

Como el papa Juan XXIII no quiso abdicar, fue destituido por el Concilio y hecho prisionero por el Emperador. El papa romano Gregorio XII, renunció. Tan sólo quedaba el papa francés Benedicto XIII, que fue depuesto también por el Concilio, declarado cismático y hereje; se exilió en Peñíscola donde murió en 1423. Aunque sus cardenales aún nombraron un sucesor, Clemente VIII, éste abdicó en 1429.

El Concilio de Constanza, en su deseo de reformar la iglesia y el papado, declaró el 6 de abril de 1416 la superioridad del concilio sobre el papa: la autoridad de la iglesia no reposa ni en el papa ni en los cardenales, sino sobre la *agregatio fidelium*, cuya expresión la constituían las naciones.

Para la elección del papa legítimo se añadieron otros 30 nuevos cardenales (seis por nación) a los 23 que ya había. El 11 de noviembre de 1417 fue elegido, casi por unanimidad, Otón Colonna, quien tomó el nombre de Martín V.

Pero el triunfo del Pontificado de Martín V no significó el cese de los problemas: un secularismo creciente, continuas guerras entre países cristianos, duras oleadas de peste que arrasaban Europa, contraste entre el ascetismo riguroso y una escandalosa inmoralidad, junto con el problema del conciliarismo.

Para superar el problema del cisma de occidente, el concilio de Constanza decretó la superioridad del Concilio por encima del Papa. El mismo papa Martín V rechazó, al terminar el concilio, estos cánones, manteniendo intacta la fe católica sobre el primado de Pedro y sus sucesores. Sin embargo, las formas más radicales del conciliarismo se manifestaron en el Concilio de

Basilea<sup>59</sup>, cuando declaró que era una “verdad de fe católica” la superioridad del concilio sobre el mismo Papa (sesión XXXII, 1439), llegando incluso a nombrar como antipapa a Félix V (1440-1445). Para rectificar esta decisión, el papa sucesor, Julio II, convocó el Concilio Ecuménico de Letrán, donde se definió que la doctrina conciliarista no era conforme a la ortodoxia católica.

Cusa se incorporó al Concilio de Basilea el 29 de febrero de 1432 para defender la causa de Ulrich von Manderscheid, pariente de su benefactor, que había sido excomulgado por el Papa Martín V por haberse establecido por la fuerza en el arzobispado de Trier, y por haber ejercido, con la ayuda de la nobleza y el capitolio, el poder obispal. El Cusano defiende allí su causa, en el ejercicio de su profesión de doctor decretorum, apelando a los derechos del Capitolio y al consenso de los laicos. Pero en ese mismo concilio se trató de definir la primacía del Concilio sobre el Papado. *“Sin embargo, el Cusano ve que esto se da sólo en términos teóricos, pero no en la práctica, pues sus ojos contemplan el desmembramiento y la desunión de la Iglesia. Por lo cual, abandona Basilea en 1437 asumiendo que si la figura próxima de la Iglesia, el Concilio, no funciona, habrá que acudir a la figura remota, esto es, al Papa. Así él realiza su*

---

<sup>59</sup> Para una visión de la problemática del concilio de Basilea, cfr. H. JEDIN, *Breve historia de los concilios*, Herder, Barcelona 1963, pp. 81-104.

Sobre el papel unificador del Cusano en dicho concilio, cfr. F. COPLESTON, *Historia de la filosofía I: De la Grecia Antigua al mundo cristiano*, Ariel Filosofía, Barcelona 2011, pp. 226-27. Puede consultarse también E. MEUTHEN, *Nikolaus von Kues: Dialogus concludens Amedistarum errorem ex gestis et doctrina concilii Basiliensis*, «Mitteilungen Forschungsbeiträge Cusa.-Ges.» 8 (1970), pp. 11-114; y también R. SABADINI, *Niccolo da Cusa e i conciliari di Basilea alla scoperta dei codici*, «Rendiconti Della R Acad Dei Lincei» 20 (1911).

*conversión definitiva al partido papal*<sup>60</sup>. Posteriormente tomó parte muy activa en el concilio de Letrán a favor del Papa<sup>61</sup>.

*c) La caída de Constantinopla*

Aunque sucede trece años más tarde, el siguiente hecho nos puede ayudar a terminar de comprender la época de nuestro autor y sus motivaciones. El 29 de mayo de 1453 Constantinopla es conquistada por el ejército turco del Sultán Mehmed II, llamado 'El conquistador'<sup>62</sup>. La noticia de la conquista atravesó rápidamente Europa. Parece ser que la noticia llegó a Venecia el 29 de junio, y al día siguiente el Senado veneciano informó de la catástrofe al Papa Nicolás V.

La caída de Constantinopla fue vista en toda Europa como un acontecimiento epocal, que amenazaba la suerte de toda la cristiandad. Se percibió como un peligro mortal para todo el Occidente. Todas las

---

<sup>60</sup> Cfr. J. GONZÁLEZ RÍOS, *La concepción intelectual de lo divino como coincidentia oppositorum a la luz de lo maximum et minimum absolutum en el pensamiento de Nicolás de Cusa*, «Princ. Natal» 18/30 (2011), p. 28 ss. Regó también opina que su doctrina sobre la coincidencia de los contrarios pretende ayudar en la resolución de los conflictos del conciliarismo y la unión con iglesia ortodoxa (cfr. REGÓ, F., *La nueva teología de Nicolás de Cusa. La descalificación del saber racional*, Gladius, Buenos Aires 2005, p. 257 ss.).

<sup>61</sup> Stieber realiza un interesante estudio sobre el cambio de postura de Nicolás de Cusa, que tuvo tanta trascendencia. Cfr. J. W. STIEBER, *The «Hercules of the Eugenians» at the Crossroads: Nicholas of Cusa's Decision for the Pope and against the Council in 1436/1437. Theological, Political and Social Aspects*, en G. CHRISTIANSON - TH. M. IZBICKI (eds.), *Nicholas of Cusa In Search of God and Wisdom*, E. J. Brill, Leiden - New York - Kobenhavn - Köln 1991, pp. 221-255.

<sup>62</sup> Para una reconstrucción del asedio y los últimos días de Constantinopla, cfr. R. CROWLEY, *The Holy War for Constantinople and the Clash of the West*, Crowley Hachette Books, New York 2005. Se puede encontrar una explicación de la postura ecuménica de Cusa en el confrontamiento de las religiones, p.e., en C. VASOLI, *L'ecumenismo di Niccolò Cusano*, en E. CASTELLI (ed.), *Cusano e Galileo*, CEDAM, Padova 1964, pp. 9-51.



fortificaciones marítimas y terrestres habían caído frente a una nueva tecnología militar, una la artillería de gran calibre jamás vista antes. Avanzaba un ejército tan numeroso, que parecía imposible igualar. El enemigo parecía ser invencible, y además se había aliado con el mismísimo Diablo.

Las noticias que fueron llegando a Europa en los meses posteriores no hacían más que aumentar el temor: la crueldad del ejército turco, el saqueo de enormes riquezas, actos blasfemos contra la cristiandad, la esclavitud de los pocos prisioneros que quedaron con vida tras el asedio. Tal y como era habitual en esa época, después de la conquista, tras un asedio, la ciudad quedaba a merced de las tropas, que hicieron lo que quisieron durante el tiempo que duró el saqueo. La actitud cruel del Sultán parecía manifestar su intención de exterminar toda la cristiandad, y de someter a la misma Roma, capital del imperio cristiano<sup>63</sup>.

En seguida algunos vieron en estos hechos una señal clara del final del mundo, de la venida del *anticristo* que había sido anunciada en las Sagradas Escrituras. Se extendió un clima de terror, con presagios apocalípticos, en toda Europa. Muchos vieron, como única salida posible, la guerra total contra el enemigo común, y solicitaron al Papa el llamamiento a una cruzada en contra del islam.

El Papa Nicolás V era un humanista pacífico, con preferencias para la ciencia y a las artes, más que para una guerra. Pero, impresionado por las noticias que llegaban, el 30 de septiembre de 1453 promulgó una Bula Pontificia promoviendo la cruzada contra los turcos, animando a todos los príncipes cristianos a reunir sus ejércitos para la guerra santa<sup>64</sup>.

*“Sin embargo, incluso en un clima tan impregnado por la angustia y la consternación, en el que la llamada a la cruzada en contra del mortífero enemigo turco resonaba por todos lados, Nicolás de Cusa -consciente del peligro y al mismo*

---

<sup>63</sup> D. MONACO, *Cusano e la pace della fede*, Città Nuova, Roma 2013, p. 22 ss.

<sup>64</sup> Cfr. NICCOLÒ V PAPA, *Testamento in La Caduta di Costantinopoli. L'eco nel mondo.*, Milano 1976, pp. 142-43.

*tiempo de la necesidad del recurso a las armas con fines defensivos- supo indicar otros caminos a la lacerada conciencia cristiana de su tiempo, negándose a alimentar y hacer aún más violento el secular conflicto entre las dos religiones con el uso de las armas y la apelación a la guerra santa*"<sup>65</sup>.

Junto a Nicolás de Cusa, hay que recordar también al teólogo español Juan de Segovia, uno de los pocos intelectuales de la época empeñados en tratar de construir las condiciones necesarias para alcanzar un verdadero diálogo religioso y cultural pacífico con el islam. En una carta que Nicolás de Cusa le dirige, fechada el 28 de diciembre de 1454, analizando la situación en que ha quedado Europa tras la caída de Constantinopla, sintetiza su postura con esta frase: "*Creo que es mejor hablar que combatir*"<sup>66</sup>.

La relación entre las diversas religiones fue precisamente uno de los temas en los que se interesó Nicolás de Cusa, merced a su empeño eclesiástico y político, junto a su actividad especulativa. Lo había manifestado ya anteriormente en sus esfuerzos por lograr el éxito en el concilio unionista de Ferrara-Florenia, que finalizó con la reunificación de la iglesia de Oriente y de Occidente; también en su intervención en favor de la resolución de la cuestión de los Husitas, y también en su empeño -hasta el final de su vida- por la difícil reconciliación con el mundo islámico<sup>67</sup>.

Su escrito *De pace fidei* fue ciertamente su mayor aportación en la búsqueda de un camino que llevara a la paz entre las diversas religiones y culturas. Escrito inmediatamente después de la caída de Constantinopla (se supone que lo terminó en el mes de septiembre del mismo año), presenta una reunión en el Cielo de representantes de las diversas creencias y confesiones religiosas, y que concluye con la convicción de que la fe puede ser el garante de la paz entre todos.

---

<sup>65</sup> MONACO, *Cusano e la pace della fede*, cit., p. 27.

<sup>66</sup> Sobre el entendimiento entre las diversas religiones en Cusa, cfr. B. DECKER, *Nikolaus von Cues und der Friede unter den Religionen*, en J. KOCH (ed.), *Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des Mittelalters*, Leiden/Colonia 1953.

<sup>67</sup> MONACO, *Cusano e la pace della fede*, cit., p. 28 ss.

No hay unanimidad<sup>68</sup> en cómo interpretar esta obra, especialmente su máxima central: “*Una sola religión en la variedad de ritos*”.

\*\*\*

Como se puede apreciar, en cada uno de los tres casos descritos lo que estaba en juego era la *unidad*: la de las iglesias cristianas de oriente y occidente; la de los obispos y cardenales con el Papa; la de las religiones en todo el mundo. Podríamos decir que Nicolás de Cusa veía el mundo sumergido en una amalgama de conflictos que amenazaban con su destrucción; pero en medio de todos ellos, estaba el Dios absoluto, el creador del universo, de este mundo, de todo lo que existe y de todos los hombres; veía a todas las criaturas que habían recibido la impronta, el sello, de su creador, del que eran meras manifestaciones temporales y limitadas, imágenes imperfectas de la inmensidad e infinitud divina. Este era el argumento definitivo para alcanzar la unidad y llegar a la paz y a la concordia entre todos los pueblos, y ante todos los conflictos: ningún opuesto es opuesto en Dios, sino que ahí, en ÉL, todos se identifican. Es Dios mismo, absoluto, el que garantiza la unidad y la paz de todo. Si se quiere promover la armonía en el mundo, hay que hacer ver al absoluto y en él, la unidad de toda la creación: una unidad en el origen y en el fin. El desconocer que nuestras afirmaciones humanas sobre la divinidad y la verdad absoluta no

---

<sup>68</sup> É. Gilson sostiene que el intento del Cusano es llegar a una cristianización del mundo, sacrificando algo la precisión dogmática (cfr. E. GILSON, *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Vrin, París 2005, pp. 154-81). En cambio, según Helmut Meinhardt y Pio Gaia, no se trata tanto de abandonar las religiones históricas y unirse a la única religión, como de encontrarse -en una dimensión mística, de trascendencia- en una única verdad, que el acontecer histórico la ha manifestado de modos diversos (cfr. H. MEINHARDT, *Konjekturale Erkenntnis und Religiöse Toleranz*, «Mitteilungen Forschungsbeiträge Cusa.-Ges.» 16 (1984), pp. 325-42). Cfr. también P. GAIA, *L'ecumenismo religioso di Niccolò Cusano nel De pace Fidei*, en R. PENNA (ed.), *Vangelo, Religioni, Culture*, Cinisello Balsamo 1993, pp. 233-61). Cfr. MONACO, *Cusano e la pace della fede*, cit., p. 29 ss.

pasan de ser meras conjeturas, afirma el Cusano, es uno de los factores que llevaron a los hombres a la guerra en el nombre de la religión<sup>69</sup>.

Suele aceptarse comúnmente que Cusa no fundamenta su metafísica en el *ser*, sino en la *unidad*, como hacían los neoplatónicos. Ese será un punto de los que trataremos más adelante, y veremos si se puede justificar metafísicamente o no. Lo que parece indudable, en cualquier caso, es que Nicolás de Cusa buscó, por medio de su metafísica, mostrar la unidad del mundo con Dios, y la del mundo en sí mismo, en todas sus manifestaciones históricas, culturales y artísticas, también por medio de su gnoseología.

### A.2.f. *Producción filosófica*

En 1438 Nicolás de Cusa estaba envuelto personalmente en los dos conflictos de unidad más importantes de la historia de la Iglesia: el conciliarismo, al que había desembocado el cisma de occidente, y el cisma oriental. Y es precisamente a su regreso de Constantinopla, en el viaje en barco, observando la inmensidad del mar, mirando al horizonte, allá donde se juntan el cielo y el mar..., cuando se produjo la ya mencionada 'visión' que marcó todo su pensamiento filosófico. En ese preciso momento, comenzó su propuesta metafísica.

Lo relata él mismo el final de su libro *De docta ignorantia*: "*Recibe ahora, padre respetado, lo que hace mucho tiempo deseé alcanzar por los varios caminos de las doctrinas, hasta que regresando por mar de Grecia (creo que, gracias a un supremo don dado por el padre de las luces, de quien todo lo procedente es sumamente bueno) fui llevado a comprender las cosas incomprensibles de modo incomprensible en la docta ignorancia, trascendiendo las verdades incorruptibles cognoscibles humanamente. Y ahora lo he desarrollado en estos libros, que por el mismo principio pueden ser resumidos o ampliados*"<sup>70</sup>.

---

<sup>69</sup> Cfr. MONACO, *Cusano e la pace della fede*, cit., p. 114.

<sup>70</sup> *De docta ignorantia*, III, h 263 s.

De la lectura de sus escritos<sup>71</sup> resulta evidente la profundidad y constancia en el tratamiento metafísico de los diversos temas y cuestiones. Pero, al mismo tiempo, su producción coincide con los momentos en los que pudo disfrutar de un poco de tranquilidad: es un escritor inconstante y ocasional, un poco asistemático, que 'roba de sus altas ocupaciones' unos periodos más o menos extensos para sus discusiones filosóficas<sup>72</sup>.

Algunos autores<sup>73</sup> piensan que él mismo no pretendió desarrollar un sistema filosófico completo. En cambio, vuelve una y otra vez a los mismos temas planteados desde el principio, los desarrolla, los expresa mejor, pone otros clarificadores ejemplos, saca nuevas consecuencias. También Cubillos opina que toda su evolución sigue la misma idea de fondo, con diferentes matices, acumulativa, sin grandes cambios. No hay rupturas, sino pequeños cambios<sup>74</sup>. Beierwaltes<sup>75</sup> también afirma que su pensamiento filosófico se origina en la visión que tuvo en 1438. A partir de ese momento despierta su interés por los principales filósofos en quienes busca contrastar su intuición; pero, al no encontrar nada, comienza su propia trayectoria de pensamiento

---

<sup>71</sup> Cfr. A. BONETTI, *La ricerca metafisica nel pensiero di Nicolò Cusano*, Studi filosofici, Paideia, Brescia 1973, donde el autor hace una breve presentación de cada una de las principales obras de Nicolás de Cusa. Puede encontrarse también una presentación de su pensamiento filosófico en F. SAVERIO VARANO, *Il pensiero filosofico di Nicolò da Cusa*, La Giovane Calabria, Catanzaro 1925.

<sup>72</sup> CUBILLOS, *Los múltiples nombres del Dios innombrable. Una aproximación a la metafísica de Nicolás de Cusa desde la perspectiva de sus nombres divinos*, cit., p. 277.

<sup>73</sup> Cfr. J. KOCH, *Nikolaus von Kues, 1401-1464*, en H. HEIMPEL - T. HEUSS - B. REIFENBERG (eds.), *Die grobien Deutschen*, Ullstein, Frankfurt / Berlín / Wien 1966.

<sup>74</sup> CUBILLOS, *Los múltiples nombres del Dios innombrable. Una aproximación a la metafísica de Nicolás de Cusa desde la perspectiva de sus nombres divinos*, cit., p. 295.

<sup>75</sup> W. BEIERWALTES, *Reflexión metafísica y espiritualidad*, EUNSA, Pamplona 2005, p. 68 ss.

al estímulo de las obras neoplatónicas, principalmente de Dionisio y Proclo, donde se encuentra y se afianza a sí mismo<sup>76</sup>.

Cusa intenta explicar problemas metafísicos complejos (como la relación entre lo finito-infinito) de un modo novedoso, aportando luces en algunos aspectos, y quedando sombras en otros. Es evidente. Pero esto es lo que hacen todos los filósofos: ninguna respuesta dada cierra toda discusión, ni clarifica quién tuvo o no tuvo la razón final sobre esa cuestión. "*Nadie duda de que, cualesquiera que sean sus atractivos, la filosofía cusana no da una respuesta final y cumplida a muchos interrogantes metafísicos (si es que alguna filosofía la da)*"<sup>77</sup>.

El mismo Nicolás de Cusa lo reconoce en sus escritos. *De venatione sapientiae* pretende ser una explicación final de sus principales propuestas metafísicas. Una vez terminados los temas que pretendía tratar, intenta por dos veces en el epílogo final explicar de nuevo su tesis principal, reconociendo que es consciente de la limitación de su argumentación, y dejando abierta la discusión a que otros la completen y perfeccionen: "*Esto, que así intuyo y que no puedo explicar tal y como lo entiendo, puedo sintetizarlo al máximo diciendo que el término del poder ser hecho todas las cosas es el poder hacer todas las cosas. Del mismo modo, el término del poder ser hecho algo determinado es el poder hacer algo determinado*"<sup>78</sup>. Y un poco más adelante, añade: "*Pienso que con esto he explicado, de un modo rudo y no depurado del todo, en cuanto me ha sido*

---

<sup>76</sup> "Te digo, amigo, que cuando recibí de lo alto este pensamiento, no había examinado ni a Dionisio ni a ninguno de los verdaderos teólogos, sino que por un recorrido ansioso me dirigí a mí mismo a los escritos de los doctores" (*Apoloogia doctae ignorantiae*, h 17).

<sup>77</sup> CUBILLOS, *Los múltiples nombres del Dios innombrable. Una aproximación a la metafísica de Nicolás de Cusa desde la perspectiva de sus nombres divinos*, cit., p. 730. Sobre el tratamiento del infinito en la ciencia y en la religión, resulta también sugerente W. ACHTNER, *Infinity in Science and Religion: The Creative Role of Thinking about Infinity*, «Neue Z. Für Syst. Theol. Geschichtsphilosophie» 47 (2005).

<sup>78</sup> *De venatione sapientiae*, 38, h 113.

posible, la idea de mi caza. Someto lo dicho a quien contemple mejor estas verdades tan altas"<sup>79</sup>.

\*\*\*

A pesar de todo, su producción intelectual es extensa. Sus escritos<sup>80</sup> se pueden agrupar en tres temáticas diferentes: político-religioso, de carácter científico y filosóficos.

En sus escritos político-religiosos intenta principalmente algún objetivo inmediato en alguno de estos ámbitos: su postura ante el problema del Conciliarismo, la conciliación universal de todas las religiones, la reforma de la iglesia o el análisis del Corán. Se esbozan ya en estos libros sus principales tesis filosóficas, que desarrollará más extensamente en los escritos filosóficos posteriores. De esta época, podemos destacar las siguientes: *De auctoritate praesidendi in concilio generali* (1434), una propuesta para resolver la cuestión de la presidencia sobre las deliberaciones del Concilio de Basilea; *De concordantia catholica*<sup>81</sup> (1434), su obra teológica más extensa, donde recoge su propuesta conciliarista para conseguir la verdadera unidad de la iglesia y el imperio<sup>82</sup>; *De correctione kalendarii* (1434/35), una propuesta de reforma del calendario juliano.

---

<sup>79</sup> *De venatione sapientiae*, 39, h 124.

<sup>80</sup> Cfr. VANSTEENBERGHE, *Le cardinal Nicolas de Cues (1401-1464): l'action, la pensée*, cit.

<sup>81</sup> Cfr. CUSA, *De concordantia Catholica o sobre la unión de los católicos*, cit. Para una breve presentación de esta obra, cfr. BONETTI, *La ricerca metafisica nel pensiero di Nicolò Cusano*, cit., pp. 9-14. A pesar del contenido teológico de la obra, presenta al Dios absoluto como el verdadero fundamento metafísico de la concordia que debe existir en la iglesia; argumento que repetirá y explicará más extensamente en sus obras posteriores. Gerardi analiza también el problema del Conciliarismo en esta obra de Cusa: cfr. J. M. GERARDI, *Conciliarismo en De concordantia catholica de Nicolás de Cusa*, «Cuad. Mediev.» 18 (6/2015).

<sup>82</sup> En la época descrita anteriormente, después de la superación del Cisma de Occidente, algunos en Roma no veían más que una crisis circunstancial, que se podía superar por medio de reformas limitadas. En cambio, en el norte europeo, particularmente en Alemania -el portavoz sería Cesarini- se veía la crisis como el fin de la misma cristiandad, sin ver otra solución que la unión de todas las fuerzas

Su primera obra estrictamente filosófica es *La docta ignorancia*<sup>83</sup> (1440). Aunque quizás algún leve antecedente pueda entrecruzar en sus escritos anteriores, es aquí donde plantea las ideas principales de todo su pensamiento filosófico: la búsqueda incansable de Dios, el cual, por su riqueza y trascendencia, permanece incomprendible e inefable porque en Él coinciden todos los contrarios. Este primer periodo especulativo termina con la publicación de *De coniecturis* (1441/1442), que comenzó a escribir al tiempo que terminaba *La docta ignorancia*. En esta segunda obra expone algunas consecuencias de su obra anterior: nuestro conocimiento de Dios absoluto es meramente conjetural. Tampoco podemos conocer perfectamente las esencias de las cosas.

El **segundo momento especulativo** de Nicolás de Cusa (1444-1458) se inicia con los años en que fue legado del Papa en Alemania. Es una época más creativa y madura<sup>84</sup>. Profundiza en su teoría de conocimiento y la mente, que será el método de su teología.

---

de la cristiandad: la iglesia y el imperio por medio de un concilio universal. *De concordantia catholica* presenta esta tesis reformadora.

<sup>83</sup> Cfr. N. DE CUSA, *La docta ignorancia*, M. Fuentes Benot (trad.), Orbis, Barcelona 1984; cfr. también N. DE CUSA, *Acerca de la docta ignorancia, libro I: lo máximo absoluto. Edición bilingüe*, J. M. Machetta – C. D'Amico (trads.), Biblos, Buenos Aires 2007; N. DE CUSA, *Acerca de la docta ignorancia, libro II: Lo máximo contracto o universo. Edición bilingüe*, J. M. Machetta – C. D'Amico – S. Manzo (trads.), Biblos, Buenos Aires 2004; N. DE CUSA, *Acerca de la docta ignorancia, libro III: Lo máximo absoluto y a la vez contracto. Edición bilingüe*, J. M. Machetta – E. Ludueña (trads.), Biblos, Buenos Aires 2009.

<sup>84</sup> Cfr. K. H. VOLKMANN-SCHLUCK, *Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1957, p. xv; S. DANGELMAYR, *Gotleserkenntnis und Gottesbegriff in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, Anton Hain, Meisenheim an Glan 1969, pp. 11-14; K. FLASCH, *Nicolás de Cusa*, Herder, Barcelona 2003, pp. 36-42.



De este periodo son sus obras *De Deo abscondito*<sup>85</sup> (1444/1445), *De quaerendo Deum*<sup>86</sup> (1445), *De dato patris luminum*<sup>87</sup>, (1445/1446); *De Genesi*<sup>88</sup> (1445/1447), donde reflexiona sobre lo uno y lo múltiple a través del nombre enigmático de Dios, “*idem*”; *Apologia doctae ignorantiae* (1449), en la que responde a John Wenck de los cargos de herejía y panteísmo<sup>89</sup>; los cuatro

---

<sup>85</sup> Cfr. CUSA, *Diálogo sobre el Dios escondido. Traducción e introducción de Angel Luis González*, cit.

<sup>86</sup> Cfr. N. DE CUSA, *La búsqueda de Dios. Traducción e introducción de Angel Luis González*, en A. L. GONZÁLEZ (ed.), *Sobre la mente y Dios / Nicolás de Cusa*, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, EUNSA, Pamplona 2013.

<sup>87</sup> Cfr. CUSA, *El don del padre de las luces. Traducción e introducción de Miguel García González*, cit.

<sup>88</sup> El título completo original es *Dialogus de genesi*. J. GONZÁLEZ RÍOS, *Consideraciones en torno al De genesi de Nicolás de Cusa. Pensar más allá de la coincidentia oppositorum a la luz del nombre enigmático “idem”*, «*Mirabilia J.*» 19/2 (2014). Sobre el ‘*idem absolutum*’ en Cusa, K. YAMAKI, *El descubrimiento cusano de 1447 del concepto «idem absolutum»*, en J. M. MACHETTA – C. D’AMICO (eds.), *Nicolás de Cusa: identidad y alteridad. Pensamiento y diálogo*, Biblos, Buenos Aires 2010.

<sup>89</sup> Sobre la acusación y la defensa que hizo Nicolás de Cusa, puede consultarse el excelente trabajo de Sanz. Las principales acusaciones se centraron en el aspecto gnoseológico de la posibilidad de conocer a Dios, y en la acusación de panteísmo en su propuesta de creación como *complicatio-explicatio* (Cfr. S. SANZ, *Apología de la docta ignorancia*, en A. L. GONZÁLEZ (ed.), *Sobre la mente y Dios. Nicolás de Cusa*, EUNSA, Pamplona 2013, pp. 89-118). Cfr. también BONETTI, *La ricerca metafisica nel pensiero di Nicolò Cusano*, cit., p. 101 ss. Hopkings aborda también esta cuestión, y llega a afirmar que Nicolás tenía razón al acusar a Wenck de falsificación y engaño, porque Wenck tergiversó radicalmente su argumentación, dejando de lado pasajes que son cruciales para emitir un juicio equilibrado sobre el significado de los temas principales de Nicolás trataba en su libro *De docta ignorantia* (cfr. HOPKINS, *A miscellany of Nicholas of Cusa*, cit., p. 3).

diálogos *Idiota de mente*<sup>90</sup> (1450); *De visione Dei*<sup>91</sup> (1453) y *De Beryllo*<sup>92</sup> (1458). Entre otros temas, es en esta época cuando desarrolla extensamente la idea de mostrar cómo en la creación, y especialmente en el hombre, se muestra la imagen de Dios. Esta semejanza proviene de la causalidad ejemplar del absoluto, en quien se hallan las perfecciones de las criaturas en grado absoluto y sin límite. Durante este periodo desarrolla también su gnoseología, culminando con la publicación de *De Beryllo*<sup>93</sup>, en la que explica su teoría de la *mens*: en las cosas sensibles se puede conocer el intelecto divino, artífice de todo. El hombre es presentado como *secundus Deus*<sup>94</sup>: así como Dios es el creador de los entes reales, el hombre es creador nocional, mide racionalmente todo<sup>95</sup>.

---

<sup>90</sup> Se suelen unir en una misma obra -*Diálogos del idiota*- tres diálogos diferentes: *Idiota de mente*, *Idiota de sapientia*, *Idiota de staticis experimentis*. La edición crítica les asigna una numeración continuada como si fueran partes de la misma obra. Cfr. N. DE CUSA, *Diálogos del idiota. El possest. La cumbre de la teoría*, A. L. González (trad.), Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, EUNSA, Pamplona 2008; cfr. también CUSA, *Un ignorante discurre acerca de la mente (Idiota. De mente)*. Edición bilingüe, cit.

<sup>91</sup> Cfr. N. DE CUSA, *La visión de Dios*, A. L. González (trad.), EUNSA, Pamplona 2007.

<sup>92</sup> Cfr. N. DE CUSA, *El berilo. Traducción e introducción de Angel Luis González*, en A. L. GONZÁLEZ (ed.), *Sobre la mente y Dios / Nicolás de Cusa*, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, EUNSA, Pamplona 2013.

<sup>93</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>94</sup> El hombre es considerado *similar a Dios* por ser capaz de crear la especie intelectual de las cosas. Pero es sobre todo en la creación artística donde el hombre no se limita únicamente a copiar las formas naturales sino que participa del poder creador de Dios (cfr. D. DE LOS REYES, *Nicolás de Cusa: el distanciamiento del arte como imitación de la naturaleza*, «Apunt. Filosóficos» 28/54 (2019)). El hombre es similar a Dios porque participa de su imagen.

<sup>95</sup> Además de estas obras filosóficas, podemos encontrar en este periodo también algunos escritos matemáticos (*De transmutationibus geometricis*, 1445; *De arithmetiis complementis*, 1445; *Caesarea circuli quadratura*, 1457) y de contenido más teológico (*De filiatione Dei*, 1445). (Cfr. N. DE CUSA, *Les Écrits mathématiques*, J.-M. Nicolle (trad.), Honoré Champion, París 2007).

El **tercer momento especulativo** (1459-1464) de Nicolás de Cusa es el periodo romano, el más filosófico, en el que escribe sus últimos libros. Cranz<sup>96</sup> menciona tres aspectos relevantes de este periodo: un nuevo punto de partida teológico en la consideración directa del primer principio, debilitamiento y abandono de la terminología del ser, y una mayor conciencia de su propia posición filosófica frente a la tradición filosófica precedente.

De este periodo son las obras *De principio*<sup>97</sup> (1459), *De aequalitate*<sup>98</sup> (1459), *De possesset*<sup>99</sup> (1460), *De non aliud*<sup>100</sup> (1462), *De ludo globi*<sup>101</sup> (1463) en el que compara la creencia del mundo creado por Dios en nueve esferas concéntricas, con un juego creado por el hombre; el *Compendium*<sup>102</sup> (1463), en el que explica que existe en el hombre un modo de “intuición mental” de una realidad que es,

---

<sup>96</sup> Un breve estudio de este último periodo especulativo puede verse en F. E. CRANZ, *The late works of Nicholas of Cusa*, en G. CHRISTIANSON - TH. M. IZBICKI (eds.), *Nicholas of Cusa in search of God and Wisdom*, E. J. Brill, Leiden - New York - Kobenhavn - Köln 1991, pp. 141-160.

<sup>97</sup> Cfr. CUSA, *El principio. Introducción, traducción y notas de Miguel Ángel Leyra*, cit.

<sup>98</sup> Cfr. N. DE CUSA, *La igualdad. Traducción e introducción de Meritzell Serra*, en A. L. GONZÁLEZ (ed.), *Sobre la mente y Dios / Nicolás de Cusa*, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, EUNSA, Pamplona 2013.

<sup>99</sup> El nombre original de la obra es *Triologus de possesset*. Cfr. CUSA, *Diálogos del idiota. El possesset. La cumbre de la teoría*, cit.

<sup>100</sup> El nombre completo original es *Directio speculantis seu de non aliud*, pero se suele citar abreviadamente como *De non aliud*. Cfr. N. DE CUSA, *El No-otro. Traducción e introducción de Angel Luis González*, en A. L. GONZÁLEZ (ed.), *Sobre la mente y Dios / Nicolás de Cusa*, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, EUNSA, Pamplona 2013; N. DE CUSA, *Acerca de lo no otro o la definición que todo define. Edición bilingüe*, J. M. MACHETTA - K. REINHARDT (eds.), Biblos, Buenos Aires 2008.

<sup>101</sup> El título completo es *Dialogus de ludo globi*. Cfr. N. DE CUSA, *El juego de las esferas*, J. R. Martínez (trad.), Servicios editoriales de la Facultad de Ciencias UNAM, México D. F. 1994.

<sup>102</sup> Cfr. N. DE CUSA, *Compendium. Traducción y notas de J. A. García González*, «Themata» 3 (1986).

en definitiva, la divinidad misma; *De venatione sapientiae*<sup>103</sup> (1463), y *De apice theoriae*<sup>104</sup> (1464).

Este periodo está caracterizado por una serie de obras en las que el tema central es la búsqueda del nombre menos inadecuado para denominar al absoluto. Porque el absoluto, para Nicolás de Cusa, es incomprensible de suyo, indefinible e innombrable. La búsqueda de la sabiduría más alta es el conocimiento de Dios y, de acuerdo con su principio de la docta ignorancia, la sabiduría consistirá en encontrar el nombre de Dios que le sea menos inadecuado. Y así, comenzando con *De Beryllo*, en el que atribuye a Dios el nombre de *Unidad* como su nombre más adecuado, continúa posteriormente con los términos de el *Principio*, la *Igualdad*, el *Possest*, el *No-otro*, y finalmente con el nombre que considera más adecuado de todos: el *Posse*. Con frecuencia, en sus obras especifica que tal o cual nombre es más completo que los demás. No se puede extraer de modo claro cuál es el orden de estos nombres<sup>105</sup>. En principio, cada denominación nueva recoge y engloba lo dicho anteriormente y trata de aportar nuevas luces en la concepción del absoluto<sup>106</sup>.

---

<sup>103</sup> cfr. también N. CUSANO, *La caccia della sapienza*, G. Federici-Vescovini (trad.), Piemme, Casale Monferrato 1988. Cfr. N. DE CUSA, *La Caza de la Sabiduría. Edición bilingüe*, M. Álvarez Gómez (trad.), Ediciones Sígueme, Salamanca 2014;

<sup>104</sup> Cfr. CUSA, *Diálogos del idiota. El possest. La cumbre de la teoría*, cit.

<sup>105</sup> Una presentación muy completa de la evolución de los nombres del Absoluto en sus obras puede encontrarse en el estudio realizado por CUBILLOS, *Los múltiples nombres del Dios innombrable. Una aproximación a la metafísica de Nicolás de Cusa desde la perspectiva de sus nombres divinos*, cit. Esta autora argumenta que los nombres más adecuados del absoluto propuestos por Cusa en sus escritos son: *Maximum*, *Idem*, *Possest*, *Non-aliud* y *Posse ipsum*. También puede encontrarse en la introducción a N. DE CUSA, *La cumbre de la teoría. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González*, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, EUNSA, Pamplona 2008. Cfr. También L. MARTÍNEZ GÓMEZ, *De los nombres de Dios al nombre de Dios, en Nicolás de Cusa*, Philosophica: al filo de la historia, Comillas, Madrid 1987.

<sup>106</sup> En este último periodo encontramos otros escritos no filosóficos: *Reformatio generalis* (1459), en el que presenta una propuesta de reforma general de la Iglesia,

\*\*\*

El pensamiento de Nicolás de Cusa es muy sugerente, pero no es llano ni simple. Según el parecer de Federici-Vescovini, esto se debe a tres motivos principalmente: *"por un lado, su extraordinaria capacidad de elaborar ideas originales y aparentemente extrañas, unas a otras, acerca de conceptos ya tratados mucho tiempo atrás; por otro lado, la excepcional libertad de su pensamiento, que tan sólo se comprende si se contextualiza histórica y culturalmente con el de su época; y por último, también la particular formación que recibió a través de la lectura de obras de autores de una gran tradición en la filosofía medieval, pero no por ello mismo bien conocidos, sino más bien ignorados por la historia y la cultura que tomaron otros caminos y direcciones de estudio"*<sup>107</sup>.

Muchos otros autores comparten este mismo punto de vista. El metafísico toma lo anterior y aporta algo propio. Así explica Polo<sup>108</sup> el carácter histórico de las metafísicas, y el carácter ahistórico del conocimiento del ser, que es el objeto propio de la metafísica: *"Ninguna doctrina metafísica surge del vacío, sino que nace situada en la historia. Gracias a eso puede aspirar a traer algún avance o alguna novedad. Pero también por eso se liga al pasado mismo, del cual pretende ser continuación. Aunque el conocimiento del ser principal no es histórico, la historia tiene que ver inmediatamente con la libertad. La libertad decayendo de alcanzarse en*

---

que le encargó el Papa Pio II; *Cribatio Alkorani* (1461) en el que culmina su estudio acerca del Corán, y del que hace una evaluación para facilitar el diálogo entre ambas religiones (cfr. N. DE CUSA, *Examen del Corán. Edición bilingüe*, V. Sanz Santacruz (trad.), EUNSA, Pamplona 2013); *De mathematicis complementis* (1463).

<sup>107</sup> CUSANO, *Opere filosofiche di Nicolò Cusano*, cit., p. 10.

<sup>108</sup> Aunque Polo critica varias de las tesis de Cusa, no obstante, son varios los autores que han encontrado coincidencias entre las tesis de Leonardo Polo y Nicolás de Cusa. Así me lo ha parecido a mí también, principalmente en dos cuestiones que han sido muy cuestionadas en Cusa: la identificación de los opuestos en Dios - como si en Dios no tuviera vigencia el principio de no contradicción- y la cuestión de la identidad-unidad como constitutivo formal del ser divino, en vez de la identidad de esencia y acto de ser, propuesta por el Aquinate. Soto también ha intuido una alineación entre ambos pensadores en las cuestiones gnoseológicas.

*su destino, da lugar al ocultamiento histórico del ser que sólo en la historia puede también superarse*<sup>109</sup>.

Nicolás de Cusa no es una excepción en este sentido. Hasta los cuarenta años su interés por la filosofía había sido secundario, dedicándose principalmente a tareas diplomáticas, donde realmente se desempeñaba bien. Un día concreto, recibe una luz que le muestra un modo de entender a Dios y la realidad de modo novedoso, íntegro, y en unidad; esa ‘revelación’ -no lo atribuye a un proceso personal de maduración intelectual, sino a algo recibido- atrae poderosamente su atención, y decide dedicarle todas sus energías. Es entonces cuando acude a los principales pensadores de la historia, buscando contrastar lo que él había intuido; y así es como se fundamenta en el pensamiento de su propia época: toma de unos y de otros lo que le ayuda, lo que le sirve a su propósito, pero le da una impronta tan personal, que ha sido fuente de inspiración para muchos otros, posteriormente.

Veamos a continuación algunos puntos concretos que nos ayudarán a encuadrar a Nicolás de Cusa en la época concreta donde desarrolló su pensamiento. A lo largo de esta presentación persigo tan sólo el objetivo de presentar algunas influencias de la época que podrán iluminar algo sus principales tesis filosóficas, que trataremos de analizar en detalle a lo largo del segundo capítulo.

### *A.3. Continuidad con el pensamiento medieval*

Uno de los temas recurrentes que muchos de los estudiosos de Nicolás de Cusa abordan es determinar si se puede considerar su pensamiento como anclado en la Edad Media, o si se hallan en él algunos elementos propios de

---

<sup>109</sup> L. POLO, *Acceso al ser*, EUNSA, Pamplona 2004, p. 378.

la Modernidad<sup>110</sup>; o si más bien, se trata de una época de transición en la que se conjugan elementos de la tradición, planteando al mismo tiempo otros nuevos.

En el fondo, con pequeños matices hacia un lado u otro, todos admiten que "se trata de un pensador a caballo entre dos concepciones filosóficas, la medieval que, tras la decisiva crisis ockhamista, está en sus últimas etapas y la filosofía moderna, que él mismo ayudará a formar"<sup>111</sup>. Señala Beierwaltes: "El Cusano no representa un 'otoño de la Edad Media' que muera en un invierno que rechaza de sí su pensamiento, pero tampoco una primavera de la modernidad que irrumpa súbitamente. Más bien, como sobre todo tiene que parecernos a nosotros, considerándolo retrospectivamente, representa un productivo 'interludio de las épocas', que reflexiona cuidadosamente sobre la tradición y que al mismo tiempo la prosigue determinando una irrupción, que se realiza desde raíces profundas en lo antiguo pensado críticamente hasta el fondo y asimilando aprobatoriamente, hacia nuevos campos y modos de proceder de un pensamiento que se hace cada vez más consciente de sí mismo como nuevo y distinto"<sup>112</sup>.

Leyendo las obras de Cusa podemos encontrar muchos temas que fueron ampliamente debatidos en la Edad Media, y que los presenta de una forma novedosa. Por ejemplo, en su libro *De visione Dei*, Cusa pone el punto de partida de su gnoseología en San Agustín, pues esta temática era muy tratada en el medioevo<sup>113</sup>, y este autor lo había tratado extensamente en sus obras *De videndo Deo*, *Las confesiones* y otras<sup>114</sup>: el *ver* del hombre es su propio

---

<sup>110</sup> Aunque iremos destacando diversos pareceres al respecto de esta cuestión, puede consultarse el artículo de G. MORA, *Nicolás de Cusa y los orígenes de la modernidad (1 Parte)*, «Rev. Fil. Univ. Costa Rica» 36/88-89 (1998).

<sup>111</sup> GONZÁLEZ, *Nicolás de Cusa: Filosofía, teología y mística*, cit., p. 67.

<sup>112</sup> BEIERWALTES, *Reflexión metafísica y espiritualidad*, cit., p. 66.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>114</sup> Cfr. SAN AGUSTÍN, *Obras completas. Edición bilingüe*, Vol. (1-41), BAC, Madrid 1994/2002.



*ser visto por Dios, el propio ver de Dios: Dios ve en el hombre, Dios se ve a sí mismo en nuestro ver a Dios.*

O también, el recurso a difuminar la realidad en la divinidad era muy común en el medioevo místico y simbólico<sup>115</sup>, en el que estaba plenamente anclado nuestro autor, al igual que Hugo de San Víctor, San Buenaventura, etc. E. Gilson lo explica así: "*Lo real desaparece bajo las significaciones místicas con que lo cargan los artistas y los pensadores, a tal punto que el libro de la naturaleza no es más que una suerte de biblia cuyas palabras serían las cosas. Fábulas de animales, espejos del mundo, vidrieras y pórticos de catedrales, conciertan en describir cada cual, en su lenguaje propio, un universo simbólico, cuyos seres, tomados en su esencia misma, no son sino expresiones de Dios*"<sup>116</sup>. En Cusa, el problema de compaginar inmanencia y trascendencia, complicatio y explicatio, se debe a la época en la que vivió: debe comprenderse dentro de la mística renacentista a la que perteneció<sup>117</sup>.

Mencionaremos a continuación cuatro temas que ocupan un papel importante en las obras de Cusa, y que manifiestan sus raíces netamente medievales.

### ***A.3.a. Distinción entre filosofía y teología***

"*El pensamiento del Cusano es, fundamental y radicalmente, un pensamiento sobre Dios*"<sup>118</sup>. Y por este motivo se ha abierto el debate de si las obras de

---

<sup>115</sup> M. J. SOTO, *Nicolás de Cusa y la idea metafísica de expresión*, en A. L. GONZÁLEZ (ED), *Nicolás de Cusa. Estudios*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, EUNSA, Pamplona 1995, p. 749 s.

<sup>116</sup> E. GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid 1981, p. 108.

<sup>117</sup> Cfr. M. DE GANDILLAC, *La philosophie de Nicolás de Cues*, Aubier, París 1941, pp. 29-132. Sobre algunas de las relaciones del pensamiento de nuestro autor con San Buenaventura, cfr. T. LEINKAUF, *Nicolaus Cusanus und Bonaventura. Zum Hintergrund von Cusanus Gottesname 'possesst'*, «Rech. Théologie Philos. Médiév.» 72 (2005).

<sup>118</sup> GONZÁLEZ, *Nicolás de Cusa: Filosofía, teología y mística*, cit., p. 70.



Cusa son filosóficas o más bien teológicas, y cuál es el papel que desempeña cada una de estas ciencias en sus escritos.

El focalizar toda la realidad en Dios es un elemento esencial del pensamiento medieval. Más adelante veremos cómo en el Renacimiento comienza una línea de pensamiento que va centrando cada vez más la atención en el hombre, y cómo alguno de esos argumentos encontrará su reflejo en la filosofía de Nicolás de Cusa. Pero es patente que Cusa habla principalmente, y casi exclusivamente, sobre Dios, sobre un Dios absoluto e infinito, sobre las relaciones entre este Dios y las criaturas, y sobre cómo estas criaturas manifiestan a su creador. El hombre, por su capacidad intelectual, es un reflejo especial de este Dios, del que es *imagen*.

La discusión debería centrarse más bien en si abandona o no el método racional al hablar de Dios, utilizando la revelación como modo de argumentación. Con la llegada a Europa de las doctrinas platónicas y aristotélicas, se permitió un nuevo diálogo entre filosofía y teología, llegando -como señala Beierwaltes- a una reconciliación entre ambas ciencias, al utilizar los argumentos filosóficos para hablar de Dios: "*La filosofía y la teología ha producido paradigmáticamente una 'reconciliación en medio de la lucha', por ejemplo en Orígenes, Gregorio de Niza y Dionisio Areopagita en el ámbito de los griegos; en San Agustín, Mario Victorino, Boecio, Eriúgena, Tomás de Aquino, el Maestro Eckhart y, justamente, Nicolás de Cusa en la teología occidental*"<sup>119</sup>. El cristianismo no quería convertirse en un fideísmo convencido, y por ese motivo trató de anclarse en una filosofía que le permitiera avanzar en su teología "*capaz de preguntarse por el Logos, el concepto, la esencia y la obra de Dios*"<sup>120</sup>.

"*Se trata en su pensamiento de una inclusión de la teología en la filosofía y de filosofía en la teología*"<sup>121</sup>. En este diálogo, ambas ciencias salen beneficiadas. Cusa lo expresa así en *De venatione sapientiae*, al presentar sus cacerías en el

---

<sup>119</sup> BEIERWALTES, *Reflexión metafísica y espiritualidad*, cit., p. 12.

<sup>120</sup> *Ibid.*

<sup>121</sup> GONZÁLEZ, *Nicolás de Cusa: Filosofía, teología y mística*, cit., p. 69.

capítulo IX, al que pone este sugerente título: *“Cómo las Sagradas Escrituras y los filósofos han llamado con nombres diferentes la misma realidad”*<sup>122</sup>.

Apenas habla Cusa de las relaciones entre filosofía y teología, de los límites entre una y otra. Simplemente las utiliza armónicamente y recurre a la filosofía para explicar conceptos teológicos tradicionales. Propiamente no distingue entre una y otra, pues defiende la unidad de todo saber: lo único importante es profundizar en esa verdad racionalmente. La revelación marca el rumbo en ocasiones; pero cuando cita la Sagrada Escritura, lo hace para confirmar únicamente lo que ha desarrollado ya filosóficamente o la dirección hacia la que dirige sus cacerías. Esa vinculación, como señala Beierwaltes, *“se evidencia, no en último término, en lo que el Cusano 'hace' conceptualmente en su explicación de pensamientos 'teológicos' esenciales -por ejemplo, de los predicados de Dios en el sentido tradicional y, en su propio proyecto, de la Trinidad y de la Encarnación-, sin designar este proceder suyo expresamente como 'filosófico'”*<sup>123</sup>. La fe ayuda a comprender las implicaciones conceptuales de lo alcanzado racionalmente, mientras que la teología impulsa la reflexión filosófica para aclarar la fe. Cusa entrelaza en ocasiones argumentos teológicos y filosóficos sin una frontera clara. *“En ciertas dimensiones de su pensamiento predomina la reflexión filosófica, en ocasiones de tal modo que el punto teológico de partida y de referencia parece retirarse directamente a un “olvido”; mientras que en otros ámbitos y por otros motivos provenientes de fuera el objeto teológico, el interés 'kerygmático' en él queda en primer plano, y las referencias filosóficas o los elementos de pensamiento sólo son latentemente activos o ni siquiera se los puede verificar”*<sup>124</sup>.

Hopkins recuerda una metáfora bella para explicar las relaciones entre filosofía y teología en Nicolás de Cusas: el ojo izquierdo del entendimiento, o de la razón, tiene que coordinarse con el ojo derecho de la fe; y así, mediante ambos, hacer que la *fe-pensante* penetre hasta la *‘visio Dei’*. En una

---

<sup>122</sup> *De venatione sapientiae*, 9.

<sup>123</sup> BEIERWALTES, *Reflexión metafísica y espiritualidad*, cit., p. 14.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 21.

clase magistral que impartió en Trier sobre *“Fe y razón en el pensamiento de Nicolás de Cusa”*, este autor argumentaba en contra de aquellos que veían una oposición de método entre una y otra, una incompatibilidad entre las argumentaciones de la filosofía y la teología. Señaló entonces diez tesis con el fin de mostrar cómo ambas se iluminan mutuamente y se hacen compatibles, formando parte de una única unidad. En la cuarta tesis plantea el punto equidistante entre ambas: *“La fe conduce a la razón, la razón es el despliegue de la fe”*<sup>125</sup>. Pero esta apreciación de Hopkins no dista en absoluto del conocido método promovido por San Agustín (*crede ut intelligas*) o San Anselmo (*credo ut intellegam*): *“Fides quaerens intellectum”*.

Es el modo peculiar de Cusa para unir el conocimiento racional y el teológico. En expresión de Beierwaltes: *“Un arte de fuga teológico-filosófico”*<sup>126</sup>. El pensamiento fundamental, simple en su comienzo, muestra una riqueza excepcional tras las diversas relaciones y conexiones con otros pensamientos. O como señala en otro lugar este mismo autor, el *status* teórico de dicha relación lo podría expresar el término cusánico *speculatio*, *“como un ver comprensivo de lo que en sí mismo es incomprensible, como un reflejo del absoluto 'espejo puro de la verdad' en el 'espejo que entiende racionalmente' y es lo vivo del pensamiento”*<sup>127</sup>. Esta *especulación* contiene momentos filosóficos y teológicos de un único pensamiento, en una relación dialéctica. Bonetti tiene una opinión similar: Cusa hace filosofía en un contexto teológico: *“Para Cusanus, como ya hemos mencionado, la investigación filosófica tiene lugar en el contexto de la fe: es la fe la que es el principio y fundamento de la filosofía, mientras que es en la perfección de la fe, es decir en la contemplación de la Palabra (...) donde se realiza el ascenso de la mente a la verdad. (...) La especulación filosófica no tiene ningún significado excepto en el contexto de la Revelación, y por otro, es una parte decisiva del ascenso a Dios y le da un carácter fuertemente especulativo”*<sup>128</sup>.

---

<sup>125</sup> He tomado la referencia a la conferencia de Hopkins de *Ibid.*, p. 20.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>128</sup> BONETTI, *La ricerca metafisica nel pensiero di Nicolò Cusano*, cit., p. 15.

### A.3.b. *El problema de los nombres del Dios absoluto*

A lo largo de la historia del pensamiento filosófico, desde sus orígenes remotos, siempre ha existido el deseo de conocer cada vez mejor la realidad, con mayor profundidad. El pensamiento griego planteó, por vez primera, la pretensión de llegar al conocimiento del sustrato verdadero de las cosas, su verdadero ser, su esencia, lo que soporta la realidad cambiante de lo material.

Una de sus muchas manifestaciones ha sido el subrayar una y otra vez la importancia de *los nombres de las cosas*. Todo nombre es un modo de expresar lo que las cosas son *en sí mismas*, su más profunda realidad. En la cultura judeo-cristiana era patente la importancia del conocimiento del *verdadero nombre de Dios*, y que tuvo que revelar Él mismo (YHWH), y que los judíos no se atrevían ni siquiera pronunciar. Pero esta preocupación no era más que un modo de expresar el interés que tenemos por llegar a un conocimiento de Dios.

La cuestión de *los nombres de Dios* es muy típica en la época medieval. Ante la dificultad que entrañaba semejante tarea, llegó a acuñarse la expresión *vía negativa* como único modo de llegar al conocimiento de Dios. Dicha vía negativa es mencionada también por Tomás de Aquino.

Para Nicolás de Cusa, todos los nombres de Dios son inapropiados, y en sus disquisiciones filosóficas tan sólo aspira a intuir el *menos inapropiado*: es una cuestión fundamental en sus escritos filosóficos, y gran parte de su tercer momento especulativo, los años transcurridos en Roma, los dedica a esta cuestión.

El problema reside en cómo expresar *materialmente, físicamente* (en eso consiste un nombre, un término) la infinitud de un Dios absoluto. Hablando de la esencia divina, dice: "*No le conviene a ella ningún nombre de todos los que pueden ser nombrados, aunque su nombre no es distinto de ningún nombre nombrable, y en todo nombre se nombra siempre de algún modo lo que permanece innombrable*"<sup>129</sup>. Parece indicar así una paradoja: que, aunque su esencia

---

<sup>129</sup> *De venatione sapientiae*, 34, h 103.

permanece inaccesible, algo se puede conocer de ella por medio de cualquier nombre.

No se puede comprender, a mi entender, el propósito de Cusa en su búsqueda del nombre menos inapropiado de Dios sin hacer dos precisiones: por un lado, lo que él busca es el absoluto, es decir, la idea del *“ser mayor que el cual no puede pensarse”*; el absoluto que no deja nada al margen, y que por lo tanto debe incluir también a los seres creados; pero también debe incluir *“todo lo que puede ser”*, y no restringirse únicamente a lo que existe actualmente; y todo ello en la más absoluta simplicidad e igualdad. En expresión de González Ríos, *“se refiere a Dios no según las creaturas sino según su propia esencia. De ahí que no sólo exprese la complicación de todos los nombres sino también la complicación de todas las cosas”*<sup>130</sup>. Nicolás de Cusa busca el nombre de la esencia divina, principio de todo, pero sin ninguna formalidad concreta: ni siquiera el ser, la verdad, el bien, la grandeza, etc.

Puede parecer que es el punto de partida del argumento ontológico de San Anselmo, pero no lo es. Cubillos dice que hay una diferencia importante de perspectiva entre el concepto de absoluto de San Anselmo y los nombres de Nicolás de Cusa: y es esa metafísica de la unidad en la que envuelve toda la discusión acerca del absoluto. La dirección del pensamiento de Cusa no va de las cosas al absoluto, sino de éste a las cosas. Cusa da cuenta de la alteridad, a partir de la unidad; e incluso la fundamenta en ella. La unidad infinita se diferencia de las cosas, las trasciende; pero de algún modo también las *complica* a todas<sup>131</sup>.

La segunda precisión sería la siguiente: sabiendo que el absoluto es incomprensible, toda búsqueda de su nombre tendrá dos momentos: primero, un intento de definición racional; pero inmediatamente viene la *incommensurabilidad intelectual*: la inteligencia es consciente de la

---

<sup>130</sup> GONZÁLEZ RÍOS, *La concepción intelectual de lo divino como coincidentia oppositorum a la luz de lo maximum et minimum absolutum en el pensamiento de Nicolás de Cusa*, cit., p. 45.

<sup>131</sup> CUBILLOS, *Los múltiples nombres del Dios innombrable. Una aproximación a la metafísica de Nicolás de Cusa desde la perspectiva de sus nombres divinos*, cit., p. 281.

inconmensurabilidad de lo concebido, y el nombre debe revelar también esa insuficiencia. Para poder remontarse al absoluto, al infinito, en cuanto que infinito y absoluto, ha de trascender todo nombre finito, todo nombre racional. Cualquier definición racional del absoluto sería una reducción del infinito al plano de lo finito<sup>132</sup>.

Las dos propuestas filosóficas más conocidas de Nicolás de Cusa están relacionadas directamente con la cuestión de los nombres divinos, a saber, la *docta ignorantia*<sup>133</sup> y la *coincidencia de los opuestos*. Los nombres divinos

---

<sup>132</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 303. Esta autora recoge decenas de nominaciones que utiliza Cusa para referirlas a Dios, unos que reconoce inapropiados e impropios, otros más adecuados, pero no precisos; algunos nombres naturales, otros simbólicos... Como Dios es innombrable, puede recibirlos todos. Entre los estudiosos de Cusa hay disparidad de opiniones en establecer cuáles son concretamente los nombres *menos inapropiados* del absoluto, pues utiliza muchos en sus obras. Según esta autora, los nombres *menos inapropiados* propuestos por Cusa en sus obras son: *Maximum, Idem, Possest, Non-aliud, Posse ipsum*. Puede verse que no son propiamente nombres, sino más bien *enigmas lingüísticos* que utiliza Cusa para trascender el conocimiento racional, captando la unidad que fundamenta todo conocimiento y toda realidad. Este tema de los nombres divinos en Cusa lo aborda más brevemente P. J. THERUVATHU, *Ineffabilis in the Thought of Nicholas of Cusa*, Aschendorff, Münster 2010, p. 256 ss. Este autor recuerda cómo el Cusano supone que Dios tiene un 'nombre preciso', que es incomprensible para la mente humana y que es inexpresable por el lenguaje humano. El nombre natural es el que está unido a su forma natural y, por ello, el nombre sólo aparece una vez que el artesano ha producido la forma adecuada; entonces se impone un nombre por convención. Los nombres están divididos en diferentes niveles, mostrando así la imposibilidad de nombrar con precisión a Dios.

<sup>133</sup> Cfr. GONZÁLEZ RÍOS, *La concepción intelectual de lo divino como coincidentia oppositorum a la luz de lo maximum et minimum absolutum en el pensamiento de Nicolás de Cusa*, cit., p. 47 ss. En este estudio presenta una relación de homilías pronunciadas por Nicolás de Cusa, anteriores a la redacción de su libro *De docta ignorantia*, con el fin de hacer ver que la preocupación acerca del nombre de Dios era anterior a la redacción de esta obra, y que todos los nombres que se le puedan atribuir siempre serán inadecuados. Por ejemplo, cita así el Sermo XXII "*Dies Sanctificatus*": "Y no te vuelvas hacia el 'qué del nombre', ya que en el 'qué del nombre' no encuentras nada de la verdad infinita. Pues los nombres son impuestos por comparación y razón, y a lo simplicísimo, infinito, improporcional, unícimo, no pueden

propuestos nunca son apropiados, como queda dicho; pero es que además deben definir y comprender al creador y a las criaturas. En *De venatione sapientiae* trata de casi todos ellos<sup>134</sup>, y tendremos ocasión de analizarlos más despacio.

Aquí únicamente subrayaremos cuatro aspectos que, según Cubillos<sup>135</sup>, persigue Nicolás de Cusa por medio de todas las formulaciones de los nombres que propone, y que no son sino características, propiedades esenciales del absoluto, sin las cuales no sería realmente absoluto.

En primer lugar, Dios no es *algo*; no es una esencia determinada, sino una unidad infinita, innombrable, anterior a toda nombrabilidad. Las cosas concretas son nombrables porque su propio ser las delimita; pero Dios es lo *Máximo*, y lo opuesto a lo concreto, a lo *otro*: Dios es llamado lo No-otro.

En segundo lugar, Dios trasciende la *coincidencia de los opuestos*. El absoluto, si es verdaderamente absoluto, no tiene nada a lo que oponerse, ni nada que se le pueda contraponer a él. La singularidad de las cosas finitas reside en la misma contracción de su ser, limitado, concreto, distinto de los otros seres. En cambio, al absoluto nada se le contrapone, porque todo viene de él, y en él subsiste todo. Muchas veces se *subraya* la paradoja Cusana de la *coincidencia de los opuestos* como si se tratara de una *contradictio in terminis*, y como si fuera un modo de explicar inefablemente la inefabilidad de Dios, y para ello fuera preciso decir algo contradictorio en sí mismo<sup>136</sup>. Pero más que una contradicción, lo que desea resaltar Cusa es la *anterioridad de Dios*:

---

*convenir. Y no es posible para nosotros hombres alcanzar la Trinidad en algún signo, figura o locución”.*

<sup>134</sup> El último nombre propuesto por Cusa, *Posse-ipsium*, lo presenta en su obra *De apice theoriae*, que es posterior a *De venatione sapientiae*.

<sup>135</sup> Cfr. CUBILLOS, *Los múltiples nombres del Dios innombrable. Una aproximación a la metafísica de Nicolás de Cusa desde la perspectiva de sus nombres divinos*, cit., p. 284 s.

<sup>136</sup> Me refiero, por ejemplo, a la afirmación que hace Regó de que Nicolás de Cusa promueve una nueva teología para acceder a Dios, ni afirmativa ni negativa, regida por el principio no racional de la coincidencia de los opuestos (REGÓ, F., *La nueva teología de Nicolás de Cusa. La descalificación del saber racional*, cit., p. 266).



Dios es anterior a toda diferencia<sup>137</sup>. Y como él es el origen y fundamento de todo lo que es diverso, en él se identifican ya que en él aún no se han diferenciado. Pero como le gustan mucho las expresiones paradigmáticas, y aparentemente contradictorias, las utiliza frecuentemente para transmitir esta idea.

Para vislumbrar el absoluto hay que esforzarse en trascender la pluralidad; hay que esforzarse en visualizar la unidad divina, anterior a cualquier división, pluralidad u oposición, que son las que constituyen cualquier diversidad. Y, además, este absoluto es el que da el fundamento a cualquier pluralidad. Dios es anterior a la diferencia entre ser y no ser, a la diferencia entre acto y potencia, a lo que es máximo y lo que es mínimo. Pero no se puede decir que Cusa afirme que en Dios hay potencia, pues claramente dice en sus escritos que Dios es acto puro<sup>138</sup>. Como tampoco puede decirse que afirme que haya posibilidad en Dios, pues contundentemente afirma que la posibilidad es posterior a Él<sup>139</sup>.

Nicolás de Cusa menciona dos tipos de coincidencia de los opuestos. Su pensamiento en ocasiones se muestra tortuoso, como es bien sabido. En el Dios absoluto se produciría la coincidencia en una unidad *ultra coincidentiam*, donde sólo puede aplicarse el principio de identidad; en cambio, en la mente divina, en el *Verbum*, por quien han sido creadas todas las cosas, existe una

---

<sup>137</sup> *De venatione sapientiae*, 13, h 35: "Es en efecto anterior a toda diferencia; anterior a la diferencia entre acto y potencia, anterior a la diferencia entre poder-ser-hecho y poder-hacer, anterior a la diferencia entre la luz y las tinieblas, anterior incluso a la diferencia entre el ser y el no ser, algo y nada, y anterior a la diferencia entre la indiferencia y la diferencia, la igualdad y la desigualdad, y así respecto de todo lo demás".

<sup>138</sup> *De venatione sapientiae*, 3, h 8: "Por tanto, cuando me vuelvo a la contemplación de lo eterno lo veo como acto puro y mi mente intuye todas las cosas en él como coimplicadas en su causa absoluta". En sus sermones hay muchas referencias a Dios como acto puro: *Sermo XXXIII*, h 4; *XI*, h 7; *CCLXXXI*, h 5, etc.

<sup>139</sup> *De venatione sapientiae*, 13, h 34: "Ninguna de todas aquellas cosas que siguen al poder-ser-hecho está exenta de la posibilidad de poder llegar a ser algo distinto de lo que es. Sólo Dios es en acto el poder-es, porque es en acto lo que puede ser".



identidad en la diferenciación; pues, al igual que Tomás de Aquino, defiende que todas las ideas en Dios se identifican con su misma esencia divina<sup>140</sup>.

En tercer lugar, por medio de los diversos nombres divinos, Cusa desea resaltar la *autoidentidad absoluta* de Dios. Es una consecuencia de lo anterior: si Dios es anterior a toda diferencia, en él no hay ninguna. Y su absoluta *autoidentidad* es, en cambio, la que fundamenta y causa toda diversidad; y la causa, precisamente, causando la *identidad esencial* de las cosas consigo mismas. Las cosas son idénticas a sí mismas, y su identidad tiene como fundamento precisamente la identidad divina; pero la identidad de las cosas es una identidad *contraída*, limitada. Es una identidad en la alteridad. Es un concepto muy platónico, como es patente. El nombre divino que manifiesta mejor este aspecto es el de *Idem*: Dios es la identidad absoluta, y por ello nada queda fuera de él. Las cosas participan de esa identidad, de modo limitado, y por ello permanecen en su ser concreto y se diferencian de las otras *identidades limitadas*, que son el resto de las cosas.

Cusa designa también el nombre de *non-aliud* para referirse al absoluto. En el fondo es la misma idea, pero la expresa de un modo negativo, resaltando más aún, si cabe, la definición absoluta de Dios, que se define así a sí mismo y al mismo tiempo define todas las cosas limitadas, permaneciendo trascendente e identificándose con cada una de ellas.

El cuarto aspecto que comprenden todos los nombres divinos en Nicolás de Cusa es el hecho de que *complica* todas las cosas en sí, en su unidad. En Dios nada puede haber fuera de su unidad infinita, pues no contiene en sí ninguna pluralidad. Cusa lo trata de explicar por medio del concepto de *complicatio*. Nada puede haber fuera del absoluto, que es el presupuesto de todas y de cada una de ellas. Por tanto, él las comprende todas: nada puede ser diferente de su unidad, pues entonces no podría ser absoluta.

---

<sup>140</sup> Dios conoce las cosas no en sí mismas, sino en su propia esencia, donde están contenidas de modo similar a como los efectos están en el poder del agente o en el cognoscente (Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 5).

Cusa presenta la relación Dios-mundo con los términos *complicatio-explicatio*. Así como el efecto está en su causa, el absoluto *complica* todas las cosas en sí. Una vez creadas, todas las cosas manifiestan, *explican*, las perfecciones divinas de un modo limitado.

Con la propuesta de los diferentes nombres del Dios innombrable, según Cubillos, Nicolás de Cusa trata de expresar cada vez mejor la trascendencia divina<sup>141</sup>, el absoluto y lo que las cosas son en sí mismas. Tarea nada sencilla, y menos aún si se trata de *condensar* al máximo todos esos conceptos en un solo nombre.

Esta autora se pregunta si se puede observar una evolución en la teoría de los nombres de Cusa. Responde que se puede observar cómo pasa, en un primer momento, de la concepción del absoluto como *coincidentia oppositorum* a la concepción de Dios como *no-alteridad*. En su última propuesta de nombre, *posse ipsum*, resuelve la identidad del ser de las criaturas en la hipóstasis divina. Dios es la *quiddidad* y la hipóstasis de las cosas, unidad suprema, que *complica* en sí tanto el ser como el no-ser<sup>142</sup>.

### ***A.3.c. La Santísima Trinidad***

Otro de los temas que muestran el pensamiento de Cusa enraizado en el pensamiento medieval es su continua referencia al misterio trinitario, y al intento de explicar que, tanto Dios mismo, como el mundo -la variedad y multiplicidad de las cosas-, no pueden explicarse sin un Dios uno y trino al mismo tiempo.

---

<sup>141</sup> Cfr. CUBILLOS, *Los múltiples nombres del Dios innombrable. Una aproximación a la metafísica de Nicolás de Cusa desde la perspectiva de sus nombres divinos*, cit., p. 295 ss.

<sup>142</sup> Cfr. *De apice theoriae*, h 8.

La fe cristiana<sup>143</sup>, desde el inicio, reconoció en las personas del Padre, Hijo y Espíritu Santo, una referencia al único Dios, eterno, que más que manifestarse de tres modos distintos, tienen personalidad divina propia: Tertuliano parece ser que fue el primero que empleó el término *trinidad*, aunque anteriormente ya era mencionada como *tríada*.

Durante los siglos IV y V aparecieron diversos errores triteísticos y modalísticos, al no conseguir compaginar la unicidad de Dios con la pluralidad de las personas, cayendo en uno u otro extremo, al no preservar la unidad divina o la real distinción de las personas. Era patente el misterio, la imposibilidad de comprenderlo, e incluso de definir con precisión sus términos en cuanto tales.

Surgen a comienzo de la Edad Media dos posibilidades interpretativas de la doctrina trinitaria: en oriente, por un lado, se parte de las tres personas divinas y sus propiedades; en occidente, por el contrario, se parte de Dios y se intenta entender la pluralidad de personas desde sus relaciones respectivas. Al desarrollarse cada vez más el planteamiento occidental en torno a las procesiones divinas, se llegó al conocido conflicto del *Filioque*. Mientras que en oriente se seguía un cierto *bibliismo antiespeculativo*, en occidente se presentaban formulaciones de aire neoplatónico, inspiradas principalmente en San Agustín: Dios es el único Espíritu, realmente necesario, que se expresa a sí mismo con su Palabra eterna, y que se ama con un Amor que procede por igual del Padre y del Hijo; amor con el que se ama a la vez a sí mismo y a los demás.

En el siglo XIII la discusión acerca de la trinidad giraba en torno a tres cuestiones.

a) En primer lugar, el debate dependía de la imagen que se tenía de Dios como punto de partida de la doctrina trinitaria; unos partían de la idea de Dios como principio (Gregorio de Nacianzo, Guillermo de Auxerre,

---

<sup>143</sup> He tomado la explicación de las discusiones medievales en torno a la Santísima Trinidad de J. AUER - J. RATZINGER, *Curso de teología dogmática*, Vol. 2, Herder, Barcelona 1982, p. 215 ss.

Guillermo de Auvergne); otros partían de la idea de Dios como bondad (Pseudo-Dionisio, Agustín); otros, partían de la pura espiritualidad o del conocimiento (Hugo de San Víctor, Tomás de Aquino).

b) Ese punto de partida, distinto en cada caso, determinaba el modo de entender la generación del Hijo: bien como acto de naturaleza (Buenaventura), o como acto de autoconocimiento de Dios (Tomás de Aquino).

c) Finalmente, y como una consecuencia de los dos puntos anteriores, las razones para explicar las diferencias entre las personas divinas eran diversas: bien se fundamentaban en los procesos de generación o espiración (Buenaventura), bien en las propiedades fundamentales de estos procesos o la relación con las criaturas: sabiduría y amor (Abelardo, Guillermo de Auvergne); o bien se explicaban las diferencias a través de las relaciones entre las distintas personas divinas (Tomás de Aquino)<sup>144</sup>.

Nicolás de Cusa, conocedor de todas estas disquisiciones<sup>145</sup> realiza una original profundización, proponiendo una nueva comprensión de Dios y de la Trinidad movido quizás por esa corriente humanista que estaba iniciándose, centrándose en una consideración metafísica del ser, de inspiración neoplatónica.

---

<sup>144</sup> *Ibid.*, pp. 220-224.

<sup>145</sup> Como botón de muestra para ver la complejidad alcanzada en las discusiones sobre la Trinidad, valga el resumen que realiza SAN BUENAVENTURA en su *Breviloquium*: “En Dios hay dos emanaciones, tres hipóstasis, cuatro relaciones, cinco nociones y tres propiedades personales. De acuerdo con ello hay que establecer aquí dos modi praedicandi: *substancia, relación*; tres modi supponendi: *esencia, persona, noción*; cuatro modi significandi substantiam: *esencia, substancia, persona, hipóstasis*; y cinco modi dicendi: *quis, qui, quae, quod, quid*, y tres modi diferendi en relación con el modus existendi, el modus se habendi y el modus intelligendi” (SAN BUENAVENTURA, *Breviloquium* I, c. 4; cfr. S. BUENAVENTURA, *Breviloquio*, BAC, Madrid 2015).

La formulación trinitaria como unidad, igualdad y nexos, no es original de Cusa<sup>146</sup>. Se remonta por lo menos a San Agustín, y probablemente tenga su origen en la filosofía neopitagórica. Cusa probablemente lo recibió de la escuela de Chartres. En su libro *De docta ignorantia* afirma que Pitágoras<sup>147</sup> había llegado a la doctrina de la Trinidad. Pero, al parecer, Cusa le da una nueva significación. Así como para San Agustín la tríada unidad-igualdad-nexo servía para explicar las relaciones entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, tal y como aparecen en la Biblia, en Cusa es la tríada la que explica más propiamente las relaciones trinitarias en sí mismas; y los nombres tradicionales de Padre, Hijo y Espíritu Santo serían posteriores, para poder ilustrar mejor a la gente sencilla la profundidad de dichas relaciones: "*Que nuestros santísimos doctores llamaran a la unidad Padre, a la igualdad Hijo y a la conexión Espíritu Santo, es a causa de una cierta semejanza con estas cosas percederas*"<sup>148</sup>.

El maestro Eckhart, en el que sin duda también se inspira, buscó la realidad misma de Dios en la hondura personal del propio hombre: una imagen antropológica del mundo. En Cusa, "*lo decisivo es una visión cósmica del mundo, en la que se contemplan a la vez Dios, el mundo y el hombre*"<sup>149</sup>.

Pero dentro de la novedad, permanece la tradición. Resulta notoria la continuidad del pensamiento de Cusa con lo alcanzado por la tradición hasta ese momento, tal y como San Buenaventura lo sintetiza, resumiendo las afirmaciones de San Agustín, Hilario, el Pseudo-Dionisio y Ricardo de San

---

<sup>146</sup> CUBILLOS, *Los múltiples nombres del Dios innumerable. Una aproximación a la metafísica de Nicolás de Cusa desde la perspectiva de sus nombres divinos*, cit., p. 104.

<sup>147</sup> *De docta ignorantia*, I, 7, h 18.

<sup>148</sup> *De docta ignorantia*, I, 9, h 26. En su libro *De non aliud*, afirma: "*Quienes nombran la Trinidad como Padre, Hijo y Espíritu Santo se acercan de modo menos preciso, si bien utilizan esos nombres en conformidad con las Escrituras. En cambio, aquellos que llaman a la Trinidad con los nombres de unidad, igualdad y nexos, se acercan más propiamente, si fuesen capaces de descubrir esos términos en las Sagradas Escrituras*" (*De non aliud*, 5, h 19).

<sup>149</sup> AUER – RATZINGER, *Curso de teología dogmática*, cit., p. 225.

Víctor: “Al Padre le corresponde la unidad, la eternidad, la principalidad (ratio principiandi) y la omnipotencia; al Hijo: la verdad, la forma, la ejemplaridad (ratio exemplandi) y la omnisciencia; al Espíritu: la bondad, el ser don, la consumación (ratio finiendi) y el amor (benevolentia)”<sup>150</sup>.

Nicolás de Cusa entendía a Dios como *Maximum*, y trataba de ver reflejada su triple estructura (unidad, igualdad, nexa) en todas las realidades, asumiendo las conocidas tríadas de la tradición filosófica: *potentia, sapientia, bonitas* (Abelardo); *unitas, species, utilitas* (Hilario); *unitas, discretio, connexio* (Agustín); *essentia, virtus, ratio* (Pseudo-Dionisio); *essentia, splendor, calor* (Tertuliano); *mens, verbum, amor* (Agustín); *esse, vivere, intelligere* (Proclo, Raimundo Lulio).

Él mismo, tan aficionado a los ejemplos matemáticos y geométricos para hablar de la infinitud de Dios, presenta la imagen del absoluto como el triángulo equilátero de lados infinitos; o como un círculo cuyo perímetro y radio fueran infinitos, de modo que su centro estaría en todas partes<sup>151</sup>.

Dos ideas podemos subrayar de la originalidad de su proposición sobre la doctrina trinitaria. Por un lado, no podemos olvidar que Nicolás de Cusa participó muy activamente en el concilio de Ferrara-Florenia (1438-42), donde se consiguió finalmente la unidad con la iglesia ortodoxa; en este concilio la cuestión del *filioque* fue un punto clave de discusión: no es aventurado suponer que trataría de unificar ambas posturas trascendiendo la discusión más allá de las procesiones divinas -de las que no habla en sus escritos- tratando de llevar la discusión a un plano mucho más metafísico. Por otro lado, y como una consecuencia de su noción del Dios absoluto, está su intento de armonizar una visión cósmica de Dios con la multiplicidad de las criaturas, viendo un reflejo *uni-trino* en toda la realidad.

---

<sup>150</sup> SAN BUENAVENTURA, *Breviloquium* I, c. 6. Beierwaltes ha estudiado cómo la bondad se presenta como el fundamento de la Trinidad en Dionisio y San Buenaventura, en W. BEIERWALTES, *Platonismo nel Cristianesimo*, Vita e pensiero, Milano 2000, pp. 99-116.

<sup>151</sup> Cfr. R. HAUBST, *Das Bild des einen und dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Treveris 1952.

En sus *cacerías de la sabiduría*, no faltan los campos de la unidad, la igualdad y el nexos, en clara referencia a las tres personas divinas: la unidad es el Padre, la igualdad eterna es el Hijo, mientras que el Espíritu Santo es el nexos que une a los anteriores. Lo explica así: “Así pues, en este campo de la unidad lleva a cabo cacerías enjundiosas quien, como hizo Agustín en su libro sobre la Trinidad, contempla en la eternidad la unidad fecunda que engendra de sí misma la igualdad, y al amor unificante que procede de la unidad y de la pluralidad, y los contempla de tal modo que son la misma eternidad simplicísima”<sup>152</sup>.

Uno de los nombres del absoluto que trata con mayor profundidad es el de *non-aliud*, como veremos más adelante<sup>153</sup>. Dios no es nada concreto, limitado. Este nombre tiene una especial significación para Cusa porque con él se puede definir a Dios mismo, y con él se puede definir toda criatura. Y, además, porque en él mismo está significada la trinidad. “Ahora bien, el campo donde se da la caza más festiva de aquello que se define a sí mismo y a todas las cosas lo denomino *no-otro*. Pues lo mismo *no-otro* se define a sí mismo y a todas las cosas. Si pregunto: ‘¿Qué es lo *no-otro*?’’, se me responde de la forma más conveniente: ‘lo *no-otro* no es otro que lo *no-otro*’. Y si inquiero: ‘¿Qué es pues lo *otro*?’’, se me responde bien que lo *otro* no es otro que otro. Y así el mundo no es otra cosa que el mundo. Y así respecto de todas las cosas que se pueden nombrar”<sup>154</sup>. La triple aparición de la expresión *no-otro* en la definición del mismo *no-otro*, es una manifestación de su realidad *uni-trina*. Baste hasta aquí la explicación del *no-otro*, que retomaremos en su momento oportuno.

Esta referencia de Nicolás de Cusa al misterio de la Santísima Trinidad ha sido comentada por diversos estudiosos de nuestro autor. Beierwaltes afirma que Cusa supera el concepto de unidad de Proclo al incluir la *tri-unidad*: Dios

---

<sup>152</sup> *De venatione sapientiate*, 21, h 63.

<sup>153</sup> Cfr. D. MONACO, *Deus Trinitas. Dio come non altro nel pensiero di Nicolò Cusano*, Città Nuova, Roma 2010; en este estudio, la autora relaciona la denominación de Dios como *no-otro* con su explicación de la Santísima Trinidad.

<sup>154</sup> *De venatione sapientiae*, 14, h 40.

no sería absoluto si no incluyera también la relación y la reflexión<sup>155</sup>. De este modo entiende el Cusano la diferenciación interna de la unidad trinitaria, "como autoapertura del principio a la igualdad consigo, y al mismo tiempo como regreso a sí mismo"<sup>156</sup>. Apertura del *intellectus divino* que, al pensarse a sí mismo, concibe el "*conceptus absolutus*"<sup>157</sup>. Sale de sí mismo y de este modo se conceptualiza, se objetiviza, y se expresa por la Palabra. Y luego vuelve a sí mismo por el amor o la conexión: pero vuelve en el sentido de que nunca se ha perdido la unidad primitiva absoluta. "Así se constituyó un concepto de unidad que, pese a la autoapertura reflexiva y pese a su reconducción al principio justamente de este acto, ha de concebirse como no-muchos o como no-'diferente' antes de toda multiplicidad y diferencia, lo que a su vez se correspondería con el concepto neoplatónico de lo uno como primer principio"<sup>158</sup>.

Beierwaltes destaca que Cusa reacciona contra el voluntarismo y el nominalismo de la época, y de este modo su pensamiento llegará a jugar un papel importante posteriormente, de modo que puede considerarse constitutivo de la modernidad: "La elaboración cusana de la reflexión trinitaria absoluta busca palmariamente una objeción decidida contra la fijación extremadamente voluntarista de Dios y del hombre a cargo del nominalismo. De este modo, en ella y mediante ella, pensamientos centrales de la tradición neoplatónica, apoyándose en los elementos metafísicos (y no sólo lógico-formales) del pensamiento aristotélico, se vuelven constitutivos para la modernidad"<sup>159</sup>.

---

<sup>155</sup> "En esta relacionalidad suya tri-una, lo no-otro excede lo uno procliano, que a causa de su falta inmanente de relación y de reflexión no se puede pensar como primero ni como trinitario en sí. Así pues, para el Cusano, este uno (procliano) -a causa de su relación con él rica en sí y que acuña fundamentalmente su pensamiento- es impulso y medida para lo que es auténticamente suyo" (BEIERWALTES, *Reflexión metafísica y espiritualidad*, cit., p. 65 s.).

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 164.

<sup>157</sup> *De possesset*, h 38. 40.

<sup>158</sup> BEIERWALTES, *Reflexión metafísica y espiritualidad*, cit., p. 189.

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 209.



Esta realidad uni-trina la ve reflejada Cusa, en primer lugar, en Dios, en el nombre *Maximum*, que aplica al absoluto: "*Nicolás de Cusa analiza la fórmula 'Unitas est maxima', en la que se esconde la Trinidad. Donde 'unitas' señala al principio sin principio, 'máxima' al principio que se genera de modo eterno en el principio y 'es' a la conexión. De lo cual se desprende que 'máximum' es aquí el nombre para el Verbo o intelecto divino*"<sup>160</sup>.

Pero esta realidad *uni-trina* se ve reflejada también en las criaturas. Las cosas reproducen la unidad *uni-trina* de Dios, de modo contraído<sup>161</sup>. Esta realidad uni-trina es el fundamento de todo el cosmos, de su unidad con Dios, y de la diversidad y pluralidad de las cosas creadas, a partir del único principio, y del que son una *explicación*. "*La unidad engendra (fecunda unitas) desde sí misma su 'Palabra' como la igualdad que le es esencial, de modo que la igualdad que procede sin tiempo de la unidad y que se expresa inmanentemente, es 'no otro' que ella misma. Esta igualdad con la unidad se realiza como 'amorous nexus' o 'amorosa conexio', como la autorreferencia amorosamente unificante de ambos: unidad como apertura interna a sí misma y al mismo tiempo como regreso a sí misma*"<sup>162</sup>.

El principio uni-trino justifica la creación. Y lo creado lleva en sí la marca uni-trina<sup>163</sup>. Es la unidad la que fundamenta la pluralidad por medio del conocimiento (igualdad) y el nexo. Pero, ¿cómo la unidad puede ser fundamento de la pluralidad? Porque la unidad encierra en sí misma una pluralidad en su igualdad (en el conocimiento divino): "*Para el Cusano la explicación del enigma estriba en reconocer la coincidencia de los opuestos en la raíz creadora. Es lo que él, insistentemente, denomina el carácter unitrino, tanto de Dios*

---

<sup>160</sup> GONZÁLEZ RÍOS, *La concepción intelectual de lo divino como coincidentia oppositorum a la luz de lo maximum et minimum absolutum en el pensamiento de Nicolás de Cusa*, cit., p. 47.

<sup>161</sup> Cfr. CUBILLOS, *Los múltiples nombres del Dios innombrable. Una aproximación a la metafísica de Nicolás de Cusa desde la perspectiva de sus nombres divinos*, cit., p. 196.

<sup>162</sup> BEIERWALTES, *Reflexión metafísica y espiritualidad*, cit., p. 56 s.

<sup>163</sup> Nicolás de Cusa plantea esta cuestión desde su primera obra, *De docta ignorantia*, I, 7.

*cuanto de su imagen, que es nuestra capacidad cognoscitiva. La unidad puede ser origen último de la pluralidad y diversidad porque en ella está ya la pluralidad; sólo que en ella la pluralidad, que se da se da como unidad, es unidad*<sup>164</sup>.

Se puede perseguir, pues, el rastro de la igualdad absoluta de Dios en las criaturas. El Verbo, la auto-explicación de Dios, es la absoluta igualdad con Él. Esa igualdad absoluta fundamenta la autoidentidad de las cosas. Así explica Cusa cómo la igualdad es el principio de la diversidad<sup>165</sup>.

Pienso que queda mostrado hasta aquí cómo Nicolás de Cusa realiza su presentación del misterio de la Trinidad partiendo de una tradición anterior, por medio de las operaciones divinas del entendimiento y la voluntad, sin utilizar el concepto problemático de *procesiones divinas*, y tratando a su vez de mostrar el reflejo trinitario en todo el cosmos. Considero que no es aventurado ver una relación estrecha de la explicación que hace Nicolás de Cusa acerca de las raíces uni-trinas de la multiplicidad de las criaturas, en Tomás de Aquino, cuando en *De potentia* presenta a las criaturas como imitaciones imperfectas de Dios. Explica así cómo puede originarse lo múltiple a partir de la unidad divina, pues la criatura se identifica con la esencia divina desde el punto de la capacidad del agente o como que la conoce. "*Aunque la forma del intelecto divino sea en realidad sólo una, es sin embargo múltiple según la razón, si se consideran las diversas relaciones con la criatura, es decir, en cuanto que se entiende que las criaturas imitan de diversos modos la forma del intelecto divino*"<sup>166</sup>.

Dios, al conocer su esencia, conoce los diferentes modos finitos de imitar la forma del intelecto divino, y conoce las diferentes relaciones de las criaturas con Él. Así, en Él no hay multiplicidad sino únicamente de razón.

---

<sup>164</sup> L. PEÑA, *Nicolás de Cusa y la idea metafísica de expresión*, en A. L. GONZÁLEZ (ED), *Nicolás de Cusa. Estudios*, Cuadernos de Anuario Filosófico, serie universitaria, EUNSA, Pamplona 1995, p. 714. Cfr. también M. ALVARADO, *Aequalitas essendi en la Ignorantia de Nicolás de Cusa*, «Veritas Rev. Filos. Teol.» 26 (3/2012).

<sup>165</sup> BEIERWALTES, *Reflexión metafísica y espiritualidad*, cit., pp. 134-136.

<sup>166</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 3, a. 16, ad 13.

*“Él entiende sólo en una cosa, que es su esencia; pero existen en Él muchas cosas, en el sentido de que son entendidas por Él”<sup>167</sup>.*

Algún autor<sup>168</sup> realiza incluso una comparación entre la analogía del ser (Aquino) y la analogía de la Trinidad (Cusa) como dos modos de explicar la acción de Dios en la creación del mundo y la acción de Dios en el mantenimiento de la creación: ante la belleza y diversidad del mundo creado, se alza la alabanza del único creador.

### ***A.3.d. Los trascendentales***

Los trascendentales son propiamente una noción medieval, aunque ya la planteó Aristóteles al argumentar contra Platón que el *ente* no podía ser un género, pues no se refiere a una parte de la realidad sino a toda ella<sup>169</sup>. Brugger define los trascendentales como aquellos determinativos que inmediata y necesariamente resultan de la esencia del ser, acompañándole inseparablemente en todas sus flexiones o modos. Al igual que el ser, trascienden todos los órdenes particulares limitados. Ofrecen -dice- la

---

<sup>167</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 3, a. 16, ad 14.

<sup>168</sup> *"Bajo esa concepción religiosa del mundo, late siempre, como el problema más profundo, la cuestión de lo que la teología a lo largo de su historia ha estudiado y propuesto como analogía entis (Tomás - Aristóteles) o como analogía unitrinitatis (Nicolás de Cusa, De docta ignorantia II, 7). Las tensiones implícitas en esa concepción entre posibilidad y realidad, contingencia y necesidad, condujeron una y otra vez, a través de las tensiones entre materia y forma, causa y fin, a soluciones que desembocaron en una argumentación dialéctica llevada hasta el infinito, si no se establecía en el pensamiento un 'motor primero' y no se aceptaba la fe en el 'Dios trino', que ya no aparece como una transcendencia absoluta fuera de esa dialéctica, sino que libremente se ha metido en tal dialéctica como creador, conservador y consumidor, y así la razón iluminada por la fe responde a ese proceso ontológico en que el hombre reflexivo ve el sentido de su propia existencia y realización vital" (AUER - RATZINGER, Curso de teología dogmática, cit., p. 571 s.).*

<sup>169</sup> Cfr. SELLÉS, J. F., *Voz Trascendental. Trascendentales*, en A. L. GONZÁLEZ (ed.), *Diccionario de filosofía*, EUNSA, Pamplona 2010, pp. 1102-9.

"autoexplicación interna, el rostro, por decirlo así, del ser con todos sus rasgos típicos, que en ellos explícita y revela su esencia"<sup>170</sup>.

"La teoría de los trascendentales no es griega, sino medieval, aunque cuenta con claros antecedentes griegos. Por ejemplo, Aristóteles dice que el ente es indefinible – no cabe encerrarlo en la definición–, y que es transcategorial o metacategorial: está sentando así lo que los medievales llaman trascendentalidad del ente. Platón también se ocupó de una serie de nociones que los medievales consideraron trascendentales; por ejemplo, el uno y el bien son grandes temas platónicos"<sup>171</sup>. Para Aristóteles los trascendentales son las propiedades del ente, pues "éste se dice de muchas maneras"<sup>172</sup>. Aristóteles plantea la convertibilidad entre el ente y el uno, tanto en el nivel real como también en el modo de predicar. Y se suele añadir que es precisamente éste el punto de arranque de la filosofía de los trascendentales<sup>173</sup>.

El tema de los trascendentales fue ampliamente tratado en la Edad Media por diversos teólogos de la universidad de París, entre ellos Felipe el Canciller, Alejandro de Hales, Alberto Magno y Tomás de Aquino. También Enrique de Gante, Meister Eckhart, Duns Escoto y otros, por citar sólo algunos de ellos. Incluso ha habido quien denomina a la filosofía medieval como una filosofía trascendental<sup>174</sup>. En el fondo se trata de hablar del fundamento último de lo real, y de lo que ese fundamento lleva consigo.

---

<sup>170</sup>WALTER BRUGGER, S. I., *Voces Trascendental, Trascendentales*, en VV.AA., *Diccionario de filosofía*, Herder, Barcelona 1967, p. 474.

<sup>171</sup>L. POLO, *Nominalismo, idealismo y realismo*, EUNSA, Pamplona 1997, p. 238.

<sup>172</sup>ARISTÓTELES, *Metafísica*, I. IV, cap. 2, 1003, 5-15; cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, edición trilingüe por Valentín García Yebra, Gredos, Madrid 1982.

<sup>173</sup>A. RAMOS, *Los trascendentales del ser*, «Philos. Encicl. Filosófica Line» [URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2015/voces/trascendentales/Trascendentales.html>], consultado el 15/3/2021.

<sup>174</sup>Cfr. J. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas*, E. J. Brill, Leiden 1966. Cfr. J. AERTSEN, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, E. J. Brill, Leiden-Boston 2012.

"Lo primero que concibe el entendimiento, como lo más conocido, y en lo que resuelve todos sus demás conceptos, es el ente (...). Por eso, es necesario que todos los demás conceptos del entendimiento se tomen por adición al ente"<sup>175</sup>. Las nociones trascendentales se entienden como propiedades del ser, derivadas de modo necesario del mismo concepto de ente. Varían mucho de unos autores a otros, en número y orden, pues en ocasiones se predicán unívocamente o análogamente, o según su referencia a Dios.

Tomás de Aquino los llamaba "*transcendentia*", "*communia*", "*prima*", etc. Duns Escoto los designaba "*passiones entis*". Tomás de Aquino ofreció la siguiente relación: ente (*ens*), cosa (*res*), algo (*aliquid*), uno (*unum*), verdad (*verum*) y bien (*bonum*). Algunos intérpretes de Tomás de Aquino añaden la belleza (*pulchrum*). Otros defendieron, en cambio, un número menor: Suárez, por ejemplo, los redujo a tres: uno, verdad, bien; Wolf aceptaba únicamente la verdad y el bien. Posteriormente, ha continuado siendo objeto de estudio en el neotomismo (Maritain, Gilson).

Pensadores no tomistas en la época moderna han variado esta relación. Vico, por ejemplo, incluyó entre esas perfecciones *lo hecho* (*factum*). Con Kant la noción del trascendental da un giro radical, considerando "trascendental" la cosa en sí, que está más allá de la experiencia. Según Hegel, a todas esas nociones había que anteponer la de absoluto. Gadamer ha propuesto como trascendental el mismo lenguaje (*dictum*).

Puede observarse claramente que, a lo largo de la historia, en esta cuestión no ha habido unanimidad. Ni tampoco, menos aún, acerca de cuál sea el primer trascendental, puesto que además de presentarlos, la discusión se extendía a cuál de ellos era prioritario con respecto a los demás. La cuestión era de gran trascendencia pues era en el fondo un intento de conocer la realidad, su origen, su característica más radical, el conocimiento más extensivo y comprensivo posible. Como señala Polo, los grandes sistemas filosóficos dependen de cómo se posiciona ante los trascendentales: "*El realismo se describe como aquella postura metafísica que formula la tesis de que el*

---

<sup>175</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 1., a. 1.

*primer trascendental es el ser (o el ente). El idealismo es aquella filosofía que promulga la prioridad, o autofundamentación, de la verdad. El nominalismo es aquel planteamiento filosófico que prima el bien. Para el monismo el primer trascendental es el uno*<sup>176</sup>. De todos modos, los distintos tipos de filosofía no dejan de serlo por el hecho de errar en cuál sea el primer trascendental. La filosofía sólo deja de ser relevante si pierde de vista, por completo, los trascendentales. No se anhela un conocimiento parcial y limitado, sino el más rico y omniabarcante posible<sup>177</sup>.

Los trascendentales son realidades y son nociones<sup>178</sup>. Son reales, pero no añaden nada real distinto del ente. No son accidentes. No dimanan de la esencia (las propiedades sí) sino del mismo ser: se identifican absolutamente con el ente. Son equivalentes: cualquier ente es, por ser ente, bueno, verdadero, uno, bello... Pero en relación a nuestro conocimiento, manifiestan aspectos no significados en la noción de ente. Idénticos como realidades, distintos como nociones.

En el pensamiento de Nicolás de Cusa es indudable la influencia del Pseudo-Dionisio, por medio de su obra *De divinis nominibus*. El enfoque de Dionisio acerca de los trascendentales es diferente del tradicional: no aborda directamente el ser y las propiedades trascendentales, sino directamente los nombres de Dios. El bien, el ser, la verdad, la unidad, la belleza, todas ellas son propiedades que designan al mismo Dios. Además, todas las criaturas se caracterizan también por esas mismas propiedades, ya que participan de ellas. La interpretación e integración medieval de la doctrina de la participación platónica significa que se integran esas propiedades divinas y las trascendentales en las cosas, como su causa propia<sup>179</sup>.

Theruvathu afirma en esta línea que en Cusa no hay propiamente trascendentales; él habla de las alabanzas de Dios como su sustituto, de las

---

<sup>176</sup> POLO, *Nominalismo, idealismo y realismo*, cit., p. 241.

<sup>177</sup> Cfr. RAMOS, *Los trascendentales del ser*, cit.

<sup>178</sup> Cfr. L. CLAVEL - T. MELENDO, *Metafísica*, EUNSA, Pamplona 1989, pp. 131-174.

<sup>179</sup> Cfr. RAMOS, *Los trascendentales del ser*, cit.

perfecciones de Dios, atributos, o alabanzas divinas. Este autor menciona un método 'circular' usado por Cusa: todo atributo en Dios se identifica con los restantes, sin diferencia, como un círculo infinito se identifica con la recta<sup>180</sup>.

Por lo tanto, la doctrina de los trascendentales se relaciona profundamente con las claves metafísicas fundamentales para tratar de comprender a Dios, su ser infinito, y al mismo tiempo al ser creado y participado, y las relaciones entre ambos: inmanencia y trascendencia.

Nicolás de Cusa recoge toda esta tradición filosófica, y la hace propia, manifestándose más próximo al pensamiento del Pseudo-Dionisio. Era por entonces ya bien conocida la síntesis realizada por Tomás de Aquino entre el aristotelismo y platonismo, por medio de su distinción entre esencia y acto de ser. Era también conocida su doctrina sobre la participación del ser, aunque se seguía discutiendo en el ámbito universitario y no todo el mundo estaba de acuerdo con ella.

Nicolás de Cusa no sigue en este punto a Tomás de Aquino, y explica en varias ocasiones por qué no considera el *ser* como la propiedad constitutiva de Dios, a pesar de que en varias ocasiones afirme que el ente y el uno se convierten<sup>181</sup>. El argumento que sigue es el siguiente: todo lo que es, es porque puede ser hecho; por lo tanto, el poder ser hecho antecede al ser. Y Dios, que es el absoluto y primero, debe ser anterior al poder ser hecho y por lo tanto anterior también a la diferencia entre el ser y el no ser<sup>182</sup>.

De aquí surge su denominación de Dios como *Possest*, el *poder-ser*. Indudablemente es uno de los temas de Nicolás de Cusa sobre los que más se ha escrito. Y las interpretaciones contrastan enormemente: si en Dios hay

---

<sup>180</sup> THERUVATHU, *Ineffabilis in the Thought of Nicholas of Cusa*, cit., p. 275 ss.

<sup>181</sup> Cfr. *De docta ignorantia*, II, h 107. 129. *De pace fidei*, 8, h 22. *De venatione sapientiae*, 8, h 22.

<sup>182</sup> *De venatione sapientiae*, 3, h 7: "Puesto que no se hace lo que es imposible que se haga, no se ha hecho nada ni se hará nada sin que haya podido o pueda hacerse. Pero lo que es y no ha sido hecho ni creado, no ha podido ni puede ser hecho ni creado. Precede, en efecto, al poder-ser-hecho (*posse fieri*) y es eterno, por no ser hecho ni creado ni poder devenir otro".



potencia y posibilidad<sup>183</sup>; si defiende una metafísica de la unidad por encima de la metafísica del ser<sup>184</sup>; si su concepto de participación es de corte neoplatónico<sup>185</sup>, de modo que llevaría consigo una especie de 'caída ontológica' de la criatura participada, poniendo en entredicho la real diferencia entre Dios y las criaturas, etc.

El pensamiento de Nicolás de Cusa es muchas veces paradójico, como en este caso: por un lado, parece afirmar la primacía de la unidad sobre el ser, y por tanto debería proponer un modo de participación de corte neoplatónico; pero no; como señala Polo, un descenso ontológico, "*pensar que Dios crea en el modo de depauperarse a sí mismo, es decir, que lo creado es una depauperación de lo divino, va contra la dignidad de la criatura y contra el poder de*

---

<sup>183</sup> "La indistinción de actualidad y posibilidad en Dios no lleva a Nicolás de Cusa a señalar que el Absoluto es puro acto, sin mezcla de posibilidad o potencia, sino precisamente al revés, es decir, le conduce a señalar que 'sólo Dios es lo que puede ser'. Y como al *quod esse potest* está indisolublemente ligada la actualidad, debe indicarse que el Absoluto es en acto todo lo que es capaz de ser; es toda posibilidad porque en él toda posibilidad está actualizada" (CUSA, *Diálogos del idiota. El possest. La cumbre de la teoría*, cit., p. 133).

<sup>184</sup> Según Cubillos, se observa una evolución en la Teodicea de Nicolás de Cusa a lo largo de su obra, que se refleja en la sucesión de nombres que otorga al absoluto. Abandona la analogía del ser (y por tanto la participación del ser) y se fundamenta en una metafísica de la unidad, mostrando la relación entre lo uno y lo múltiple, donde la unidad *complica* en una formalidad todos los significados posibles. Para Cusa no hay una diferencia *real* entre Dios y las cosas, pero tampoco se da la identidad: no cae en el panteísmo. Esa no diferenciación se da en el plano formal: en Dios se dan todas las perfecciones (*forma formarum*) en el sentido de que Él es anterior a cualquier diferenciación, y fundamenta la realidad de cualquier diferenciación. Cfr. CUBILLOS, *Los múltiples nombres del Dios innumerable. Una aproximación a la metafísica de Nicolás de Cusa desde la perspectiva de sus nombres divinos*, cit., p. 303.

<sup>185</sup> Cfr. BEIERWALTES, *Reflexión metafísica y espiritualidad*, cit., p. 162. Al analizar el concepto cuánico de *complicatio-explicatio*, este autor considera que Cusa describe la relación del absoluto con las cosas finitas en términos de identidad-diferencia. Por lo tanto, defendería una idea de la participación basándose, no en el ser, sino en la unidad.



*Dios; eso no es crear ex nihilo*<sup>186</sup>. Una concepción de creación como descenso ontológico derivado de la idea de participación platónica sería incompatible con el creacionismo: y por supuesto no parece que Cusa hable de esto. Es, sin duda, uno de los objetivos de la presente investigación el tratar de aportar algo de luz sobre todas estas discusiones.

Por contraste, otros autores ven en Nicolás de Cusa a un filósofo que ha defendido un concepto de la analogía del ser similar al modo en que lo ha hecho Tomás de Aquino<sup>187</sup>. Para Haubst, Cusa y Tomás de Aquino se inspiran en el Pseudo-Dionisio, y tienen una postura semejante en cuanto a la analogía del ser. Haubst dice que Cusa utiliza una analogía de proporcionalidad al presentar la proporción entre las cuatro unidades del *De coniecturis* (Dios, el entendimiento, el alma, el cuerpo y lo sensible) y la relación de trascendencia-inmanencia de Dios con respecto al mundo creado. Dice que, cuando Cusa habla de *proportio*, quiere decir lo mismo que Tomás de Aquino al hablar de *analogía*.

---

<sup>186</sup> L. POLO, *El conocimiento habitual de los primeros principios*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, EUNSA, Pamplona 1993, p. 50 s.

<sup>187</sup> Cfr. R. HAUBST, *Nikolaus von Kues und die analogia entis*, en P. WILPERT (ed.), *Miscellanea Mediaevalia*, 2: *Die Metaphysik im Mittelalter. Ihre Bedeutung, Vorträge des II. Internationalen Kongres für mittelalterliche Philosophie, Köln 31.8 – 6.9.1961*, Walter de Gruyter, Berlín 1963, pp. 686-95 (He tomado esta referencia de CUBILLOS, *Los múltiples nombres del Dios innombrable. Una aproximación a la metafísica de Nicolás de Cusa desde la perspectiva de sus nombres divinos*, cit., p. 287]. Para esta autora, sin embargo, esta equiparación de Cusa y Tomás de Aquino le parece excesiva, entre otras cosas porque se ve claramente que Cusa no entiende igual que Aristóteles algunos términos usados, y lo mismo sucede con Tomás de Aquino. Sin embargo, en mi opinión hay que fijarse más en el contenido de lo que transmite Nicolás de Cusa que en los términos utilizados, pues él mismo reconoce muchas veces que no es capaz de transmitir con propiedad sus ideas, como se ha visto ya anteriormente.

Sobre el tema de la analogía del ser en Nicolás de Cusa es de obligada referencia el estudio de H. U. VON BALTHASAR, *El Nudo. Nicolás de Cusa*, en *Gloria. Una estética teológica. Vol V: Nello spazio della metafisica: l'Epoca moderna*, Encuentro, 1998. Puede consultarse una presentación de dicho estudio en A. HUBERT, *Balthasar y el 'nudo' de la metafísica de Nicolás de Cusa*, «Teol. Vida» L (2009).

Por otro lado, para Senger<sup>188</sup>, aunque Cusa utilice las nociones de *ens*, *verum*, *bonum* y *pulcrum*, y mencione también su *convertibilidad*, se trata sin embargo de un uso incidental, de poca importancia en el conjunto de su pensamiento, por lo que sería excesivo llamarles *trascendentales* en su filosofía. Cusa defiende, por encima de los trascendentales, un concepto totalmente trascendente de Dios, por encima de todo plano categorial, de todo orden lógico y ontológico.

Finalmente, según Ortiz de Landázuri, Nicolás de Cusa supera el creacionismo voluntarista de Duns Escoto con una metafísica del ser al modo Tomista que habría sido fundamento de la metafísica creacionista moderna: "*El cusano habría enmarcado la mencionada omnipotencia creacionista de los escotistas en una fundamentación analógica de la metafísica del ser al modo tomista, eludiendo así la aparición de aquellos graves problemas. En este sentido se considera al cusano como un auténtico precursor de los futuros desarrollos de la metafísica creacionista en la modernidad, tratando de dar respuesta a los nuevos retos abordados por los nuevos avances del saber respecto de una posible conciliación entre fe y razón, entre metafísica y ciencia, o entre el absoluto y lo relativo*"<sup>189</sup>.

Para Escoto, la trascendencia del ente tiene un sentido unívoco, en virtud de la individualidad singular que cada ente debería mostrar debido a su 'haecceitas' concreta, a su ser 'éste' o 'aquél' ente. Para Tomás de Aquino, en cambio, la trascendencia del ser tiene un sentido análogo. Según Ortiz de Landázuri, Cusa conceptualiza de modo especial la finitud de los seres singulares, asignándoles una trascendencia muy superior a la que podrían alcanzar por sí mismos; no se trata de una trascendencia de carácter acumulativo o sumativo, sino que se realiza una apropiación de perfecciones muy superiores a las suyas propias, recibidas a modo de don, por parte del

---

<sup>188</sup> H. G. SENGER, *Warum es bei Nikolaus von Kues keine Transzendentalien gibt und wie sie kompensiert werden*, en M. PICKAVÉ (ed.), *Miscellanea Mediaevalia*, 30; *Die Logik der Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*, Walter de Gruyter, Berlín / New York 2003, pp. 554-577.

<sup>189</sup> ORTIZ DE LANDÁZURI, *Nicolás de Cusa, entre Tomás de Aquino y Duns Scotus. La defensa de la metafísica creacionista medieval frente a la postmodernidad*, cit., p. 308.

ser creador. Cada ente expresa una unidad previa de índole analógica muy superior, “que se justifica en virtud de un principio más elevado a saber: la posibilidad de concebir la individualidad de cada ente como un don o regalo que a su vez ha recibido gratuitamente como consecuencia de su creación por parte de un ser superior fruto de su pura liberalidad, sin presuponer nada previo, partiendo simplemente de la nada”<sup>190</sup>.

Nicolás de Cusa trata en profundidad todas estas cuestiones con un enfoque y modo de explicarlo muy personal. Sabe que no puede pretender abordarlas de modo exhaustivo y preciso, pues nadie puede pretender acceder de modo absoluto al mismo absoluto. Él no habla propiamente de los trascendentales, sino de los nombres de Dios, como hizo Dionisio: del nombre *menos inapropiado*, pues ninguno le corresponde en propiedad. Y así, plantea algunos de los trascendentales como nombres de Dios<sup>191</sup> (*unitas, aequalitas, absolutum*). O modifica alguno de los propuestos, como el *aliquid* que, según Tomás de Aquino, no puede atribuirse más que al ente creado, pero en ningún caso a Dios: Cusa atribuye al absoluto el nombre de *non-aliud*, en clara referencia a esta cuestión.

Por medio de los nombres, busca sobrepasar la finitud del lenguaje humano mediante el dinamismo de la palabra, que trata de “nombrar innombrablemente” una realidad que la trasciende. Estos nombres permiten -en expresión de Beierwaltes- “*transcender mediante el concepto más allá de éste*”<sup>192</sup>.

En *De venatione sapientiae*, menciona algunos de los trascendentales de la tradición medieval al mencionar las perfecciones que las criaturas manifiestan de Dios: bondad, grandeza, verdad, belleza, fuente de sabiduría, deleitable, perfecta, clara, adecuada, suficiente<sup>193</sup>. No los llama

---

<sup>190</sup> *Ibid.*, p. 312 s.

<sup>191</sup> CUBILLOS, *Los múltiples nombres del Dios innombrable. Una aproximación a la metafísica de Nicolás de Cusa desde la perspectiva de sus nombres divinos*, cit., p. 100.

<sup>192</sup> BEIERWALTES, *Reflexión metafísica y espiritualidad*, cit., p. 10.

<sup>193</sup> *De venatione sapientiae*, 15, h 42.

trascendentales, ni lo son<sup>194</sup>. Son perfecciones que encontramos en todas las cosas, de modo gradual, y que son una manifestación de las perfecciones de Dios. Y menciona diez, al igual que son diez los campos en los que lleva a cabo sus cacerías de la sabiduría, en referencia clara al modo de proclamar las *alabanzas divinas* en el libro de los Salmos<sup>195</sup>. Para Cusa no tiene sentido hablar de las nociones trascendentales que se identifican con Dios, sino más bien de las perfecciones que vemos en las criaturas de modo limitado y que en Dios entrevemos que se dan de modo absoluto, identificándose en su absoluta unidad. Dios es el “maximum y el minimum” de todas esas perfecciones. *“En tanto términos trascendentes de significación absoluta ‘máximum et mínimum’ pueden acompañar a todo otro término que se predique de Dios. Así cualquier expresión, sea sensible, afirmativa o bien negativa, resulta conveniente a Dios en tanto se la conciba como máxima y mínima. De este modo es posible decir de Dios que es ‘lux maxima’ y ‘lux minima’, ‘veritas maxima’ y ‘veritas minima’, ‘unitas maxima’ y ‘unitas minima’, y así respecto de lo demás”*<sup>196</sup>. En este punto, vienen directamente a la memoria las palabras del Aquinate y su doctrina sobre la participación: *“Este más y este menos se dice de las cosas en cuanto que se aproximan más o menos a lo máximo”*<sup>197</sup>.

---

<sup>194</sup> Cuando Cusa habla de las perfecciones en Dios y en las criaturas (la grandeza, belleza, unidad, etc.) Álvarez Gómez traduce el término *perfectio* por *trascendentales*; pero Cusa no usa, de hecho, esta palabra. Tampoco menciona los trascendentales ‘tradicionales’, sino un total de diez perfecciones, en alusión al arpa de diez cuerdas utilizada para cantar los salmos del Rey David, y a una tradición pitagórica. Utilizar en este contexto la palabra ‘trascendentales’ para referirse a dichas perfecciones es, en mi opinión, hacer decir al autor algo que realmente no dice, y que puede llevar a malinterpretar su pensamiento metafísico, llevando la discusión hacia el tema de los trascendentales, cuando él no está hablando estrictamente sobre ellos.

<sup>195</sup> Ps 33, 2; 92, 3; 144, 9.

<sup>196</sup> GONZÁLEZ RÍOS, *La concepción intelectual de lo divino como coincidentia oppositorum a la luz de lo maximum et minimum absolutum en el pensamiento de Nicolás de Cusa*, cit., p. 39.

<sup>197</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3, resp.

Podemos ver aquí cómo el pensamiento de Nicolás de Cusa en torno a los trascendentales se integra con su doctrina sobre la *Docta ignorantia* y la de la *identidad de los opuestos en Dios*, que trataremos en detalle más adelante. Hablando de estas perfecciones, dice: "*Todas estas cosas en el Dios eterno y simplicísimo son Dios mismo que se define a sí y a todas las cosas y que en consecuencia es lo definido en todo lo definido*"<sup>198</sup>. En Dios, son Dios; en las cosas son las cosas; en el entendimiento, son entendimiento. Pues el intelecto participa también de las diez perfecciones: es bueno, verdadero, etc. El intelecto puede, por este motivo, ser capaz de entender la bondad absoluta y la bondad contraída, y lo mismo con todas las perfecciones. El entendimiento es imagen viva de Dios: contempla en sí mismo como en un espejo viviente, todas las cosas de modo intelectual. Y reconoce a Dios como su propio arquetipo, del que es semejanza. Y así, conociendo la bondad limitada, reconoce la bondad mayor de lo que pueda concebir<sup>199</sup>. Como señala acertadamente Bonetti, para Nicolás de Cusa los universales no son únicamente entes de razón, sino que "*existen en su abstracción sólo en la mente humana, pero están en ésta como similitudo de la unidad de lo real, subsistiendo en la contracción del universo y, en acto y en su infinito, en Dios*"<sup>200</sup>.

Nicolás de Cusa describe una metafísica en la que Dios es el principio de todo lo real, y también de toda realidad intelectual. Sabe que, *eso que es Dios*, es inalcanzable; y mucho menos aún explicable. Cualquier intento de *conceptualizar* a Dios es separarse aún más de Él; lo intentará únicamente por medio de nombres *paradójicos* que no tienen un significado conceptual concreto: *maximum, possess, non-aliud...* Y ni siquiera estos nombres son apropiados; pero al menos son, según su opinión, los *menos inapropiados*. Cusa explica cómo las perfecciones que se dan según un más y un menos en las criaturas, sólo pueden tener como explicación que son participadas de Dios, quien las posee todas en grado máximo, absoluto.

---

<sup>198</sup> *De venatione sapientiae*, 15, h 44.

<sup>199</sup> Cfr. *De venatione sapientiae*, 17, h 49.

<sup>200</sup> BONETTI, *La ricerca metafísica nel pensiero di Nicolò Cusano*, cit., p. 53.

Ciertamente, Nicolás de Cusa no habla directamente del ente como primer trascendental, ni de la distinción entre esencia y acto de ser en las criaturas; pero de igual modo opino que no se puede negar en él la radicalidad de la principialidad de Dios, la infinita distancia entre Dios y las criaturas, y al mismo tiempo la participación de las perfecciones divinas en grados diversos en las criaturas. Tendremos ocasión más adelante de detenernos en cada una de estas cuestiones para poder hacer una valoración sobre ellas. Aquí tan sólo pretendía mostrar de momento que su metafísica entronca perfectamente con las cuestiones filosóficas más debatidas en la época medieval a la que pertenece, y que trata todas ellas en profundidad, con originalidad y en sintonía con los principales pensadores de su época.

#### *A.4. Comienzo de una nueva época: el Renacimiento*

El Renacimiento se considera como un periodo de tránsito entre el medioevo y la modernidad. Partiendo del redescubrimiento de la cultura clásica, añadió una novedad fecunda que desembocó en la modernidad. Se originó en Italia, entre los siglos XV y XVI, y de ahí se extendió por toda Europa.

Fue una época caracterizada, entre otras cosas, por grandes rivalidades políticas entre los estados nacionales, por el comienzo de la colonización tras grandes descubrimientos geográficos, por un nuevo interés por los problemas de la moralidad, la naturaleza del poder político, la unidad nacional, la justicia internacional, etc.<sup>201</sup>

---

<sup>201</sup> Maquiavelo y Francisco de Vitoria son dos de los personajes emblemáticos de esta época.

#### *A.4.a. El pensamiento humanista y el Renacimiento*

Pero sin duda alguna, lo que provocó este cambio fue el movimiento humanista surgido con anterioridad. Señala Kristeller que, para entender correctamente la filosofía del Renacimiento, o de cualquier otro periodo, tiene que captarse “*el significado original dado por aquella época a ciertas categoría y clasificaciones que, o bien se nos han vuelto poco familiares, o bien han adquirido connotaciones diferentes*”<sup>202</sup>. Hoy en día se tiende a identificar el humanismo renacentista con determinados pensamientos filosóficos, cuando éstos fueron sin más una consecuencia en el campo de la filosofía del movimiento humanista. Como afirma Gamarra, “*el Cusano es sin duda un precursor de problemas típicamente modernos y, al mismo tiempo, vive en un contexto de pensamiento que todavía no se ha definido como completamente moderno*”<sup>203</sup>.

El movimiento humanista, por el que se llegó al Renacimiento, consistió principalmente en la promoción de los *studia humanitatis*, que se aplicaron a todos los campos del conocimiento y a todas las ciencias. El estudio de las humanidades ganó un enorme prestigio en todas las ramas del saber. Todos los estudiantes recibían una completa preparación humanista antes de su formación profesional. Además, algunos humanistas comenzaron a ver la importancia de añadir estudios de filosofía a los estudios humanísticos. Así surgieron en el s. XV algunos pensadores importantes -Cusa, Ficino, Pico- que combinaron una preparación humanista más o menos completa con unos logros filosóficos que procedían de diversos orígenes<sup>204</sup>. Pero no se pueden confundir ambos fenómenos, ya que son diversos. “*El examen del humanismo renacentista, en su sentido original, sufre de confusiones porque se ha*

---

<sup>202</sup> P. O. KRISTELLER, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, FCE, México 1982, p. 39.

<sup>203</sup> A. GAMARRA, *Mens est viva mensura. Nicolás de Cusa y el acto intelectual*, en A. L. GONZÁLEZ (ed.), *Nicolás de Cusa. Estudios*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, EUNSA, Pamplona 1995, p. 608.

<sup>204</sup> Cfr. P. O. KRISTELLER, *Florentine Platonism and Its Relations with Humanism and Scholasticism*, «Church Hist.» 8 (1939), pp. 201-211.

*querido hacer de esos filósofos parte integral de él, buscándose así identificar el humanismo con toda o casi toda la filosofía renacentista*"<sup>205</sup>.

El humanismo renacentista, afirma Kristeller, al menos en sus orígenes, no fue un movimiento filosófico, sino cultural y literario, asentado en los principios del valor del hombre, de las humanidades y de la renovación de la sabiduría antigua. "*Cualquier enunciado en lo particular, espigado de la obra de un humanista puede ser contradicho por afirmaciones halladas en los escritos de alguno de sus contemporáneos o incluso en su misma obra*"<sup>206</sup>. Se puede ver en cada autor una combinación de orientaciones culturales, opiniones filosóficas, científicas o teológicas en todos los sentidos y posibilidades del saber. Al acceder en mayor grado a la literatura filosófica y científica griega, había una gran cantidad de ideas y nociones que probar. Kristeller habla de un periodo de "*fermentación intelectual*" que explica las grandes diferencias entre pensadores como Tomás de Aquino y Descartes. "*La herencia venida del Renacimiento continuó alimentando hasta el siglo XIX muchas corrientes secundarias del pensamiento*"<sup>207</sup>.

Algunos rasgos del humanismo<sup>208</sup> que influyeron en todos los aspectos de la cultura renacentista, y que no tienen por qué tener relación directa con las influencias clásicas, sino que formaban parte del origen del movimiento humanista en sí mismo considerado, pueden ser los siguientes:

- *Importancia dada al hombre*, a su dignidad y lugar privilegiado en el universo: este rasgo ha sido una puerta de entrada para muchas interpretaciones filosóficas modernas del humanismo, confundiendo el subjetivismo de la filosofía moderna con el interés humanista simple y sencillo por las humanidades. Este rasgo es quizás una de las razones principales por las que se ha atribuido a Nicolás de Cusa un papel precursor

---

<sup>205</sup> KRISTELLER, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, cit., p. 49.

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>207</sup> *Ibid.*

<sup>208</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 49 s.



en muy diferentes concepciones filosóficas modernas -subjetivismo, absolutismo, funcionalismo, etc.- que veremos más adelante.

- Promover la tendencia a expresar, a considerar digna de expresión, las *opiniones, los sentimientos personales*, las experiencias y circunstancias propias: se difunden biografías, descripciones de la época, retratos. Este rasgo se ha bautizado en ocasiones como el "*individualismo renacentista*", pero este *individualismo* no se refiere ni al nacimiento del subjetivismo, ni al centrarse en la mera existencia de grandes individuos, ni a "*la insistencia nominalista en la realidad de los objetos particulares en oposición a los universales*"<sup>209</sup>.

- Gusto por la *literatura clásica*, su estilo y forma literaria: todas las ciencias y todos los saberes, también los científicos y filosóficos, promovieron un interés por la lectura de libros clásicos. Como consecuencia, se citaba constantemente a los clásicos, se buscaron documentos antiguos, no traducidos todavía al latín.

Para el humanista, el centro de atención ya no es exclusivamente Dios, sino el ser humano, el universo. En la filosofía de la naturaleza, por ejemplo, el ordenamiento divino se manifestaba en términos de fuerzas, causas físicas y mecanismos. Se produjo una auténtica revolución científica. Leonardo da Vinci basó sus estudios científicos en dos principios: el conocimiento a partir de nuestras percepciones, y el uso de las ciencias matemáticas en todo saber o conocimiento. Galileo, a su vez, basó su método científico en los experimentos, y aplicó las matemáticas a la física.

El propio Nicolás de Cusa realizó gran variedad de incursiones científicas, pues era algo típico de la época: en 1451 propuso el empleo de lentes cóncavas para corregir el defecto de la vista al ver de lejos. Estas lentes tenían una parte central más delgada que la de los bordes. También sus estudios astronómicos le llevaron a construir un *torquetum*, un sistema de disco, placa y péndulo que permitía realizar medidas usando tres tipos de coordenadas astronómicas: las altacimutales, las ecuatoriales y las eclípticas. Además, permitía calcular la posición de los cuerpos celestes y ajustar la hora y la

---

<sup>209</sup> *Ibid.*, p. 49.

fecha. A Nicolás de Cusa se le atribuye también un mapa geográfico de Europa centro-oriental muy preciso, reproducido por vez primera en 1491 de un original que se perdió. Se interesó por una posible reforma del calendario que se utilizaba en ese momento. Incluso existe algún hilo -débil pero sugestivo- que le relaciona con las orientaciones que recibió Cristóbal Colón para su descubrimiento de América, a través de su gran amigo íntimo el cartógrafo Paolo Dal Pozzo Toscanelli.

Pero, junto con los estudios científicos, también encontramos sus pasiones más humanistas: en su estancia en Constantinopla descubrió un manuscrito -que se conserva hoy en la Biblioteca Vaticana- con doce comedias de Plauto desconocidas hasta ese momento. Así mismo fue un gran conocedor del islam: escribió un importante comentario del Corán dedicado al pontífice -y amigo suyo- Pío II. Apoyaba convencido la tolerancia religiosa y afirmaba que el origen del poder debe derivarse del consentimiento voluntario de los individuos que se someten.

El humanismo buscaba los modelos de la antigüedad clásica: un inicio de antropocentrismo, que se alejara algo del teocentrismo medieval; una mejor formación, más íntegra; el acceso a textos antiguos, en latín clásico o griego, facilitado por la venida a Europa de algunos sabios bizantinos tras caer Constantinopla y el Imperio de Oriente. Los eruditos humanistas buscaban manuscritos antiguos por los monasterios de toda Europa. Así llegaron muchos textos de filósofos antiguos y se pudieron traducir al latín.

El humanismo promovía así mismo el estudio de los restos materiales de la antigüedad clásica, para poder comprender mejor la escultura y arquitectura, y todas las artes; y pretendía también restaurar las disciplinas que ayudaran a un mejor conocimiento de la antigüedad clásica: la gramática, retórica, literatura, filosofía moral, historia...

Surgió en esa época la figura de los mecenas que, con su apoyo político, aprecio por el saber antiguo, y su afán coleccionista, apoyaron a los humanistas para costear estudios, traducciones y difundir así el espíritu humanista. Algunos de los más conocidos mecenas de la época fueron los Medici, así como los papas Nicolás V y Pío II, que convirtieron Roma en uno de los grandes focos del Humanismo, y facilitaron su difusión por toda

Europa. Una consecuencia directa e inmediata del movimiento humanista fue la creación de universidades, academias y escuelas por toda Europa.

Simultáneamente, la invención de la imprenta facilitó la difusión de los libros, desarrollando enormemente el sentido crítico personal frente a la autoridad singular del maestro medieval<sup>210</sup>, pues gracias a dicho avance, la lectura se hizo más asequible.

Uno de los efectos del humanismo en el pensamiento renacentista consistió en el repetido intento por dar nueva vida -un renacimiento- a las doctrinas filosóficas antiguas. *“No hubo en este siglo pensador que no recurriera -aparte de los textos tradicionales de Aristóteles, Cicerón y Boecio- a las obras recién aparecidas de Platón y los neoplatónicos, de Plutarco y Luciano, de Diógenes Laercio”*<sup>211</sup>.

#### ***A.4.b. Las fuentes<sup>212</sup> del pensamiento de Nicolás de Cusa.***

##### *a) Llegada de las doctrinas neoplatónicas a Europa*

No se puede entender correctamente el pensamiento filosófico de esta época histórica sin considerar lo que supuso la llegada de los escritos

---

<sup>210</sup> En sus diálogos *Idiota de mente*, la figura del idiota *“representa el nuevo tipo de hombre que surge en el Renacimiento, el laico, el profano que desarrolla su pensamiento autónomo al margen de los estudios de Escuela y de la tradición establecida”* (M. DEL C. PAREDES, *El concepto de «Sabiduría» en Idiota de Sapientia*, en *Nicolás de Cusa. Estudios*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, EUNSA, Pamplona 1995, p. 671).

<sup>211</sup> KRISTELLER, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, cit., p. 50.

<sup>212</sup> La cuestión acerca de las fuentes del pensamiento de Nicolás de Cusa presenta una orientación peculiar, pues no tuvo una formación filosófica anterior a sus propuestas metafísicas: en sus primeras dos obras presenta la intuición que ha tenido y es entonces cuando comienza a investigar si los filósofos antiguos percibieron algo similar. Es su intuición lo que estimula la búsqueda en los distintos filósofos, y no al revés.

filosóficos griegos en Europa, primero los de Aristóteles -en gran parte por las traducciones realizadas al árabe-, pero sobre todo por la llegada de los de los escritos de los pensadores platónicos.

Es frecuente, al estudiar a Nicolás de Cusa, leer multitud de estudios en los que se analizan las inspiraciones platónicas y neoplatónicas de su pensamiento<sup>213</sup>, y se contraponen con las aristotélicas, las de San Agustín o las de Tomás de Aquino. El platonismo, como señala Klibansky, ha sido siempre una fuente de inspiración para los filósofos: “desde la antigüedad clásica, los filósofos platónicos han intentado menos repetir o replantear las doctrinas de Platón en su forma original, que combinarlas con ideas de origen diverso”<sup>214</sup>. Esas interpretaciones ayudan a comprender la historia del platonismo, pero serían engañosas si con ellas pretendiéramos interpretar a Platón sin juicio alguno. “Ha sido en los últimos 150 años cuando la actividad intelectual moderna ha procurado podar el pensamiento genuino de Platón de todo el ramaje de la tradición platónica”<sup>215</sup>.

Es evidente que las doctrinas neoplatónicas que abundaban en esa época tenían una base común con el platonismo, en el que todos los pensadores se inspiraban, tomando elementos de aquí y de allá, pero sin asumirlos todos, ni muchas veces en el mismo sentido. De hecho, no se ha podido llegar a un

---

En *De venatione sapientiae* trata en los primeros diez capítulos (h 1-29) de diversas consideraciones generales sobre la búsqueda de la sabiduría y las regiones donde las ha estado buscando. Va haciendo un repaso de las cacerías que han hecho también otros filósofos, muchas de ellas encontradas en el libro *Vidas de los filósofos ilustres*, de Diógenes Laercio, que leyó en torno al año 1962, mucho después de la mayoría de sus escritos.

Como buen humanista, tenía un conocimiento genérico de las distintas fuentes que estaban de moda en su época, aunque no dependiera de ninguna de ellas. En este epígrafe pretendo precisamente describir cuál era ese contexto cultural.

<sup>213</sup> Cfr. C. D'AMICO, *Nicolás de Cusa en diálogo con sus fuentes: la redefinición del platonismo*, «Mirabilia J.» 19 (2014).

<sup>214</sup> KRISTELLER, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, cit., p. 73.

<sup>215</sup> *Ibid.*

conocimiento más o menos íntegro de las doctrinas platónicas hasta hace bien poco tiempo.

Plotino, que fue uno de los primeros autores platónicos conocidos en Europa, resaltó algunos rasgos que tuvieron mucha influencia en la síntesis filosófica cristiana: la existencia de un universo jerarquizado que, a través de varios niveles, desciende desde el Dios único y trascendente hasta el mundo corpóreo. Subrayó así mismo la experiencia personal humana, interna y espiritual, por la que el yo podía ascender por el mundo intangible y llegar hasta el supremo. Por otra parte, concibe también el mundo físico como una red de afinidades ocultas originadas en un alma general y otras almas cósmicas.

Proclo, uno de los últimos dirigentes de la escuela ateniense, llevó al neoplatonismo a su perfección más sistemática. Este autor comentó en sus obras los principales elementos de la filosofía platónica, ordenándolos y sistematizándolos. Tuvo una influencia enorme en todos los padres de la iglesia, especialmente en Dionisio el Aeropagita, al que se le dio durante siglos una autoridad muy especial al creer que fue discípulo directo de San Pablo Apóstol<sup>216</sup>.

Señala Klibansky<sup>217</sup> que, en la Edad Media, la tradición platónica siguió tres líneas de desarrollo.

*El oriente bizantino* dispuso siempre de las obras originales de Platón y los neoplatónicos, que se estudiaban conjuntamente con otros poetas griegos

---

<sup>216</sup> Señala Hoff que la influencia de Proclo en Nicolás de Cusa estuvo mediada por la persona de Dionisio: "Para Cusa, los escritos de Dionisio no eran una nota a pie de página de Proclus, sino que, a la inversa, los escritos de Proclus eran una nota a pie de página que revelaba la convergencia natural de la tradición platónica con la tradición bíblica que informaba e impregnaba el pensamiento de Dionisio" (J. HOFF, *The Analogical Turn. Rethinking Modernity with Nicholas of Cusa*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U. K. 2013, p. 14). Sobre la figura de Proclo y su relación con Dionisio, cfr. BEIERWALTES, *Platonismo nel Cristianesimo*, cit., pp. 49-98.

<sup>217</sup> Cfr. R. KLIBANSKY, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, Warburg Institute, London 1950

antiguos y las obras del mismo Aristóteles. Aunque siempre tuvo primacía el pensamiento platónico sobre el aristotélico, debido al peso de la tradición anterior, y por el esfuerzo de Miguel Psellos en el siglo XI y Plethon en el siglo XIV por difundirlos, debido al interés que despertaron las culturas y pensamientos antiguos.

*En el mundo árabe*, Platón tuvo una posición inferior a la de Aristóteles. Mientras que casi todas las obras aristotélicas fueron traducidas al árabe, de Platón se disponían solamente la *República*, las *Leyes* y el *Timeo*, además de algunos otros escritos platónicos. No obstante, asumieron muchos conceptos platónicos derivados de los comentaristas de Aristóteles y por el hecho de pensar, erróneamente, que los libros *Liber de causis* y *Theologia Aristotelis* eran del mismo Aristóteles, cuando en realidad se basaban completamente en el pensamiento de Proclo y Plotino<sup>218</sup>. También algunos escritores árabes escribieron comentarios a los libros de Platón *La República* (Averroes) y *Las Leyes* (Alfarabi). De este modo, en el pensamiento árabe tuvo también una influencia no pequeña el platonismo.

Por último, *en la antigüedad romana* el pensamiento platónico tuvo una mayor influencia que el aristotélico. Cicerón, que había estudiado en la Academia ateniense, reflejó en sus escritos doctrinas antiguas de origen platónico, además de las propias de su época, escépticas. Tanto Cicerón como Calcidio habían facilitado la transmisión parcial del *Timeo* de Platón.

San Agustín fue el representante más importante del pensamiento platónico de su época en la literatura latina, reconociendo su deuda con Platón y Plotino. En todos sus escritos se afirman de modo persistente las doctrinas platónicas típicas: la presencia eterna de las formas universales en la mente de Dios, la captación inmediata de esas ideas por la razón humana, la naturaleza espiritual e inmortal del alma humana, etc. *“No son menos platónicas porque se las combine con variados conceptos bíblicos o específicamente agustinianos, o porque San Agustín haya rechazado otras doctrinas platónicas o*

---

<sup>218</sup> Cfr. KRISTELLER, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, cit., p. 78.

*neoplatónicas que parecían incompatibles con el dogma cristiano*"<sup>219</sup>. San Agustín repite muchas veces que el platonismo se encuentra más cercano al cristianismo que cualquier otra filosofía pagana.

En la temprana Edad Media de la Europa occidental no se cultivaban mucho los estudios filosóficos. El texto más importante traducido del griego en ese momento fueron un conjunto de escritos atribuidos a Dionisio el Aeropagita. El único filósofo de importancia de aquel entonces, Juan Escoto Eriúgena, estaba muy marcado por las doctrinas neoplatónicas al haber podido acceder al original de muchos escritos griegos. Cuando empieza a florecer el pensamiento filosófico en esa época, a finales del s. XI, el agustinismo se convirtió en la corriente dominante, hecho que era lógico ya que se trataba del conjunto más sólido de ideas filosóficas y teológicas existentes en latín en ese momento. Completaba este *corpus* las obras de Boecio (*La Consolación*, otros escritos suyos sobre lógica y algunas traducciones de Aristóteles y Porfirio), así como los comentarios de Caldicio a una traducción parcial del *Timeo* de Platón. Así pues, antes de la llegada de los escritos árabes y griegos, se disponía ya de un material que en su mayoría pertenecía a la corriente platónica, y se disponía al menos una obra de Platón, el *Timeo*.

Con la llegada de las nuevas traducciones, el aristotelismo se convirtió en la corriente principal del pensamiento occidental. Pero junto con él, el Platonismo también fue ganando terreno, ya que junto con las traducciones de Aristóteles llegaron también las traducciones de varios diálogos de Platón -el *Fedón* y el *Menón*-, así como la obra de Nemesio de Emesa y varios escritos de Proclo: su escrito *Elementos de teología*, y los comentarios al *Parménides*, en el que recogía muchas de las doctrinas de origen platónico. Por otra parte, algunos comentaristas árabes de Aristóteles incluían fuentes platónicas en sus consideraciones (por ejemplo, el *Liber de Causis*, y el *Fons vitae*, de Avicbrón) de modo que no es extraño encontrar ideas agustinianas o neoplatónicas en el pensamiento de muchos filósofos aristotélicos del siglo XIII y XIV. Por otra parte, la tradición agustiniana continuó, como corriente

---

<sup>219</sup> *Ibid.*, p. 79.



secundaria, durante este periodo, teniendo una clara influencia en el misticismo del maestro Eckhart, que bebe de las fuentes neoplatónicas (Dionisio el Aeropagita, Proclo, etc.).

Durante el Renacimiento, el misticismo alemán fue sustituido por la *Devotio Moderna*<sup>220</sup>, que se alejaba de la abstracción de la teología escolástica, buscando una espiritualidad centrada en la humanidad de Cristo. Recordamos que Nicolás de Cusa se formó en sus primeros años según este movimiento espiritual y educativo. Esta corriente se basaba principalmente en la línea afectiva agustiniana y se extendió desde su lugar de origen, los Países Bajos, a otros países de Europa; tuvo una influencia notable hasta bien entrado el siglo XVI. Promovía una espiritualidad cristocéntrica entre todas las personas, comenzando por las clases más pobres de la sociedad de entonces: el hombre debe vivir una vida ética, imitando a Jesucristo, buscando la gloria de Dios mediante la imitación de su ejemplo. Los principales medios para ello eran la oración metódica, el examen de conciencia y la meditación. La *Devotio Moderna* se relaciona así con el llamado *Humanismo Cristiano*: una combinación de humanismo y cristianismo, aunque con un carácter más individualista, pues muchos de sus miembros vivían como una comunidad religiosa, pero sin hacer votos públicos.

El platonismo medieval se vio transformado durante el Renacimiento debido a la llegada a Italia de muchos pensadores bizantinos que huían del avance de los turcos, y que culminó con la caída de Constantinopla. Además, esa nueva influencia se vio beneficiada por la reciente polémica entre las doctrinas aristotélicas y platónicas. Petrarca (1304-1347) fue el primer intelectual de occidente que llegó a poseer un manuscrito griego de Platón, que le envió un colega bizantino. Otros humanistas italianos promovieron traducciones al latín de varias obras de Platón en la primera mitad del siglo XV: la *República*, las *Leyes*, *Gorgias*, y una parte del *Fedro*. Las traducciones de Leonardo Bruni (1370-1444) gozaron de gran popularidad. Se tradujeron al latín también otras obras de autores platónicos. Y así, de un modo natural,

---

<sup>220</sup> Cfr. B. LLORCA - R. GARCÍA VILLOSLADA, *El movimiento de Reforma en los Países Bajos*, Vol. 3, Historia de la Iglesia Católica, BAC, Madrid 1967, pp. 545-564.



potenciado por el espíritu humanista de estudiar las culturas antiguas, fue inevitable el resurgimiento del platonismo.

Pero, como señala Kristeller, *“no debe tomarse el platonismo renacentista, a pesar de sus íntimos nexos con el humanismo clásico, como un simple fragmento o una ramificación del movimiento humanista, pues posee una importancia individual como movimiento filosófico, y no sólo erudito o literario”*<sup>221</sup>. La llegada de las nuevas fuentes platónicas se combinó con la ya existente tradición agustiniana y el pensamiento aristotélico predominante de la época. Gracias a los esfuerzos de tres pensadores importantes de finales del siglo XV, esta línea de pensamiento ocupó un lugar central en la historia intelectual del siglo XVI e incluso posterior: Nicolás de Cusa, Marsilio Ficino y Giovanni Pico della Mirandola.

El primero y más grande de estos pensadores fue Nicolás de Cusa. Su pensamiento presenta muchos rasgos originales, pero se perciben en modo indudable las ideas derivadas del pensamiento de Platón, Proclo y Dionisio el Aeropagita. Sin embargo, como bien señala Beierwaltes, *“no ha de afirmarse ni sugerirse en todos los casos una dependencia directa del Cusano respecto del pensamiento neoplatónico”*<sup>222</sup>. Marsilio Ficino tradujo numerosas obras de Platón, Plotino y Dionisio el Aeropagita, siendo el artífice principal del renacimiento del neoplatonismo, a lo que contribuyó en gran medida la Academia Platónica que fundó.

La repercusión del platonismo renacentista en las ciencias, fue de tipo diverso. En las ciencias naturales apenas se notó, pues dominaba ahí totalmente la tradición aristotélica. En cambio, en las teorías médicas, astrológicas y alquímicas, ejerció una gran influencia. Pero sin duda, donde se manifestó más profundamente fue en las matemáticas, ciencia muy cultivada por Platón y sus seguidores. *“Los matemáticos interesados en la situación teórica y filosófica de su ciencia, y filósofos que deseaban subrayar la certeza e importancia del conocimiento matemático, se inclinaban por recurrir al simbolismo*

---

<sup>221</sup> KRISTELLER, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, cit., p. 82.

<sup>222</sup> BEIERWALTES, *Reflexión metafísica y espiritualidad*, cit., p. 236.

numérico de los pitagóricos, asociado como estaba desde la Antigüedad con el platonismo, o por creer en la validez y en la certeza no empíricas y a priori de los conceptos y de las proposiciones matemáticas que se retrotraían al propio Platón y habían sido destacadas por algunos representantes de la tradición platónica. Plotino y Ficino compartían esta creencia, pero no insistieron en ella, pues se interesaban más por otros rasgos de la tradición platónica; sin embargo, el Cusano la expresó y aplicó vigorosamente”<sup>223</sup>.

Señala Gamarra que Nicolás de Cusa “tiene conciencia de pertenecer a una larga tradición de pensamiento, probablemente no se puede discutir al menos en términos generales; que no tenga conciencia de su modernidad es también posible; de todos modos, es dudoso el hecho de que no tuviera conciencia de su originalidad”<sup>224</sup>.

*b) El problema del aristotelismo latino y la condena de Tomás de Aquino*<sup>225</sup>

Las obras de Aristóteles comenzaron a llegar a Europa precedidas por los comentarios de Averroes. Tras el interés que despertaron los primeros

---

<sup>223</sup> KRISTELLER, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, cit., p. 89.

<sup>224</sup> GAMARRA, *Mens est viva mensura. Nicolás de Cusa y el acto intelectual*, cit., p. 608. Brasa analiza así mismo algunos elementos de su libro *De docta ignorantia* que le situarían bien en la Edad Media, bien en una época moderna (cfr. M. BRASA, *Los pilares del “De Docta Ignorancia” de Nicolás de Cusa*, «An. Semin. Hist. Filos.» 7 (1989)).

<sup>225</sup> Cfr. P. HERRÁIZ, *Aristóteles en París. Averroísmo y condenas a la nueva filosofía*, en J. L. FUERTES – A. PONCELA (eds.), *De Natura. La naturaleza en la Edad Media*, Humus, Ribeirão 2015. Para este epígrafe me he basado en este interesante artículo, donde se podrán encontrar abundantes referencias bibliográficas a cada cuestión. He tenido presente también S. L. Brock, *Tomás de Aquino*, «Philos. Encicl. Filosófica Line» [URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2013/voces/aquino/Aquino.html>], consultado el 15/3/2021. Cfr. también Denifle, H., *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. 1, n. 11, Delalain, París 1889; Brown, S., «*The intellectual context of later medieval philosophy: universities, Aristotle, arts, theology*», en *Routledge History of Philosophy*, vol. III, *Medieval Philosophy*, pp. 188-203, Marenbon, J. (ed.), NY 2004; Wippel, J. F., «*The Parisian Condemnations of*

fragmentos que llegaron, comenzaron a traducirse todas las obras al latín y a leerse en las universidades. En la universidad de París se van introduciendo las doctrinas aristotélicas en la década de 1220-1230. Pero desde que se toma conocimiento de las principales tesis, algunas de ellas se ponen en tela de juicio, llegando a prohibirse, por su incompatibilidad con el pensamiento cristiano. Como se pudo ver más tarde, en algunos de los casos la incompatibilidad se debía a la propia interpretación que había hecho Avicena, y no a la doctrina aristotélica en sí.

En 1210 se prohíbe, por primera vez, leer a Aristóteles en la universidad de París, porque se podía fundamentar en él alguna de las tesis de la herejía amalricense. La prohibición se renueva en 1215, y de nuevo el Papa Gregorio IX en 1231, aunque propone que se lleve a cabo un examen exhaustivo de las nuevas obras de Aristóteles para determinar qué es lo que hay que corregir, y si hay algo en él que pueda resultar útil.

Pero pasa el tiempo, y en 1240 las prohibiciones ya habían perdido efecto: los libros de ciencias naturales de Aristóteles se enseñaban con normalidad en París y Oxford. Al principio se enseñaban tan sólo parcialmente, en el ámbito de la Facultad de Artes, pero cuando se van extendiendo a las Facultades superiores, empiezan a aflorar otras cuestiones problemáticas para la filosofía moral y natural. Además, *“el paradigma clerical en ciencia empezaba a desvanecerse para dar paso a una nueva concepción del mundo y del quehacer filosófico y científico guiada por la causalidad natural antes que por la providencia divina”*<sup>226</sup>.

A pesar de estas dificultades, los primeros en reconocer la utilidad de las tesis aristotélicas fueron los mismos profesores de la Facultad de Teología, que reconocieron el valor de esas obras como un apoyo a la Teología.

Alberto Magno y Tomás de Aquino, a pesar de defender en mayor parte las obras de Aristóteles, escribieron sendas críticas contra Averroes y los

---

1270 and 1277», en *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, p. 66, pp. 65-73, Gracia, J. J. E.- Noone, T. B. (eds.), Blackwell Publishing Ltd, Malden (MA) 2002.

<sup>226</sup> HERRÁIZ, *Aristóteles en París. Averroísmo y condenas a la nueva filosofía*, cit., p. 513.

averroístas, para combatir algunos errores que encontraron en sus doctrinas, y que no pertenecían a la doctrina original de Aristóteles. Pero Tomás de Aquino, a pesar de las críticas que escribe contra los averroístas, en la cuestión sobre la eternidad del mundo argumenta de modo similar al empleado por los ellos. Para los averroístas, la filosofía no era tan sólo una *esclava* de la Teología, sino que tenía un valor en sí misma, y desde ella se podía cuestionar y discutir todo, incluso en el ámbito de la fe. Para los averroístas, Filosofía y Teología defendían ámbitos diferentes, pudiendo llegar a dos verdades distintas simultáneamente. Cada ciencia debía seguir su método, y las conclusiones permanecían válidas para cada ciencia. Esta metodología se aplicó en diferentes cuestiones, pero empezó a despertar sospechas, y con ellas vinieron las primeras condenas.

En 1270, el obispo de París, Esteban Tempier, condena trece proposiciones aristotélicas relacionadas con la naturaleza del entendimiento, el determinismo de la voluntad por los astros, la eternidad del mundo, la naturaleza del alma, el conocimiento de los singulares por parte de Dios y la providencia divina.

Tomás de Aquino se sumó a la controversia. Por un lado, elaboró el tratado *Sobre la unidad del intelecto*, en el que defendía que la tesis del intelecto único para todos los hombres no era ni una tesis aristotélica, ni filosóficamente válida. Pero también comentó la polémica sobre la eternidad del mundo, defendiendo que, aunque racionalmente no se podía demostrar su eternidad o no, por la revelación sabíamos que había tenido un comienzo en el tiempo<sup>227</sup>.

También se distanció de sus colegas teólogos al tratar otro punto de controversia: la naturaleza del alma. Defendía que sólo podía haber un alma para cada ser humano, y que en ella sus funciones inferiores -sensitivas o vegetativas- se enraizaban entre sí y con las funciones superiores, racionales e intelectuales. Sólo podía haber un alma porque no podía haber muchas formas sustanciales en cada individuo. Pero algunos pensaron que esto

---

<sup>227</sup> Cfr. BROCK, *Tomás de Aquino*, cit.

ponía en peligro la naturaleza espiritual y la inmortalidad del alma, y tenía algunas implicaciones cristológicas en contra de la fe.

Otro punto que despertó preocupación por las tesis de Tomás de Aquino fue lo referente a la materia prima. El insistía en que era pura potencialidad, sin existencia actual de suyo, sino tan sólo al recibir una forma. Pero algunos vieron en ello una merma a la omnipotencia divina, que no podría hacer que existiera una materia sin forma alguna. Estos pensaban que todas las criaturas, espirituales y corporales, disponían de algún tipo de materia, para diferenciarse de Dios, que sería el único ser simple, la única forma pura. Tomás resolvió este punto con la que fue una de sus más controvertidas tesis: la distinción entre forma sustancial y acto de ser. En todas las criaturas se distinguen, y tan sólo en Dios se identifican su ser y su forma sustancial; por lo tanto, sólo Él es simple.

Unos años después, en 1277, la condena se amplió a un conjunto de 219 proposiciones, aunque el estudio fue precipitado: algunas de las tesis condenadas eran contradictorias entre sí, y otras eran perfectamente compatibles con la fe, a pesar de estar en entredicho. La condena incluía también a quienes hubieran enseñado algunas de esas tesis. Tras la publicación de la lista, se procedió a la excomunión de los que las sostenían; y así fue cómo se incluyó a Tomás de Aquino en la condena, aunque había muerto tres años antes.

Las condenas de 1277 recogían aquellos elementos aristotélicos que suponían, según las autoridades eclesiásticas, un peligro para la fe cristiana: *“el monopsiquismo, la negación de la inmortalidad personal, el determinismo, la negación de la providencia divina y la eternidad del mundo. También se condenaban determinadas proposiciones astrológicas y proposiciones que cuestionaban la omnipotencia divina”*<sup>228</sup>.

Pienso que recordar estas cuestiones es conveniente para acercarnos a nuestro autor, ya que se ve que, en su filosofía, y también en este libro *De venatione sapientiae*, aborda algunas de estas cuestiones controvertidas,

---

<sup>228</sup> HERRÁIZ, *Aristóteles en París. Averroísmo y condenas a la nueva filosofía*, cit., p. 518.

dándoles una orientación nueva, pero al mismo tiempo alineándose con el modo de pensar de Tomás de Aquino. Es patente que conocía su pensamiento y que le respetaba: cuando le cita en sus obras, le menciona como el *Santo Doctor*<sup>229</sup>.

Nicolás de Cusa aborda el tema de la unidad de la verdad en su teoría sobre la mente, como imagen del intelecto divino; en su idea del *poder-ser-hecho* no es difícil entrever las discusiones sobre la materia prima; algunos autores afirman también que cuando él habla de Dios como *poder-ser*, siendo en acto todo lo que puede ser, está alineándose con la doctrina de Tomás de Aquino de Dios como *ipsum esse*, pues no se *reduce* a un modo de ser concreto, ni se limita a ser el principio únicamente de las cosas *que son*, sino también de las que pueden llegar a ser.

#### c) Otras fuentes de Nicolás de Cusa

D'Amico señala que el primer contacto de Cusa con Proclo -aunque fuera únicamente por medio de extractos de algunas de sus obras- sería en torno al año 1425<sup>230</sup>, bastante antes de 1440, que fue cuando escribió *De docta ignorantia*. Más tarde, a su regreso de la misión pontificia en Constantinopla en 1438, Nicolás de Cusa trajo consigo varios manuscritos, entre ellos un ejemplar de *De theologia Platonis*, del cual encargó una traducción a Ambrosio Traversari.

Debieron de ser más conocidas para él las obras del pseudo Dionisio, que le llegarían a través de Heymericus de Campo. Poseía algunas de sus obras

---

<sup>229</sup> "Con razón decía cierto doctor santo: 'Afirmar que la potencia pasiva ha sido siempre es una herejía'" (*De venatione sapientiae*, 7, h 17).

<sup>230</sup> Cfr. D'AMICO, *La recepción del pensamiento de Proclo en la obra de Nicolás de Cusa*, cit., pp. 110-12: debió de adquirir el *Codicillus de Strasbourg*, que contiene un extracto de la traducción latina de *In Parmenidem* y tres extractos del tratado *De theologia Platonis*.

y leyó a algunos de sus principales comentadores, como Hugo de san Víctor, Tomás de Aquino y Alberto Magno<sup>231</sup>.

La tradición hermética<sup>232</sup> tuvo también una notable influencia en su pensamiento: algunas de sus principales tesis tienen su inspiración en estos escritos de modo notable: sólo se conoce a Dios por la ignorancia; a Dios le convienen todos los nombres y ninguno; “*Deus est oppositio nihil mediatione entis*”; o la imagen también utilizada por él de una esfera infinita, cuyo centro está en todas partes mientras que la circunferencia en ninguna.

De la filosofía de Thierry de Chartres<sup>233</sup> también recibe su inspiración. De ahí toma el concepto de *ipsum esse*, entendido como *forma essendi*, y la tríada unidad, igualdad y nexo para explicar las relaciones trinitarias de las hipóstasis divinas.

Tampoco pasa desapercibida la influencia de la mística renana, particularmente de Eckhart<sup>234</sup>, probablemente recibida durante sus años de estudiante con los hermanos de vida común de Deventer. Ya en la universidad de Padua, se familiarizaría con las doctrinas epistemológicas y de carácter matemático, así como de la proporción y la perspectiva. Mientras que, en Colonia, donde estudió Teología, estuvo bajo la influencia de

---

<sup>231</sup> Cfr. W. BEIERWALTES, *Il Dio nascosto: Dionigi e Cusano, un episodio dell'incontro tra cristianesimo e platonismo*, «Annu. Filos.» 14 (1998). Cfr. también BEIERWALTES, *Platonismo nel Cristianesimo*, cit., pp. 153-202.

<sup>232</sup> Cfr. P. ARFÉ, *Ermete Trismegistro e Nicola Cusano*, en P. LUCENTINI - I. PARRI - V. PERRONE (eds.), *Hermetism from Late Antiquity to Humanism. La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'Umanesimo*, Brepols, Turnhout 2003, pp. 223-43; FEDERICI-VESCOVINI, *Il pensiero di Nicola Cusano*, cit., pp. 45-62.

<sup>233</sup> Cfr. C. RUSCONI, *Cusanus und Thierry von Chartres. Die Einteilung des spekulativen Wissenschaften und der Begriff forma essendi in 'De possess' und in Kommentar 'Librum hunc'*, en H. SCHWAETZER - K. ZEYER (eds.), *Das Europäische Erbe im Denken des Nikolaus von Kues. Geistgeschichte als Geistesgegenwart*, Aschendorff, Münster 2008, pp. 285-302.

<sup>234</sup> Sobre esta influencia, cfr. H. WACKERZAPP, *Der Einfluss Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, Aschendorff, Münster 1962.



Heymericus de Campo<sup>235</sup>, y conocería ahí probablemente los escritos de Raimundo Lulio. También conocería allí las doctrinas de Escoto y Guillermo de Ockham, aunque tuvieron en él una menor influencia<sup>236</sup>.

A la hora de poder valorar las influencias recibidas por Nicolás de Cusa, tratando de buscar algún dato objetivo, nos puede ayudar el estupendo trabajo realizado en el Portal Cusanus<sup>237</sup>. Allí, junto con la versión histórico-crítica del texto original, se pueden consultar todas las citas de otros autores incluidas en los escritos del Cusano. Podemos presuponer que la cita explícita de un autor cualquiera supone algo más que un simple interés indirecto por dicho autor: puede suponer una inspiración, una influencia positiva, una influencia real.

Las cifras de las citas incluidas por Cusa en sus escritos nos muestran unos datos sorprendentes: las citas de escritores platónicos son escasísimas (a Plotino, no lo cita ninguna vez; a Platón, tan sólo 4 veces; y a Proclo, en once ocasiones). Los siguientes autores más citados son Diógenes Laercio (8), Escoto Eriúgena (10), Ramón Llull (36), San Ambrosio (37), el Maestro Eckhart (95) y Aristóteles (102). Pero, en verdad, los autores que más aparecen en sus escritos, con gran diferencia, son: Alberto Magno (134), San Buenaventura (136), Dionisio (177), San Agustín (192) y Tomás de Aquino (263).

---

<sup>235</sup> Cfr. E. COLOMER, *De la Edad Media al Renacimiento: Ramón Llull, Nicolás de Cusa, Juan Pico della Mirandola*, Herder, Barcelona 1975.

<sup>236</sup> Cfr. G. KRIEGER, *Omnes differentiae concordantur. Cusanus und der Nominalismus*, en J. M. MACHETTA - C. D'AMICO (eds.), *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, Biblos, Buenos Aires 2005, pp. 85-101.

<sup>237</sup> <https://urts99.uni-trier.de/cusanus/>. DFG-Project desarrollado por el Institut fuer Cusanus-Forschung y el Center for Digital Humanities de la Universidad de Trier: presentan en formato digital todas las obras de Nicolás de Cusa en su versión crítica publicada por la Heidelberg Academy of Sciences, junto con una traducción al inglés llevada a cabo por Jasper Hopkins, diversas traducciones al alemán y una relación bibliográfica internacional.



Cierto es también que la mayoría de las citas las realiza en sus numerosos sermones escritos, principalmente entre los años 1450 y 1452, donde va desarrollando en cada uno de ellos aspectos breves y concisos de su pensamiento; pero quizás sea ese precisamente el contexto más adecuado para dejar traslucir las influencias recibidas, mientras que en los libros y tratados propios que escribe, sea el lugar más adecuado para exponer sus propios pensamientos y proponer soluciones originales<sup>238</sup>.

Sea como fuere, a tenor de las citas que lleva a cabo en sus escritos, se pone de manifiesto que no es un pensador convencido de doctrinas platónicas, sino que se inspira sobre todo en el pensamiento de Tomás de Aquino, San Agustín, Dionisio, San Buenaventura y Alberto Magno. En todo caso, su platonismo iría siempre en la misma línea de la asimilación que ya realizaron estos pensadores. Por otro lado, no encontramos en sus escritos ninguna crítica directa al pensamiento de dichos autores, por lo que no sería demasiado aventurado presuponer una sintonía y continuidad con su pensamiento.

Pero, a pesar de todas las influencias recibidas, no se puede negar la originalidad del pensamiento de Nicolás de Cusa. Aunque puedan verse múltiples puntos de inspiración y de influencia, su primera obra, *De docta ignorantia*, no es una antología de textos de la tradición; sus doctrinas no se hallan, tal cual, en ninguna otra fuente anterior, aunque sin duda se encuentran en continuidad con ellas. La experiencia que tuvo a su regreso de

---

<sup>238</sup> A pesar de las influencias recibidas, el pensamiento de Cusa tiene elementos absolutamente originales, en contenido y en forma. Aunque utilice términos filosóficos comunes, es preciso preguntarse exactamente por el significado que les quiere dar Cusa, no vaya a ser que se produzcan malinterpretaciones. Afirma Cubillos: "No es lícito interpretar los términos utilizados por Nicolás de Cusa en el mismo sentido de Aristóteles o de Tomás de Aquino -baste con pensar en el sentido de sus conceptos de 'forma', 'potencia' y 'acto'-, pero sí es posible comparar ambos sistemas metafísicos, siempre y cuando se hagan las distinciones pertinentes para no malinterpretar cada postura" (CUBILLOS, *Los múltiples nombres del Dios innumerable. Una aproximación a la metafísica de Nicolás de Cusa desde la perspectiva de sus nombres divinos*, cit., p. 234).

Constantinopla le hizo descubrir algo nuevo, una doctrina original sobre el absoluto “*que sedimentará en una teodicea propia y característica*”<sup>239</sup>.

Numerosos autores reconocen que en este punto inicial de su pensamiento se encontraban ya todas las tesis enunciadas<sup>240</sup>, y lo que hizo en el resto de sus obras fue ir las explicitando e ilustrando, a la luz de sus lecturas más recientes en las que buscaba si otros filósofos llegaron a realizar sus mismos descubrimientos. Incluso su última y definitiva denominación del absoluto como *Poder*, estaba ya enunciada en su primer libro<sup>241</sup>. Él mismo dice al respecto de su filosofía, cuando presenta su libro *De venatione sapientiae*, que va a profundizar una vez más en sus cacerías, esta vez a la luz de su última lectura del libro de Diógenes Laercio<sup>242</sup> sobre las *Vidas de los filósofos*<sup>243</sup>. Y vuelve a repetir, una vez más, los principales puntos de su filosofía, dándoles más coherencia, desechando algunos pensamientos laterales mencionados en otras obras, y subrayando otros sobre los que había pasado antes muy por encima, pero que ahora ve que tienen una importancia mayor. Va mostrando en cada caso, además, cómo en ocasiones coinciden o difieren los filósofos con lo que él dice.

---

<sup>239</sup> *Ibid.*, p. 125. De esta autora he tomado en mayor parte las diferentes influencias recibidas por Nicolás de Cusa.

<sup>240</sup> Cfr. MARTÍNEZ GÓMEZ, *De los nombres de Dios al nombre de Dios, en Nicolás de Cusa*, cit., p. 86. Cfr. también G. M. VERD, *Ser y Nombre de Dios en Nicolás de Cusa*, «Miscelánea Comillas» 52 (1969), p. 34 s., al referirse a la denominación inicial de Dios como Unidad, y que es la base de las restantes a través de sus obras: *Maximum, Coincidentia, Complicatio, Non-aliud, Possesit*, etc.

<sup>241</sup> “*Nada, pues, parece preceder al Poder*” (*De docta ignorantia*, II, 7, h 128).

<sup>242</sup> Hasta 1462 no recibió el Cusano la obra de Diógenes Laercio, *De vitis et sententiis philosophorum* en la traducción de Ambrosio Traversari, de 1433 (Cfr. DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, C. García Gual (trad.), Alianza, Madrid 2007).

<sup>243</sup> *De venatione sapientiae*, h 1.

d) *Nicolás de Cusa y las matemáticas*<sup>244</sup>

Deseo detenerme a continuación un poco más en esta cuestión: la enorme influencia que encontramos en Cusa, desde su primera obra *De docta ignorantia*, en la relación de la ciencia matemática con el conocimiento de la realidad y del absoluto, y sobre todo en las relaciones entre ambos.

En *De venatione sapientiae*, Nicolás de Cusa presenta las cacerías que ha llevado a cabo en busca de la ansiada sabiduría a través de tres regiones y diez campos. Del mismo modo, como hemos visto anteriormente al hablar de los trascendentales, se sale de la clasificación tradicional y menciona diez perfecciones que se pueden encontrar en Dios, y de las que participan todas las criaturas. Esta presencia del número diez pone de manifiesto la enorme influencia que tuvieron en Nicolás de Cusa las doctrinas matemáticas<sup>245</sup> que

---

<sup>244</sup> Cfr. CUSA, *Les Écrits mathématiques*, cit. En el momento actual no existe una versión al castellano de los escritos matemáticos de Cusa, en cambio hay bastante bibliografía sobre el uso simbólico que hace de las matemáticas. Algunos de estos estudios lo citaré en el presente apartado. Cabe destacar ahora el realizado por C. RUSCONI, *El uso simbólico de las figuras matemáticas en la metafísica de Nicolás de Cusa: 1401-1464*, Biblos, Buenos Aires 2012.

<sup>245</sup> Bernart estudia en profundidad la relación del pensamiento de Nicolás de Cusa con las matemáticas. "*Che il pensiero di Cusano in generale si presenti caratterizzato sin dal De docta ignorantia del 1440, da un'impronta squisitamente matematizzante è cosa nota*" (L. DE BERNART, *Cusano e i matematici*, Scuola Normale Superiore, Pisa 1999, p. 6 ss.). Allí recoge también otras fuentes que destacan también esta notable relación. Cassirer, en una obra cuya primera edición es de 1906 en Berlín, describe una evolución en el uso de las matemáticas por parte del Cusano: de un uso del lenguaje matemático para adentrarse en significados superiores de naturaleza teológica, a ver la teología como una dimensión instrumental interna para el desarrollo del pensamiento matemático (Cfr. E. CASSIRER, *Der Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Kohlhammer, Stuttgart 1906, pp. 39-85). Una opinión semejante manifiesta P. SCHANZ, *Der Cardinal Nikolaus von Cusa als Mathematiker*, Programm Gymnasium Rottweil 1872, Wiesbaden 1967. El desarrollo de la matemática del infinito, en Alemania, despertó de nuevo el interés por el pensamiento de Nicolás de Cusa. Esto puede verse, por ejemplo, en J. ÜBINGER, *Die mathematischen Schriften des Nikolaus Cusanus*, «Philos. Jahrbuch Görres-Ges.» 8-10 (1895/1897). Cantor, en cambio, tiene especial interés en la

fueron llegando a Europa a través de los textos neoplatónicos. El número diez representa también en la biblia el orden divino: hay diez mandamientos para el hombre<sup>246</sup>; el orden de Dios para las ofrendas es el diezmo que todos pagan para el culto<sup>247</sup>; Moisés establece jefes para gobernar el pueblo de Israel<sup>248</sup> en múltiplos de diez; las medidas perfectas para el Templo<sup>249</sup>, así como el número de los utensilios para el culto de Dios, son también siempre múltiplos de diez, etc. El salmista utiliza para alabar a Dios un arpa de diez cuerdas, y Nicolás de Cusa usa el mismo símil para mostrar cómo el hombre puede alabar a Dios con su vida intelectual y libre: “Y así es el hombre un arpa viviente, que tiene en sí todas las cosas para entonar a Dios las alabanzas que en sí mismo conoce”<sup>250</sup>.

Nicolás de Cusa, al igual que sus antecesores cristianos San Agustín y Boecio, sintió una atracción especial por el saber matemático<sup>251</sup>; a lo largo de toda su vida escribió diversos libros sobre esta ciencia<sup>252</sup>, entrando en diálogo con matemáticos de primera fila en toda Europa: *De geometricis transmutationibus* (1445), *De Arithmetice complementis* (1445), *De circuli*

---

investigación de las aportaciones al pensamiento matemático por parte de pensadores que no eran matemáticos, como Cusa y otros 'filósofos de la matemática', fruto del espíritu humanista que dio origen al Renacimiento, a partir de la segunda mitad del siglo XIV y durante todo el siglo XV (cfr. M. CANTOR, *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik, II, Nachdruck der zweiten Aufgabe von 1900*, New York-Stuttgart 1965, pp. 186-203).

<sup>246</sup> Ex 20, 1 ss.

<sup>247</sup> Dt 14, 22.

<sup>248</sup> Ex 18, 25.

<sup>249</sup> 2 Cr 3.

<sup>250</sup> *De venatione sapientiae*, 20, h 56.

<sup>251</sup> Para este epígrafe me he basado principalmente en el artículo de: J.-M. COUNET, *Mathematics and the Divine in Nicholas of Cusa*, en T. KOETSIER – L. BERGMANS (eds.), *Mathematics and the Divine: A Historical Study*, ELSEVIER, Amsterdam 2005, pp. 275-290.

<sup>252</sup> Cfr. CUSA, *Les Écrits mathématiques*, cit.

*quadratura* (1450) y *De quadratura circuli* (1454), *Caesarea circuli quadratura* (1457), *De mathematica perfectione* (1458), *De Mathematicis complementis* (1453), etc. Son libros matemáticos, no filosóficos, pero indispensables para comprender la concepción de las matemáticas en Cusa.

Para Nicolás de Cusa, al igual que para los humanistas de su época, la filosofía, la teología y las ciencias estaban estrechamente vinculadas: la estructura física del universo tenía profundas implicaciones teológicas. Cusa toma la clasificación de las ciencias teóricas de la Academia platónica, en la que las matemáticas eran una ciencia intermedia entre la teología y la física.

En 1533 las matemáticas de Cusa eran conocidas en toda Europa, y despertaron algunas reacciones en contra por parte de matemáticos especialistas, que le acusaban de aplicar metodologías que no eran científicas<sup>253</sup>. A partir del estudio de un problema matemático clásico concreto -la cuadratura del círculo<sup>254</sup>-, que se reavivó esos años gracias a la

---

<sup>253</sup> "A partire dal 1533 la matematica di Cusano si trova ad acquisire fra i matematici di tutta Europa una fama tutta speciale: da quel momento in poi il metodo di Cusano sembra diventare l'esempio pregnante di un'attitudine di pensiero che, in quanto presume di poter affrontare problematiche specificamente matematiche con strumenti metodologici e linguistici incongrui, va bandita dall'ambito del sapere scientifico" (BERNART, *Cusano e i matematici*, cit., p. 9).

<sup>254</sup> La cuadratura del círculo es un problema geométrico propuesto por matemáticos de la Grecia clásica. Es el problema de construir con regla y compás un cuadrado que tenga el área de un círculo dado, utilizando únicamente un número finito de pasos. Esto llevó al estudio del número *pi*, infinitesimal, que inspiró a Cusa en su visión del infinito absoluto trascendente, siendo al mismo tiempo inmanente al mundo. Cfr. V. ARGUEDAS, *Nicolás de Cusa la coincidencia de los opuestos -coincidentia oppositorum-*, publicado en *Revista Digital: Matemática, Educación e Internet*, 8/2012 [<https://doi.org/10.18845/rdmei.v13i1.1630>], consultado el 15/3/2021. Cusa, que no era matemático de formación, pero al igual que muchos otros humanistas creían en la unidad del saber racional, despertó resquemores y celos entre los matemáticos de primera fila de la época, como por ejemplo el Regiomontano -Johann Müller Regiomontano- que dedicó grandes esfuerzos a rebatir los cálculos de Nicolás de Cusa, pues no seguían los estándares de la escuela griega de Arquímedes. Cfr. BERNART, *Cusano e i matematici*, cit., p. 9. Cfr. también F. MENSU, *Regiomontanus' role in the transmission and transformation of*

llegada de escritos de corte platónico, Cusa descubrió la curva que hoy llamamos *cicloide*, más imperfecta que el círculo<sup>255</sup>; y puesto que la perfección está en Dios y las criaturas somos una participación limitada de sus perfecciones, entendió que la tierra, el sol y la luna eran objetos que se movían por el espacio describiendo una curva elíptica, sin tener un centro preciso; también presupuso que ese centro no podría ser la tierra<sup>256</sup>. En esta cuestión se le señala como predecesor de Kepler<sup>257</sup> (quien se refirió a él como “el divino”) y de Giordano Bruno; aunque -como veremos un poco más adelante- no es del todo seguro que hiciera esas afirmaciones de modo categórico, sino más bien a modo de una ‘hipótesis filosófica’ al constatar la falta de perfección del mundo y del hombre en comparación con Dios<sup>258</sup>. Este

---

*Greek mathematics*, en F. J. RAGEP – S. P. RAGEP – S. LIVESEY (eds.), *Tradition, transmission, transformation: proceedings of two Conferences on Pre-Modern Science held at the University of Oklahoma*, Brill, Leiden - New York - Köln 1996.

<sup>255</sup> "Conviene recordar la perfección que los griegos atribuyen a la circunferencia; el universo tiene que ser circular, dice Aristóteles, porque de otro modo no sería perfecto. También Proclo: lo circular es lo propio de lo inmaterial: *reddere in se ipsum redditione completa*. Cuando Kepler descubrió que las órbitas planetarias no son circulares, sino elípticas, comentó que el universo es menos perfecto de lo que podía ser. En Nicolás de Cusa, un filósofo renacentista que intenta salir del nominalismo, aparece la misma idea. Cusa dice que Dios y, propiamente, sólo Dios, es circular; el mundo no puede serlo porque no es perfecto" (POLO, *Nominalismo, idealismo y realismo*, cit., p. 135).

<sup>256</sup> *De docta ignorantia*, I, 12.

<sup>257</sup> Cfr. L. RUBIANO, *La influencia del cardenal Nicolás de Cusa en el pensamiento de Johannes Kepler*, «Rev. Académica E Inst.» 100 (12/2016), p. 99 s. Según este autor, los postulados filosóficos de Cusa van a ir allanando las sendas por las que siglos más adelante, transitarán Kepler, Galileo y otros grandes científicos. “Es su método, su certeza de que podemos conocer e ir mucho más allá de lo que nos permiten nuestros limitados sentidos, (...) fue este método, entendido como liberación del mundo sensible, el que posibilitó a Kepler hipotetizar sobre la ubicación de posibles astros”.

<sup>258</sup> En *De venatione sapientiae*, que es uno de sus últimos libros, no confirma la suposición que hizo anteriormente en *De ludo globi*, y repite la suposición tradicional de un sistema solar en el que la tierra ocupa el centro y el sol y los planetas giran a su alrededor (cfr. *De venatione sapientiae*, 28, h 83). Este hecho nos sugiere algo que veremos repetido en Cusa más veces: realiza afirmaciones que ilustran algún aspecto de la verdad, sin pretender una precisión absoluta.

estudio le permitió además profundizar en el cálculo infinitesimal, donde vio un reflejo del infinito absoluto en la realidad física.

En *De docta ignorantia* establece Nicolás de Cusa las limitaciones del conocimiento humano en cuanto al conocimiento del Dios absoluto, de acuerdo al siguiente razonamiento<sup>259</sup>:

1- El conocimiento es una adecuación, una comparación. Conocer es medir la realidad en cierto modo.

2- Para poder medir, hay que partir en primer lugar de algo bien conocido que, en su comparación con lo desconocido, te pueda mostrar lo que es.

3- Se pueden adquirir nuevos conocimientos si se puede reducir, en algunos pasos, lo desconocido a lo que ya conocemos.

4- Pero es absolutamente imposible hacer cognoscible algo que no tiene ninguna proporción con lo conocido hasta el momento.

5- Como lo infinito no tiene proporción con lo finito, nunca podrá ser conocido por medio de lo finito y permanecerá siempre desconocido.

La consecuencia que extrae Nicolás de Cusa es que el conocimiento humano es siempre conjetural, limitado y simbólico, puesto que la precisión con la que conocemos las cosas es siempre limitada, pudiendo ser siempre

---

Federici-Vescovini recoge en su introducción cómo fue citado en este contexto Nicolás de Cusa, como defensor de la teoría heliocentrista, por Descartes, Celio Calcagnini y Paolo Antonio Foscarini, contemporáneo de Galileo (Cfr. FEDERICI-VESCOVINI, *Il pensiero di Nicola Cusano*, cit.). Sin embargo, Cusa no menciona en sus obras ningún sistema astronómico que pudiera dar pie a una propuesta concreta en la que se vieran reflejado posteriormente Galileo o Copérnico. Bonhöffer, teólogo luterano, estudioso del Cusano, señala que Nicolás de Cusa no pretendía tanto demostrar si la tierra gira alrededor del sol, y que éste permaneciera inmóvil, como el relativizar los límites del universo respecto a Dios, restituyendo la nobleza y dignidad a la tierra, participando así también de los valores humanistas de su época (Cfr. D. BONHÖFFER, *Resistenza e resa*, Bompiani, Milano 1969).

<sup>259</sup> Cfr. COUNET, *Mathematics and the Divine in Nicholas of Cusa*, cit., p. 275.



mejor y más perfecta. En *Compendium*<sup>260</sup> pone el ejemplo de un geógrafo que dibuja un mapa con la información que va recibiendo de terceros: siempre podrá mejorarlo de modo que sea cada vez más preciso. Esta limitación en cuanto a la precisión se aplica, por supuesto, principalmente a Dios.

El máximo absoluto no es alcanzable en sí mismo; pero sí lo puede ser de un modo simbólico, por medio de otros objetos que en sí mismos se puedan comparar y referir al absoluto mismo, a Dios, en algún aspecto. Volkmann-Schluck menciona este método de Nicolás de Cusa como una *transsumptio in infinitum*, el procedimiento matemático para acceder a la infinita unidad por medio de la matemática: es una "imagen que hace visible la unidad infinita del ser"<sup>261</sup>. André lo explica así: "Es necesario, en primer lugar, considerar las figuras matemáticas finitas con sus pasiones y sus razones, y transferir, de modo correspondiente, estas razones a las figuras infinitas, y, después, elevar ('transsumere') las propias razones de las figuras infinitas al infinito simple, completamente desligado de cualquier figura"<sup>262</sup>.

En cualquier caso, siempre hay un salto, una imperfección, en el conocimiento de Dios, que es inevitable; como entre un símbolo y la realidad. El objeto matemático tiene, sin embargo, unas propiedades que permiten acercarse al absoluto más que otros conocimientos, ya que se pueden postular tanto la infinitud como la inmutabilidad de sus principios. Pero "la verdad misma no es, digamos, entendida de manera precisa por medio del elemento

---

<sup>260</sup> *Compendium*, 8.

<sup>261</sup> K. H. VOLKMANN-SCHLUCK, *Nicoló Cusano. La filosofía nel trapasso dal Medioevo all'età Moderna*, Morcelliana, Brescia 1993, p. 65. Sobre el uso de ejemplos matemáticos, cfr. también CUBILLOS, *Los múltiples nombres del Dios innumerable. Una aproximación a la metafísica de Nicolás de Cusa desde la perspectiva de sus nombres divinos*, cit., p. 42.

<sup>262</sup> J. M. ANDRÈ, *La dimensión simbólica del arte en Nicolás de Cusa*, en A. L. GONZÁLEZ (ED), *Nicolás de Cusa. Estudios*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, EUNSA, Pamplona 1995, p. 577.



*matemático. El infinito permanece esencialmente incomprensible*<sup>263</sup>. En el símbolo matemático se fundamenta una aproximación a la verdad inenarrable, pero ésta se mantiene siempre inalcanzable.

De este modo Nicolás de Cusa entrevé cómo los ejemplos matemáticos pueden ayudar, con limitaciones, a mostrar sus teorías filosóficas acerca del absoluto como máximo, en el que se produce la coincidencia de los opuestos: las figuras geométricas pueden llegar a simbolizar el absoluto una vez se comprende su geometría, y se suponen con un valor infinito. Para Cusa se convierten en *figuras teológicas*<sup>264</sup>. Las figuras geométricas, cuando son llevadas a una medida infinita, desaparecen como figuras y se identifican entre ellas.

En *De coniecturis*, escrito muy poco tiempo después de *De docta ignorantia*, retoma algunos de los temas relacionados con la metafísica del uno y la teoría de la mente, que podríamos sintetizar en los siguientes puntos:

1- Todo conocimiento humano es conjetural. Por medio de cosas sensibles trata de llegar al origen ideal de esas cosas que es la misma mente divina. El conocimiento sensible no es el objeto propio del conocimiento humano, sino una ocasión factual, un símbolo, una conjetura, de las ideas divinas<sup>265</sup>.

2.- La mente humana pretende encontrar en sí misma una semejanza con las ideas divinas porque ha sido creada a imagen de Dios. El hombre puede forjar conceptos en virtud de su dinamismo interno a partir del conocimiento de los sentidos, y así conocer algo de la razón de las cosas creadas por Dios.

3.- Ese proceso es dinámico: cuanto más conocimiento adquiere el hombre, más se conoce a sí mismo y más se parece a Dios. El ser imagen de Dios no se puede perder, pero sí puede crecer.

---

<sup>263</sup> VOLKMANN-SCHLUCK, *Nicoló Cusano. La filosofía nel trapasso dal Medioevo all'età Moderna*, cit., p. 67.

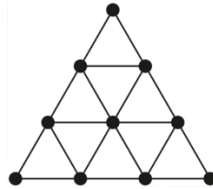
<sup>264</sup> COUNET, *Mathematics and the Divine in Nicholas of Cusa*, cit., p. 277.

<sup>265</sup> Para Cusa no existen las ideas separadas sino una única formalidad absoluta: el Verbo divino como igualdad perfecta de todas las cosas en Dios. (Cfr. *De pace fidei*, 11, h 29. *Non aliud*, 10, h 38-39. *Possessit*, h 22. *De apice theoriae*, h 15).

4.- Las conjeturas que crea el hombre para conocer las cosas actúan como el pensamiento matemático. Los objetos matemáticos son símbolos buenos de las esencias de las cosas.

e) *El número diez*

El número diez desempeña un papel especial en *De venatione sapientiae*. Para los pitagóricos, el número diez era el número perfecto y universal. En una combinación entre matemáticas y mística, promovieron el *tetraktys*, una figura triangular de tres lados iguales que se formaba con diez puntos y contenía además todas las formas geométricas: uno en el vértice (el punto), y a continuación una fila con dos puntos (la línea), otra fila con tres (la superficie), y una última con cuatro (el volumen). El significado contenido en esta figura era múltiple; y al ser un triángulo equilátero, la misma disposición se tenía al girar el triángulo en cualquier posición.



Triángulo Pitagórico Tetraktys: el número diez era el resultado de la suma del número de puntos por filas:  $1 + 2 + 3 + 4 = 10$

Cada uno de estos números (1, 2, 3 y 4) tenía una significación especial. La unidad (1), es lo divino, el origen de todo, el ser inmanifestado. La díada (2), simbolizaba el devenir del uno, el desdoblamiento, el origen de la pareja (masculino-femenino), el dualismo interno de todos los seres, el bien y el mal, la luz y las tinieblas, el cielo y la tierra, etc. Son los pares de opuestos a lo que permanentemente se enfrenta todo lo creado. La tríada (3) simbolizaba la armonía, los tres niveles del mundo: celeste, terrestre e infernal, y todas las tríadas: los tres *logos*, en el hombre lo material, lo intelectual y lo espiritual, etc. El cuaternario (4), representaba los cuatro elementos de los que se constituye el universo material: la tierra, el aire, el fuego y el agua; también

las cuatro estaciones, los cuatro puntos cardinales, o las cuatro etapas de la vida. Las cuatro filas de puntos dividían el área del triángulo en tres regiones.

Además, la suma de las cifras que forman el número 10 ( $1 + 0 = 1$ ) eran igual a la unidad, es decir, la simplicidad divina. El número 10 es considerado como la unidad de segundo orden, y que se reduce también a su vez a la unidad simple.

Esta metáfora platónica tiene su fuente, en parte, en el *Timeo*, el *Asclepio* (cuya traducción latina era conocida como *De Hermes Trimegistro*), que conocía Nicolás de Cusa. Después de Nicolás de Cusa, fue recogida también por Ficino y Pico de la Mirandola

Esta imagen de la pirámide alimentó la literatura mística y filosófica posterior. Giordano Bruno (1548-1600), en su libro *De umbris idearum*, postula que el orden del universo está dado por los números, de modo que la mente humana tan sólo puede atisbar en parte una manifestación oscurecida de la divinidad.

Nicolás de Cusa, con estos presupuestos, propone su Gran Conjetura<sup>266</sup> en la que, partiendo del pitagórico *Tetraktys*, extiende su sentido y lo aplica a su pensamiento metafísico.

Dios es la unidad absoluta y se representa por el uno (1); es la primera unidad. En *De docta ignorantia*<sup>267</sup> señala Cusa que la unidad absoluta es la primera, anterior al intelecto y a cualquier pluralidad. La unidad segunda es denaria ( $10^1$ ), pues une los diez predicamentos clásicos de Aristóteles, que representan la realidad material; pero esta unidad segunda manifiesta también la unidad simple, pues el diez contraído es igual a uno ( $1+0$ ). Los

---

<sup>266</sup> Una explicación pormenorizada se encuentra en la obra ya citada anteriormente, COUNET, *Mathematics and the Divine in Nicholas of Cusa*, cit., p. 279 ss. Las ideas que señalo a continuación las he tomado de esta referencia. Sobre el simbolismo de los números en Cusa, cfr. también BONETTI, *La ricerca metafisica nel pensiero di Nicolò Cusano*, cit., p. 67 ss.

<sup>267</sup> *De docta ignorantia*, I, 6.

siguientes niveles corresponden al mundo racional o viviente<sup>268</sup> ( $10^2$ ) y al mundo corporal ( $10^3$ ). Toda la realidad está de un modo complicada en la segunda unidad, el intelecto, que es la raíz de los otros mundos, el racional y el corporal:  $10^1$ ,  $10^2$ ,  $10^3$ . Cuanto mayor es el número resultante, mayor es la distancia que le separa de Dios, de la unidad.

La inteligencia está precontenida en la unidad de Dios:  $1+2+3$  representa la naturaleza divina en conformidad con la coincidencia de los opuestos: 1 es la unidad, 2 la igualdad y 3 el nexa (en clara referencia a la Trinidad). El 4 es el número del mundo, que incluye la unidad divina y a sí mismo como posibilidad (es una referencia al nombre *Possessit* que asigna al absoluto).

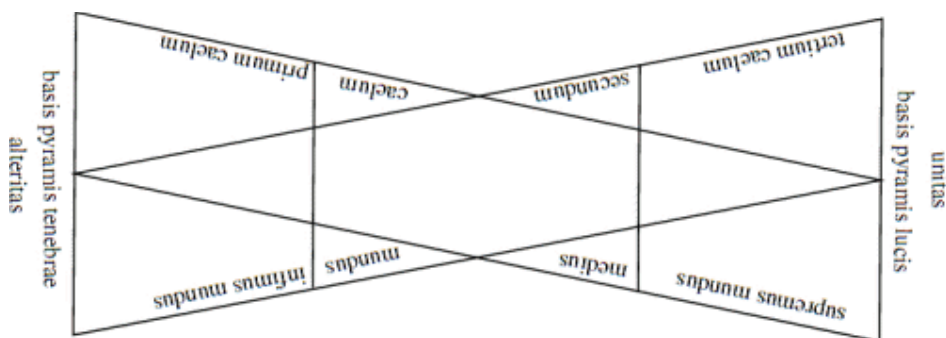
Cuando, al final del libro *De docta ignorantia*, Nicolás describe su descubrimiento durante el viaje de regreso de Grecia, afirma que fue “*llevado a comprender las cosas incomprensibles de modo incomprensible en la docta ignorancia, trascendiendo las verdades incorruptibles cognoscibles humanamente*”<sup>269</sup>. Counet<sup>270</sup> señala que esas *verdades incorruptibles cognoscibles humanamente* hacen referencia a estas analogías matemáticas que desarrolla más extensamente en *De coniecturis* por medio de la figura de dos triángulos superpuestos (la pirámide de la luz y la pirámide de la sombra), donde cada vértice coincide con la base del otro triángulo.

---

<sup>268</sup> Para Cusa, como para muchos otros en esa época, todo ser vivo disponía de un alma. De ahí que en ocasiones se refiera a este nivel como el de los seres vivientes, o al de los racionales, en referencia al alma racional del hombre. Pero todos los seres vivientes están incluidos en este nivel. “*La naturaleza intelectual es la suprema; no tiene anteriormente a sí un principiado más antiguo. La naturaleza viviente es intermedia; tiene como anterior a sí a la naturaleza intelectual, que es su hipóstasis. La naturaleza existente, por su parte, procede de ambas. En la primera están coimplicadas las siguientes, puesto que entiende, vive y existe*” (*De venatione sapientiae*, 31, h 93).

<sup>269</sup> *De docta ignorantia*, I, 12.

<sup>270</sup> COUNET, *Mathematics and the Divine in Nicholas of Cusa*, cit., p. 280.



De este modo, el simbolismo de cada nivel de la realidad adquiere un mayor significado y permite iluminar la unidad del absoluto: los distintos niveles corresponden a los modos más perfectos de participar en la unidad máxima.

1- La base de una pirámide coincide con el vértice de la otra: la unidad y la multiplicidad se desvanecen una en la otra.

2- Un segundo nivel, donde la unidad incluye multiplicidad. Es el lugar de las inteligencias o espíritus puros: es el lugar del tercer cielo o mundo supremo.

3- Una zona media, donde la unidad y la alteridad se oponen en su máximo nivel, teniendo cada una la misma proporción o superficie. Simboliza el lugar de las almas. Todo ser viviente tiene alma.

4- Una cuarta zona está marcada por la victoria de la oscuridad y alteridad por encima de la luz y la unidad. Significa el dominio de los cuerpos sensibles, correspondiendo al primer cielo del mundo inferior.

5- Finalmente encontramos el lugar donde el vértice de la luz se desvanece y es dominado por la oscuridad. Es el lugar de la nada y el no-ser.

Al igual que en el simbolismo pitagórico, toda la realidad procede de la combinación de la Díada que combina los principios ontológicos: unidad y alteridad. Pero en el caso de Nicolás de Cusa, unidad y alteridad no son dos co-principios. El único principio absoluto es la unidad; pero esta unidad absoluta explica la unidad de la alteridad por medio de la igualdad intelectual. Antes de este despliegue, se identifican: *“En la región intelectual*

los opuestos están coimplicativamente unidos; en la de tercera unidad, están copresentes sólo explicativamente, o sea en su despliegue; contraídos, así, a ser cada uno sólo él mismo"<sup>271</sup>. La unidad de la razón es menor aún que la unidad en el intelecto. "La razón (ratio) discursiva, que se mueve dentro de los límites del principio de la no-contradicción, no puede conciliar los opuestos, el intelecto (intellectus), en cambio, puede tener una visión (visio) de la coincidencia"<sup>272</sup>.

Esta figura muestra también cómo la no-contradicción está presente en las zonas medias, pero en el lugar de los vértices la unidad se identifica con la alteridad. Las regiones medias -la zona de los espíritus y lo material- está gobernada por la lógica dialéctica donde unas cosas se oponen a las otras. El grado de unidad de la zona de las inteligencias y la de las cosas materiales es similar, son zonas paralelas, como si fuera una el reflejo de la otra, en un espejo, significando que muchas verdades intelectuales se extraen del mundo corporal<sup>273</sup>.

Pero Nicolás de Cusa sigue aún más allá, señalando que cada uno de los tres niveles en los que se dividen las criaturas es a su vez como un entero universo que se subdivide en tres sub-partes (como hizo el Pseudo-Dionisio en su libro *Jerarquía Celeste*), repitiéndose de nuevo la analogía numérica en cada una de ellas:  $10^1$ ,  $10^2$ ,  $10^3$ , manifestando la participación de la unidad en cada una de esas sub-partes, de modo proporcional<sup>274</sup>. El mundo intelectual

---

<sup>271</sup> L. PEÑA, *La igualdad intelectual como principio de lo múltiple en el pensamiento del Cusano*, en A. L. GONZÁLEZ (ed.), *Nicolás de Cusa. Estudios*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, EUNSA, Pamplona 1995, p. 726. Este autor hace una explicación de cómo se pasa de la unidad absoluta a lo múltiple. Puede encontrarse otra explicación de las cuatro unidades descritas por Cusa en *De coniecturis*, en BONETTI, *La ricerca metafisica nel pensiero di Nicolò Cusano*, cit., p. 69 ss.

<sup>272</sup> R. NÚÑEZ, *Aspectos antiaristotélicos de la coincidentia oppositorum en Nicolás de Cusa*, «Veritas Rev. Filos. Teol.» 33 (2015), p. 112.

<sup>273</sup> Cfr. COUNET, *Mathematics and the Divine in Nicholas of Cusa*, cit., p. 280.

<sup>274</sup> "Cuán bellamente colocó la sabiduría al hombre, como lazo de unión del universo e incluso como microcosmos, en el escalón más alto de la naturaleza sensible y en el más bajo de la

conecta con el Logos divino -en igualdad con el absoluto- y por su parte inferior con el mundo racional humano, que dispone también de intelecto<sup>275</sup>. Entre ambos están los seres espirituales, que no conocen racionalmente sino de modo intelectual. El mundo racional, en su parte más inferior, conecta con los seres vivientes no racionales (existía la creencia entonces, bastante común, de asignar también un alma, o un principio formal, a todos los seres vivientes), y estos seres vivientes, en jerarquía, conectan con el mundo material en su parte más inferior.

Llegados a este punto, Cusa presenta su pensamiento acerca de *los cuatro tipos de unidad*:

1- La primera unidad es el origen de todas las demás unidades<sup>276</sup>. Está representada por el número 1. Contiene a las demás como 'plegadas' en ella misma. La primera unidad *precede* a toda diferenciación y oposición. Si la *unitas absoluta* precede a toda oposición, es entonces más exacto negar en ella los opuestos que considerarla como coincidencia de los opuestos<sup>277</sup>.

2.- La segunda unidad es el intelecto. No se refiere a la razón discursiva. La representa con el número 2, pero también con el número 10<sup>1</sup>, pues es la

---

*inteligible, uniendo en él, como en el punto medio, las cosas temporales inferiores y las perpetuas superiores" (De venatione sapientiae, 32, h 95).*

<sup>275</sup> El hombre puede crear conjeturas en su mente por ser *imago Dei*. Cfr. MONACO, Cusano e la pace della fede, cit., p. 103. "*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 exerit. Coniecturalis itaque mundi humana mens forma existit uti realis divina*" (*De coniecturis*, 1, h 5). En otro lugar, Cusa distingue entre los números inefables divinos y los números racionales humanos. Así como el primer ejemplar de la mente divina es el número divino, así el ejemplar de nuestra mente es el número humano (cfr. *De coniecturis*, 2, h 9).

<sup>276</sup> "Si Dios es la *unitas absoluta* que precede y condiciona la multiplicidad del ser, toda investigación de la realidad sólo puede realizarse a la luz de la unidad divina, en función de la cual sólo cualquier realidad es concebible o pensable" (BONETTI, *La ricerca metafisica nel pensiero di Nicolò Cusano*, cit., p. 71).

<sup>277</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 72.

segunda unidad. Es el comienzo de la diferenciación y manifestación, después de la simplicidad absoluta de la unidad. Contiene implícitamente la multitud de los opuestos, pero también la unidad ( $10^1$ ). No es una unidad absoluta, sino intelectual<sup>278</sup>. Es la inteligencia divina, que es el principio de diferenciación del universo. La denomina la igualdad.

3.- La tercera unidad es la razón. También la denomina en ocasiones alma<sup>279</sup>. Corresponde al número 3 y también  $10^2$ , pues su origen es el dos. El alma es la identidad individual que se manifiesta por la razón. Es el despliegue manifiesto de los opuestos.

4.- La cuarta unidad es la del cuerpo sensible, perceptible por los sentidos. Es el tres desplegado como exponente ( $10^3$ ). Es el despliegue de las unidades anteriores. Así, en esta multiplicidad está presente también, como su fundamento, la trinidad<sup>280</sup>.

El universo para Nicolás de Cusa tiene un orden, y todas las partes se entrelazan jerárquicamente, manteniendo la unidad. En *De venatione sapientiae* presenta las cacerías de la sabiduría que ha conseguido realizar, y las distribuye en tres regiones (el absoluto, el logos y las criaturas) y en diez campos, en un intento de presentar toda la realidad -el absoluto, el logos, el

---

<sup>278</sup> “En la unidad radical los opuestos se unen en la misma unidad, de modo que ésta es la unidad en la oposición y la oposición en la unidad, es decir, la coincidencia de los opuestos” (*Ibid.*, p. 73).

<sup>279</sup> “La tarea del alma, sin embargo, no se limita a realizar en la multiplicidad de determinaciones racionales la unidad del intelecto, sino que también incluye la función de mediación entre lo inteligible y lo sensible; la indigencia de la unidad intelectual del alma humana es el fundamento de la mediación de la multiplicidad del mundo sensible, que sólo a través de la actividad intelectual racional del alma encuentra su unidad” (*Ibid.*, p. 75).

<sup>280</sup> Una de las propuestas más originales de Nicolás de Cusa en sus obras es el intento de mostrar una presencia de la unidad de Dios en su Trinidad (uni-trina, la denomina) en todos los seres creados. Sin duda que esta simbología matemática de los primeros tres números alimentó su inspiración: la pirámide tiene tres vértices, en cualquiera de los tres puntos cercanos en la pirámide se forma un triángulo interior, etc. Sobre esta cuarta unidad, cfr. también *Ibid.*, p. 77.



hombre, los seres vivos, los seres materiales- en unidad y orden. El absoluto es el principio absoluto de todo: no sólo de lo que es, sino también de lo que podría llegar a ser. Él es el origen de la multiplicidad; y el punto de encuentro entre la unidad simplicísima y la multiplicidad de las criaturas es el intelecto divino<sup>281</sup>. Las cosas múltiples responden a su propia 'razón de ser' en la mente divina -la verdadera y única perfecta adecuación-, mientras el hombre tan sólo puede aproximarse a esa perfección del conocimiento por medio de 'conjeturas'.

### *A.5. Nicolás de Cusa, precursor del pensamiento moderno*

No se puede obviar el influjo que tuvo Cassirer en el redescubrimiento de Nicolás de Cusa<sup>282</sup>. En su conocida obra *Individuo y cosmos*, describe el Renacimiento como el momento en el que se establece una nueva relación entre la mente humana y los objetos de su pensamiento; Nicolás de Cusa es, para este autor, el iniciador y el prototipo de este nuevo modo de pensar, siendo sin duda para él un precursor de la teoría moderna de conocimiento, que llevaría más adelante al criticismo kantiano y a Hegel: la mente humana como actividad o función unificadora de toda la realidad. "Todo ensayo que aspire a concebir la filosofía del Renacimiento como una unidad sistemática debe partir de la filosofía de Nicolás de Cusa"<sup>283</sup>.

---

<sup>281</sup> Tomás de Aquino dice que, aunque Dios no entra en la esencia de las cosas, el ser de las cosas no puede ser entendido sino como derivado del ser divino; las esencias, antes de recibir el ser, no son nada sino únicamente en el intelecto divino, y se identifican con la esencia divina (TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia* q. 3, a. 5).

<sup>282</sup> Cfr. K. JACOBI, *Nikolaus von Kues*, Kolleg Philosophie, Freiburg/München 1979, p. 160: recoge una exposición pormenorizada de las distintas interpretaciones que se han hecho sobre la filosofía de Nicolás de Cusa.

<sup>283</sup> CASSIRER, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, cit., p. 21.

Sin embargo, algunos consideran un tanto exagerado el punto de vista de Cassirer<sup>284</sup>. Por un lado, el Renacimiento no tuvo asociado ningún tipo concreto de filosofía: fue un tiempo de *ebullición intelectual* donde cada pensador proponía sus propios pensamientos, pocas veces coincidentes, inspirados en los escritos que iban llegando de oriente. Por otro lado, el interés por el intelecto y el logos era un tema continuamente presente desde hacía años, fuente de grandes controversias en el ámbito universitario. Algunas doctrinas aristotélicas reinterpretadas por el averroísmo latino habían sido condenadas en París (la existencia de un intelecto universal): la cuestión seguía en candente debate.

En tercer lugar, porque el origen del pensamiento de Nicolás de Cusa no es consecuencia de una profundización filosófica, sino de la intuición-visión que tuvo durante el regreso de Constantinopla. El mismo se refiere a ella también como una gracia recibida por parte de Dios, Padre de todas las luces<sup>285</sup>.

Beierwaltes rechaza el afán desmedido de presentar a Nicolás de Cusa como un absoluto innovador del pensamiento filosófico de su época, aunque al mismo tiempo no le niega el mérito de haber dejado planteados gran

---

<sup>284</sup> "Hoy día, tras Gadamer, no es admitido, de modo habitual, la interpretación del Cusano solamente como un precedente, sin más, del kantismo" (Cfr. *La doctrina de Nicolás de Cusa sobre la mente. Hacia una nueva Gnoseología*, «Stud. Philol. Valencia.» 10, n. s. 7 (2007)). "Nada justifica la suposición de Ernst Cassirer -que informó su ingeniosa lectura (errónea) de Nicolás de Cusa- de que toda mente artística o filosófica que cambie de paradigma a principios del Renacimiento puede ser interpretada como precursora de Kant y de la filosofía moderna de la subjetividad" (HOFF, *The Analogical Turn. Rethinking Modernity with Nicholas of Cusa*, cit., p. xxi).

<sup>285</sup> En su descripción de Nicolás de Cusa como precursor del idealismo alemán, uno de los principales estudiosos alemanes de Cusa, Kurt Flasch, califica este reconocimiento del "Padre de las luces" (Santiago 1:17) como una "*frase piadosa y vacía*". Sin embargo, Flasch omite mencionar que Cusa dedicó a esta cuestión un opúsculo entero (*De dato patris luminum*, 1445/46) considerándolo él mismo como algo más que un "librito marginal" (Cfr. HOFF, *The Analogical Turn. Rethinking Modernity with Nicholas of Cusa*, cit., p. 7).

cantidad de temas que posteriormente otros filósofos desarrollarán configurando sus propios pensamientos filosóficos.

Aunque la cita resulte extensa, Beierwaltes plantea aquí con mucha claridad todas las 'paternidades' que le han ido atribuyendo a Nicolás de Cusa en los siglos posteriores: "*Aquí menciono sólo algunos rasgos filosóficos merced a los cuales se imputa al Cusano ya a la modernidad (supuestamente delimitada en sentido estricto), o al menos se lo realza como su preparador y precursor, en los que más bien se le atribuye una ruptura con la tradición que se percibe y se valora en él una continuidad con la tradición filosófico-teológica. Son sobre todo conceptos que han venido a acuñar la teoría del conocimiento, la antropología y la cosmología de la modernidad: formación del concepto de 'subjetividad' con vistas a la fundamentación trascendental del conocimiento a cargo de Kant, y una teoría -determinada desde allí- de la autoconciencia; el desarrollo de un concepto -pensado desde el sujeto autónomo- de la libertad humana y de la creación humana; depotenciación de la 'ontología de la substancia' aristotélico-escolástica en favor de un funcionalismo universal; la subjetivización de Dios que lo convierte en un momento del hombre o acrecentamiento de la inmanencia de Dios en el mundo, sin atender al simultáneo acrecentamiento cusano de la transcendencia de Dios en el aenigma 'non aliud'; el descubrimiento del individuo; además la idea cosmológica de un mundo infinito cuyo centro ya no es la tierra y en el que no hay polos fijos sino, por tanto, una mecánica celeste que gira en círculos... El Cusano pasa a ser también el cofundador filosófico de la ciencia natural moderna (si es que no ya de la 'técnica' (en lo que un único término homónimo designa, incitando a error, dos fenómenos y dos actitudes hacia la realidad del mundo fundamentalmente diversos), por ejemplo, merced a sus reflexiones sobre el método matemático-cuantificante*"<sup>286</sup>.

Son dos las líneas que -según este autor- continúan en la modernidad el desarrollo del pensamiento Cusano. Por un lado, se trataría de la teoría trascendental o idealista que culminaría con Hegel, que propone la eliminación de los elementos sensibles y emocionales de la cuestión sobre

---

<sup>286</sup> BEIERWALTES, *Reflexión metafísica y espiritualidad*, cit., p. 47. El subrayado es mío.

Dios, dejando únicamente los elementos reflexivos y las argumentaciones racionales. Pero, como señala Beierwaltes, al hacer desaparecer el elemento sensible, la experiencia de Dios ya no es personal, no es un diálogo (un acontecer dialógico), cuando en Nicolás de Cusa es totalmente dialógico. Hegel continúa el pensamiento de Cusa, pero terminaría oponiéndose a él. Y aunque Beierwaltes niegue que en Cusa podamos ver anticipadamente las tesis del absoluto de Hegel, defiende sin embargo que la visión absoluta, trinitaria, creadora e indiferenciada de nuestro autor, así como sus antecedentes aristotélicos, harían de mediación entre Cusa y Hegel. Y concluye diciendo que Cusa no representa un momento final de la época medieval, sino un pensamiento constitutivo de la modernidad<sup>287</sup>.

Para González, en cambio, las diferencias entre Hegel y Cusa son insalvables, de modo que él nunca vería una continuidad de pensamiento entre ambos. Para Cusa, dice, Dios no es nunca un absoluto proyectado por el hombre, un correlato humano. Es el hombre quien recibe el ser de Dios, de modo que Dios está más presente en el hombre que el mismo hombre. Además, el planteamiento claro de Nicolás de Cusa es que hombre es a imagen de Dios, y no a la inversa<sup>288</sup>. Según este autor, Nicolás de Cusa es uno de los pocos pensadores esenciales (en el sentido heideggeriano) en la historia. No es por tanto un eslabón hacia el idealismo absoluto. El absoluto no es asumido por el hombre, sino que es el insondable fundamento del hombre<sup>289</sup>. En otro lugar afirma este mismo autor: "*Podría afirmarse que es precedente del kantismo en el sentido de que el conocimiento no deberá girar en torno*

---

<sup>287</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 204-9.

<sup>288</sup> "Mientras alguien mira en este espejo, ve su forma en la forma de las formas, que es el espejo. Y considera que la forma que ve en ese espejo es la figura de su forma, ya que así es en el espejo material pulimentado, aunque sea verdadero lo contrario, porque lo que ve en ese espejo de eternidad no es la figura sino la verdad, de la que el mismo que ve es la figura" (*De visione Dei*, 5, h 15). Sobre la metáfora del espejo, cfr. V. MARCEL, *La métaphore du miroir chez Nicolas de Cues*, «Rev. Sci. Relig.» 83 (2009).

<sup>289</sup> Cfr. A. L. GONZÁLEZ, *Creador y creatura en el De visione Dei de Nicolás de Cusa, en Biblia, exégesis y cultura. Estudios en honor del Prof. José María Casciaro*, EUNSA, Pamplona 1994, p. 652.

a las cosas, como diría el regiomontano, sino sobre sí mismo; sin embargo, está muy lejos todavía de él por cuanto el Cusano no considerará ni como fenómenos a las cosas conocidas ni a la subjetividad como la medida del mundo”<sup>290</sup>.

Otro autor que defiende el inicio del subjetivismo en Cusa es Schulz. Según este autor, Dios sería subjetividad pura, no óptica, precediendo en esta consideración del absoluto a muchos filósofos modernos. *“El hombre que quiere ver a Dios no ve propiamente nada, pues Dios no es un ente, sino el ver en sí mismo... Es decir, yo puedo ver todo, excepto el ver en sí mismo. Dios es, pues invisible, porque Él es el ver en sí mismo”*<sup>291</sup>.

Schulz dice que la condición para entrar en la adecuada visión de Dios invisible, según Nicolás de Cusa, es penetrando en el propio ser. ¿Pero esto es un subjetivismo de corte moderno? González dice que no. Según él, Cusa se refiere a tres hechos: conocer en sí mismo los arquetipos de las cosas que son semejanza de Dios; conocer la capacidad intelectual, semejanza de Dios: él estableció las esencias de las cosas, y nosotros conocemos arquetipos a través del conocimiento sensible, y encontramos en nosotros la semejanza de esos arquetipos con Dios; y, por último, encontramos en nosotros el deseo del infinito, que no puede ser saciado con nada que conocemos. Pero esto no es subjetivismo: el absoluto no cambia según mi subjetividad, como diría Schulz. *“Contra Schulz, -dice González- me parece que debe señalarse que Nicolás de Cusa no considera autofundada a la subjetividad finita, de modo que el infinito cambiase a tenor de mi subjetividad o, dicho de otro modo, el absoluto no está en el poder de la subjetividad finita”*<sup>292</sup>. Es una trascendencia en la inmanencia. Dios, forma de las formas, es como el espejo vivo de la eternidad.

Para Volkmann-Schluck, Nicolás de Cusa supone el final del pensamiento medieval al partir de una idea fundamental y novedosa que conjunta los

---

<sup>290</sup> GONZÁLEZ, *La doctrina de Nicolás de Cusa sobre la mente. Hacia una nueva Gnoseología*, cit., p. 5.

<sup>291</sup> W. SCHULZ, *El Dios de la metafísica moderna*, F. Linares (trad.), Fondo de Cultura Económica, México D. F. 1961, p. 21.

<sup>292</sup> GONZÁLEZ, *Creador y creatura en el De visione Dei de Nicolás de Cusa*, cit., p. 557.

motivos esenciales del pensamiento de la Edad Media, traspasando totalmente la tradición del momento. Según este autor, Cusa piensa el ser del ente mismo como una unidad infinita, y con ello pone las bases de la subjetividad moderna. Para Volkmann-Schluck, Nicolás de Cusa defiende una representación simbólica de la verdad por medio de la matemática. La verdad aparece como la unidad infinita que sobrepasa cualquier comprensión posible. La verdad es inefable. El hombre puede tener alguna relación con la verdad porque es imagen de Dios. "*Cusa encuentra en las matemáticas la imagen que mejor corresponde a la tarea de representar la verdad infinita*"<sup>293</sup>. Pero *imagen* no significa ser la reproducción de un *prototipo personal*, sino "*hacer visible una realidad invisible por medio de una representación. Si la palabra imago se entiende así, entonces se aclara la concepción de Nicolás Cusa de que la verdad infinita sólo se reconoce a través de imágenes*"<sup>294</sup>.

La doctrina sobre la verdad está muy presente en la tradición filosófica de la época, y aunque Nicolás de Cusa la expresa de un modo original y atractivo, desde mi punto de vista no se separa del pensamiento de Tomás de Aquino, y mucho menos supone una puerta hacia el subjetivismo moderno<sup>295</sup>. Bonetti, por ejemplo, tras analizar la teoría de la mente de Nicolás de Cusa, concluye que el conocimiento como conjetura, entendido

---

<sup>293</sup> VOLKMANN-SCHLUCK, *La filosofía de Nicolás de Cusa: una forma previa de la metafísica moderna*, cit., p. 62.

<sup>294</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>295</sup> Cfr. RAMOS, *Los trascendentales del ser*, cit.: en este artículo, al tratar el trascendental de la verdad según Tomás de Aquino, se ve el pensamiento convergente de Nicolás de Cusa en esta cuestión: la verdad de los entes se fundamenta en el entendimiento divino, pues las cosas se adecúan al entendimiento divino en primer lugar. Su inteligibilidad está destinada a ser captada por el entendimiento humano, que no la puede conocer en toda su profundidad, sino solamente como una estimación (conjetura, la llama Cusa): "*respecto al entendimiento humano, son verdaderas cuando tienen la capacidad de originar una estimación verdadera*" (TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 1, a. 2, resp.).

como participación de la verdad infinita, hace muy difícil intentar ver en Cusa un antecedente del idealismo alemán, y especialmente de Kant<sup>296</sup>.

Murillo, hablando del lenguaje afirmativo sobre Dios en Nicolás de Cusa, afirma que toda interpretación idealista o subjetivista de Nicolás de Cusa carece de auténtico fundamento: *“En el centro de su pensamiento no está el conocimiento o el lenguaje sino la realidad: la realidad de Dios y la realidad del mundo creado. No se le ocurre ponerla en duda”*<sup>297</sup>.

Hoff tampoco cree que Nicolás de Cusa fuera verdaderamente un precursor de la racionalidad fundacional moderna, sino que habría descubierto *“una forma de eludir la racionalidad fundacional de épocas posteriores”* desarrollando un enfoque mistagógico de la infinitud de Dios *“Cusa ofrece una ‘modernidad alternativa’ que nos permite recuperar el camino intermedio premoderno entre la univocidad y la equivocidad sin perder de vista el legado emancipador de la era moderna”*<sup>298</sup>.

También se ha pretendido ligar la filosofía de Nicolás de Cusa con la de autores como Fichte, Schelling, Schlegel, Novalis, a través de la noción de intuición intelectual: el pensamiento trasciende su culminación y se hace uno con el intuir y su con fin. *“Finito se identifica con infinito. En el pensamiento de una fundamentación absoluta, que se realiza en el autopensamiento o la autoafirmación de Dios, del conocimiento humano, el Cusano está enlazado con el idealismo de Schelling”*<sup>299</sup>.

---

<sup>296</sup> BONETTI, *La ricerca metafisica nel pensiero di Nicolò Cusano*, cit., p. 182.

<sup>297</sup> I. MURILLO, *El lenguaje afirmativo sobre Dios en Nicolás de Cusa*, «Cuad. Salmant. Filos.» 34 (2007), p. 65.

<sup>298</sup> HOFF, *The Analogical Turn. Rethinking Modernity with Nicholas of Cusa*, cit., p. xv. Hoff, inspirado por el liberalismo inglés que no temía desvincularse de la tradición continental racionalista buscando sus raíces en otras fuentes, como en la tradición cristiana, defiende y trata de demostrar que Cusa no es un precursor de Kant ni del idealismo alemán. Hasta el siglo XV -defiende este autor- era posible una versión alternativa de la modernidad, si se hubiera entendido bien a Cusa.

<sup>299</sup> BEIERWALTES, *Reflexión metafísica y espiritualidad*, cit., p. 222.



Por contraste, González dice: "*Si fuera cognoscible no sería infinito: la única forma que tendríamos para concebir a Dios sería concebir la misma concebibilidad, y eso es imposible: el Absoluto está más allá de todo concepto, no cabe definirlo; si se le define, se le pone límites, y deja de ser infinito: el Absoluto es la definición de sí mismo, anterior a toda definición, previo a la diferencia entre la definición y lo definido*"<sup>300</sup>.

Por último, ha habido también quienes han relacionado a Nicolás de Cusa con Heidegger, pero en este caso, no como antecesor suyo. Como es conocido, el joven Heidegger en su tesis de habilitación para la docencia defendida en la Universidad de Friburgo en Brisgovia en 1915 abordó la lectura que hizo de la síntesis escotista. Según Heidegger, la filosofía moderna y contemporánea consideró a Scoto como precursor de Kant, en concreto de la crítica trascendental. Scoto no aceptó la extra-predicamentalidad del *esse* tomista, y se mantuvo en cambio en la denominada *antiqua via* de corte platónico, a pesar del éxito de la síntesis tomista<sup>301</sup>. Según Heidegger, Parménides habría sido el primero y el único que habría intuido verdaderamente el ser.

Este autor denunció el olvido del ser como un rasgo fundamental de la metafísica de occidente. El olvido consistió principalmente en la confusión entre el ser y el ente. Cuando dicen hablar acerca del ser, en realidad no hablan sino del ente. Por lo tanto -decía- se ha olvidado la diferencia entre el ser y el ente, y esa es la esencia de la metafísica.

Sin embargo, hay autores que piensan que Nicolás de Cusa sí mantuvo esa diferencia. Beierwaltes es uno de ellos. Para él, tanto la filosofía neoplatónica, como después la de Cusa, ponen de manifiesto la diferencia el ser del ente. "*Entonces me parece legítima esta pregunta: la intención del concepto*

---

<sup>300</sup> CUSA, *La visión de Dios*, cit., p. 47.

<sup>301</sup> Como señala Saranyana, "*quizás influyeron en este hecho las censuras parisinas de 1270 y 1277, así como la oxoniense de 1277, que desataron la guerra entre escuelas filosóficas, casi siempre articuladas en torno a instituciones religiosas (dominicos, franciscanos, mercedarios y agustinos)*" (J. I. SARANYANA, *Duns Scoto y la continuidad de la metafísica*, EUNSA, Pamplona 2014, p. 13).



*neoplatónico de lo uno mismo y de los nombres enigmáticos del principio en Nicolás de Cusa (non aliud, ipsum possest), ¿no es antes que nada poner de relieve la diferencia absoluta justamente de este principio respecto de todo ente, y no sólo 'representar' algo superlativamente 'diferente' que se suponga dentro de la misma dimensión, es decir, junto con lo ente?"*<sup>302</sup>.

Beierwaltes afirma que, en toda la obra de Heidegger, publicada hasta ahora, no se encuentra rastro de ninguna confrontación seria de la filosofía Platónica, cosa que le hace preguntarse si la tesis de Heidegger se adecuaba a la historia real del pensamiento<sup>303</sup>. Afirma Beierwaltes que tanto en el pensamiento neoplatónico como para Nicolás de Cusa, ser, uno y Dios, son idénticos, sin diferencia<sup>304</sup>.

Otros autores, Inciarte-Llano, Hoff, llevan a cabo una defensa de la metafísica creacionista de Nicolás de Cusa después de las críticas formuladas por Heidegger a este respecto. Las propuestas de Inciarte-Llano y las de Hoff acabarían siendo convergentes, a pesar de haber seguido estrategias muy distintas.

Inciarte-Llano<sup>305</sup> argumentan que Heidegger tiene en cuenta únicamente la metafísica creacionista de Duns Scoto, donde el ser no tiene presencia, sino únicamente el ente en su sentido unívoco. Heidegger habría obviado otras

<sup>302</sup> BEIERWALTES, *Reflexión metafísica y espiritualidad*, cit., p. 173.

<sup>303</sup> Cfr. también VOLKMANN-SCHLUCK, *Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, cit.

<sup>304</sup> BEIERWALTES, *Reflexión metafísica y espiritualidad*, cit., p. 175.

<sup>305</sup> Argüello recoge en su libro cómo Llano (A. LLANO, *Aquinas and the Principle of Plenitude*, en D. M. GALLAGHER (ed.), *Thomas Aquinas and His Legacy*, Catholic University of America Press, Danvers 2018) ha mostrado el desconocimiento de de Lovejoy de la filosofía tomista, interpretando erróneamente uno de los textos de Tomás de Aquino: Lovejoy interpreta a raíz de dicho texto que 'el universo no puede ser mejor', de acuerdo a su propuesta de principio de plenitud, cuando el sentido auténtico del texto de Tomás de Aquino es que 'este universo' concreto, no puede ser mejor (Cfr. ARGÜELLO, *Posibilidad y principio de plenitud en Tomás de Aquino*, cit., p. 279). "Lovejoy parece desconocer la radical distinción metafísica tomista entre la esencia o *modus essendi* y el ser de la esencia" (*Ibid.*, p. 281).

perspectivas como la de Tomás de Aquino o el mismo Nicolás de Cusa, donde el ser tiene una clara presencia en su sentido absoluto y analógico. Consideran prioritario la recuperación de una fundamentación cusana a partir del uso analógico del principio de plenitud, resaltando la diferencia radical última existente entre el Creador y las criaturas, defendiendo una postura fundamentalmente tomista y aristotélica. Hoff, en cambio, destaca el uso de la analogía del ente desarrollada por el Cusano, estableciendo relaciones de semejanzas entre el Creador y las criaturas, desde una postura neoplatónica y patrística<sup>306</sup>.

Ha habido muchos otros intentos de involucrar a Nicolás de Cusa en el origen de otros sistemas de pensamiento modernos, pero es patente que no existe ni mucho menos unanimidad. Citaremos para finalizar otras dos interpretaciones como botón de muestra.

Bernart presenta a Cusa como el primer filósofo de las matemáticas de la era moderna. Para él, no son las matemáticas un mero símbolo de verdades que trascienden, como podría serlo para la tradición neoplatónica. En Nicolás de Cusa encontramos una filosofía de la mente que es capaz de alcanzar la naturaleza creadora de Dios, partiendo del nivel sensible-racional, y pasando por la lógica-intelectual<sup>307</sup>.

Por otro lado, según Hüntelmann, Cusa propone una ontología del mundo diferente a la ontología del idéntico. Así resuelve Cusa la relación finito-infinito. Lo finito es el mundo, donde los entes no se distinguen entre sí por su contenido sino sólo *por la relación de unas cosas con otras*. "El mundo

---

<sup>306</sup> Cfr. ORTIZ DE LANDÁZURI, *Nicolás de Cusa, entre Tomás de Aquino y Duns Scoto. La defensa de la metafísica creacionista medieval frente a la postmodernidad*, cit., p. 326 s. Este autor recoge los argumentos de ambos libros en un interesante artículo al que me referiré más adelante con mayor profundidad.

<sup>307</sup> "Attraverso tale trasposizione le rigide determinazioni dello spazio geometrico classico diventano con Cusano una creazione della mente umana, sì insuperabili sul piano logico-intellettuale ma pur in certo modo 'manipolabili' sul piano sensibile-razionale, cioè sul piano della 'misura', a partire da una superiore visio intellectualis capace di cogliere la 'verità' del principio mediatore degli oppositi nella natura essenzialmente 'creatrice' dell'essere divino" (BERNART, *Cusano e i matematici*, cit., p. 10 s.).

*es el único ente: para una ontología funcional no hay entes distintos*"<sup>308</sup>. Y puesto que las cosas son únicamente 'contracciones' del mundo, 'estados', precisamente por ese motivo no se distinguen entre sí por su contenido, sino sólo por las relaciones de unas cosas con otras. "En esta medida Dios no puede conocer ninguna pluralidad de entes: para él hay solamente el mundo, y éste es su única criatura"<sup>309</sup>. La naturaleza opera como el soplo del vidriero, siendo dirigida por el soplo hacedor de Dios, como aliento espiritual del artesano por su mente. "Sólo por mediación de la naturaleza, del mundo, es Dios el creador del ente múltiple"<sup>310</sup>.

Para finalizar este epígrafe, diría que la discusión permanece abierta: mientras que algunos autores sitúan a Cusa en continuidad con el pensamiento medieval, otros lo ven ya en el umbral del pensamiento moderno, al que habría contribuido seriamente con algunas de sus tesis gnoseológicas y metafísicas.

Desde mi punto de vista, es patente la originalidad del pensamiento de Nicolás de Cusa, y es indudable que la filosofía moderna encuentra en él una fuente de inspiración. Pero considero que es injustificado tratar de involucrarle en el subjetivismo moderno o en el absolutismo Hegeliano: para

---

<sup>308</sup> R. HÜNTELMANN, *El Cusano y la primera filosofía moderna de la creación*, en A. L. GONZÁLEZ (ed.), *Nicolás de Cusa. Estudios*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, EUNSA, Pamplona 1995, p. 661.

<sup>309</sup> *Ibid.*, p. 661.

<sup>310</sup> *Ibid.*, p. 662. Señala Brasa que "al contrario del cosmos aristotélico y escolástico, en el cosmos cusano no existe ya un arriba y un abajo, sino un único mundo relativo frente al Único Ser Absoluto" (M. BRASA, *Nicolás de Cusa o la recuperación del Universo*, «An. Semin. Hist. Filos.» Extra-1 (1996), p. 136). Según Cusa, los movimientos celestes no necesitan ninguna explicación de formas inmóviles superiores, como pretendían Aristóteles, los árabes, o incluso Tomás de Aquino. En la creación no es precisa una intervención de Dios adicional para garantizar su continuo movimiento. Cusa presenta una visión moderna de naturaleza, que no parte de una filosofía materialista, ni siquiera de un pensamiento exclusivamente científico. "Más bien se puede rastrear su origen en la mística y la Teología".

Cusa, el hombre reconoce las perfecciones de Dios por medio de su conocimiento real de su creación, y Dios, al mismo tiempo, permanece totalmente trascendente: no es, en absoluto, un producto de su pensamiento.

Pero, aunque no quede con esto cerrada la discusión, lo que sí podemos decir es que todo el que ha estudiado a Nicolás de Cusa está de acuerdo en que fue muy original y que ha dejado huella imborrable en la historia del pensamiento medieval y moderno.

#### ***A.6. De venatione sapientiae: el testamento metafísico de Nicolás de Cusa***

*“Mi propósito es dejar a la posteridad estas ‘cacerías sobre la sabiduría’, brevemente anotadas; las cuales, llegado ya a una edad madura, he considerado más verdaderas a tenor de mi intuición mental, ya que no sé si quizá se me será concedido un tiempo más amplio y mejor para pensar. Acabo de cumplir en efecto sesenta y un años”<sup>311</sup>. Así da comienzo Nicolás de Cusa su libro *De venatione sapientiae*, a modo de un testamento intelectual.*

Durante los últimos veinte años de su vida dedicó muchas energías a desarrollar su pensamiento filosófico sobre el Dios absoluto, las criaturas y sus perfecciones, el conocimiento que podemos alcanzar de ellas, limitado y parcial, pues la verdad de las cosas se fundamenta en la verdad eterna e inabarcable del absoluto. En sus últimos veinte años escribió más de quince obras tratando diversos aspectos de su filosofía, y ahora, en un solo libro, se propone realizar una presentación final de su intuición para la posteridad. Señala Beierwaltes que en esta obra *“da una auténtica visión de todo el movimiento vital anterior de su pensamiento. El Cusano describe la ‘caza’ como un conjunto de aproximaciones en sí diversas, pero sin embargo estrechamente vinculadas entre sí con vistas a un fin único, a la sabiduría o la verdad absoluta”<sup>312</sup>.*

---

<sup>311</sup> *De venatione sapientiae*, h 1.

<sup>312</sup> BEIERWALTES, *Reflexión metafísica y espiritualidad*, cit., p. 51.

Esta obra, desde mi punto de vista, puede resultar de gran interés para tratar de comprender el pensamiento de este autor, pues ahora, al final de su vida, y después de haber leído precisamente las *Vidas de los filósofos* de Diógenes Laercio, sobre las diferentes cacerías de la sabiduría llevadas a cabo por otros filósofos, con la perspectiva que le da el conocimiento más pormenorizado de otros pensadores, va a realizar una síntesis de los temas que él ha considerado más relevantes. La selección de los temas tratados no se puede juzgar aleatoria, ni tampoco la forma final en que los presenta. Como señala Álvarez Gómez, no se trata de un resumen de su filosofía, sino que presenta contenidos que han sido levemente reajustados: "*contenidos que, como la unidad, por ejemplo, habían sido fundamentales desde el principio, aparecen ahora en una nueva perspectiva, es decir, no como una repetición de lo ya expuesto, sino como pensados de nuevo*"<sup>313</sup>.

En las páginas anteriores he tratado de presentar el autor y su época, deteniéndome en algunas cuestiones que he considerado relevantes para poder interpretarle en un contexto adecuado, ya que en caso contrario su pensamiento nos podría llevar a extremos muy opuestos y muy distantes, como se ha visto en el epígrafe anterior. Considero que es preciso tener en cuenta algunas claves para poder abordar de modo consistente su pensamiento.

Por un lado, Hoff<sup>314</sup> presenta la dilatada vida intelectual de Nicolás de Cusa destacando dos aspectos: por un lado, su intensa actividad diplomática, desplegada a lo largo de toda su vida; y por otro lado su esfuerzo por realizar una de las mayores síntesis teológicas del pensamiento medieval, al conciliar las propuestas de Tomás de Aquino y de Escoto, entre la filosofía aristotélica occidental y la teología patristica oriental.

Holz, en su enciclopedia sobre Dios y el mundo, al tratar sobre la Edad Media, subraya cuatro aspectos de la biografía de Cusa que resultarían relevantes para la interpretación de su pensamiento:

---

<sup>313</sup> CUSA, *La Caza de la Sabiduría*. Edición bilingüe, cit., p. 233.

<sup>314</sup> Cfr. HOFF, *The Analogical Turn. Rethinking Modernity with Nicholas of Cusa*, cit.

1- La difícil unión en su vida de dos facetas que en cualquier otra persona quizás hubieran sido incompatibles. Por un lado, la agitada vida de un cardenal de probada fidelidad a la iglesia, su implicación en numerosas delegaciones papales, participación en concilios sobre problemas fundamentales para la unidad de la iglesia, así como su conflictivo nombramiento como obispo de Brixen. Y, por otro lado, su actividad especulativa, intelectual, empeñándose en elaborar una síntesis de gran profundidad filosófica y teológica. En 1462 escribió *De non aliud*. Ahí trató de resaltar la diferencia radical entre el ser en totalidad -Dios- y el resto de los entes.

2- Su participación decisiva en dos polémicas que terminarían teniendo una gran repercusión en la crisis luterana posterior. Por un lado, la denuncia en 1433 del fraude del conocido documento denominado "*Donación de Constantino*": se trataba de un escrito espurio donde se legitimaba -desde hacía siglos- el traspaso al romano pontífice del poder temporal y religioso. Por otro lado, la aclaración de la personalidad auténtica del denominado Pseudo Dionisio Aeropagita. Sus escritos se atribuyeron a un discípulo de San Pablo en Atenas, atribuyéndole de este modo una autoridad indiscutible a lo largo de toda la Edad Media. Sin embargo, su pensamiento contribuiría a la consolidación de una antropología neoplatónica encaminada a una *quasi* divinización de la persona humana.

3- El estilo intelectual original de la época humanista, de la que fue un clarísimo representante, que pretendía hacer llegar la sabiduría a las calles y las plazas, sacándola de los cerrados claustros eclesiásticos.

4- Su última etapa en Roma, más reflexiva y tranquila, casi monástica, tras su desengaño de la vida diplomática en un ambiente corrupto, tremendamente politizado.

Desde mi punto de vista, considero además que no se debe exagerar la dependencia de las doctrinas de Cusa del pensamiento neoplatónico. Es obvio que se inspira en él, como es patente y lógico, pues era el pensamiento predominante del momento, tan sugerente y al mismo tiempo tan acorde con el pensamiento cristiano; formaba parte del *hervidero cultural* de ese momento. Pero el pensamiento de Nicolás de Cusa es original y debe de

estudiarse *en sí mismo*, sin tratar de completar los vacíos que puedan encontrarse con el contenido paralelo de las doctrinas neoplatónicas<sup>315</sup>, y sin suponer lo que quiso llegar a decir, cuando en realidad no lo dijo, y sin estar siquiera en concordancia con las líneas fundamentales de su pensamiento<sup>316</sup>.

Cusa no comienza su andadura filosófica hasta que escribe *De docta ignorantia*, a la edad de cuarenta años. Hasta entonces, sus conocimientos filosóficos eran -podríamos decir- reducidos, los propios de cualquier humanista erudito de su época, aunque sus principales intereses hasta ese momento eran otros: el Derecho y las tareas diplomáticas, las ciencias, la geometría y las matemáticas, la astronomía, además de la literatura, la óptica y la cartografía...

Esto acontece precisamente cuando su preocupación real, la que absorbía todas sus energías y pensamientos, era la de mediar en el conflicto que enfrentaba desde hacía ya cuatrocientos años a la iglesia de oriente y de occidente, así como entre el movimiento conciliarista y los que defendían la unidad con el romano Pontífice; en un momento histórico de decadencia moral, también en el seno de la misma Iglesia Católica, necesitada de una urgente renovación espiritual; en un momento en que Europa estaba plagada de divisiones entre las naciones llamadas cristianas, en la que se veía amenazada la entera cristiandad ante el imparable avance del imperio turco y que culminó con la caída de Constantinopla pocos años después.

Es precisamente en ese momento, cuando Nicolás de Cusa tuvo la inspiración-visión que puso en marcha todo su pensamiento filosófico: es el único Dios, el absoluto, quien da unidad a todo; no sólo a la realidad material, sino también a la celeste y la intelectual. El ser humano -de cualquier

---

<sup>315</sup> Aquí me refiero, por ejemplo, a los conceptos de participación y analogía, o al tema tan relevante de si su metafísica de la unidad excluye la principalidad del ser y de todas sus consecuencias. Estos temas trataré de abordarlos a lo largo de mi investigación.

<sup>316</sup> Me refiero a todas las discusiones iniciadas a finales del siglo XIX sobre si en Nicolás de Cusa se encuentra un antecedente claro de las doctrinas Kantianas, Hegelianas y de otros autores modernos.

creencia- es una imagen de su creador, y a él estamos llamados, también por ese deseo intelectual de llegar a conocerle en plenitud. Sin embargo, desconocemos lo que nos une porque, siendo Dios absoluto, no podemos abarcarlo con nuestro entendimiento limitado.

En esta verdad no hay novedad original, radical, pues estaba en el fondo del pensamiento cristiano y patrístico desde hacía años; de un modo u otro se había tratado de explicar racionalmente, filosóficamente. Nicolás de Cusa hace su propuesta personal partiendo de la tradición recibida, en clara continuidad con ella, y con una novedad y originalidad que a nadie va a dejar indiferente, superando y trascendiendo muchos límites que otros encontraron.

Es fundamental aclarar desde el principio sobre qué versan las disquisiciones metafísicas de Nicolás de Cusa. Su metafísica es, ante todo, una 'caza de la sabiduría', entendiendo por sabiduría el absoluto en su '*absolutesz*', si se me permite la expresión. Un filósofo no puede contentarse con menos. El conocimiento finito no es lo que le motiva. Cusa se pregunta sobre qué puede llegar a conocer del absoluto en sí mismo<sup>317</sup>. Y aunque sepa que, en su caza de la sabiduría, esa pieza le está vedada -y lo sabe desde el inicio-, trata de acercarse a ella todo lo que puede; cada pequeño avance le motiva más a seguir buscándola. En el camino hacia el absoluto-infinito la distancia es infinita; sabe que no llegará nunca caminando, pero eso no significa que no pueda seguir intentándolo. Dice él mismo que en esta persecución el hombre, con el ansia de correr más deprisa, debe desprenderse hasta de su propio cuerpo; y a cada paso que da, sigue avanzando, creciendo, enriqueciendo su conocimiento sobre Él. Como afirma Cubillos, Cusa es un pensador con múltiples intereses, típico de su época; pero no es un pensador disperso, ávido de novedades: su tema central

---

<sup>317</sup> El método que guía a Cusanus en su investigación está determinado por el concepto de infinito (cfr. BONETTI, *La ricerca metafisica nel pensiero di Nicolò Cusano*, cit., p. 177). Cfr. también M.-A. VANNIER, *La vision de Dieu chez Nicolas de Cues*, «Collect. Cistercien.» 70 (2008).



siempre es la consideración del absoluto como unidad<sup>318</sup>. La totalidad de la filosofía del Cusano se despliega a partir de su concepción del absoluto, de Dios que, como núcleo dinámico, guía, anima y provoca su especulación filosófica. Los nombres divinos son expresiones de este despliegue.

El absoluto buscado por Cusa, es el infinito: intenta hablar del Dios infinito con el lenguaje que pueda; y lo presenta en primer lugar como oposición de los contradictorios. Así escapa Dios de cualquier limitación. "*Constituye el mayor título de gloria del Cusano su magno esfuerzo por concebir a Dios de una manera que lo haga escapar cabalmente y de veras a cualquier finitud o circunscripción, situándolo allende cualquier linde*<sup>319</sup>. Así busca Cusa el absoluto: escapando de cualquier limitación.

El absoluto es inabarcable, claro está. Sin embargo, debemos seguir buscándolo, aproximándonos a Él, y esto es lo que hace Cusa en sus estudios filosóficos: siempre tiene el absoluto como objetivo, es su presupuesto. Y precisamente este presupuesto es necesario comprenderlo bien para no desviarse de lo que, a mi entender, es la correcta interpretación de la metafísica Cusana. Trataré de explicarlo mejor con un ejemplo.

Cuando Nicolás de Cusa habla del conocimiento de las esencias de las cosas, dice que no logramos conocer más que una *conjetura* de ellas. Esta afirmación suya ha sido interpretada por muchos filósofos como un grave pesimismo gnoseológico. Pero a mi entender está lejos de ser un pensamiento pesimista. Él explica con detenimiento la operación cognoscitiva humana tal y como la concibe Aristóteles, a partir de los sentidos; después, la abstracción realizada por el intelecto agente, y la formación de los conceptos. No duda en ningún momento de la realidad de ese conocimiento, del conocimiento sensible, o de la capacidad abstractiva del hombre. Entonces, ¿por qué afirma que no conocemos las esencias de las cosas sino tan sólo una *conjetura*? No podemos olvidar que su cacería es el

---

<sup>318</sup> Cfr. CUBILLOS, *Los múltiples nombres del Dios innombrable. Una aproximación a la metafísica de Nicolás de Cusa desde la perspectiva de sus nombres divinos*, cit., p. 29.

<sup>319</sup> PEÑA, *La igualdad intelectual como principio de lo múltiple en el pensamiento del Cusano*, cit., p. 711.

absoluto: esa es su presa más buscada. Cuando se pregunta si un concepto que nosotros podamos llegar a tener de las cosas podría ser perfecto, dice que no. Y el motivo es muy sencillo: siempre podremos conocer más cosas de ese género, y por lo tanto llegar a un mejor y más rico concepto. Si conocemos un paisaje, siempre podremos encontrar uno más bello; si conocemos un círculo, siempre podremos conocer uno mayor. Si trato de dibujar un mapa geográfico, siempre podré reflejarlo con mayor detalle. Nunca podremos conocer todos los individuos de una especie para poder llegar a formar el concepto perfecto de esa especie.

¿Entonces mi concepto de las cosas no es verdadero? ¿Es acaso una invención? ¿Significa que no conozco la realidad? Aquí está precisamente el punto que puede desviarnos en la interpretación de Cusa. ¿De qué verdad hablamos?, deberíamos preguntarnos antes de responder. Si nos referimos a la verdad *absoluta* de las cosas, la respuesta es no, ya que esa verdad se halla en Dios, en el absoluto, que es inabarcable, pues se identifica con su esencia divina. Pero si nos referimos al conocimiento imperfecto al que puedo llegar con mi capacidad intelectual, la respuesta es que sí. Los conceptos que forma mi entendimiento son verdaderos, pues se basan en el conocimiento real y sensible que tenemos de las cosas; se basan en la capacidad intelectual del hombre que es una facultad eficaz y que no nos engaña; jamás aceptaría Cusa un engaño tan grande, un fallo, un fracaso en la mayor potencia que tiene el hombre, que además le hace ser imagen de su creador.

Más aún: el intelecto humano, 'creando' ese concepto lo más perfecto que le permiten sus fuerzas intelectuales, 'penetra' de algún modo, de modo finito y parcial, en el conocimiento mismo de la esencia divina, donde se halla la verdad absoluta. No es un conocimiento en absoluto perfecto de dicha verdad; pero puedo 'aventurarme' a relacionarlo con la inmensidad divina de modo limitado e imperfecto, atisbar su bondad, su belleza y demás atributos, su relación el Creador y con las demás criaturas, su relación con la providencia de Dios... Ese aventurarme a crear el concepto más elevado que puedo, es lo que entiende Cusa por 'conjetura'. Por lo tanto, en absoluto es un pesimismo gnoseológico, sino precisamente todo lo contrario.

Otro elemento importante a tener en cuenta para comprender el pensamiento de Nicolás de Cusa es el siguiente: en ocasiones se percibe que el sentido de los términos filosóficos utilizados por Cusa difieren del sentido original. Él es muy aficionado al lenguaje simbólico, incluso místico en ocasiones. Pero no tuvo una formación filosófica específica hasta que escribió *De docta ignorantia*. Por ello pienso que es preciso esmerarse en tratar de captar el contenido global de sus afirmaciones, sin detenerse en una u otra expresión concreta que podrían interpretarse de modo muy diferente en otros contextos<sup>320</sup>, si tomamos como referencia lo que otros pensadores han entendido por dichos conceptos<sup>321</sup>.

Por último, el mismo Nicolás de Cusa reconoce varias veces en *De venatione sapientiae*<sup>322</sup> que no ha conseguido explicar con total claridad su pensamiento. Va haciendo intentos; unas veces dice claramente que lo que

---

<sup>320</sup> Por ejemplo, cuando Cusa habla de la inmanencia de Dios en todos los seres lo expresa con tal radicalidad que puede llegar a pensarse que cae en un panteísmo; pero él mismo afirma continuamente la trascendencia absoluta de Dios, luego está negando toda posibilidad de un panteísmo. Para hablar del pensamiento original de Nicolás de Cusa hay que afirmar radicalmente ambas cosas, sin negar ninguna de ellas por la expresividad alcanzada al afirmar él la otra.

<sup>321</sup> Afirma Hopkins: "Hay ciertas incoherencias en los escritos de Nicolás; y, sin duda, el uso que hace Nicolás de la terminología es a menudo bastante críptico o errático" (HOPKINS, *Nicholas of Cusa's Metaphysic of Contraction*, cit., p. 7). Este mismo autor afirma en otro lugar: "No sólo cambia la terminología: a veces la misma expresión sirve para denotar dos conceptos diferentes en dos obras distintas" (J. HOPKINS, *Cusanus und die sieben Paradoxa von posse*, en K. YAMAKI (ed.), *Akten des Symposions in Trier vom 23. bis 25. Oktober 2008: Nikolaus von Kues: De venatione sapientiae*, Walter Andreas Euler, Universidad de Tübingen 2010, p. 68).

<sup>322</sup> En la parte final de *La caza de la sabiduría* añade un epílogo repitiendo algunas ideas. Comienza así: "Con el fin de expresar con mayor claridad lo que pretendo mediante una reiterada repetición de todo aquello que se lleva dicho, añado ahora lo siguiente" (*De venatione sapientiae*, 38, h 110). Un poco más adelante (h 115) trata de hacer un nuevo resumen. Y al finalizar el libro, dice: "Con estas consideraciones creo haber expuesto el concepto, rudo aún y no plenamente depurado, de lo que han sido mis cacerías, en cuanto me ha sido posible y lo someto a quien contemple mejor que yo estos contenidos elevados" (*De venatione sapientiae*, 39, h 124).

ha dicho es inadecuado, aunque ayude a transmitir un aspecto de especial profundidad. Son muy habituales en él las comparaciones, los ejemplos y símbolos. En otras obras utiliza comparaciones que a simple vista se perciben -e incluso él mismo reconoce- como exageraciones<sup>323</sup>.

\*\*\*

Termina aquí la presentación de este autor y su época. Confío en que algunas de las claves aquí señaladas faciliten la comprensión del pensamiento de Nicolás de Cusa transmitido en su libro *De venatione sapientiae*, y que pasaremos a presentar a continuación.

---

<sup>323</sup> “¿Quién podría entender cómo todas las cosas que tienen diversidad por razones contingentes son imagen de aquella única forma, casi como si la criatura fuera un Dios ocasionado, como el accidente es una substancia ocasionada, o la mujer un hombre ocasionado; puesto que la forma infinita no es recibida sino de modo finito, en cuanto toda criatura es casi una infinidad finita o Dios creado, pues existe del mejor modo posible?” (De docta ignorantia, I, 2).





## CAPÍTULO II. CLAVES DEL PENSAMIENTO DE NICOLÁS DE CUSA

*De venatione sapientiae* es el penúltimo libro escrito por Nicolás de Cusa. Pertenece a lo que se conoce como su tercer periodo de pensamiento. Durante el primer periodo (1440-1443) escribe sus primeras obras, que contienen básicamente, en germen, todo su pensamiento. Son el producto de esa visión que tuvo al regresar de Constantinopla. Comienza a continuación el segundo periodo, que va de 1445 hasta 1458. Son trece años de intensa actividad diplomática: mediación en conflictos, participación en Concilios, viajes continuos por Europa... Es nombrado Cardenal y Obispo, y padece muchas dificultades al tratar de tomar posesión de su Diócesis. Durante todos estos años escribe mucho, casi todos sus sermones y varios libros. Pero tan sólo consigue escribir más extensamente al disfrutar de momentos de retiro, muchas veces con sus amigos los monjes de Tengersee. Esta etapa finaliza con su regreso a Roma, donde podrá disfrutar de una vida algo más tranquila, aunque allí seguirá ocupando cargos de gran responsabilidad en la Iglesia católica, junto al Papa. Durante este periodo, emprende la tarea de tratar de encontrar cuál sea el nombre *menos inadecuado* de Dios, al tiempo que continúa profundizando en sus intuiciones metafísicas originales. Este periodo culmina con la redacción de *De venatione sapientiae*, donde realiza una síntesis de su pensamiento y enuncia lo que será el tema de última obra, *De apice theoriae*, escrita poco antes de morir, en 1464.

La datación del libro *De venatione sapientiae* no se conoce con exactitud, pero se ha establecido como fecha más probable el final del año 1462 o comienzos de 1463, bien en Chianciano o en la Città della Pieve, pues se sabe que dichos meses los transcurrió entre ambas localidades; en cualquier caso, siempre un poco anterior a su última obra, *De apice theorie*. El manuscrito se encontró, como el de casi todas sus obras, en su propia biblioteca, conservada

perfectamente durante todos estos siglos, de modo que los estudiosos de Heidelberg no tuvieron excesivas dificultades para establecer el texto crítico, en latín medieval, publicado en el Portal Cusano de la Universidad de Trier<sup>1</sup>.

*De venatione sapientiae*, está escrito en latín medieval escolástico, simple, desnudo, muy distante del elegante latín humanista. Esto aumenta las dificultades de comprensión del texto, que se añaden a la propia dificultad del contenido metafísico tratado. Federici-Vescovini <sup>2</sup> señala, en la introducción a su traducción de este libro al italiano, que piensa que una traducción lo más literal posible del texto respetaría mejor el discurso del Cusano. Así, a modo de ejemplo, Cusa utiliza frecuentemente verbos deponentes con significación pasiva, o el verbo en infinitivo como sujeto de una proposición<sup>3</sup>.

Cusa presenta el objetivo de este libro de modo sencillo y modesto: dejar a la posteridad un breve resumen de las cacerías que ha llevado a cabo, las que considera más importantes. Después de presentar extensamente las tres regiones donde ha llevado sus cacerías -Dios absoluto, la multiplicidad de las cosas finitas, y una tercera realidad, intermedia a las anteriores, que da unidad a todo lo real: el *posse-fieri*- va tratando los diez campos de su cacería, que son conceptos filosóficos, más concretos, que ha desarrollado ya en libros anteriores: la docta ignorancia, que es el comienzo de toda su filosofía; el *poder-ser* y el *no-otro*, que en esos momentos son las denominaciones a las que ha llegado del absoluto y que considera menos impropias; la luz y la alabanza, que le permiten presentar su teoría del conocimiento y, en consecuencia, del conocimiento de las perfecciones de Dios que se pueden hallar en las criaturas, que se convierten así en *dignas de alabanza*; la unidad, la igualdad y el nexos, que son denominaciones también del absoluto, que le

---

<sup>1</sup> Disponible en <https://urts99.uni-trier.de/cusanus/index.php>.

<sup>2</sup> CUSANO, *La caccia della sapienza*, cit., p. 23.

<sup>3</sup> A lo largo de este trabajo he señalado dos puntos en los que, según mi opinión, la traducción al castellano de Mariano Álvarez ha variado el sentido originario del texto latino del Cusano: en concreto, al hablar de los trascendentales y del campo '*término*'.



sirven a Nicolás de Cusa para mostrar la realidad trinitaria de Dios y el reflejo de dicha trinidad en todas las criaturas; el término, que es el modo que encuentra para diferenciar el ser finito del infinito; y finalmente el orden, que es la mayor manifestación de la unidad de toda la realidad, pues participa de la inteligibilidad de su creador.

Mariano Álvarez opina que no se trata de un simple resumen de sus obras anteriores, por varias razones. Primero, porque considera la sabiduría no ya como algo que investigar, sino como lo que confiere sentido a toda reflexión; en segundo lugar, porque -según este autor- introduce conceptos que no había desarrollado anteriormente (como los 'laudabilia', o la luz). Y, en tercer lugar, porque algunos conceptos ya tratados por Cusa anteriormente, adquieren ahora una nueva perspectiva, como por ejemplo la unidad. Pero el motivo principal es porque estructura todo su pensamiento en torno al concepto 'posse fieri', el poder-ser-hecho<sup>4</sup>.

Por contraste, el propio Nicolás de Cusa afirma en el prólogo a su libro que su deseo es realizar una síntesis de lo que han sido sus principales cacerías, espoleado por la reciente lectura de *Vidas de los filósofos*, de Diógenes Laercio<sup>5</sup>. Y aunque él no presenta a lo largo de esta obra, de modo explícito, ningún concepto metafísico nuevo, sin duda le sirve la síntesis que realiza para profundizar, dar coherencia o explicar mejor su pensamiento.

Para el lector que no haya tenido la oportunidad de leer *De venatione sapientiae*, ofreceré a pie de página, al comenzar cada sección del libro, un resumen de lo allí tratado, confiando en que esto le facilite su comprensión.

---

<sup>4</sup> CUSA, *La Caza de la Sabiduría*. Edición bilingüe, cit., p. 233 s.

<sup>5</sup> Cfr. A.4.b. *Las fuentes del pensamiento de Nicolás de Cusa*, de la presente investigación.

### A.1. Las tres regiones de la sabiduría <sup>6</sup>

Puede decirse que toda la filosofía del Cusano se centra en la formulación conceptual y nominal del absoluto, y sobre este plano de fondo van apareciendo todos los demás temas que plantea<sup>7</sup>. Para Nicolás de Cusa, la búsqueda de la sabiduría es un rastrear sin pausa. Y en esta cacería se va avanzando hacia la presa, aumentando más y más en el conocimiento que tenemos de ella; pero precisamente entonces, cuando nuestro conocimiento acerca de ella es más elevado, descubrimos que es inalcanzable. La búsqueda del nombre más adecuado para el absoluto se transforma en la búsqueda del nombre menos inadecuado; y esta búsqueda no tiene, no puede tener, fin.

---

<sup>6</sup> Cfr. *De venatione sapientiae*, 1-11, h 1-30. Comienza el libro describiendo las tres regiones donde ha llevado a cabo todas sus cacerías. Presenta así toda la realidad en absoluta unidad, inspirándose en una figura geométrica pitagórica que inspiró a muchos otros pensadores contemporáneos. La primera región corresponde al absoluto, el Dios inalterable, la perfecta unidad e igualdad, en quien se identifican todas las perfecciones diversas que encontramos en las criaturas, y que es la Verdad absoluta. La segunda región la constituye el *poder-ser-hecho*, que es una realidad intermedia entre el absoluto simple y la múltiple realidad creada. Trata de estas cuestiones por extenso, a lo largo de los primeros once capítulos.

Nicolás de Cusa pretende mostrar así la causalidad universal de Dios: Dios es todas las cosas como su causa, y todas las cosas están en Dios como el efecto está comprendido en su causa. Pero su explicación le ha procurado dos objeciones importantes, de las que tuvo que defenderse durante su vida: la acusación de panteísmo, y la acusación de que daba primacía a la potencia por encima del acto, pues Dios –dice repetidamente– es “*en potencia todas las cosas*”. Pero en *De venatione sapientiae* aclara contundentemente que Dios es trascendente, y que es acto puro: no admite ninguna potencialidad ni pasividad en Dios.

Al describir el *poder ser hecho* combina en esta realidad dos sentidos diversos: por un lado, los arquetipos divinos, las razones de ser de las cosas, pues el *poder ser hecho* tiene un componente intelectual que tiene en su origen y fundamento en el mismo Verbo divino; por otro, la potencia pasiva, que limita el arquetipo divino, haciéndolo concreto y finito.

<sup>7</sup> Cfr. G. SANTINELLO, *Introduzione a Niccolò Cusano*, Laterza, Bari 1987, p. 124.

### *A.1.a. La sabiduría es el conocimiento del absoluto*

En el prólogo a este libro, Nicolás de Cusa dice que pretende escribir su testamento intelectual. Se siente ya al final de su vida, una vez cumplidos los 61 años; la reciente lectura del libro de Diógenes Laercio *Vidas de los filósofos* ha *espoleado* su pensamiento, y se propone explicar una vez más sus hallazgos especulativos de manera breve y ordenada. El objetivo es su cacería es la sabiduría; pero la sabiduría no puede separarse de la búsqueda Dios: la búsqueda de la sabiduría es la búsqueda del absoluto. Anteriormente ya trató en dos ocasiones abordar esta misma empresa, dejándolos plasmados en sus libros *De quaerendo Deum* (1445) y *De coniecturis* (1442/1445)<sup>8</sup>.

Ambos libros tratan sobre el modo de alcanzar el conocimiento de Dios, la sabiduría, por medio de la reflexión intelectual. Muchos de los argumentos tratados entonces en ambos libros se presentan de nuevo ahora, completados, de forma más ordenada y sintetizada.

El prólogo a nuestro libro nos plantea dos preguntas que pueden resultar interesantes: ¿qué debió de suponer para Nicolás de Cusa la lectura del libro *Vidas de los filósofos* de Diógenes Laercio para impulsarle a tratar de explicar de nuevo sus cacerías de la sabiduría? Y la segunda cuestión: ¿si presenta este libro como su testamento intelectual, al final de su vida, por qué menciona explícitamente que es el *tercer intento* de hacerlo, siendo los primeros dos intentos esos dos libros terminados, como muy tarde, en 1445? Sabemos que entre 1445 y 1463 Nicolás de Cusa había escrito al menos nueve libros más de contenido filosófico. Es cierto que a lo largo de *De venatione sapientiae* menciona muchos de ellos, a medida que va tratando cada uno de los *campos* donde ha llevado a cabo sus cacerías; pero todo parece indicar que él mismo reconoce que es en esos dos primeros libros donde ha hecho un planteamiento global de todo su pensamiento.

---

<sup>8</sup> En 1440 escribió su primer libro filosófico, *De docta ignorantia*, y probablemente terminara de escribir la primera versión de *De coniecturis* en torno al año 1442, aunque debió de darle su versión final en 1445.

Estas consideraciones podrían confirmar dos puntos que ya enuncié anteriormente: por un lado, que el pensamiento de Nicolás de Cusa se concentra en la *visión-intuición* que tuvo al regreso de su viaje de Constantinopla, y que volcó desde el inicio en sus primeros dos libros: *De docta ignorantia* y *De coniecturis*. Todos los demás escritos posteriores no serían más que intentos de explicar detalladamente lo ya planteado, pero sin novedades especiales. El segundo punto sería que, aunque Nicolás de Cusa fuera un gran humanista y tuviera una rica formación en todos los campos del conocimiento, parece que no tenía una formación filosófica especialmente extensa en el momento en que tuvo esa *visión-intuición* que diera origen a su pensamiento, por lo que no podemos decir que su filosofía fuera el producto de las influencias filosóficas recibidas anteriormente. Se trata de un pensamiento original que parte de un momento concreto.

En los primeros cinco números del libro, Nicolás de Cusa explica lo que él entiende por sabiduría: es el alimento del entendimiento. Nuestro entendimiento encuentra en sí un deseo de sabiduría, que está grabado en su naturaleza: vive y debe ser alimentado con este alimento espiritual. Por ello desea conocer. Pero la ciencia sola no le satisface; el hombre aspira a más<sup>9</sup>, porque la ciencia no es la sabiduría. La sabiduría, en cambio, es la ciencia de Dios, ya que sólo Dios conoce la verdadera naturaleza de las cosas. Las ideas son incorruptibles, inteligibles, fijas y estables. Cusa se refiere muchas veces a estas ideas, pero no las denomina *formas*, como los antiguos griegos, sino como *la razones de ser* de las cosas, pues en base a estas razones, Dios las crea<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> “Estimulados a poseer no solamente a la ciencia, sino también la sabiduría, es decir, la ciencia más apetecible” (*De venatione sapientiae*, h 1).

<sup>10</sup> Tomás de Aquino lo dice así: la verdad absoluta tan sólo se da en Dios, pues sólo en él se da la verdadera adecuación entre el entendimiento de Dios y la realidad. (Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia* q. 3, a. 5). La verdadera adecuación sólo se da en el entendimiento de Dios, pues crea las cosas de acuerdo a sus *razones divinas*: las cosas se *adecuan* a sus razones de ser.

Las ideas no están separadas de las cosas, como si fueran sus arquetipos extrínsecos<sup>11</sup>. La naturaleza de cada cosa está unida a la misma cosa y a la mente divina: cada naturaleza une a muchos individuos; hace que las cosas sean tal y como son, y que cada cosa, cada ser, actúe según su modo concreto de ser: de este modo, los seres vivientes -que son los únicos que actúan propiamente- participan también ellos mismos del pensamiento y la sabiduría, pues se comportan según su propia naturaleza, que es su 'razón de ser' en la mente de Dios. Y de este modo el hombre, por ejemplo, tiene la lógica, que le permite discernir y realizar sus cacerías, y así alimentarse con el conocimiento; pero unos conocimientos le alimentan mejor que otros. Además, el hombre, al tener un cuerpo que también ha de cuidar, fácilmente descuida su alimento intelectual.

Nicolás de Cusa trata de fundamentar sus cacerías de la sabiduría sobre una verdad firme, que no pueda ser puesta en duda por ningún otro cazador. Esa idea fundamental, que ya está presente en los filósofos anteriores y que la recoge explícitamente Aristóteles en su libro sobre *La física*, dice así: "Lo que es imposible de hacerse, no existe"<sup>12</sup>. Y, partiendo de esta idea, va a introducir las tres regiones de la sabiduría: lo eterno (la sabiduría en sí misma), el logos (la semejanza perpetua) y las criaturas (el flujo temporal de la semejanza)<sup>13</sup>. Lo va a hacer de la mano de un concepto que, aunque ya

---

<sup>11</sup> En el texto, cita a Diógenes Laercio que afirmaba que para Platón las ideas eran el principio y el inicio de todas las cosas que subsisten por naturaleza, haciendo que sean del modo que son. "Lo cual, si se entiende bien, no es quizá tan contrario a la verdad como han sugerido quienes lo han interpretado mal" (*De venatione sapientiae*, h 1, 3). Aquí se aprecia muy bien cómo toma parcialmente este pensamiento de Platón. Aunque más que *tomar la idea de Platón*, verifica que Platón dijo algo similar a lo que él dice, ya que la lectura de Diógenes Laercio es posterior a su pensamiento propio. Y esa será siempre su actitud ante la opinión de los filósofos.

<sup>12</sup> *De venatione sapientiae*, 2, h 6.

<sup>13</sup> *De venatione sapientiae*, 11, h 30.

había utilizado en libros anteriores, va a desarrollar principalmente en este libro: el *poder-ser-hecho*<sup>14</sup>.

El sentido que le da Aristóteles a dicha frase es negativo: no se puede hacer lo que es imposible. En cambio, "*Nicolás de Cusa pretende, sin oponerse a Aristóteles, extraer el significado positivo y abierto, como si quisiera decir: nos interesa no lo que no se puede hacer, sino lo que sí se puede*"<sup>15</sup>. El *poder-ser-hecho* se refiere al ser creado en contraposición al ser de Dios: puede ser hecho porque es limitado; o mejor dicho, es limitado porque puede ser hecho.

### ***A.1.b. Lo eterno y simple, lo temporal y múltiple***

El *poder-ser-hecho* es la tesis a la que Nicolás de Cusa presta mayor atención en este libro, ya que le dedica no solamente los primeros diez capítulos, sino que, al final del libro, la vuelve a retomar y trata de explicar dos veces más. Es consciente de la dificultad que entraña, y así lo reconoce.

Comienza distinguiendo netamente entre el *poder-ser*, el *poder-ser-hecho* y las cosas hechas o creadas<sup>16</sup>. Todo lo que ha sido hecho, ha sido hecho porque *previamente* era posible ser hecho. No es una mera constatación empírica, sino que extrae de ahí una afirmación general: el *poder-ser-hecho* es un presupuesto de todo lo que se ha hecho<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> En el Portal Cusanus (<https://urts99.uni-trier.de/cusanus>) se pueden encontrar en formato digital todas las obras de Cusa en latín. El concepto *posse-fieri* aparece unas 260 veces en sus obras: aparecen unas diez referencias en *De possess*, catorce en *De ludo globi*, doce en *De idiota*, tres en *De apice theorie*, y el resto, en *De venatione sapientiae*.

<sup>15</sup> CUSA, *La Caza de la Sabiduría*. Edición bilingüe, cit., p. 236.

<sup>16</sup> Cfr. *De venatione sapientiae*, 3, h 7-8.

<sup>17</sup> "El Cusano no se queda en el ámbito puramente empírico, restringido además a datos simplemente individuales, lo que encontraría su aplicación en expresiones como la siguiente: si esta cosa está hecha o ha sido hecha, es porque de antemano ha podido hacerse. A diferencia de esto, extrae de la frase aristotélica una afirmación de carácter general: el

El *poder-ser-hecho* precede a todas las cosas que han sido hechas, pero es posterior al *poder-ser*, que es eterno. Lo que es, pero no ha sido ni hecho ni creado, entra en la esfera de la eternidad y la necesidad. El *poder-ser* no ha sido hecho ni creado, ni puede devenir otro: es eterno, inmutable, y es lo primero absolutamente. El *poder-ser* es eterno, precede al *poder-ser-hecho*, del que es su principio, y precede obviamente a todas las cosas creadas.

Y a su vez, las cosas hechas son posteriores al *poder-ser-hecho*, pues nada es que no pueda ser hecho: el *poder-ser-hecho* se hace en acto en todo lo que se hace<sup>18</sup>. "*Si no hubiera habido nunca cosas que realizar, tampoco habría existido nunca el poder-ser-hecho. Existiría el ser, pero no los seres; Dios, pero no las cosas. El poder ser hecho es, en definitiva, la posibilitación de que existan cosas reales*"<sup>19</sup>.

Más adelante, en el segundo de los campos <sup>20</sup> explicará más detenidamente lo que entiende por el *poder-ser*: cómo es acto puro, acto perfecto, al que no le falta ninguna perfección, pues las tiene todas; y cómo es causa absoluta, permanente y perpetua: no tiene *solamente* las perfecciones que existen, o en el grado de perfección que existe en las cosas creadas, sino que *es en acto*, todo lo que *puede ser*. De este concepto toma el nombre de *poder-ser*. Es en este punto cuando plantea por primera vez cómo lo absoluto, lo simple y eterno, es el origen y el principio de lo limitado, lo complejo y lo temporal.

El *poder-ser-hecho* se distingue netamente del *poder-ser*, que es eterno y no puede ser hecho de ningún modo. Y las cosas hechas son precedidas por el *poder-ser-hecho* de las cosas, ya que nada puede ser hecho si previamente no puede ser hecho. El *poder-ser-hecho* aparece necesariamente como la región intermedia entre lo necesario-eterno, y las cosas creadas. La región del

---

*ser-hecho presupone el poder-ser-hecho*" (CUSA, *La Caza de la Sabiduría. Edición bilingüe*, cit., p. 236).

<sup>18</sup> "Y aquello mismo que se hace se produce del *poder-ser-hecho*, porque el mismo *poder-ser-hecho* se hace en acto todo lo que se hace" (*De venatione sapientiae*, 3, h 7).

<sup>19</sup> CUSA, *La Caza de la Sabiduría. Edición bilingüe*, cit., p. 238.

<sup>20</sup> Cfr. *De venatione sapientiae*, 13, h 34-38: el *poder-ser* es el segundo campo de sus cacerías.

poder-ser-hecho será el modo utilizado por Nicolás de Cusa para explicar cómo lo simple e inmutable puede dar origen a lo complejo y cambiante. "*El poder-ser-hecho tiene, pues, esa función mediadora entre el Dios creador y las cosas creadas, por cuanto posee el caudal completo de posibilidades concretas destinadas a realizarse, y de ese modo evita la confusión del ser de Dios con el ser de las cosas*"<sup>21</sup>. "*En cada cosa real, se hace real el mismo poder ser hecho*"<sup>22</sup>.

### ***A.1.c. El absoluto eterno como presupuesto***

Distingue Cusa entre Dios, que es absoluto, y las criaturas, que son limitadas. Y en el análisis de las relaciones entre ambos introduce el concepto de *poder-ser-hecho*, que se halla entre el absoluto y la multiplicidad de las cosas. Podríamos plantear ahora si para Nicolás de Cusa el concepto de Dios, de absoluto, es un presupuesto a priori, o si da alguna justificación acerca de él. Son varios los autores que dicen que Nicolás de Cusa no da ninguna justificación acerca de Dios, sino que es su presupuesto. Regó<sup>23</sup>, por ejemplo, afirma que "*en rigor, en el sistema del Cardenal, no tiene cabida la demostración de la existencia de Dios, porque tal existencia es el presupuesto de todos los presupuestos*": es el presupuesto de todos los presupuestos, en el orden del ser y del conocer. Cubillos dice también que el absoluto es un presupuesto en la metafísica de Cusa<sup>24</sup>. Álvarez Gómez afirma así mismo que Cusa no tiene necesidad de demostrar la existencia de Dios, porque el absoluto es el presupuesto, lógico y ontológico, de la realidad<sup>25</sup>. Bonetti también es de la opinión de que "*Cusa no se preocupa mucho, en De docta ignorantia y en sus otras*

---

<sup>21</sup> CUSA, *La Caza de la Sabiduría*. Edición bilingüe, cit., p. 240.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 239.

<sup>23</sup> Cfr. REGÓ, F., *Tomás de Aquino y Nicolás de Cusa: dos posiciones opuestas respecto del conocimiento de Dios*, cit., p. 918.

<sup>24</sup> Cfr. CUBILLOS, *Los múltiples nombres del Dios innombrable. Una aproximación a la metafísica de Nicolás de Cusa desde la perspectiva de sus nombres divinos*, cit., p. 221.

<sup>25</sup> Cfr. M. ÁLVAREZ GÓMEZ, *Pensamiento del ser y espera de Dios, Sígueme*, Salamanca 2004, pp. 43-46.



*obras, por probar la existencia de Dios. Y esto tanto por la razón de que la fe es para nuestro pensador el principio y la guía de la de la investigación filosófica*"<sup>26</sup>.

Que Dios es un *presupuesto* en la metafísica de Nicolás de Cusa ha sido una afirmación que se ha repetido una y otra vez. Pero de nuevo podemos comprobar el interés de la obra que estudiamos, *De venatione sapientiae*, ya que incluye un argumento que claramente podríamos identificar como un intento claro y reconocido de demostración de la existencia de Dios<sup>27</sup>.

Cuando propone el nombre *No-otro* para referirse al absoluto, y lo presenta como el menos inapropiado de sus nombres, lo que busca en realidad es el conocimiento del *No-otro*, del absoluto; pero no es posible encontrarlo más que en el conocimiento de lo *otro*, en el conocimiento de las cosas principiadas por él; al igual que quien ve, ve la luz -en sí misma invisible para la vista-, en lo visible. El absoluto es el presupuesto para la existencia de lo finito, ya que no se entendería que existiera lo que participa del más y del menos si no existiera lo que posee todas las perfecciones sin límite y las hace posibles.

Este sería el sentido, a mi entender, de la expresión que en ocasiones utiliza Cusa cuando afirma que Dios es el presupuesto de todo lo que es y de todo lo que se conoce: puesto que no se le puede conocer directamente, con propiedad, más bien se le conoce *en todo conocer*; del mismo modo que no percibiríamos ningún color (seres creados) sin la existencia de la luz (el ser absoluto).

Pero la existencia de Dios no es para Cusa un presupuesto *gratuito*, que *no sea capaz de justificar* de ningún modo. No es un mero contenido recibido de la fe, que simplemente no se discute, y que es el punto de arranque de su pensamiento filosófico. Más bien es a la inversa: el arranque del pensamiento

---

<sup>26</sup> BONETTI, *La ricerca metafisica nel pensiero di Nicolò Cusano*, cit., p. 26.

<sup>27</sup> El mismo autor citado hace un momento, que defendía la tesis contraria, lo afirma ahora sin embargo con contundencia: "*Sin duda, subyace aquí una demostración de la existencia de Dios, que es más radical que las conocidas*" (Cfr. CUSA, *La Caza de la Sabiduría. Edición bilingüe*, cit., p. 266).

de Nicolás de Cusa es la realidad finita, creada: y el conocimiento filosófico de una realidad que participa de modo múltiple de ciertas perfecciones, *exige* el presupuesto de un ser absoluto, de las que él es el principio.

El planteamiento del Cusano no difiere mucho, a mi entender, de la demostración de la existencia de Dios por vía de la participación de Tomás de Aquino. Cusa *asciende* al absoluto a través de lo *otro*. En Tomás de Aquino el ascenso se realiza a través de las perfecciones trascendentales: éste sería el modo que tiene la razón natural para ascender desde las cosas al conocimiento de Dios. Dice Ramos<sup>28</sup> que *"esto se ve clarísimamente en la cuarta vía de Santo Tomás, donde habla de nuestra experiencia de la verdad, bondad, y nobleza o belleza que se dan en las cosas, según grados o según una jerarquía. Como dice el Aquinate, 'este más y este menos se dice de las cosas en cuanto que se aproximan más o menos a lo máximo'<sup>29</sup>".* Y lo máximo, siguiendo a Aristóteles en el segundo libro de su *Metafísica*, es la causa del ser, de la bondad, y de toda otra perfección, y a este *maximum* se le llama Dios.

Considero que en el siguiente texto puede observarse una clara similitud entre la argumentación del Cusano y la argumentación de la cuarta vía de Tomás de Aquino, que seguro conocería: *"En todas las cosas hay diferentes formas de participación que según la misma especie de similitud participan a su vez de la semejanza de la causa misma. Es preciso por ello llegar a lo uno, que es en grado máximo tal modo de ser y que es lo primero y lo excelente, es decir, el principio de aquella participación específica y que en orden a otras cosas de la misma especie es en grado máximo y por sí mismo tal y de cuya semejanza específica participan las otras cosas de este orden. Del mismo modo decimos que la luz es semejanza de la primera causa, que en lo que es máximamente luminoso, en el sol, resplandece de forma primaria y principal, como en lo que es luminoso por sí mismo; en las otras cosas en cambio resplandece en cuanto que participan en la luz solar. Sin embargo,*

---

<sup>28</sup> Cfr. RAMOS, *Los trascendentales del ser*, cit.

<sup>29</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3, resp.

*la causa de la luz solar no tiene nada en común con la luz del sol, sino que es causa de todas las cosas, y por eso no es nada de todas ellas*"<sup>30</sup>.

Para Álvarez Gómez, "la existencia del poder-ser-hecho implica inequívocamente la prueba de que Dios existe"<sup>31</sup>. Se podría reconocer aquí la misma argumentación: lo que se da según un más y un menos exige la existencia de lo máximo; la existencia de seres que participan, exige la existencia de un ser participante. Esta argumentación la plantea por primera vez ya en *De docta ignorantia*. Allí incluso explicita la imposibilidad de recurrir a una serie infinita de causas, tal y como menciona el Aquinate en su propia argumentación<sup>32</sup>.

Pero, cierto es, así como Tomás de Aquino habla de la participación de los trascendentales -el ser, la verdad, la bondad-, Nicolás de Cusa habla de lo *máximo*, en un modo abstracto. Recordemos una vez más que para Cusa el absoluto excluye cualquier tipo de *conceptualización* que lo concrete o circunscriba: el absoluto *complica* en sí todas las cosas y todas las perfecciones. Ni siquiera acepta los tradicionales trascendentales como modo de referirse con propiedad al absoluto, pues cada trascendental *concretiza* de algún modo la infinitud divina, y de algún modo la *conceptualiza*: bondad, grandeza, verdad, belleza, fuente de sabiduría, etc., las diez perfecciones de las que

---

<sup>30</sup> *De venatione sapientiae*, 7, h 16.

<sup>31</sup> CUSA, *La Caza de la Sabiduría*. Edición bilingüe, cit., p. 241.

<sup>32</sup> "Se ha hecho manifiesto en lo que antecede que todas las cosas, con la excepción del máximo uno, son con respecto a éste absolutamente finitas y limitadas. Pero lo finito y lo limitado tienen un principio y un término, y como no puede decirse que una cosa sea mayor que otra finita dada, continuando así infinitamente (puesto que en las cosas que exceden y en las que son excedidas no puede hacerse una progresión infinita en acto, de otro modo el máximo tendría la misma naturaleza que las cosas finitas), es pues, necesario que el máximo en acto sea principio y fin de todas las cosas finitas. Además, nada podría ser si el máximo no fuera absolutamente: pues como todo no máximo es finito, es también principiado; será necesario, por tanto, que fuera por otro (o por sí mismo) cuando no era. Y no es posible ni en los principios ni en las causas (como se manifiesta en una regla) proceder en infinito. Existirá, pues, un máximo absoluto, sin el cual nada puede existir" (*De docta ignorantia*, I, 6). Volveremos a hacer referencia a esta cuestión al tratar el campo del término.

hablamos anteriormente. En Dios se identifican todos; los tiene todos en grado máximo, en un grado tal que se identifican entre ellos: y este es precisamente el sentido del texto que hemos citado anteriormente: la causa de la luz solar no tiene nada en común con la luz del sol: es causa, pero no es nada de todas ellas. Esta afirmación cortaría de pleno una posible interpretación excesivamente platónica del concepto de participación utilizado por Cusa: la participación no incluye ninguna *caída ontológica* del ser absoluto pues, aunque sea la causa de todas las cosas, se diferencia de ellas totalmente.

Para Cusa, la existencia de las cosas en las que vemos las perfecciones *según un más y un menos*, exigen la existencia de *lo máximo*. Pero es el máximo el que es el principio de todas las cosas, y no al revés. El absoluto es el presupuesto, pues sin Él no se podría dar ni el más ni el menos. Pero entonces, ¿cómo el absoluto, único y simple, puede ser el principio de lo múltiple y de lo finito? Pues precisamente por medio del *poder-ser-hecho* que, de algún modo, es uno y es múltiple al mismo tiempo.

#### ***A.1.d. El poder-ser-hecho***

El *poder-ser-hecho* es el tema que trata más extensamente en su libro *De venatione sapientiae*. Pero no es una idea sencilla. Se da cuenta, a lo largo de las páginas, de que no consigue explicarlo del todo bien. Le dedica varios capítulos al principio, pero retoma de nuevo el argumento al final del libro, diciendo que se da cuenta de que lo ha explicado "*de un modo rudo y no depurado*"<sup>33</sup>, y lo deja finalmente a juicio de quien contemple mejor *estas verdades tan altas*.

Pero, aunque pueda resultar algo confusa su argumentación, parece indudable que lo que trata de explicar es cómo el eterno y simple Dios origina y es principio fundante de lo múltiple y limitado, distinguiéndose

---

<sup>33</sup> *De venatione sapientiae*, 39, h 124.

por una parte de todo ello (trascendente), pero al mismo tiempo fundándolo completamente (inmanente)<sup>34</sup>.

Álvarez Gómez dice que la tradición trató de defender la trascendencia de Dios y su inmanencia en las criaturas por medio de la conocida expresión "'emanatio totius entis a Deo'. Los diferentes matices con los que posteriormente se intentó recubrir esta expresión tenían la finalidad de, por una parte, afirmar la presencia inmediata y radical de Dios en las cosas y, por otra, evitar una confusión -si no una identidad- del ser de Dios con el ser del mundo. Mediante la introducción del concepto de *posse fieri*, el Cusano consigue satisfactoriamente ambos objetivos"<sup>35</sup>.

En esta argumentación sale a relucir Tomás de Aquino, al que denomina *santo doctor*<sup>36</sup>. Se ve que le conocía y que le tenía un gran respeto intelectual. Le menciona cuando, hablando de las cosas materiales, argumenta que el tiempo y el movimiento no pueden ser eternos, sino que fueron iniciados conjuntamente con las cosas creadas. Antes de la creación no había tiempo ni movimiento. Recordamos que ésta fue una de las polémicas en las que participó Tomás de Aquino frente al averroísmo latino, y que terminó en la condena de algunas de sus tesis. Tomás defendía que, aunque no repugnaba a la razón que la creación fuera eterna, sabíamos por revelación que había comenzado en el tiempo.

Cuando Nicolás de Cusa escribe sus libros filosóficos, aún no han pasado cien años de la rehabilitación de las tesis de Tomás de Aquino, y todavía había quienes las discutían, y quienes buscaban alternativas para explicarlas.

---

<sup>34</sup> Bonetti señala también la ambigüedad o dificultad que encuentra Cusa en su explicación del *posse fieri*: a veces el *posse fieri* parece ser el estado inicial del cosmos, en el que Dios básicamente creó todas las criaturas; otras veces puede ser interpretado neoplatónicamente como el mundo inteligible, creado por Dios. Lo que sí parece claro que dice es que el *posse fieri* es el principio de *otro ser*, de la potencialidad y variabilidad de la criatura (cfr. BONETTI, *La ricerca metafisica nel pensiero di Nicolò Cusano*, cit., p. 161).

<sup>35</sup> CUSA, *La Caza de la Sabiduría*. Edición bilingüe, cit., p. 239.

<sup>36</sup> "Rectamente afirmaba un santo doctor: es una herejía decir que la potencia pasiva ha existido siempre. Viene después de la causa primera" (*De venatione sapientiae*, 7, h 17).

Otra de las tesis de Tomás de Aquino que se discutía en esa época era la de la distinción entre esencia y acto de ser. La creencia común era entonces suponer que la diferencia radical entre Dios y las criaturas era la materia: los seres creados, todos, disponían de algún tipo de materia, aunque fuera liviana o semi-formada. Pero Tomás argumentaba que los seres espirituales no tenían ningún tipo de materia sino otra composición diferente: esencia y acto de ser. Sólo Dios es absolutamente simple. En Él, su esencia se identifica con su acto de ser.

Pero esta distinción no fue ni mucho menos comúnmente aceptada de modo inmediato; en los tiempos de Nicolás de Cusa se discutía abiertamente en las escuelas de filosofía. Como es sabido, esta doctrina dice que la esencia supone una concreción en el modo del ser<sup>37</sup>: los seres que tienen una esencia determinada, tienen un modo de ser concreto y limitado, distinto de otros modos de ser concretos. Tomás de Aquino rechaza también la tesis averroísta según la cual la esencia de las cosas está constituida sólo por la forma, sin incluir la materia. Según él, la esencia en los seres espirituales es solamente formal, pero en los seres materiales tiene un elemento material y otro formal: es imposible definir la esencia de algo material sin hacer referencia a su composición material y formal, aunque no sea necesario especificar con exactitud cada uno de sus accidentes.

La esencia de los seres corpóreos es limitada, y Tomás lo explica por medio de la composición de materia y forma. La materia es indeterminación pura, y la forma es lo que determina la materia según un modo de ser concreto. A la forma sustancial se la llama 'acto primero del ente' (*forma dat esse*). Materia y forma componen la esencia en los seres materiales, que junto

---

<sup>37</sup> Para el estudio de la doctrina del Aquinate sobre la composición esencia y acto de ser, me he basado en CLAVEL, L. - MELENDO, T., *Metafísica*, cit., pp. 93-105. La cuestión acerca de la diferenciación metafísica entre creador y criatura ha sido explicada de muy diversas formas a lo largo de la historia. Aun siendo quizás la mejor solución presentada hasta el momento la propuesta por Tomás de Aquino, con su diferenciación entre esencia y acto de ser, permanecen aún hoy en día ciertas dificultades que algunos autores tratarán de explicar de modos distintos. Esta discusión excede el objetivo del presente trabajo.

al acto de ser ('acto segundo' del ente) componen el ser corpóreo. En los seres materiales, la forma está unida siempre a la materia, ya que, si no, no podría subsistir.

Dios, en cambio, no tiene una esencia determinada, ya que su esencia se identifica con su acto de ser. Algunos autores mencionan este hecho como la *desformalización* del acto de ser divino. Pero dicho *vacío formal* no significaría una *pobreza formal*. Cornelio Fabro ha acuñado el término de *acto intensivo*, para referirse al ser de Tomás de Aquino: el ser, en estado puro, acoge en sí todas las perfecciones y se encuentra participado en las cosas en diferentes grados<sup>38</sup>.

La doctrina de la distinción entre esencia y acto de ser no se entiende siempre del mismo modo en el neotomismo actual. Mantiene algunos puntos delicados, y su explicación no satisface a todo el mundo: cuál es la situación del hombre al morir, cuál sería su identidad sustancial al verse separada la forma de la materia; o el tema de la individuación de las formas por la *materia signata quantitate*, siendo la cantidad una cantidad *genérica* que pueda variar<sup>39</sup>; o la coherencia de una distinción entre acto primero y acto segundo, y sus respectivos formales, que parece complicar en exceso el constitutivo entitativo del ser creado. Polo, por citar un tomista contemporáneo, señala que, si lo que se pregunta es en qué se distingue Dios de la criatura en tanto que acto de ser, la diferenciación entre esencia y acto de ser no sería pertinente: "*que la esencia es realmente distinta del acto de ser no puede ser la razón de que el acto de ser de la criatura no se confunda con el acto de ser de Dios, sino al revés*"<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 32. Tomás de Aquino lo explica así: "*Toda perfección corresponde a cada cosa según su ser. (...) Una cosa se dice más o menos perfecta, en cuanto su ser se contrae a un modo especial de perfección mayor o menor*" (TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, I, c. 28).

<sup>39</sup> "*Supuesta la corporeidad en razón de la forma, sobreviene la individuación en razón de la materia*" (TOMÁS DE AQUINO, *De natura materiae*, c. 3). ¿Qué puede significar la expresión supuesta la corporeidad, para su constitución entitativa?

<sup>40</sup> POLO, *Nominalismo, idealismo y realismo*, cit., p. 276.

Nicolás de Cusa no menciona en ningún momento la distinción entre esencia y acto de ser para diferenciar a Dios de las criaturas. Pero parece evidente que busca la misma respuesta; y su modo de explicar la diferencia entre Dios y las criaturas parece entrar en consonancia con todos los demás elementos de la filosofía de Tomás de Aquino: Dios es acto puro; las criaturas participan de las perfecciones de Dios de modo limitado (*contracciones* de Dios, las denomina Cusa); aunque Dios causa las criaturas, no tiene nada en común con ellas: las cosas no son una *degradación* de Dios; Dios es totalmente trascendente, pero al mismo tiempo inmanente a todas las criaturas; la creación se realiza por medio del Logos, que es el Hijo, o la *Igualdad* con el Padre, como le denomina Cusa. Todas las *razones de ser* de las criaturas -las formas- están en el Logos divino, pero como Él es simple, no generan ninguna multiplicidad en Él ya que todas las ideas posibles se identifican con su misma esencia divina creadora. La relación de Dios con respecto a las criaturas es exclusivamente de razón, mientras que la relación de las criaturas con respecto de Dios es una relación total de dependencia en el ser.

Estas mismas cuestiones son las que trata de explicar Cusa con su distinción de las tres regiones de la sabiduría: la distinción entre Dios y las criaturas, y la función que desempeña aquí el Logos o el entendimiento divino. El absoluto es la sabiduría en sí misma, en su eternidad. El Logos es la semejanza perpetua participable: ahí está todo de modo *complicado*. El flujo temporal de esa semejanza son las criaturas, que son una *explicación* de Dios<sup>41</sup>, pero que en ningún caso se identifican con Él, pues es trascendente.

Cuando Nicolás de Cusa menciona por primera vez en nuestro libro el *poder-ser-hecho*<sup>42</sup>, lo sitúa en el límite entre Dios absoluto-eterno y las criaturas, según la división de la realidad en diferentes regiones que ya utilizó en *De coniecturis*<sup>43</sup>, y que reproduce aquí de nuevo:

---

<sup>41</sup> *De venatione sapientiae*, 11, h 30.

<sup>42</sup> *De venatione sapientiae*, 3, h 7-8.

<sup>43</sup> *De coniecturis*, 7, h 17 ss.



1. La primera región es *la eternidad*. Aquí se encuentra lo que es y no ha sido ni hecho ni creado, ni puede devenir otro: es lo eterno. Es todo lo que *puede-ser*: es acto puro, causa absoluta. Es lo innombrable, inefable.
2. La segunda región es *la del intelecto*, donde encontramos en primer lugar el entendimiento del creador, del cual es su perfecta *Igualdad*. Es también anterior al *poder-ser-hecho* de las cosas, del que es su causa.
3. El *poder-ser hecho* se encuentra justo a continuación. Es posterior a todo lo que *puede-ser*<sup>44</sup> y al intelecto divino, por lo que tiene un comienzo. Pero una vez originado, no puede dejar de ser, es por siempre, permanente y perpetuo. Pero como ha tenido un comienzo, decimos que ha sido creado: exceptuando a su creador, no presupone nada desde lo que pueda ser. En él están predeterminadas todas las cosas. El *poder-ser-hecho*, al menos en este aspecto, pertenece a la realidad intelectual pues afirma que es permanente y perpetuo, y eso sólo sucede con las cosas celestes y las inteligibles, como dirá un poco más adelante: "*Cuando miro a lo permanente y perpetuo, veo intelectualmente el mismo poder-ser-hecho y en él mismo la naturaleza de todas y cada una de las cosas tal como deben ser hechas conforme a la explicitación perfecta de la predestinación de la mente divina*"<sup>45</sup>.
4. La tercera región es la de *las cosas creadas*: todo lo que se ha hecho o se hará. Afirma que es el mismo *poder-ser-hecho* que se hace en acto todo lo que se hace. "*Cuando miro al tiempo, comprendo de modo sensible que todo se explicita sucesivamente imitando la perfección de las cosas perpetuas. Las cosas sensibles, en efecto, imitan a las mismas inteligibles*"<sup>46</sup>. Y esta realidad creada, puede ser de dos tipos:
  - a. Las cosas celestes e inteligibles, que colman la medida de lo que *pueden-ser-hechas*; son perpetuas; son una explicitación perfecta de la mente divina, a las que las cosas sensibles imitan.

---

<sup>44</sup> "Y esto es aquel ser eterno, que antecede al poder-ser-hecho" (*De venatione sapientiae*, 3, h 7).

<sup>45</sup> *De venatione sapientiae*, 3, h 8.

<sup>46</sup> *De venatione sapientiae*, 3, h 8.

- b. Las cosas terrenas y sensibles: no son todo lo que *pueden-ser-hechas*, y por la misma razón de que no la agotan, son cambiantes y perecen. Las cosas sensibles imitan las inteligibles.

Nicolás de Cusa presenta el *poder-ser-hecho* como un modo de explicar la relación entre la infinitud y eternidad absoluta divina y el devenir de las cosas temporales y limitadas<sup>47</sup>. Y eso lo hace desplegando esa realidad a la que denomina el *poder-ser-hecho* en dos momentos: un primer momento intelectual ("*veo intelectualmente el mismo poder-ser-hecho y en él mismo la naturaleza de todas y cada una de las cosas*"), y que es previo a la *materialización* de esas realidades; y un segundo momento que corresponde a la efectiva *actualización material*, o *explicitación*, cuando *el mismo poder-ser-hecho se hace en acto*, siendo una imitación de la *perfección de las cosas perpetuas*.

Hopkins<sup>48</sup> afirma que en *De venatione sapientiae* se ha producido una evolución en el término *poder-ser-hecho*, pues mientras en *Idiota de mente* lo presentaba como si fuera el mismo Logos divino, aquí dice, en cambio, que es algo hecho por Dios, y por lo tanto creado. Es quizás indicativo que Cusa utilice la expresión *originado* para referirse a él, pues éste es un término que en la teología cristiana se utiliza *técnicamente* para explicar la procedencia del Hijo, segunda persona de la Trinidad. El estatus del *poder-ser-hecho* es realmente peculiar, puesto que afirma por un lado que no ha sido *hecho*, pero por otro que sí ha tenido un comienzo: "*Y como no es hecho y sin embargo ha*

---

<sup>47</sup> "Con la intención de distinguir precisamente el ser de Dios en su necesidad y eternidad del ser creador en su potencialidad, pone de relieve la creaturalidad de la *posse fieri* como condición de la facticidad de la criatura, distinguiendo la *posse fieri* del ser absolutamente en acto que es Dios" (BONETTI, *La ricerca metafisica nel pensiero di Nicolò Cusano*, cit., p. 155).

<sup>48</sup> HOPKINS, *Nicholas of Cusa's Metaphysic of Contraction*, cit., p. 8. Cfr. también HOPKINS, *Cusanus und die sieben Paradoxa von posse*, cit., p. 77; aquí afirma el autor que el *posse fieri* puede entenderse como el Verbo de Dios o como la posibilidad infinita: "*No podemos concebir positivamente el posse fieri en ningún nivel -es decir, en el discurso sobre lo finito o en el discurso sobre lo infinito- sino que sólo podemos concebirlo negativamente*".

*tenido un comienzo decimos que ha sido creado, porque exceptuado su creador no presupone nada desde lo que pueda ser*"<sup>49</sup>.

*f) El poder-ser-hecho y el Logos*

Puede parecer asombroso que afirme ambas cosas al mismo tiempo. No comparto el parecer de Hopkins: pienso que no hay un cambio en el pensamiento del Cusano, sino que el concepto del *poder-ser-hecho* abarca precisamente ambos aspectos. Recordemos una vez más el objeto del *poder-ser-hecho*, que no es sino conjugar el absoluto simple y eterno con la existencia concreta de las cosas creadas, temporales y finitas; Dios es trascendente y al mismo tiempo inmanente a todas las cosas. El punto de unión, ahí donde Dios puede ser *simple absolutamente* y al mismo tiempo fundamento de lo múltiple, es en el Logos. El Logos es *originado*, aunque no creado, y es la *igualdad* con el Padre. El Logos sí que admite una *multiplicidad de ideas* que se identifican con la misma esencia divina: antes de crear, Dios ha pensado y decidido qué crear; pero esas ideas no añaden *multiplicidad* a su esencia divina, pues se identifican con ella. Esas ideas serían los *arquetipos* con los que crea Dios, y que una vez *ideados* por la mente divina, ya no tienen fin, y son perpetuos.

Con los límites propios de cualquier comparación, y más aún una comparación acerca de Dios, Nicolás de Cusa distingue entre un Dios *absolutamente simple*, identidad absoluta, y un Dios que ha ideado ya la multiplicidad de las cosas; pero este hecho no supone una multiplicidad en Él porque todas esas *diferencias* se identifican en su esencia Divina. El primer Dios es el absolutamente inefable; es el que habita en el interior del muro del Paraíso, según su hermosa figura descrita en *De visio Dei*<sup>50</sup>. El *otro Dios*, es

---

<sup>49</sup> *De venatione sapientiae*, 3, h 8.

<sup>50</sup> "Y he descubierto el lugar en el que apareces de modo manifiesto, el recinto de la coincidencia de los opuestos. Este es el muro del paraíso, en donde tú habitas, cuya puerta custodia el más alto espíritu de la razón, que no franqueará la entrada más que a quien lo tome por la fuerza. Por tanto, puedes ser contemplado más allá de la coincidencia de los contradictorios, y de ninguna manera en el lado de acá" (*De visio Dei*, 9).

aquel en el que se da la *distinción* de las ideas, pero que de hecho se identifican, porque la simplicidad de Dios impide su propia multiplicidad: es el *muro del Paraíso*, donde se identifican los contradictorios. Correspondería este momento al de las ideas de las cosas creadas en el mismo Logos divino. El Logos no es el *poder-ser-hecho*; es más bien el *poder-ser-hecho* de las cosas que, en el Logos divino, se diferencian y se identifican a la vez.

Esta idea la explica Peña distinguiendo entre una igualdad 'super-divina' que no puede ser raíz inmediata de la multiplicidad, y una igualdad 'intelectual' donde sí se puede realizar una diferenciación sin distinción: "*La unidad intelectual de la igualdad absoluta y omniabarcadora es, pues, raíz y origen inmediatos de lo múltiple, de lo variado y numeroso, porque es el ámbito en el que ya está precontenido todo lo múltiple en su positiva entidad, sin transmutación y sin merma, sólo que presente, eso sí, en una igualdad con todo lo demás que se perderá justamente al descenderse a otros ámbitos en los cuales cada uno de los múltiples se desgaje y adquiera una entidad separada, al margen de los demás, diferenciada, discernida, afectada por la desigualdad, por el más y el menos*"<sup>51</sup>.

La figura del *muro del Paraíso*<sup>52</sup> es una de las más bellas descritas en las obras de Nicolás de Cusa, y ha despertado muchísimo interés en todos los estudiosos del Cusano. Describe la separación entre la realidad múltiple y la inmensidad absoluta del Dios inefable. En el exterior del Paraíso conviven los *opuestos*, las cosas diferentes, cada una en su individualidad e independencia. En el muro se da la identificación de los opuestos; y en su

---

<sup>51</sup> PEÑA, *La igualdad intelectual como principio de lo múltiple en el pensamiento del Cusano*, cit., p. 722.

<sup>52</sup> Sobre esta metáfora que fundamenta el *De visione Dei*, cfr. BEIERWALTES, *Reflexión metafísica y espiritualidad*, cit., pp. 145-80; 211-254; R. HAUBST, *Die erkenntnistheoretische und mystische Bedeutung der 'Mauer der Koinzidenz'*, «Mitteilungen Forschungsbeiträge Cusa.-Ges.» 18 (1989), pp. 167-95; W. HAUG, *Die Mauer des Paradieses. Zur mystica theologia des Nicolaus Cusanus in De visione Dei*, «Trier. Theol. Z.» 45 (1989), pp. 216-230; A. M. HAAS, *Nikolaus" von Kues Auffassung von der Paradiesmauer. Konzeption und Herkunft eines Denkmotivs*, «Jahrb. Oswald Von Wolkenstein Gesellschaft» 9 (1996/1997), pp. 293-308.

interior, más allá del muro, se da la infinitud sin ninguna diferencia. La unión de los opuestos no es un modo *apropiado positivo* de acceder al absoluto. Es un 'muro': más allá sólo se accede por la vía mística. Dice Beierwaltes: "*Lo que se desprende de esta metáfora es que, para traspasar el muro, ya no vale la contradicción de los opuestos (...). La última fase la constituye el 'ser arrebatado al Paraíso' por medio de la visio mystica sive facialis, en un mirar a Dios cara a cara*"<sup>53</sup>.

Esta figura le sirve a Cusa para explicar su gnoseología. La luz de la inteligencia humana le permite abstraer formas de las cosas y crear *arquetipos* de las formas divinas; y se intuye que, 'más allá', la diversidad no es sino una unidad absoluta, pues es su fundamento verdadero. Tan sólo se intuye, pero no se puede ver, porque el muro no se traspasa. Sólo con una mayor iluminación (vía mística) se podría: y debe ser posible, pues en el hombre *existe de hecho* el deseo de sabiduría, que no se colma en modo alguno con los conocimientos limitados de las cosas múltiples.

Beierwaltes dice que los opuestos, no es que 'coexistan' en Dios, sino que están suprimidos en Él. Pero eso no significa que lo infinito de Dios deje de abarcar lo finito. Dios no es un concepto vacío, sino que comprende todo lo que *'puede ser'*. Significa, más bien, que el principio creador sólo puede pensarse de modo adecuado desde sí mismo, y no desde lo finito, aunque trate de presentarse en modo superlativo: "*Los opuestos no 'coexisten' en Dios, sino que están suprimidos en Él, es decir, su propio ser no es otra cosa que el ser de lo absoluto mismo: éste es, por encima de ellos y sin diferencia, la diferencia absoluta misma*"<sup>54</sup>. En Dios, la diferencia de los opuestos no es *real*, sino únicamente *de razón*.

Para González, la metáfora del muro del paraíso sirve a Nicolás de Cusa para subrayar la idea de que todos nuestros conocimientos se estrellan contra el muro de la contradicción. Se estrellan porque son limitados; y por ser limitados, se distinguen y contraponen. Pero como Dios es infinito, y es

---

<sup>53</sup> BEIERWALTES, *Reflexión metafísica y espiritualidad*, cit., p. 262.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 151 s.

plenitud, no es capaz nuestra mente de ver cómo en Dios se identifican sin diferencia: "*La contradicción en la infinitud es sin contradicción porque es infinitud. La infinitud es la misma simplicidad; la contradicción no existe sin alteración porque es la misma simplicidad*"<sup>55</sup>.

A mi modo de ver, lo que pretende explicar Nicolás de Cusa es lo siguiente: fuera del muro hay oposición real, pues una cosa no es otra de ningún modo. Dentro del muro, sólo hay identidad, unidad y simplicidad: es la simplicidad absoluta de Dios. Pero en el muro hay distinción, y por el hecho de haber distinción, puede haber oposición. Pero esa distinción, al darse en el entendimiento divino en primer lugar, es *igualdad* con Dios, que es absolutamente simple. Por eso, en su entendimiento divino se diferencian y se identifican: se identifican respecto a la esencia divina, y se diferencian con respecto a las criaturas finitas. La simplicidad divina sería el fundamento de la multiplicidad por medio del Logos: y en esto consistiría la creación<sup>56</sup>.

Pero entonces, ¿por qué afirma Cusa que el *poder-ser-hecho no es hecho y sin embargo ha tenido un comienzo*? Ciertamente parecen afirmaciones contradictorias. La única explicación, desde mi punto de vista, y que esté en consonancia con el pensamiento de Nicolás de Cusa, es que esté tratando de hablar de los seres creados en la mente divina, es decir, de los arquetipos divinos de las cosas finitas. Así como no dudamos de que las *cosas* hayan sido creadas, ¿qué podemos decir de las *ideas de las cosas creadas*? ¿Han sido también ellas creadas? En cuanto que ideas *limitadas*, son *originadas*, posteriores al absoluto, que es el *poder-ser*. Pero al estar en el Logos, la mente divina, no han sido hechas. Pero entonces, ¿cómo puede estar lo temporal y finito en el ser eterno y subsistente por sí?

---

<sup>55</sup> GONZÁLEZ, *Creador y creatura en el De visione Dei de Nicolás de Cusa*, cit., p. 553.

<sup>56</sup> Peña lo explica aludiendo a los niveles de igualdad planteados por Cusa en su libro *De coniecturis*: "*En la unidad suprema los contradictorios no sólo no son incompatibles, no sólo no se excluyen uno a otro, sino que no son contradictorios (...). Los opuestos están en la segunda unidad tal y como estarán, más abajo, en las otras esferas de lo real. Sólo que, en la esfera de la unidad intelectual, en la de la igualdad, no son aún incompatibles entre sí*" (PEÑA, *La igualdad intelectual como principio de lo múltiple en el pensamiento del Cusano*, cit., p. 725).

En otro lugar parece que aborda directamente la presente cuestión: “Y puesto que aquello que es hecho, es temporal, el poder ser hecho temporalmente está presente eternamente al subsistente por sí. Lo que es considerado eternamente en el subsistente por sí es ciertamente eterno”<sup>57</sup>.

Las cosas -dice también en otro lugar- son creadas por la conjunción de los tres poderes: el *poder hacer* (omnipotencia), el *poder-ser-hecho* (logos), y el *nexo*, que es el *querer hacer lo que se puede hacer*. Se trata sin duda de una referencia clara a la Trinidad, y el modo que tiene de explicar cómo la creación exige la intervención de las tres personas divinas; y al mismo tiempo cómo se ve reflejada la trinidad en las mismas cosas. “Considera, pues, cómo el absoluto poder ser hecho y el absoluto poder hacer y el nexo absoluto no son más que un solo absoluto en modo infinito y una sola divinidad”<sup>58</sup>.

En *De apice theoriae*, afirma: “En el operar o en el hacer la mente ve de manera certísima que el poder mismo aparece en el poder hacer del que hace, en el poder ser hecho de lo factible y en el poder de la unión de ambos. No son tres poderes, sino que es el mismo poder el del que hace, el de lo factible y el de la conexión de los dos”<sup>59</sup>.

Si Nicolás de Cusa hubiera querido decir que el *poder-ser-hecho* era el Logos, o que pertenece a él, podría haberlo dicho claramente; pero no lo ha hecho. En mi opinión es porque, sin duda, quiere decir otra cosa; pero no sabe muy bien cómo expresar dicha intuición. Aunque pienso que las consideraciones que hemos llevado a cabo pueden ayudar a clarificarlo.

#### g) *El poder-ser-hecho y la potencia pasiva*

Vamos a ver a continuación el otro aspecto al que parece atribuir Nicolás de Cusa su concepto del *poder-ser-hecho*: afirma que el *poder-ser-hecho*, por sí mismo no es capaz de pasar a acto y que, por tanto, no tiene carácter de acto sino de potencia pasiva: “Puesto que el *poder-ser-hecho* no puede producirse

---

<sup>57</sup> *De principio*, h 22.

<sup>58</sup> *Idiota de mente*, 11.

<sup>59</sup> *De apice theorie*, h 26.



*a sí mismo pasando a ser acto -el producir en efecto acontece en virtud del acto- esto implica la afirmación de que la potencia pasiva no puede producirse a sí misma convirtiéndose en acto. A la potencia precede en consecuencia el acto”<sup>60</sup>.*

Así como anteriormente parecía que relacionaba el *poder-ser-hecho* con el intelecto divino, ahora parece que lo relaciona con el concepto de potencia pasiva. Pero no dice que el *poder-ser-hecho* sea la *potencia pasiva*, sino que la potencia pasiva *actúa del mismo modo* que el *poder-ser-hecho*: puesto que el *poder-ser-hecho* no puede pasar por sí mismo al acto, de ahí deduce que la potencia pasiva tampoco puede hacerlo.

Cuando habla de esta cuestión en otra de sus obras, *De principio*, plantea un modo diferente de estar las cosas en potencia: están en potencia respecto a la omnipotencia divina: “No decimos que estén todas en potencia en la nada, a no ser que la potencia se refiera a la omnipotencia, donde el poder hacer coincide con el poder ser hecho”<sup>61</sup>.

Nicolás de Cusa realiza esta primera y originaria distinción entre el *poder-ser* y el *poder-ser-hecho*: el primero es el ser absoluto de Dios, y el segundo es el ser creado, que implica limitación, pasividad y potencialidad. En la región del *poder-ser* reina la *igualdad* absoluta, mientras que en la región del *poder-ser-hecho* reina la contradicción: las cosas limitadas que pueden ser hechas se oponen entre sí, se distinguen. Pero en el intelecto divino, por el cual han sido creadas todas, se identifican con su esencia divina.

#### *b) El poder-ser-hecho confuso y la naturaleza de las cosas*

Dice Nicolás de Cusa un poco más adelante que “en el *poder-ser-hecho* están ya creadas, de forma confusa y coimplicada, todas las cosas”<sup>62</sup>; y es tan sólo en un segundo momento cuando son hechas y explicitadas. Es como si quisiera presentar la creación en dos pasos: en un primer *momento* es creado el *poder-*

---

<sup>60</sup> *De venatione sapientiae*, 7, h 17.

<sup>61</sup> *De principio*, h 33.

<sup>62</sup> *De venatione sapientiae*, 9, h 23.



*ser-hecho* confuso, donde de algún modo están contenidas de modo genérico todas las cosas, y es tan sólo en un segundo momento cuando se explicitan<sup>63</sup>, actualizan, las cosas concretas. Y la naturaleza, creada al mismo tiempo que el *poder-ser-hecho*, es el instrumento establecido por Dios para extraer en acto, de modo natural, todo lo que puede hacerse.

No se trata, evidentemente, de dos *momentos* temporales. Nicolás de Cusa armoniza siempre su pensamiento con la fe cristiana, revelada en la Sagrada Escritura. En el libro del Génesis, la narración de la creación comienza diciendo que “*al principio creó Dios el Cielo y la tierra*”<sup>64</sup>; primero afirma este hecho de un modo genérico; posteriormente, pasa a detallar cada paso del proceso creativo, y lo distribuye en seis días. Cusa ve en esto un reflejo de dichos dos momentos, que explica así: en un primer momento todo está confuso, definido, pero al mismo tiempo indiferenciado en el entendimiento divino, en el Logos; tan solamente en un segundo momento, las cosas se van a ir diferenciando y explicitando, a medida que se van actualizando. Y esa actualización se lleva a cabo por medio de la naturaleza propia de cada cosa, a la que denomina también *razón de ser*, en clara referencia a su génesis en la mente divina.

### *i) El poder-ser-hecho es perpetuo*

Una característica más que atribuye Nicolás de Cusa a su concepto del *poder-ser-hecho* es que, una vez originado, no puede dejar de ser, sino que es perpetuo<sup>65</sup>. Establece una clasificación en las cosas creadas: por un lado, están aquellas cosas que *colman la medida que pueden ser hechas*, y que por eso son perpetuas; aquí se incluyen las cosas inteligibles y las celestes. Y, por otro

---

<sup>63</sup> *De venatione sapientiae*, 9, h 23-25.

<sup>64</sup> *Gen* 1, 1.

<sup>65</sup> Hopkins lo plantea como la tercera paradoja derivada de la concepción de Cusa de Dios como *possesit*: el poder ser hecho no es hecho, aunque tenga un origen. Cfr. HOPKINS, *Cusanus und die sieben Paradoxa von posse*, cit., p. 75 s.

lado, están las cosas terrenas y sensibles, que no son *lo que pueden ser hechas*, sino que son cambiantes. Estas, en cambio, son temporales y corruptibles<sup>66</sup>.

Recordemos que antiguamente se otorgaba a los seres celestes una naturaleza casi espiritual, y se pensaba que eran eternos. La idea Cusana de *colmar la medida que pueden ser hechos* se refiere a ser seres que colman su forma, al igual que las criaturas angélicas, que no teniendo un componente material se diferencian únicamente por su forma. Dicho de otro modo, cada uno *agota su forma*. En cambio, los seres materiales participan de la misma forma, pero se individualizan por la materia señalada por la cantidad.

Las cosas concretas -celeste, intelectuales o materiales- son perpetuas o eternas dependiendo de si colman o no *la medida en que pueden ser hechas*. Pero Nicolás de Cusa afirma que, en sí mismo, el *poder-ser-hecho*, una vez ha sido originado o creado, ya no puede dejar de ser. Y apunta un motivo: para que el *poder-ser-hecho* dejara de ser, debería de haber sido hecho también el *dejar de poder-ser-hecho*, cosa que sería contradictoria<sup>67</sup>. O, dicho de otro modo, como afirma Álvarez Gómez, el concepto de poder-ser-hecho exige la creación, pues sino sería contradictorio que existieran cosas limitadas sin un principio infinito: "*tendríamos un concepto que está en contradicción consigo mismo; sería en efecto algo que, al mismo tiempo, puede y no puede ser hecho, porque el ser hecho implica que la posibilidad pase al acto, algo que ella no puede hacer como simple posibilidad*"<sup>68</sup>.

### A.1.e. Tres ejemplos

Consciente de la dificultad de explicar su concepto del *poder-ser-hecho*, propone Nicolás de Cusa ahora tres ejemplos: la ciencia de la lógica, un ejemplo geométrico, y la metáfora de la luz y el color.

---

<sup>66</sup> *De venatione sapientiae*, 3, h 8.

<sup>67</sup> *De venatione sapientiae*, 3, h 7.

<sup>68</sup> CUSA, *La Caza de la Sabiduría*. Edición bilingüe, cit., p. 241.

Ejemplo de la lógica es el siguiente<sup>69</sup>: supongamos que un maestro, que es Dios, va a crear el arte de la lógica. Su entendimiento obviamente es anterior a dicho arte, y por tanto al *poder-ser-hecho* de dicho arte. El entendimiento es precisamente su causa. Y el *poder-ser-hecho* del arte de la lógica son los principios con los que ésta se va a regir: se precisan tres proposiciones, tres términos, las diversas combinaciones posibles y las reglas de los silogismos para que la conclusión sea verdadera. Estas serían las razones, las ideas, en las que estarían de algún modo *complicados* todos los silogismos posibles. Todos los silogismos que se expresaran por medio del lenguaje sensible deberían seguir estas normas.

El ejemplo de la geometría<sup>70</sup>: la idea inteligible del círculo, a saber, la equidistancia del centro respecto a la circunferencia, es fija y estable, invariable; podría decirse que esta idea es anterior al *poder-ser-hecho* del círculo en la materia sensible. Como la materia sensible puede variar, cada círculo dibujado no agotaría nunca todo lo que el círculo sensible podría llegar a ser: siempre podría haber uno más semejante al inteligible, así como siempre podríamos dibujar un círculo mayor, o menor, o más noble. Lo inteligible no incluye nada de lo sensible: color, forma, etc. Y precisamente por ser lo inteligible más preciso y permanente que lo que es imperfecto y cambiante (lo material), es más bello y verdadero.

Por último, la metáfora de la luz y el color<sup>71</sup>: Dios es como el sol, la luz eterna, el origen de todo. El mundo sería invisible, en sí mismo, sin dicha luz. Dios crea el color, que sería el *poder-ser-hecho* visible; en el color está coimplicado todo lo que puede ser visto: gracias al color, todo lo visible es conducido de la potencia en cuanto visible al acto por medio de la luz. En este ejemplo se incluyen otra serie de consecuencias que explicarían mejor el concepto de participación según Nicolás de Cusa. El *poder-ser-hecho* sería la semejanza participable de Dios, a semejanza de la luz eterna participable. El

---

<sup>69</sup> *De venatione sapientiae*, 4, h 9-10.

<sup>70</sup> *De venatione sapientiae*, 5, h 11-13.

<sup>71</sup> *De venatione sapientiae*, 6, h 14-15.

*poder-ser-hecho* sólo tiene límite por su principio (origen). Toda cosa iluminada podría siempre ser más parecida a la causa del color, ya que el único término del *poder-ser-hecho* es su causa, su origen. Pero el color no es el *poder-ser-hecho* de sí mismo: la vista en sí misma es transparente, no está coloreada, sino que ella juzga todo color sin ser ningún color. Y al mismo tiempo el intelecto es aún más 'lúcido', 'luminoso', 'transparente' que la vista, pues discierne lo inteligible de las cosas sensibles.

Aunque ya lo ha dicho anteriormente, en este último ejemplo afirma claramente que Dios (la luz) no es participable directamente en las criaturas, sino solamente a través del color, que denomina el *poder-ser-hecho visible*, su semejanza es participable. Pero al mismo tiempo que dice que el color es distinto de la luz, afirma que el color no es nada sin la luz, de la que es su semejanza.

Tomás de Aquino utiliza frecuentemente también esta imagen de la luz que ilumina el aire para explicar la acción creadora de Dios, su presencia en las criaturas, y cómo las mantiene a todas en el ser. La explicación metafísica del ejemplo de la luz sería la teoría de la participación. Ocáriz analiza dicha cuestión<sup>72</sup>. Afirma que la metáfora de la luz en el Aquinate debe ser entendida como participación. La filosofía griega desnaturaliza de tal modo el ser (que llega a convertirse en un mero complemento de la esencia) como la nada (que pasa a ser pura negación). La filosofía cristiana, en cambio, entiende la nada como lo que es la criatura antes y fuera del acto creador de Dios, es decir, lo que terminaría siendo la criatura si Dios no la sostuviera en su ser.

Dios es distinto, pero fundamenta completamente las cosas sensibles. Es distinto porque Dios no puede aumentar ni disminuir (es eterno, necesario, absoluto), mientras que las cosas pueden cambiar y ser más o menos. Dios, en cambio, no puede ni aumentar ni disminuir. Lo que no puede aumentar se denomina lo máximo, y lo que no puede disminuir se denomina lo mínimo. Así pues, Dios es, a la vez, *lo máximo y lo mínimo*. Dios siempre

---

<sup>72</sup> F. OCÁRIZ, *Hijos de Dios en Cristo*, EUNSA, Pamplona 1972, p. 54 ss.

puede ser el fundamento de algo mayor porque él es lo máximo. Y puede ser siempre el fundamento de algo menor, porque él también es lo mínimo.

### *A.1.f. El ser absoluto y el ser creado*

Ciertamente los conceptos que utiliza Nicolás de Cusa pueden ser imprecisos metafísicamente hablando; pero las ideas de fondo que transmite no son confusas, sino que son en el fondo los mismos conceptos tomistas relativos al ser y a la participación.

*"Es doctrina común que Nicolás de Cusa produjo una enérgica transformación en metafísica y teodicea, especialmente en la explicación de las relaciones entre finito e infinito. Y el novedoso valor que, sin detrimento de lo infinito, se concede a lo finito, a la naturaleza que es preciso desentrañar, producirá entre otras cosas un cambio en ontología y un nuevo modo de entender el conocimiento"*<sup>73</sup>. Para González, Nicolás de Cusa no explica correctamente la relación entre lo finito y lo infinito por no acudir a la diferenciación real entre esencia y acto de ser. Según este autor, es incorrecto el modo de explicar el acoplamiento de lo finito y lo infinito. Pero a juicio de este autor, más que poner en entredicho al absoluto, lo que podría parecer que pone en entredicho Nicolás de Cusa es lo finito, en cuanto que su *consistencia ontológica* depende de su inmanencia en el ser de Dios. *"No se ve, a mi juicio, cómo pueda ser propio y autónomo un ser que, en cuanto creado, es de una vez por todas un ser en el absoluto"*<sup>74</sup>. No se pueden explicar estas relaciones con la doctrina de la alteridad absoluta del absoluto<sup>75</sup>. La alteridad, que no se da en el absoluto, tampoco hace que un finito se distinga de otro finito. *"La distinción se produce, pues en el infinito mismo; lo finito es distinto del infinito en el interior del mismo y único infinito; el ser de la criatura es idéntico al ser del creador infinito, y su distinción consiste en que el ser de la criatura*

---

<sup>73</sup> GONZÁLEZ, *La doctrina de Nicolás de Cusa sobre la mente. Hacia una nueva Gnoseología*, cit., p. 1.

<sup>74</sup> GONZÁLEZ, *Creador y criatura en el De visione Dei de Nicolás de Cusa*, cit., p. 563.

<sup>75</sup> Sobre esta cuestión tratará el campo tercero, al hablar del *non-aliud*.

*es contraído y finito*"<sup>76</sup>. González afirma que no es suficiente distinción entre ser finito e infinito, y que lo que sostiene Cusa es, una de dos: o "*que no hay más ser que el del infinito, dado infinitamente o finitamente, o que el ser es Dios*"<sup>77</sup>.

Sin embargo, como he tratado de mostrar, Cusa afirma su total y absoluta diferenciación: el *poder-ser* y el *poder-ser-hecho* son radicalmente distintos; el primero es necesario y sin distinción, el segundo incluye la limitación y la oposición; la luz no tiene que ver con el color, aunque lo fundamente absolutamente de modo que no se pueda dar el color sin la luz. La participación no se realiza directamente de la esencia divina -Dios no es participable directamente, dice Cusa- por lo que no cabe una *caída ontológica* del ser de Dios hacia las criaturas. Considero que todos estos conceptos son afirmados claramente por el Cusano, aunque no lo haga con total propiedad y claridad, como él mismo reconoce.

Entonces, ¿qué es lo que pretende explicar Nicolás de Cusa con sus conceptos del *poder-ser* y el *poder-ser-hecho*? Antes de concluir, repasemos las ideas que han salido a colación hasta este momento:

- a) el ser de Dios es eterno e infinito, máximo y mínimo a la vez pues fundamenta todo lo que puede aumentar y disminuir; el ser de las criaturas es limitado y participado, porque puede aumentar o disminuir.
- b) La diferenciación entre el ser de Dios y el ser de las criaturas es neta y absoluta: es la diferenciación entre el *poder-ser* y el *poder-ser-hecho*; el ser de Dios no es participable directamente, afirma tajantemente<sup>78</sup>. Su concepto de participación, no supone una *caída ontológica* del ser y perfecciones divinas.
- c) Lo que se participa no es el mismo Dios absoluto, sino su *semejanza participable*, que tiene un componente intelectual (diferenciación

---

<sup>76</sup> GONZÁLEZ, *Creador y creatura en el De visione Dei de Nicolás de Cusa*, cit., p. 564.

<sup>77</sup> *Ibid.*

<sup>78</sup> "*La causa de la luz solar no tiene nada en común con la luz del sol, sino que es causa de todas las cosas, y por eso no es nada de todas ellas*" (*De venatione sapientiae*, 7, h 16).

primera, aunque confusa pues se identifican) y otro que es potencia pasiva (cuando se realiza el verdadero despliegue de las cosas sensibles).

- d) En el ser de Dios no hay ninguna diferenciación, ahí reina la igualdad total. La diferenciación se da en el *poder-ser-hecho*: primero en un nivel intelectual, y luego en la realización efectiva de las cosas, cuando se actualiza su potencialidad en las cosas concretas. En el *poder-ser-hecho* genérico se identifican las cosas que son diferentes en sí mismas: o, dicho de otro modo, así como en el ser de Dios reina la igualdad, en el *poder-ser-hecho* reina la contradicción.
- e) El *poder-ser-hecho* es originado, por un lado (intelectual, Logos), y creado por otro (su despliegue temporal). Las cosas sensibles imitan las inteligibles.

Todas estas afirmaciones son incuestionables en el pensamiento del Cusano. Son como trazos impresionistas que a una cierta distancia permitan atisbar una escena más completa y compleja. Considero que todos estos puntos no pretenden otra cosa que la diferenciación radical entre el ser absoluto e increado de Dios y el ser limitado y creado de las cosas sensibles, sin acudir a la diferenciación propuesta por Tomás de Aquino -que seguramente conocería- entre esencia y acto de ser.

González afirma que sin dicha distinción entre esencia y acto de ser no se puede explicar metafísicamente la diferenciación del ser divino y el de las criaturas, pero dicha explicación tomista, ni fue aceptada por la mayoría de los pensadores en tiempos de Nicolás de Cusa, ni tampoco ha sido entendida del mismo modo por todos los neotomistas.

Consciente de que excede el propósito de la presente investigación, haré tan solo dos apuntes al respecto. Por un lado, Cornelio Fabro ha acuñado el término de *acto intensivo*, refiriéndose al ser de Tomás de Aquino: el ser, en estado puro, acoge en sí todas las perfecciones y se encuentra participado en las cosas en diferentes grados. El concepto de *acto intensivo* de Fabro<sup>79</sup>, se

---

<sup>79</sup> El "esse es un acto intensivo, y por eso se habla de grados de ser (...); existir indica por el contrario el aspecto más superficial y en cierto sentido unívoco de los entes" (Cfr. L.

asemeja al *poder-ser* de Cusa, resaltando no ya el *vacío formal*<sup>80</sup> del ser, sino más bien lo contrario, su absoluta riqueza. Todas las cualidades, las formas, las especies, las perfecciones puras trascendentales o predicamentales, afirma Fabro, "*pueden ser consideradas respecto a un magis et minus no por sí mismas, en el ámbito mismo de su propia esfera, sino en cuanto son referidas al acto de ser, es decir, en cuanto son consideradas formas, modos y grados de perfección de ser y en el ser*"<sup>81</sup>.

Polo, en cambio, afirma que la diferenciación entre el ser increado y el ser creado no puede fundamentarse en la diferenciación real entre esencia y acto de ser, ya que dicha diferenciación es más bien su consecuencia: "*Son distintos como primeros el acto de ser increado, que es el acto idéntico, y el acto de ser creado, que es el acto de ser no contradictorio. Y se pueden distinguir entonces sin necesidad de apelar, aunque ello está implícito, a la distinción con la esencia*"<sup>82</sup>. El acto de ser de Dios, increado, es el acto idéntico, mientras que el acto de ser creado es el no contradictorio. Polo defiende que en el ámbito increado no rige la contradicción, sino únicamente la identidad. En el ámbito del ser creado, en cambio, sí rige la no contradicción, porque al ser un ser limitado, se puede distinguir de otros. A mi modo de ver, estos son los conceptos que trata de glosar Nicolás de Cusa.

Sanguineti afirma así mismo que los contrarios surgen ahí donde hay participación, es decir donde una formalidad es participada por muchos

---

CLAVEL, *Il nome metafisico di Dio*, «Divus Thomas» 52 (1975) p. 81). Cfr. también CLAVEL – MELENDO, *Metafísica*, cit., p. 32).

<sup>80</sup> Sobre la superación del orden formal del ser según Tomás de Aquino, cfr. A. L. GONZÁLEZ, *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 2001, p. 110 ss. Cfr. también CLAVEL – MELENDO, *Metafísica*, cit., pp. 109-118; J. J. SANGUINETI, *Scritti filosofici*, Vol. 1, EDUSC, Roma 2014, p. 430 ss.

<sup>81</sup> C. FABRO, *L'uomo e il rischio di Dio*, Vol. 22, *Opere Complete*, EDIVI, Roma 2015, p. 247. "*Toda perfección corresponde a cada cosa según su ser. (...) Una cosa se dice más o menos perfecta, en cuanto su ser se contrae a un modo especial de perfección mayor o menor*" (TOMÁS DE AQUINO, *Summa contra gentiles*, I, c. 28).

<sup>82</sup> POLO, *Nominalismo, idealismo y realismo*, cit., p. 276.



participantes: "Santo Tomás no pretende unificar el mundo de una manera lógica, encuadrando las especies en géneros más altos (eso es sólo una consecuencia), sino que, en la línea de la participación formal y trascendental, intenta captar las formas reales y más universales del universo – en las que confluyen las oposiciones –, y sobre todo la forma que ya no es forma, el género que ya no es género, del que surge precisamente toda forma y todo género, que es el acto de ser"<sup>83</sup>.

Para Álvarez Gómez, en cambio, el concepto del *poder-ser-hecho* en Nicolás de Cusa significa más bien posibilidad "en un sentido que implica la presencia de las tres dimensiones siguientes: primera, nada es ni llega a ser si no es posible; segunda, lo posible es condición no sólo de la existencia de las cosas, sino también de su modo de ser; tercera, lo posible fija el límite de cada cosa y, por ello, hace que las cosas en su conjunto sean compositibles. Ninguna cosa sería posible si fuera incompatible con las demás o sólo con alguna de ellas"<sup>84</sup>. Estaría de acuerdo si entendemos dicha posibilidad en términos de *contingencia*, en oposición al ser necesario que es Dios. Cuando confronta a Dios con el *poder-ser-hecho*, dice que lo que no ha sido hecho entra en la esfera de la eternidad y la necesidad, mientras que lo que ha sido hecho, en la esfera de lo temporal y de la posibilidad; pero aquí usa el término *posibilidad* en oposición a necesidad, por lo que su sentido sería más bien el de *ser contingente*, más que de *ser posible*<sup>85</sup>.

## A.2. *La docta ignorancia* <sup>86</sup>

Comienza ahora, a partir del capítulo XII a recorrer los diez campos donde ha realizado su caza de la sabiduría. Son temas tratados más

---

<sup>83</sup> SANGUINETI, *Scritti filosofici*, cit., p. 422.

<sup>84</sup> CUSA, *La Caza de la Sabiduría. Edición bilingüe*, cit., p. 247.

<sup>85</sup> Cfr. *De venatione sapientiae*, 3, h 7.

<sup>86</sup> Cfr. *De venatione sapientiae*, 12, h 31-33. *La docta ignorancia* es el primer campo y, como es sabido, es el título de su primer libro de contenido estrictamente filosófico, escrito en 1440. Según este principio, no podemos conocer plenamente

extensamente en obras anteriores, a las que se refiere con frecuencia. Los va tratando desde la perspectiva que acaba de abrir en los capítulos anteriores: la perspectiva del *poder-ser-hecho* como realidad mediadora entre el absoluto y la realidad creada.

Santinello afirma que la finalidad de los campos descritos por Nicolás de Cusa en esta obra es siempre el mismo: mostrar el concepto de Dios y su relación con el mundo creado. Cada campo muestra en realidad lo ya dicho hasta entonces, destacando algunos aspectos y aportando luces a la comprensión del absoluto<sup>87</sup>.

*La docta ignorancia* (1440) es su primer libro de contenido estrictamente filosófico. Ahí planteó lo que fue el primer principio de su pensamiento filosófico, y por ello Nicolás de Cusa lo recoge en *De venatione sapientiae* en primer lugar. Según este principio, no podemos conocer plenamente la esencia de Dios debido a su infinita grandeza; y tampoco podemos conocer plenamente las esencias de las cosas ya que desconocemos la esencia de su causa, que es el absoluto: “Puesto que ignoramos lo que Dios es en su total cognoscibilidad, ignoramos del mismo modo lo que son las cosas en su total cognoscibilidad”<sup>88</sup>.

González Ríos describe así el contexto en el que Cusa escribe *De docta ignorantia*: “Tras dos años de elaboración, en los que se concilian su actividad político-eclesiástica y su especulación filosófico-teológica, el Cusano concluye el 12 de febrero de 1440 en su casa natal en Kues la redacción de la primera gran formulación sistemática de su pensamiento: los tres libros que conforman *De docta*

---

la esencia de Dios debido a su infinita grandeza; y tampoco podemos conocer plenamente las esencias de las cosas ya que desconocemos la esencia de su causa, que es el Absoluto. Pero a pesar de ello, el conocimiento de Dios no es solamente negativo; además, la inefabilidad del absoluto no significa que no se pueda conocer nada de Dios ni de la realidad. No se puede confundir el conocimiento limitado con el total desconocimiento, con el conocimiento erróneo, ni con el conocimiento subjetivo.

<sup>87</sup> Cfr. N. CUSANO, *Nicolò Cusano. Scritti filosofici.*, G. SANTINELLO (ed.), Zanichelli, Bologna 1980.

<sup>88</sup> *De venatione sapientiae*, 12, h 31.

*ignorantia. En cuanto a su contenido, si bien en sus primeras prédicas se encuentran ya no sólo los temas propios de su teología especulativa, como, entre otros, la comprensión del dinamismo productivo del Verbo divino y el de su nombre, sino también la orientación que a ellos imprime, es en la exposición de la máxima doctrina de la ignorancia (maxima doctrina ignorantiae) donde aquellos son presentados por primera vez de un modo orgánico, y no a la luz de la hermenéutica escritural*"<sup>89</sup>.

Cusa había hablado ya de la docta ignorancia en sus primeras homilías al tratar de alcanzar el nombre divino propio; pero dichos pensamientos los escribe más sistemáticamente en *De docta ignorantia* algunos años después. González Ríos recoge una relación de citas de algunos sermones de Nicolás de Cusa en los que, por medio de los nombres divinos, trataba de alcanzar la esencia divina y la trinidad<sup>90</sup>. "Si bien Nicolás de Cusa no ha desarrollado una filosofía del lenguaje en sentido sistemático, toda vez que no hizo del lenguaje el objeto de su especulación teológico-filosófica, con todo ofreció ya en el contexto de sus primeras prédicas y en la primera gran formulación de su pensamiento en *De docta ignorantia* ricas consideraciones en torno de los discursos referidos a lo absoluto y de los nombres divinos que se desprenden de ellos"<sup>91</sup>.

---

<sup>89</sup> GONZÁLEZ RÍOS, *La concepción intelectual de lo divino como coincidentia oppositorum a la luz de lo maximum et minimum absolutum en el pensamiento de Nicolás de Cusa*, cit., p. 28.

<sup>90</sup> "Y no te vuelvas hacia el 'qué del nombre', ya que en el 'qué del nombre' no encuentras nada de la verdad infinita. Pues los nombres son impuestos por comparación y razón, y a lo simplicísimo, infinito, improporcional, unícimo, no pueden convenir. Y no es posible para nosotros hombres alcanzar la Trinidad en algún signo, figura o locución" (Sermo XXII, "Dies Sanctificatus", h 16). "De aquí que ningún nombre que conviene a la multitud puede convenirle al principio de la multitud. Pues todo nombre nombrable en el cielo y en la tierra presupone la multitud, ya que es impuesto por un movimiento de la razón para la discreción. Por lo cual 'el nombre de Dios, es sobre todo nombre' que es nombrable en el cielo o en la tierra, en este o en un siglo futuro" (Sermo XXIII "Domine, in lumine vultus tui", h 28).

<sup>91</sup> GONZÁLEZ RÍOS, *La concepción intelectual de lo divino como coincidentia oppositorum a la luz de lo maximum et minimum absolutum en el pensamiento de Nicolás de Cusa*, cit., p. 50.

Establece el principio intelectual por el que ningún nombre puede convenir a Dios. Los nombres provienen de la *ratio*, que opera estableciendo proporciones comparativas entre cosas, a partir de las semejanzas y diferencias entre las cosas creadas. Por lo tanto, si los nombres se refieren a cosas limitadas, son impropios para nombrar al primero, al máximo, al que es anterior a la oposición de los opuestos.

Es muy interesante este capítulo de *De venatione sapientiae* porque en muy pocos párrafos presenta su doctrina acerca de la *docta ignorantia*, de modo muy sistemático y abreviado, lo cual facilita mucho la comprensión de las ideas que desea transmitir y evita equivocadas interpretaciones.

Comienza el libro con la pregunta ficticia de Sócrates a un indiano, acerca de si es posible conocer algo acerca de la realidad, si se desconoce a Dios. El indiano responde:

- Nadie puede ignorar por completo a Dios, pues todas las cosas dan testimonio de Él. Aunque no lo diga explícitamente, en esta respuesta ya acepta implícitamente un conocimiento verdadero de la realidad y de Dios; un conocimiento limitado, pero verdadero.
- Puesto que "*todas las cosas son porque Dios es*"<sup>92</sup>, las cosas manifiestan a Dios.
- Dios no puede ser conocido en su plena cognoscibilidad porque es anterior a todo lo que es hecho y al mismo *poder-ser-hecho*, ya que Él es el mismo *poder-ser* (hablará de esta denominación en el campo siguiente)<sup>93</sup>. Defiende Cusa que no se puede medir una magnitud absoluta: el que crea medirla, yerra más que el que reconoce que no se puede medir<sup>94</sup>. Y por eso es más sabio, más docto, el que reconoce que es incapaz de conocer plenamente a Dios que el que cree conocerle.

---

<sup>92</sup> *De venatione sapientiae*, 12, h 31.

<sup>93</sup> Dios "*precede a todo lo que puede ser hecho. Nada por tanto puede ser hecho sin que él lo preceda. Él es pues todo lo que puede ser, todo lo perfectible y lo perfecto*" (*De venatione sapientiae*, 12, h 33).

<sup>94</sup> Si se pretendiera dar un número finito concreto al concepto de infinito, por muy grande que fuera dicho número, yerraría de modo clamoroso, ya que en cuanto

- Si no se puede conocer a Dios en su total cognoscibilidad, entonces nada puede ser conocido en su total cognoscibilidad, ya que las cosas son porque Dios es, y no se puede comprender *“en acto la esencia de ninguna cosa en su plena cognoscibilidad como consecuencia de ignorar sus causas”*<sup>95</sup>.
- El hombre descubre en sí mismo un deseo de un conocimiento sin medida, por lo que no se contentaría con un conocimiento de un Dios al que se le pudiera conocer aún más: y así vive el hombre, alimentándose de esa sabiduría que nunca se colma.

El intelecto sabe que la *quiddidad* de Dios no tiene fin, y no se satisface con conocimientos limitados acerca de él, sino que aspira a un conocimiento sin medida, e incluso se alegra cuando percibe que es un conocimiento inagotable, que no le puede saciar nunca: *“El intelecto entonces se alegra de tener a mano tal alimento, inagotable, del cual ve que puede alimentarse eternamente y sin interrupción, vivir con muchísimo deleite, y siempre progresar en sabiduría, crecer y poder mejorar. Y así, se alegra más quien descubre que el tesoro es infinito e innumerable, incomprendible e inexorable, que aquel otro que lo encuentra finito, numerable y comprensible”*<sup>96</sup>. Y por eso no le satisface ningún conocimiento limitado de Dios, que sabe que puede ser superado. El absoluto es superior a todo lo cognoscible y comprensible. *“Cuanto más sepa uno que esto no puede conocerse, tanto más sabio será”*<sup>97</sup>, concluye Cusa.

Afirma Cusa que las cosas son imágenes del absoluto y, por tanto, limitadas. Tenemos la experiencia de que, cuando conocemos alguna cosa, no agotamos el conocimiento posible que se pueda llegar a tener de la esencia

---

se estableciera dicho número, inmediatamente se pondría de manifiesto otro mayor que él. Por dicho motivo, no se puede establecer ningún número concreto. De modo análogo, no se pueden usar conceptos finitos para representar el concepto infinito de Dios, que no es algo concreto, sino que es todo lo que *puede ser*.

<sup>95</sup> *De venatione sapientiae*, 12, h 31.

<sup>96</sup> *De venatione sapientiae*, 12, h 33.

<sup>97</sup> *De venatione sapientiae*, 12, h 32.

de dicha cosa: siempre la podríamos conocer en mayor profundidad. La consideración de las perfecciones limitadas de las cosas nos remite a una realidad que es la causa de dichas perfecciones, y que además las tiene en grado sumo, porque “puede ser” todas las cosas.

La verdad, estrictamente hablando, no puede conocerse con precisión absoluta. Para Cusa la verdad es el absoluto. Podemos conocer una cierta imagen del absoluto en las cosas, y nuestro entendimiento es capaz de abstraer un concepto de sus esencias, que son una imagen del absoluto. Dicho conocimiento de las esencias de las cosas siempre se presenta como limitado; siempre se podría tener un conocimiento aún más perfecto, y ello manifiesta que el absoluto en sí mismo es inabarcable, inefable e incomprensible. Solamente se puede abarcar desde su incomprensibilidad. Pero, aunque se trate de un conocimiento negativo, o mejor dicho limitado diría yo, para Nicolás es un conocimiento verdadero; y es a este conocimiento al que denomina la *docta ignorantia*. Y como en Dios se da la coincidencia de los opuestos, utiliza expresiones paradójicas, aparentemente contradictorias, que le sirven para mostrar de modo patente la inaccesibilidad del absoluto o, mejor dicho, su accesibilidad a partir de su incomprensibilidad<sup>98</sup>.

Su pensamiento sobre la docta ignorantia ha sido interpretado en clave de un pesimismo gnoseológico: el hombre no es capaz de conocer en absoluto la verdad: “*En materia teológica se será más docto cuanto menos se sepa*”<sup>99</sup>. Pero considero que no es así. Para Nicolás de Cusa la verdad, la *verdadera verdad*, es el conocimiento del absoluto, y ciertamente éste es inabarcable racionalmente. Pero la docta ignorantia no significa que no se pueda conocer la realidad; al contrario, el hombre tiene la experiencia de que

---

<sup>98</sup> Sobre la coincidencia de los opuestos en Cusa, cfr. M. ÁLVAREZ GÓMEZ, *Coincidentia oppositorum e infinitud, codeterminantes de la idea de Dios según Nicolás de Cusa*, «Ciudad Dios» 176 (1963), pp. 666-698. Cfr. también F. BERTIN, *Nicolas de Cues. Trois traités sur le docte ignorance et la coincidence des opposés*, Les Editions du Cerf, París 1991, p. 24 ss.

<sup>99</sup> REGÓ, F., *La nueva teología de Nicolás de Cusa. La descalificación del saber racional*, cit., p. 261.

puede aumentar y aumentar su conocimiento partiendo de las realidades físicas y humanas, siendo cada vez mayor. A semeja este acercamiento a la verdad como la carrera de un cazador hacia su presa. Pero el absoluto no se puede alcanzar racionalmente.

Cusa diferencia los conocimientos racional e intelectual, y Dios solamente puede ser alcanzado intelectualmente de un modo incomprendible. Todo conocimiento acerca del absoluto se nos muestra limitado e insuficiente, y *reconocer* esa limitación es *saber más* que el creer haberlo abarcado por medio de un concepto o un nombre limitado. Nicolás de Cusa parece que da un valor positivo a su vía negativa de acceso al absoluto; o, dicho de otro modo, el conocimiento menos inapropiado que podemos tener del absoluto, es que es incomprendible.

Cabada presenta en un artículo el Sermón CCXCII<sup>100</sup> de Nicolás de Cusa donde explica que su modo de hablar negativo, esconde en el interior afirmaciones positivas. La negación conduce a una afirmación. Es como si la negación estuviera 'embarazada', llevando dentro de sí una verdad oculta.

Precisamente este aspecto gnoseológico formó parte importante de las críticas que Juan Wenck dirigió a Nicolás de Cusa en su obra *De ignota litteratura*<sup>101</sup>. Para Wenck, Cusa antepone la ignorancia al conocimiento, y pretende tener en esta vida una visión del absoluto, no racional, sino mística, y en cierto sentido sobrehumana. Por su parte, Nicolás de Cusa afirma que con la razón se puede llegar a un cierto conocimiento limitado pero

---

<sup>100</sup> *Sermo CCXCII*, h 12: "Et hic gradus per abnegationem ducit. Abnegatione quae habebat in se praegnantem affirmationem. Sive negativa quam mysticum seu per occultum lateat praegnationem affirmativae modum cognitionis nominare possumus, ut cum dicimus deum innominabilem, negamus ab eo omne nominabile occulte affirmantes eum exnominabilia omnia cedere; et hic modus addit adaltioris luminis priorem alicuius revelationis".

<sup>101</sup> Cfr. N. DE CUSA, *Apología de la docta ignorancia*. Juan Wenck, *La ignorada sabiduría. Introducción, traducción y notas de Santiago Sanz*, en A. L. GONZÁLEZ (ed.), *Sobre la mente y Dios/Nicolás de Cusa*, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, EUNSA, Pamplona 2013.

*inapropiado* del absoluto; el intelecto es iluminado para comprender la incomprehensibilidad del absoluto.

A mi modo de ver, Cusa trata de explicar de un modo diferente la doctrina tomista de la triple vía de acceso al del conocimiento del absoluto: la vía afirmativa, negativa y de eminencia, aunque no admita que la *eminencia* de nada finito pueda ser apropiado a Dios. Pero, a mi entender, en el fondo se trata de lo mismo que afirmaba Tomás de Aquino cuando aseguraba que siempre será más lo que desconocemos de Dios que lo que conocemos.

En *De docta ignorantia* afirma que el conocimiento se produce cuando existe una adecuación entre el objeto conocido y el que conoce; pero en el caso de Dios -infinito- no existe ningún concepto que se le pueda adecuar, pues todos los conceptos humanos son finitos, y no existe proporción entre lo finito y lo infinito. Así que nos resulta imposible conocer con propiedad lo infinito, con verdadera adecuación; de Él tan sólo podemos hacernos conjeturas. El conocimiento a través de las matemáticas nos podría acercar un poco, o en algún aspecto, a la verdad infinita, ya que en este caso podríamos plantearnos una forma geométrica de magnitud infinita -ahí sí se produciría un cierto tipo de proporción- y ver entonces que ahí toda diferencia se pierde al igual que en el absoluto Dios. Pero lógicamente sigue siendo un conocimiento muy parcial y limitado del absoluto.

Dios es el máximo, y como tal permanece inasequible. Según Álvarez Gómez, Nicolás de Cusa en su libro *De venatione sapientiae* relaciona la docta ignorancia con su concepto -más desarrollado en este libre- del poder-ser-hecho: "*Pareciera según eso que la ignorancia es la última palabra respecto tanto de Dios como de las cosas. Pero no es así. El Cusano anticipa que la esencia tanto de Dios como de las cosas se ignora, si se tiene en cuenta la esencia misma tal como puede ser conocida*"<sup>102</sup>. La expresión 'como puede ser conocida' adquiere en Cusa el sentido de 'poder ser conocida como Dios la conoce', en toda su riqueza y profundidad. Pero el hombre no puede conocer ni a Dios como puede ser conocido, ni puede conocer las esencias de las cosas tal y como Él

---

<sup>102</sup> CUSA, *La Caza de la Sabiduría*. Edición bilingüe, cit., p. 249.



las conoce. Siempre nuestro conocimiento es limitado. “Mediante la docta ignorancia se nos hace presente la magnitud absoluta, lo cual nos abre a un conocimiento supraintelectual -y a la vez plenamente cierto- de la realidad de Dios y, en consecuencia, de la realidad de las cosas y del hombre mismo”<sup>103</sup>. La docta ignorancia, lejos de abandonarnos en una imposibilidad del conocimiento de Dios y de las criaturas, “lo que se nos propone es una percepción inmediata de esa plenitud existente tanto en Dios como en el mundo”<sup>104</sup>.

### A.2.a. Teología positiva y negativa

En los últimos capítulos del Libro I de *De docta ignorantia*, Cusa presenta las dos vías para el conocimiento de Dios: la teología afirmativa y la teología negativa. Ambas están relacionadas, entretejiendo una dialéctica conjunta<sup>105</sup>.

En lo que él denomina la teología afirmativa, aplica a Dios conceptos que le corresponden, pero sabiendo la limitación del lenguaje usado; es decir, asumiendo que en Él no se dan de un modo limitado como en las criaturas y los hombres. Dios es *justo*, por ejemplo, pero su justicia no es finita.

En la medida que las criaturas son una *explicatio Dei*, los nombres finitos son realmente, de algún modo, una explicación de las propiedades divinas. Por eso, todo nombre finito puede referirse al primer Principio<sup>106</sup>, y así lo afirma explícitamente el Cusano, por lo que admite sin ningún lugar a dudas, un cierto conocimiento verdadero del absoluto, pero relativizándolo: ningún nombre le es propio, pero todos se refieren de algún modo a Él.

---

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 250.

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 251.

<sup>105</sup> Cubillos hace una excelente presentación de estas dos vías de acceso a Dios en su estudio CUBILLOS, *Los múltiples nombres del Dios innombrable. Una aproximación a la metafísica de Nicolás de Cusa desde la perspectiva de sus nombres divinos*, cit., pp. 45-53. Sobre la vía negativa, cfr. también p.e. D. WESTERKAMP, *Via negativa. Sprache und Methode der negativen Theologie*, Wilhelm Fink Verlag, München 2006.

<sup>106</sup> Cfr. *De docta ignorantia*, I, 24, h 75.

El peligro se produce cuando creemos que esos nombres finitos son la verdad, y no una mera imagen de lo que Dios es. Podríamos caer en una burda idolatría. Para Cusa, también los cristianos tenemos el peligro de caer en una cierta idolatría por los nombres que aplicamos a Dios, que están tomados siempre de las criaturas. Incluso los nombres referidos a la Trinidad (Padre, Hijo y Espíritu Santo) incurren en esta limitación para el Cusano<sup>107</sup>. Y por ese motivo desarrolla un modo de nombrar a las personas divinas usando conceptos matemáticos: unidad, igualdad, nexos. *"Todas las afirmaciones que de alguna manera colocan en Él algo de su significado, no pueden convenirle a quien no es más algo que todo"*<sup>108</sup>.

*"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 criatura. Y en una tal religión es idolatría que confiere a una imagen aquello que tan sólo corresponde a la verdad"*<sup>109</sup>.

La teología negativa no consiste únicamente en negar los nombres limitados y finitos en Dios. Dice Cubillos: *"Si mediante la teología afirmativa - teología de la razón- Dios es susceptible de recibir todos los nombres, porque todas las criaturas y sus nociones específicas son explicaciones suyas, la teología negativa muestra que ningún nombre es apropiado para Él, porque su esencia no puede ser delimitada por nada fuera de Él mismo"*<sup>110</sup>.

Regó, por contraste, presenta a Cusa rechazando la vía positiva de conocimiento de Dios y descalificando el conocimiento que podamos tener de él, y como única opción deja la vía negativa, apofática: *"Tras la consideración de todas sus obras es claro que lo primero que el Cusano busca sustituir es la forma positiva o catafática de la teología por la forma negativa o apofática de la misma. La razón de tal descalificación se apoya en que, si se admite que la naturaleza*

---

<sup>107</sup> Cfr. *De docta ignorantia*, I, 24, h 80-81.

<sup>108</sup> *De docta ignorantia*, I, 24, h 78.

<sup>109</sup> *De docta ignorantia*, I, 26, h 86.

<sup>110</sup> CUBILLOS, *Los múltiples nombres del Dios innombrable. Una aproximación a la metafísica de Nicolás de Cusa desde la perspectiva de sus nombres divinos*, cit., p. 47.

*de Dios es absolutamente simple e infinita, entonces no puede ser alcanzada por una labor discursiva que sólo está preparada para conocer discretivamente lo finito y lo compuesto*<sup>111</sup>. Este autor, por un lado, defiende la incapacidad de la razón para alcanzar a Dios<sup>112</sup>, pero un poco más adelante acepta que dicha incapacidad racional no es absoluta<sup>113</sup>, sino que se trata simplemente de que no puede alcanzar una precisión absoluta en su conocimiento. Pero hasta llegar a esta matización, exagera -a mi entender- la descalificación del conocimiento racional de Dios, afirmando que Nicolás de Cusa propone una nueva teología para acceder a Dios, ni afirmativa ni negativa, regida por el principio no racional de la coincidencia de los opuestos: "*El principio rector de esta nueva teología ya no es el principio de no contradicción que conviene a las teologías racionales, sino por el principio no racional de la coincidencia de los opuestos, porque es el único que se adecúa a la naturaleza del orden absoluto como nuevo principio de inteligibilidad*"<sup>114</sup>.

Desde mi punto de vista, el objetivo de la teología negativa en Nicolás de Cusa no es otro que el llevarnos directamente a la infinitud de Dios; y por ella, a la ausencia de definición<sup>115</sup>. La teología negativa dice algo positivo de

---

<sup>111</sup> REGÓ, F., *La nueva teología de Nicolás de Cusa. La descalificación del saber racional*, cit., p. 255.

<sup>112</sup> "*Por ello, el Cusano propone una vía no conceptual ni judicativa -la docta ignorancia- que accede a un orden de ausencia de determinación que da sustento a una nueva teología, cuyo rasgo esencial es el de alcanzar a Dios bajo la condición de que, previamente, se reconozca la incapacidad de alcanzarlo por la vía de la razón*" (*Ibid.*, p. 259).

<sup>113</sup> "*Cierto que Nicolás admite algún conocimiento de Dios a partir de la criatura, por lo que no se puede hablar de una descalificación absoluta de la vía analógica, pero en la medida en que este tipo de saber no permite un conocimiento preciso de Dios, siempre quedará relegado al nivel secundario de la mera conjetura*" (*Ibid.*, p. 260).

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 266. A mi entender, Regó entiende totalmente al revés la cuestión: la coincidencia de opuestos no es un principio no racional de acceso a Dios.

<sup>115</sup> Cfr. *De docta ignorantia*, I, 26, h 88. Como afirma Tanzella-Nitti, "*La inefabilidad de Dios se convierte, para Nicolás Cusano, en el criterio de su veracidad. (...) El error de las falsas filosofías es precisamente el de hacer de Dios un objeto, de pretender apoderarse de él por medio de la inteligencia. Pero aquello de lo que se apodera la inteligencia no puede*

Dios: que es infinito, y por lo tanto inefable. "*Las negaciones son verdaderas y las afirmaciones insuficientes en cuestiones teológicas*"<sup>116</sup>, afirma el Cusano. La negación expresa la ausencia de limitaciones en Dios, pero se avanza en el conocimiento de Dios por medio de proposiciones positivas, aunque corregidas por otras negativas.

Theruvathu aborda en profundidad el tema de la inefabilidad en Cusa, y afirma que hay dos modos de entender la inefabilidad. En Cusa, el lenguaje apofático es un modo de discurso, y no la negación de cualquier discurso: "*la inefabilidad no significa la imposibilidad de decir algo sobre Dios, o de nombrar a Dios, sino que indica la dificultad de que lo que se dice no sea apropiado con respecto a Dios*"<sup>117</sup>. Según este autor, en nuestro hablar sobre Dios, las negaciones son más verdaderas, mientras que las afirmaciones son siempre inadecuadas. El lenguaje negativo nos enseña que, en nuestro discurso acerca de Dios, tenemos que ir más allá de la gramática, la sintaxis o incluso las propias palabras. El lenguaje afirmativo y negativo afirma o niega las propiedades de lo inefable; y así, expresa lo que es lo inefable (o mejor dicho, lo que podría ser) y lo que no es. Pero nunca las palabras pueden dar una precisión en el conocimiento sobre lo que es Dios<sup>118</sup>.

Según Soto, no se puede hablar en Cusa propiamente ni de teología afirmativa ni de teología negativa en modo absoluto, "*pues Dios queda, definitivamente, super omniam affirmationem et negationem. Infinitamente reflejado, presente y expresado por las criaturas de este mundo, queda oculto -en su trascendencia- en él para el hombre*"<sup>119</sup>.

Invisibilidad, incomprensibilidad e inefabilidad radicales del Dios que sigue oculto aun después de revelarse: "*Tan necesaria resulta la teología*

---

ser Dios" G. TANZELLA-NITTI, *Teologia della rivelazione*, Vol. (3: Religione e Rivelazione), Città Nuova, Roma 2018, p. 230.

<sup>116</sup> *De docta ignorantia*, I, 26, h 89.

<sup>117</sup> THERUVATHU, *Ineffabilis in the Thought of Nicholas of Cusa*, cit., p. 20.

<sup>118</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 122-134.

<sup>119</sup> SOTO, *Nicolás de Cusa y la idea metafísica de expresión*, cit., p. 754.

*negativa para la afirmativa, que sin ella no adoráramos a Dios como infinito, sino más bien como una criatura*"<sup>120</sup>. Es sin duda una actitud digna para acercarse a la grandeza de Dios, como afirma Auer-Ratzinger: "*Ese conocimiento acerca de Dios invisible, incomprensible e inefable, debe estar al comienzo de nuestros intentos de una doctrina sobre Dios, y deberá siempre acompañarlos*"<sup>121</sup>.

### **A.2.b. Teología superlativa o mística**

Hasta aquí podría parecer que Nicolás de Cusa sigue básicamente la argumentación Tomista del conocimiento de Dios. Tan sólo le faltaría hablar de la teología superlativa, por la que atribuiríamos a Dios todas las perfecciones limitadas de las criaturas, en grado absoluto.

Tomás de Aquino se inspiró, al igual que Cusa, en la doctrina de Dionisio sobre la limitación del conocimiento de Dios: de Dios no podemos considerar cómo es, sino más bien cómo no es. Ambos asumen la conocida máxima de Dionisio: "*Indicibilia deitatis casto silentio venerantes*"<sup>122</sup>. A este respecto, afirma Tomás de Aquino: "*Como todo conocimiento se refiere a cosas existentes, y cosas existentes que tienen fin, es decir, que participan de una existencia finita; el que está por encima de toda sustancia se escapa a cualquier conocimiento*"<sup>123</sup>. En consecuencia, "*una vez conocido que una cosa o alguien existe, queda por saber el cómo existe, para entender su esencia. Pero como de Dios no podemos saber lo que es, sino lo que no es: no podemos considerar cómo es, sino más bien cómo no es*"<sup>124</sup>.

---

<sup>120</sup> *De docta ignorantia*, I, 26.

<sup>121</sup> AUER – RATZINGER, *Curso de teología dogmática*, cit., p. 96.

<sup>122</sup> PSEUDO DIONISIO, *De divinis nominibus*, cap. I, n. 11; cfr. PSEUDO DIONISIO, *Los nombres divinos. Estudio filológico-lingüístico*, P. A. Cavallero (trad.), Losada, Buenos Aires 2005.

<sup>123</sup> PSEUDO DIONISIO, *De divinis nominibus*, cap. 6: PG 3, 594 A; cfr. 587 D.

<sup>124</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3, ad 2; *Contra Gentes*, III, 39; 49 s.

"El Cusano no sólo fue un lector e intérprete profundo de los escritos de Dionisio Areopagita, sino que también asumió en su propia teología filosófica -modificándolos productivamente- una serie de pensamientos dionisiacos, enlazándolos conscientemente con la filosofía neoplatónica, especialmente la de Proclo"<sup>125</sup>. Cusa sigue muy de cerca la *Mystica Teologia* de Dionisio, y sobre lo que recibe de esta obra asienta gran parte de su teoría del pensamiento y de la vida mística. La idea central es utilizar el método de la negación como un modo de aproximarse al Dios absoluto, eliminando en Él las categorías de lo finito. Así obtiene un conocimiento de Dios que se adecua más a la realidad, y que es más preciso que aquel otro en el que se utilizan simplemente metáforas y símbolos.

Pero esta vía de la negación no alcanza la intelección de Dios en sí, sino únicamente llega a sus puertas. Para Nicolás de Cusa, Dios está más allá de los opuestos, más allá del ser y del *no-ser*, más allá de todo esfuerzo conceptual. El pensamiento tiene que abandonarse a sí mismo y trascenderse, viendo en todo lo que percibe únicamente un reflejo limitado de la verdad absoluta inaccesible. "*Dios estaría más allá del lenguaje afirmativo y negativo, es decir, de la afirmación de los conceptos inspirados en lo creado y de la negación de estos conceptos. Negar esos conceptos no significa quedarse en el vacío, sino reconocer la suprema afirmación, previa a la afirmación y negación de nuestros conceptos*"<sup>126</sup>.

Por ello, Cusa afirma que "*el conocimiento más divino de Dios acaece mediante la ignorancia*"<sup>127</sup>. Pero no es una ignorancia absoluta y ciega: admite un

---

<sup>125</sup> BEIERWALTES, *Reflexión metafísica y espiritualidad*, cit., p. 255.

<sup>126</sup> MURILLO, *El lenguaje afirmativo sobre Dios en Nicolás de Cusa*, cit., p. 50.

<sup>127</sup> *De venatione sapientiae*, 30, h 89. Por la relevancia de esta cita, la transcribimos completa: "*Tal vez diremos con verdad que nosotros no conocemos a Dios desde lo que es su propia naturaleza, puesto que esto nos es desconocido y supera toda capacidad de la razón y de los sentidos. Pero desde la disposición sumamente ordenada de todas las cosas, que es producida por él y que lleva en sí ciertas imágenes y semejanzas de sus arquetipos divinos, ascendemos de forma metódica y ordenada (...). Más aún, el conocimiento más divino de Dios acaece mediante la ignorancia. Es el conocimiento que se origina según aquella unión que está por encima del entendimiento, cuando el entendimiento se sustrae*

conocimiento a partir de las cosas y según la analogía y la proporción, ya que en otro lugar afirma que es posible y real el conocimiento de Dios: "*el hombre no es totalmente desconocedor de su Dios, sino que le conoce como glorioso por los siglos y como digno de alabanza*"<sup>128</sup>.

Pero es cierto que Nicolás de Cusa no usa la expresión 'teología superlativa', sino más bien 'teología mística'<sup>129</sup>. En *De docta ignorantia*, Cusa dedica un capítulo a la teología afirmativa, y otro capítulo a la teología negativa, pero no dedica un capítulo a este tercer paso en el ascenso del hombre a Dios. Cubillos opina que eso sugiere que no es considerada por Cusa como una 'tercera vía' sino más bien como una síntesis de las dos anteriores. En mi opinión, la teología mística de Nicolás de Cusa se refiere a otra cosa, y no a la vía de eminencia o teología superlativa clásicas.

Para Cusa, esta vía es mucho más efectiva que la simple atribución a Dios en grado superlativo y máximo de las perfecciones que vemos en la creación. La misma *diferenciación* de las perfecciones, y su oposición entre ellas, suponen ya una limitación a la hora de atribuir las separadamente, en grado infinito, a Dios. Es distinto hablar del despliegue de las perfecciones de Dios en el mundo -perfecciones diferenciadas, limitadas- que hablar sobre el Dios absoluto y uno, que complica en sí todas las cosas por encima de la pluralidad y de toda oposición. Por ello, Dios absoluto e incomprensible se halla más allá del muro del Paraíso, usando el símil que hemos mencionado anteriormente.

---

*a todos los entes y desprendiéndose incluso de sí mismo se une a los rayos sumamente luminosos, iluminado él mismo allí desde la profundidad insondable de la sabiduría. Esa sabiduría se ha de obtener también ciertamente a partir de todas las cosas. (...) En todo caso hacemos acerca de Dios con pleno derecho estas afirmaciones y a partir de todas las cosas es ensalzado y alabado según la analogía y la proporción de las cosas, cuyo autor es El".*

<sup>128</sup> *De venatione sapientiae*, 20, h 57.

<sup>129</sup> Sobre esta cuestión se pueden ver los antecedentes así como una presentación de nuestro autor en V. LOSSKY, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Les Éditions du Cerf, Paris 1990.



Cuando se habla de Dios, hay que utilizar el lenguaje de tal forma que se ponga de manifiesto la insuficiencia de los vocablos humanos. Las palabras han de despojarse de sus propios límites, reconociendo su finitud semántica, y entonces se convierten en símbolos respecto a una realidad que los trasciende, y que intentan sugerir.

"La teología mística conduce a la quietud y al silencio, donde está la visión del Dios invisible que se nos concede"<sup>130</sup>. Es el lenguaje humilde, simbólico, porque es consciente de su finitud e inadecuación para expresar la realidad infinita y trascendente. Intentar hablar sobre Dios con un lenguaje finito, es para Cusa una "lógica charlatana"<sup>131</sup>.

Cubillos denomina con el término de *teología hiperfática* al modo en el que Nicolás de Cusa accede al conocimiento de Dios. No se trata de una teología superlativa, sino más bien trascendental: "Un intento de sobrepasar todo límite conceptual o lingüístico para alcanzar la contemplación del Dios infinito"<sup>132</sup>. Da a los vocablos humanos un contenido simbólico que permite trascender su significado finito para apuntar al absoluto infinito. La representación más oportuna de la incognoscibilidad del nombre de Dios sería, en opinión de Nicolás de Cusa, el tetragrama *Yahweh* (YHWH): como en hebreo no se transcriben las vocales, quedan cuatro letras impronunciables y que no tienen ninguna significación intelectual. Pero se trata del mismo nombre que Dios nos ha revelado de sí mismo.

De ahí que Nicolás de Cusa sea tan aficionado a utilizar los símiles matemáticos, como único modo de abarcar las relaciones finito-infinito. La matemática usa signos incorruptibles, y por ello son los más convenientes para acceder a lo absoluto, a lo Divino<sup>133</sup>. Las matemáticas permiten, a una figura finita, darle proporciones infinitas.

---

<sup>130</sup> *De docta ignorantia*, I, 3, h 10.

<sup>131</sup> *De docta ignorantia*, I, 11, h 31.

<sup>132</sup> CUBILLOS, *Los múltiples nombres del Dios innombrable. Una aproximación a la metafísica de Nicolás de Cusa desde la perspectiva de sus nombres divinos*, cit., p. 55.

<sup>133</sup> Cfr. *De docta ignorantia*, I, 11, h 30-32.



Es cierto, indudablemente, que Nicolás de Cusa utiliza este lenguaje *místico*, simbólico, matemático, para hablar del Dios infinito, porque el lenguaje conceptual humano es de por sí finito e inapropiado. Pero, a mi modo de ver, el modo de conocimiento místico del que habla Cusa, es otro: se refiere a la intervención especial de la gracia de Dios, iluminando el entendimiento humano para que sea capaz de comprender a Dios: el hombre es capaz de esa luz -y por eso tiene ese deseo innato irrefrenable-, pero necesita una iluminación de la gracia de Dios para alcanzarlo<sup>134</sup>.

Esta sería la vía mística para ver a Dios como el invisible, donde sería necesaria la gracia y la visión revelada. El hombre tiene la esperanza firme de poder llegar a la contemplación. Pero esa esperanza viene solamente de Dios. De modo natural, tan sólo tenemos el deseo de Dios; y tan sólo atisbamos su invisibilidad. El deseo, es garantía de que es posible. Y cualquier pequeño avance nos acerca un poco más a su cumplimiento.

¿Es una confesión de su incapacidad para alcanzar el fin que buscaba de conocer al absoluto? ¿Esa incapacidad, responde a su falta de fuerzas, o a la falta de la gracia divina para conseguirlo? Permanece la esperanza de seguir avanzando con ayuda de la gracia de Dios: "*He tratado de someterme al arrebato, confiando en tu bondad infinita, para que te vea como el invisible, y a la visión revelada como irrevelable. Pero qué lejos he llegado, Tú lo sabes, mas yo no lo sé; y me basta tu gracia, con la que me das la certeza de que eres incomprensible, y de que me eriges en una esperanza firme, para que llegue bajo tu dirección al deleite de tu rostro*"<sup>135</sup>.

---

<sup>134</sup> El poder transformador de la fe libera al creyente de la atadura a las imágenes mundanas, permitiéndole así descubrir en su propia mente, "*como en un espejo de la verdad*" (*quasi in speculo veritatis*), una imagen sin mácula de los espejos que encuentra en el mundo visible. Sin embargo, para lograr este fin, la creyente tiene que estar seguro de que "*es completamente impotente con respecto a la obtención de lo que desea*". "*Por ello, Cusa se sentía poco afín a los movimientos místicos experienciales que se centraban en la inmediatez de la relación del alma humana con Dios, sin prestar atención al poder mediador de las imágenes creadas*" (HOFF, *The Analogical Turn. Rethinking Modernity with Nicholas of Cusa*, cit., p. 203).

<sup>135</sup> *De visione Dei*, 17, h 79.

Dicha vía mística culmina en visión de Dios: "La '*visio facialis*' es, por tanto, aquel 'estado' del hombre en el que la diferencia que lo determina como finito está suprimida en la coincidencia divina: en un momento sin tiempo que interrumpe, al menos para la conciencia propia, el continuo del tiempo, o que sucede 'tras' el tiempo y 'para siempre'"<sup>136</sup>. El hombre, con su entendimiento, puede llegar muy lejos; puede *atisbar* la meta<sup>137</sup>, pero no llega a entender lo que ha entendido.<sup>138</sup>

En la Edad Media, muchos discutieron sobre la Visión Beatífica. Como señala Beierwaltes, Cusa toma mucho de S. Agustín<sup>139</sup>. El ver del hombre es su propio ser visto por Dios. Dios se ve a sí mismo en nuestro ver a Dios. Describe muy bien este autor la *visio facialis* que propone Nicolás de Cusa<sup>140</sup>. Se trata del ascenso del pensamiento a partir del concepto, reduciendo todas las diferencias. Es ir más allá de la '*ratio*' que procesa las sensaciones sensibles; y más allá del '*intellectus*', pues trasciende todo concepto concreto; y concibe una unidad donde los opuestos coinciden. Es una '*visio intellectualis*', una '*visio mystica*', transconceptual.

Ve el rostro divino 'veladamente', en oscuridad: se trata de la '*visio facialis*'. Es entrar en la nube de Moisés<sup>141</sup>: la oscuridad desvela que más allá está el rostro libre de todo velo. Pero no es un concepto vacío, no es irracionalismo; es un poder sintetizante que trasciende a sí mismo.

Cusa 'atisba' lo que *sería* ver a Dios (sin diferencia, simultáneamente), pero lo hace veladamente. La auténtica superación de lo finito sólo será posible desde el contexto de la teología mística de Dionisio: el '*raptus*' por parte de Dios. Aunque esta visión es una esperanza *escatológica*, tiene su anticipación

---

<sup>136</sup> BEIERWALTES, *Reflexión metafísica y espiritualidad*, cit., p. 230.

<sup>137</sup> Con esta expresión se refiere a la identificación de los contrarios en Dios: aunque es capaz de concebir que en Dios se identifiquen, no podrá entenderlo plenamente sin la ayuda especial de Dios por medio de su gracia.

<sup>138</sup> Cfr. también, *De visione Dei*, 11, h 43-46.

<sup>139</sup> BEIERWALTES, *Reflexión metafísica y espiritualidad*, cit., p. 215.

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 225 ss.

<sup>141</sup> Cfr. Num 9, 15-23. Ex 40, 34-36.

mística en esta vida, con la gracia especial de Dios. Según Cabada, la visión mística en Cusa supone la ruptura más clara con el subjetivismo. "El 'ser llevado' o el 'rpto' son, efectivamente, la señal más clara del modo como entiende el Cusano esta especie de ruptura con la supuesta, mera y simple, autosuficiencia de la subjetividad, que está en la base de su 'visión' de Dios"<sup>142</sup>.

Cabada<sup>143</sup> presenta en este interesante artículo el Sermón CCXCII de Nicolás de Cusa, escrito en la Navidad del año 1456 -tres años después de la publicación de su ensayo *De visione Dei*- donde clarifica los tipos de conocimiento de Dios que se pueden tener, clarificando bastante lo que entiende por conocimiento místico.

Hay cuatro grados en el conocimiento de Dios.

1.- El inferior, es el conocimiento 'natural', el que obtenemos basándonos en los deseos del espíritu racional. Consiste en afirmaciones acerca de lo que la razón imagina sobre Dios. Este conocimiento 'afirmativo' no es tan verdadero como lo es el modo 'negativo', característico de la 'vía mística'. Pero el conocimiento negativo tiene un contenido afirmativo ("*Et hic gradus ducit per abnegationem. Quae abnegatio in se habet praegnantem affirmationem*").

2.- El segundo grado de conocimiento de Dios, directamente a continuación del anterior, es precisamente el conocimiento 'místico', por vía de negación. Este se realiza bajo el influjo de una luz 'más elevada' por la que se le manifiesta al alma que Dios está por encima de lo alcanzado en el primer grado de conocimiento. Pero aún se está lejos de un conocimiento 'perfecto' de Dios.

3.- El tercer grado de conocimiento de Dios incluye no solamente la denominada 'visión beatífica', sino también el previo conocimiento o experiencia de Dios por medio de la fe y la gracia a lo largo de nuestra vida terrenal. Cusa denomina 'solar' a esta *iluminación*, frente a la *iluminación 'lunar'* de la vía mística, que se obtiene en periodos de oscuridad.

---

<sup>142</sup> CABADA, *Infinitud divina y visión mística en Nicolás de Cusa*, cit., p. 917.

<sup>143</sup> *Ibid.*, pp. 925-27.

4.- El cuarto y último grado de conocimiento de Dios se trata de un conocimiento que ninguna criatura podrá tener jamás: es el mismo conocimiento que Dios tiene de sí mismo, el conocimiento perfecto de su esencia Divina. Al ser humano le está vedado este conocimiento pues le identificaría con Dios mismo: este conocimiento es el Verbo, su Hijo.

### *A.2.c. El deseo de Dios*

Pertenece también a la tradición agustiniana, como es conocido, la idea del deseo innato que tiene el hombre de Dios, y que manifiesta de modo patente su ser creado, poniendo de manifiesto su verdadero fin. Como dice González, "*ese desiderium no es un apetito o una tendencia, sino que es intelectual; y el desiderium intellectuale versa sobre lo que es más íntimo a nosotros que nosotros mismos, el infinito, en el que estamos enraizados*"<sup>144</sup>. ¿Pero qué es antes: el deseo o el conocer? Se trata de un *deseo* que es al mismo tiempo *intelectual*: ambas facultades están en juego, son simultáneas; es la reacción del finito ante la presencia, en sí mismo, del infinito absoluto. Es la respuesta de la persona humana en su integridad, con su intelecto, su voluntad y su libertad.

Es el mismo absoluto infinito e incompreensible quien guía al hombre hacia Él: "*Ducor per te ad incomprehensibilem et infinitum*"<sup>145</sup>. En *De venatione sapientiae* describe así este deseo de Dios: "*Mi deseo, en el que tú resplandesces, me guía hacia ti, pues rechaza todo lo que es finito y comprehensible; en estas cosas no puede aquietarse, ya que es guiado por ti mismo hacia ti... El deseo es guiado por el principio eterno, de quien obtiene el hecho mismo de ser deseo, hacia el fin sin fin; y éste es infinito*"<sup>146</sup>.

---

<sup>144</sup> CUSA, *La visión de Dios*, cit., p. 52 s.

<sup>145</sup> *De visione Dei*, 5, h 16.

<sup>146</sup> *De venatione sapientiae*, 5, h 12.

Este deseo infinito de Dios es lo que explica la expresión de Cusa de que el hombre puede ver a Dios *en su propio interior*; es sentir la *nostalgia* del absoluto. No se trata de un antropocentrismo<sup>147</sup>: es profundizar en el propio interior, porque hay una llamada interior hacia el absoluto, ineludible; y sólo respondiendo a esa llamada, somos nosotros mismos y nos realizamos: "*Sólo en este conocer y amar al Absoluto como realidad absoluta nos podemos conocer y amar a nosotros mismos, y esto por una necesidad ineludible. Nos conocemos en virtud de que la inteligencia absoluta nos es y nos conoce en sí misma*"<sup>148</sup>.

Si es un conocimiento inasequible, entonces ¿por qué seguir buscando? ¿Por qué cada vez se le busca con más fuerza? "*Mientras Cusanus niega que la verdad pueda ser conocida por el hombre tal como es, afirma que el conocimiento de la verdad constituye el propósito intrínseco de la mente humana*"<sup>149</sup>.

Ese deseo no es un defecto, algo irrealizable, o frustrante. Significa que su objeto adecuado es lo infinito, que es lo más deseable. No es el deseo *más grande* que podamos concebir con nuestras fuerzas limitadas, sino que *está fuera*, más allá, de los deseos finitos; y tan sólo se empieza a alcanzar cuando se entiende que es inalcanzable. "*Si Dios se caracterizara como un ser más deseable que toda otra realidad no se le desearía en toda apetencia, puesto que representaría un grado más dentro del conjunto de los bienes apetecibles, pero no el bien absoluto... De ser Dios lo máximo desiderabile quedaría definido en función de la capacidad del hombre, se agotaría en ser conocido y apetecido por la naturaleza intelectual... Sólo lo deseable en sí y para sí, por encima de toda comparación posible con lo finito, puede ser a la vez lo máximo deseable para el hombre, lo único que puede dar razón del desiderium intellectuale en cuanto tal*"<sup>150</sup>.

---

<sup>147</sup> Cfr. GONZÁLEZ, *Creador y creatura en el De visione Dei de Nicolás de Cusa*, cit., p. 53.

<sup>148</sup> ÁLVAREZ GÓMEZ, *Pensamiento del ser y espera de Dios*, cit., p. 684.

<sup>149</sup> BONETTI, *La ricerca metafisica nel pensiero di Nicolò Cusano*, cit., p. 23.

<sup>150</sup> ÁLVAREZ GÓMEZ, *Pensamiento del ser y espera de Dios*, cit., p. 665 s.

### *A.2.d. El conocimiento real de la realidad*

El modo peculiar y sugerente que utiliza el Cusano para presentar este conocimiento del Dios absoluto, resaltando al mismo tiempo el deseo insaciable de Dios que tiene el hombre de Dios, junto con la inaccesibilidad de poder alcanzarlo plenamente sin la ayuda de Dios mismo, ha llevado a algunos autores a afirmar un pesimismo gnoseológico en su filosofía.

Dice, por ejemplo, Regó: "*El Cusano niega la cognoscibilidad del mismo ente sensible. No es posible conocer la esencia de una cosa por comparación con otra, pues entre la una y la otra siempre cabrán infinidad objetos más semejantes a la cosa que se quiere conocer. De hecho, nadie pudo conocer las esencias de las cosas (...). Y mucho menos será posible conocer un orden absoluto a partir del conocimiento de un orden relativo (...). Sólo cabe resignarse a tener un conocimiento meramente conjetural o aproximativo de las cosas*"<sup>151</sup>.

Para Cusa, el objetivo de la sabiduría es el conocimiento apropiado del Dios absoluto, cosa que no es posible sin una gracia especial de Dios. Por sus propias fuerzas, el hombre tan sólo atisba dicho conocimiento de un modo conjetural. "*En efecto, el Cusano, escudado en el argumento de la ilimitación de Dios, al tiempo que desecha el conocimiento racional de la realidad divina, degrada la sabiduría metafísica al rango de conjetura*"<sup>152</sup>.

Para García-González, ese conocer sin conocer, la docta ignorancia, es una *frustración humana*: no tiene en cuenta el crecimiento personal y el hombre se queda sin poder alcanzar su destino intelectual propio: "*La visión de Dios que nos propone el Cusano no parece sino una frustrada, o reducida, anticipación de la plenitud intelectual, cuya más peligrosa consecuencia, por cuanto desconsidera el tiempo biográfico en el desarrollo de la inteligencia, es el estado extracognoscitivo,*

---

<sup>151</sup> REGÓ, F., *Tomás de Aquino y Nicolás de Cusa: dos posiciones opuestas respecto del conocimiento de Dios*, cit., p. 922.

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 916.

*alógico, en el que quedan las acciones humanas separadas de un último destino intelectual*"<sup>153</sup>.

Dice García-González que, en la filosofía clásica, se ascendía de las criaturas al absoluto; el conocimiento, aunque limitado, era positivo y definido. Ahora, en cambio, al intentar comenzar el conocimiento desde la infinitud, sólo se puede acceder a ella de modo negativo y a través de la ignorancia. "*El comenzar por la infinitud, al margen de lo propiamente conocido, parece que sólo podrá conducir a una teología negativa, tan estimada por el Cusano. Pero esta teología está por ello vacía de todo saber definido, por lo cual se habla de una docta ignorancia*"<sup>154</sup>. El conocimiento directo del absoluto, según García-González, sólo es posible de modo negativo e impropio.

Este autor piensa que Cusa defiende el absolutismo Hegeliano, y lo critica por ello; aunque ya vimos en el capítulo anterior que es una postura que muchos autores no comparten. La humanidad había pensado a Dios de muchas maneras (constitutivo formal de Dios): el bien ideal (Platón), Noesis (Aristóteles), unidad primera (Plotino), verdad absoluta (San Agustín), *ipsum esse* (Tomás de Aquino), etc. Según este autor, hay una diferencia esencial entre Cusa y Tomás de Aquino. Es la diferencia que hay entre el conocimiento del infinito en sí mismo, *qua talis*, y el conocimiento de lo infinito a partir de lo finito: entre conocer a Dios como creador, o conocerlo en sí mismo; entre ir ascendiendo en el conocimiento a partir de los seres naturales hasta llegar al absoluto, o pretender abarcarlo desde el inicio<sup>155</sup>.

No podemos conocer a Dios de modo absoluto, y por lo tanto tampoco podemos conocer de modo absoluto el resto de la realidad, pues desconocemos su causa, afirma Cusa. Pero el conocimiento que sí podemos adquirir de ambos es un conocimiento real, aunque limitado. Conocemos las

---

<sup>153</sup> J. A. GARCÍA GONZÁLEZ, *La infinitud de Dios y la vida intelectual*, en A. L. GONZÁLEZ (ed.), *Nicolás de Cusa. Estudios*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, EUNSA, Pamplona 1995, p. 622.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 614.

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 615.

esencias de las cosas, pero nunca de un modo perfecto y absoluto: tan sólo cuando conozcamos a Dios con propiedad, podremos alcanzar la perfección de todo conocimiento.

Sin embargo, como muestra magistralmente Cubillos, la gnoseología que aparece en las obras de Cusa corresponde con exactitud a la de su época<sup>156</sup>: el hombre tiene una facultad por la que puede conocer la realidad que le rodea. Y ese conocimiento se lleva a cabo en diferentes profundidades: un primer conocimiento sensible, un segundo nivel racional, y por último el conocimiento intelectual. En ocasiones -como era también mencionado por otros autores- añade la imaginación como facultad intermedia entre la sensitiva y la racional.

Como ya se habló en su momento, Nicolás de Cusa presenta toda la realidad existente en una unidad que proviene precisamente del intelecto divino. En su libro *De coniecturis* describe la realidad en tres regiones: Dios, el intelecto, y finalmente la realidad material. Es una realidad *continua*, con sub-realidades intermedias entre cada una de las zonas. Las superiores de cada zona conectan con las inferiores de la siguiente. Así, toda la realidad participa de la intelectualidad divina, en una escala más o menos perfecta según se acerque más o menos a la realidad divina. Y cada nivel pertenece a un tipo diverso de racionalidad. Cada nivel sintetiza de algún modo la alteridad de la unidad inferior y la remite al nivel superior. Son como *peldaños* del conocimiento finito. Pero la verdad absoluta permanece siempre inalcanzable: tan sólo el intelecto -el grado superior- puede llegar a participar de algún modo de dicha verdad inefable.

En el nivel más bajo, se encuentran las cosas materiales, inertes. Éstas participan también de la racionalidad de Dios ya que su *razón de ser* está en el Logos divino: han sido creadas por Dios por medio del Logos. Cada una

---

<sup>156</sup> Cfr. CUBILLOS, *Los múltiples nombres del Dios innombrable. Una aproximación a la metafísica de Nicolás de Cusa desde la perspectiva de sus nombres divinos*, cit., pp. 31-44. En este epígrafe resumiré -parafraseando en ocasiones- algunas de las ideas recogidas por esta autora. Algunas de las citas a otras obras de Cusa reflejadas en este epígrafe las he tomado también del trabajo de esta autora.



de las cosas materiales *concretiza*, hace que sea de modo limitado y concreto -actualiza, dice en ocasiones el Cusano- la idea perfecta de su esencia.

A continuación, vienen los seres vivientes. Primero, los no racionales, que poseen un conocimiento sensitivo más o menos desarrollado. Esa *mente* vivifica el cuerpo, y por eso se le puede llamar también con propiedad *alma*. Todo ser vivo tiene *alma*.

El siguiente paso en la escala de la realidad lo constituye el hombre, que dispone también de mente: "*La mente* (Cusa la identifica con el intelecto humano) *es una sustancia viva, que nosotros sentimos hablar y juzgar en nuestro interior, y se asemeja a la sustancia infinita y a la forma absoluta más que cualquier otra potencia de entre todas aquellas potencias espirituales de las que tenemos experiencia dentro de nosotros mismos. Su función en este cuerpo es vivificarlo, y por eso se le llama 'alma'. Por tanto, la mente es forma sustancial, es decir, potencia que complica en sí a su modo todas las cosas; complica la potencia animadora por medio de la cual anima el cuerpo vivificándolo de vida vegetativa y sensitiva, y complica la potencia racional, la intelectual y la inteligible*"<sup>157</sup>.

En el hombre, la racionalidad asume la vida sensitiva inferior y alcanza hasta la realidad intelectual angélica, en los tres niveles de conocimiento de las criaturas: el sensitivo, el racional y el intelectual.

Y así como por medio del sentido de la vista se ve, pero no se alcanza a *saber lo que ve* sin el discernimiento racional, de igual modo el entendimiento informa la razón para que tome plena conciencia de los silogismos. Pero la razón no agota su potencia cognoscitiva en la pluralidad de sensaciones y argumentos. Y como la mente no se limita a animar un cuerpo, tampoco su potencia intelectual se agota en el conocimiento del mundo material, sino que es capaz de juzgar los conceptos de la razón según nociones inmutables, puramente intelectuales. Mirando la razón a su propia inmutabilidad, es capaz de discernir las formas de las cosas, las *quididades* inmutable de las cosas, no en cuanto inmersas en la materia, sino en cuanto están en sí y por sí. Y esto lo hace sirviéndose únicamente de sí misma, sin ningún

---

<sup>157</sup> *Idiota de mente*, 5, h 80.

instrumento orgánico externo <sup>158</sup> . La inmutabilidad de las nociones intelectuales no viene del mundo sensible, sino de la propia unidad inteligible de la razón.

En este nivel, Cusa tiene la propensión de usar ejemplos matemáticos, pues rozamos ya la unión de lo finito con lo infinito. El círculo ideal no existe fuera de la mente humana, pero actúa como ejemplar en todo círculo. A esta operación la llama *mathesis*<sup>159</sup> o disciplina<sup>160</sup>.

Pero no se agota todavía la potencia de la mente humana. No se sacia, porque percibe aún la alteridad de los conceptos, que son diversos y opuestos. Por esa diversidad y multiplicidad sabe que ahí no está la verdad absoluta. Son tan sólo una imagen, una participación de la verdad<sup>161</sup>. Sabe que la unidad de sus conceptos se la otorga ella misma; y entonces, se dirige a sí misma para buscar el origen de su propia potencia intelectual<sup>162</sup>. Al realizar esta auto-reflexión, trasciende los límites del orden material, y ve que la unidad que tiene en su interior es imagen de otra unidad superior y trascendente, que es la que le constituye en ser<sup>163</sup>.

Así como ve que ella misma mide las aprehensiones sensibles, es medida a su vez por otra unidad superior a la que ella, en su singularidad, no se opone. Afirma Cusa: "*Por ello, la mente mirando su propia simplicidad como instrumento para asimilarse a todas las cosas, no sólo abstractamente fuera de la materia, sino incluso en una simplicidad incomunicable con la materia. Y de esta manera intuye en su simplicidad todas las cosas, como si en el punto intuyese toda la dimensión y en el centro el círculo, e intuye allí todo sin composición de partes y*

---

<sup>158</sup> Cfr. *Idiota de mente*, 7, h 103.

<sup>159</sup> Cfr. *Possesset*, h 63.

<sup>160</sup> Cfr. *Idiota de mente*, 8, h 111.

<sup>161</sup> Cfr. *Idiota de mente*, 7, h 105.

<sup>162</sup> Cfr. *Idiota de mente*, 5, h 85.

<sup>163</sup> Cfr. *De aequalitate*, h 14.

*no como si ésta fuese una cosa y ésa otra distinta, sino como si todas fuesen una y una todas. Ésta es la intuición de la verdad absoluta*"<sup>164</sup>.

A esa operación la llama Cusa *Intelligentia* <sup>165</sup>. Es la cumbre del conocimiento finito, donde la mente se trasciende a sí misma e intuye su propio ejemplar, la unidad suprema; donde todas las cosas existen sin composición, identificadas con la unidad divina. "*De este modo intuye que todas las cosas son uno y que ella es la asimilación de ese uno, por cuya asimilación forma las nociones del uno que es todo*"<sup>166</sup>.

De este modo se percibe la continuidad en la estructura gnoseológica de Cusa. Cada facultad está unida con la siguiente, dirigiéndose a una unidad superior; o visto al revés, cada unidad superior se va complicando y confundiendo cada vez más, a medida que deviene más material, a medida que se despliega y complica.

Para Nicolás de Cusa, el conocimiento humano es auténtico. Se conoce una realidad exterior, extramental. No cabe un subjetivismo. Los sentidos no nos engañan. El conocimiento de las realidades exteriores nos abre al conocimiento de las perfecciones divinas. Mirando a nuestro interior, descubrimos un deseo de conocimiento infinito que no podemos colmar, pero que podemos alimentar constantemente, sin saciarlo. Intelectualmente podemos atisbar la infinitud divina, donde toda diferencia se desvanece. "*En la coincidencia conocemos a Dios intellectualiter, pero no divinaliter. Dios como Dios no es últimamente coincidencia de los contrarios, sino la misma Identidad anterior a toda alteridad y contrariedad. Lo último del pensamiento cusano no es el conocimiento de Dios sino el sentirse sobrecogido por la grandeza de Dios que supera todo conocimiento*"<sup>167</sup>. Pero esto no lo podemos comprender con nuestras solas fuerzas. Tan sólo, si Dios nos da esa gracia, podremos ver su auténtico rostro.

---

<sup>164</sup> *Idiota de mente*, 7, h 105 s.

<sup>165</sup> *Idiota de mente*, 8, h 111.

<sup>166</sup> *Idiota de mente*, 7, h 106.

<sup>167</sup> E. COLOMER, *Individuo y cosmos en Nicolás de Cusa*, en *Nicolás de Cusa en el V centenario de su muerte*, Instituto Luis Vives de Filosofía, Madrid 1967, p. 71.

Además, del mismo modo que no conocemos el absoluto, tampoco podemos conocer lo más profundo de las cosas singulares. Pero no por ello nuestro conocimiento no es válido. Como afirma Rusconi: "*El mismo velo de inaccesibilidad con que se cubre el Primer Principio, en su anterioridad respecto de todas las oposiciones medibles, oculta asimismo lo más profundo que puede saberse respecto de cada cosa singular*"<sup>168</sup>. Paredes manifiesta un pensamiento similar cuando dice: "*Entendida de este modo, la ignorancia es, más que una posesión, una disposición del espíritu hacia el conocimiento y equivale, desde Sócrates, a un estado de apertura (...). La docta ignorancia permite admitir que cada fase concreta de conocimiento posee tan sólo una certeza relativa, y que su carácter de verdad tiene un significado virtualmente hipotético*"<sup>169</sup>.

Nicolás de Cusa cree en la eficacia del conocimiento humano. Por medio de dicho conocimiento, entramos en conexión con la realidad, y alcanzamos el conocimiento de Aquél que es anterior a todo lo que es algo concreto y limitado. Él es el verdadero objetivo de nuestra cacería intelectual. Pero sabemos que es inalcanzable a nuestras fuerzas, sin la ayuda de Aquél de quien, nuestro intelecto, es únicamente un reflejo.

En el siguiente campo, Cusa aborda la cuestión de la grandeza del absoluto, porque es en acto todo lo que puede-ser.

### A.3. El poder-ser <sup>170</sup>

El tema del nombre más adecuado de Dios es recurrente en las obras de Nicolás de Cusa. A lo largo de sus escritos, realiza diversas propuestas de

---

<sup>168</sup> C. RUSCONI, *La crítica a Aristoteles en De Beryllo de Nicolas de Cusa*, «Princ. Rev. Filos.» 9/11-12 (2002), p. 204.

<sup>169</sup> PAREDES, *El concepto de «Sabiduría» en Idiota de Sapientia*, cit., p. 675.

<sup>170</sup> Cfr. *De venatione sapientiae*, 13, h 34-38. El *poder ser* es el segundo campo. En el momento en que escribe *La caza de la sabiduría* es, a su parecer, el nombre más apropiado de Dios. El nombre del "poder ser" lo atribuye al Absoluto en un doble sentido: Dios es "poder ser" porque es "poder en acto"; y Dios es "poder ser"

nombres: *maximum*, *non-aliud*, *possest*, *posse*, *etc.* Este cambio frecuente de denominación del absoluto no significa que varíe su concepto acerca de él, sino, más bien, pretende expresarlo bajo un aspecto que manifieste mejor la realidad absoluta y *principlal* de toda realidad. En el momento de escribir *De venatione sapientiae*, su pensamiento sobre esta cuestión era que el nombre más adecuado para Dios era el de *no-otro*, que dio nombre a un libro escrito el año anterior. Pero tan sólo tres años antes había escrito otro libro, *De possest*, donde proponía a Dios como *poder-ser*<sup>171</sup>. Y al año siguiente escribirá un breve opúsculo donde propone un nuevo nombre, el *posse*, como el menos inapropiado entre todos los nombres para referirse al absoluto. En *De venatione sapientiae* recordará, a lo largo de diferentes campos, algunas de estas nominaciones: *maximum*, *possest*, *non-aliud*, *unitas*, *identitas*<sup>172</sup>...

---

porque es en acto todo lo que puede ser. Para la tradición platónica, el bien es anterior al ser. Cusa afirma que el ser no es el primer principio porque no lo abarca todo: sólo incluye los seres en acto, y no los seres en potencia. Las interpretaciones sobre este modo de nombrar al absoluto son muy contrastadas: por un lado, unos afirman que Cusa confunde los planos lógico y real, que no distingue suficientemente entre la potencia real y la posibilidad lógica, y eso se manifiesta en que emplea indistintamente los términos *potentia*, *possibilitas* y *posse*. Pero al mismo tiempo, otros afirman que en esta denominación se manifiesta precisamente una metafísica del ser que incluso podría resolver los problemas que encontró la distinción entre esencia y acto de ser de Tomás de Aquino en su diálogo con el voluntarismo posterior.

<sup>171</sup> *De possest* es precisamente el título de un libro que escribió tres años antes, en 1460, en el que trata en profundidad estas ideas (cfr. CUSA, *Diálogos del idiota. El possest. La cumbre de la teoría*, cit.).

<sup>172</sup> Para un estudio de los nombres de Dios en Nicolás de Cusa, cfr. CUBILLOS, *Los múltiples nombres del Dios innombrable. Una aproximación a la metafísica de Nicolás de Cusa desde la perspectiva de sus nombres divinos*, cit., p. 295. Según esta autora, se percibe una progresiva acentuación de la trascendencia divina. La idea de coincidencia de los opuestos ilumina su pensamiento desde la *Docta ignorantia* hasta *De possest*. Con la denominación *Possest* consigue mantener la expresión del no-ser en la de Principio, y unifica en una noción el ser-acto y el poder (que unifica a su vez la potencia, la posibilidad y la omnipotencia). Pero todavía mantiene algo la metafísica del ser. Con la lectura de Proclo llega a la noción de *Non aliud* donde reinterpreta su metafísica neoplatónica de la unidad en términos

Una de las cosas más sorprendentes en la metafísica de Nicolás de Cusa es su afirmación de que Dios es anterior a la diferencia entre el ser y no ser, o que Dios es anterior a la nada<sup>173</sup>. Se inspira en Proclo cuando dice que busca un principio anterior a la diferencia entre ser y no-ser, previo a toda diferencia y oposición, que al mismo tiempo sea activo como fundamento de todo, en todo, fundándolo constitutivamente y conservándolo <sup>174</sup>. "*La oposición entre ser y no-ser es superada en la misma noción del Possest, donde la totalidad de las posibilidades es en acto, quedando reunidos el ser y el no-ser en una unidad trascendente*"<sup>175</sup>.

---

de no-alteridad. El absoluto no tiene otro, todo procede de él y en él subsiste. Así concilia la trascendencia y la inmanencia del primer principio. Cfr. también BEIERWALTES, *Reflexión metafísica y espiritualidad*, cit., pp. 68-71.

<sup>173</sup> Dios es anterior a la diferencia entre el ser y el no ser, y anterior a la nada. Dios es anterior a la nada, pero el *poder-ser-hecho* es posterior a ella, como afirma el Cusano: "*Decimos que el poder hacer precede a la nada, pero no el poder-ser-hecho*" (*De venatione sapientiae*, 39, h 116). Como afirma Ocáriz, la nada, en una teoría creacionista (y Cusa lo afirma así) no es el no-ser absoluto, sino que se encuentra entre el Ser (Dios) y el ente (la criatura): la nada de la que Dios saca a la criatura es precisamente aquello que la criatura es: el no-ser antes y fuera del acto creador de Dios. "*La nada de la que Dios con su acto creador saca a la criatura es precisamente aquello que la criatura es, el quel-che-non-è, antes y fuera del acto creador de Dios, es decir aquello que sería la criatura fuera y sin aquel acto, en cualquier momento en que ése viniese a faltar*" (OCÁRIZ, *Hijos de Dios en Cristo*, cit., p. 56).

Fabro habla de la diferencia infinita entre el ser de Dios y la nada de la criatura. "*Tal infinitud que en Dios se dice el Ser y en la criatura dice la nada, expresa aquello que Kierkegaard ha llamado la 'infinita diferencia cualitativa' entre Dios y la criatura: esta diferencia tiene su cabal expresión teórica en la distinción Tomista de essentia y esse expresada mediante la noción de participación, que comporta la total dependencia de Dios por parte de la criatura, gracias a la emergencia del esse, sobre la que se funda la creación*" (C. FABRO, *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 2009, p. 20). Sobre participación y nada, cfr. también: L. B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Bibliothèque Thomiste XXIII, París 1953, p. 835.

<sup>174</sup> Cfr. CUBILLOS, *Los múltiples nombres del Dios innombrable. Una aproximación a la metafísica de Nicolás de Cusa desde la perspectiva de sus nombres divinos*, cit., p. 178 s.

<sup>175</sup> *Ibid.*, p. 194.

Tomás de Aquino había identificado a Dios con el ser absoluto, proponiendo algunos años antes lo que él consideraba el *constitutivo formal del ser divino*: Dios como *ipsum esse subsistens*. En cambio, Nicolás de Cusa afirma aquí que Dios no es el ser, porque es *anterior* a él, ya que es anterior a la diferencia entre el ser y el no ser, entre acto y la potencia y, en definitiva, anterior a cualquier diferencia.

En este campo afirma que Dios es *poder-ser*: “Entrando en el campo del ‘poder ser’, es decir, donde el poder es en acto, el intelecto caza un alimento muy nutritivo”<sup>176</sup>. Desde una metafísica de la unidad, la diferencia entre el acto y la potencia no es la misma que desde una metafísica del ser. Algunos autores afirman que Nicolás, al no fundamentar la actualidad del absoluto en el ser, lo hace en su potencia activa, y de ahí que se derive una ambigüedad que acompaña a Cusa en todas sus obras: determinados autores afirman que confunde los planos lógico y real, que no distingue suficientemente la potencia real y la posibilidad lógica; y por ese motivo emplea indistintamente los términos *potentia*, *possibilitas* y *posse*<sup>177</sup>.

González Álvarez considera que Nicolás de Cusa, al presentar su doctrina acerca del poder-ser, se separa de la tradición de la teología católica en dos aspectos: “Por una parte, niega que exista analogía o similitud entre Dios y las cosas. Por otro, esto se debe a que Dios es ‘anterior a toda diferencia; anterior a la diferencia entre acto y potencia [...], anterior incluso a la diferencia entre el ser y el no ser’<sup>178</sup>”<sup>179</sup>.

En mi opinión, esto no es así: Cusa afirma que Dios no es participable *en sí mismo*, queriendo subrayar que las cosas creadas no son una continuidad ontológica, pero decaída, de Dios. Por ello acude al concepto del *poder-ser-hecho*, aunque no consiga definirlo perfectamente: el *poder-ser-hecho*, en su contenido intelectual, es la semejanza participable de Dios: así las criaturas

---

<sup>176</sup> *De venatione sapientiae*, 13, h 34.

<sup>177</sup> Cfr. CUSA, *Diálogos del idiota. El possess. La cumbre de la teoría*, cit., p. 147.

<sup>178</sup> *De venatione sapientiae*, 13, h 35.

<sup>179</sup> CUSA, *La Caza de la Sabiduría. Edición bilingüe*, cit., p. 252.

sí pueden ser una participación de Dios, aunque no sean una continuidad con su esencia divina.

En cuanto al segundo aspecto mencionado por este autor, Cusa presenta a Dios como el principio de todo, y por ello, es previo: no es nada de todo ello, sino que es anterior a lo que es y lo que no es, a lo que es en acto y lo que es en potencia, etc. Si no fuera anterior, no podría ser su principio.

### ***A.3.a. En Dios no cabe potencia ni posibilidad***

En *De venatione sapientiae* resume en unos pocos números todo su pensamiento sobre el *possest*, al que había dedicado un libro entero poco antes. Aquí afirma, de modo patente, que el absoluto es acto: no cabe en él ni la potencia ni la posibilidad. Dios es anterior a todo: no es hecho ni engendrado. Dios es anterior a todo lo nombrable, a algo y a nada, a lo expresable y lo inexpressable, al poder-ser-hecho y al haber-sido-hecho.

Posibilidad, para Nicolás de Cusa, significa *posibilidad de cambio*: solamente lo que puede ser hecho, puede ser hecho de un modo diferente a como es; sin embargo, Dios es acto y no puede cambiar. Todo lo que es posterior al poder-ser-hecho puede llegar a ser una cosa distinta, porque no es en acto *todo lo que puede ser*.

Dice Nicolás de Cusa que Dios es *anterior* a todo lo que puede ser nombrado. Esta expresión manifiesta que es el *origen y principio* de todo lo creado. Dios es lo primero *-possest-* y todo lo demás pertenece al *posse fieri*. Es la diferencia radical y absoluta entre el ser de Dios, eterno, y el ser de las criaturas, originado y limitado; aunque Cusa nunca usará esta expresión porque, para él, Dios es anterior a la diferencia entre el ser y el no ser.

Dios no es únicamente el principio de las cosas que *han llegado a ser*. No se *agota* la *principalidad* divina en las cosas que existen o han existido o podrán existir alguna vez. Dios es principio, en acto, de *todo lo que puede ser*. Afirma González: "*La indistinción de actualidad y posibilidad en Dios no lleva a Nicolás de Cusa a señalar que el Absoluto es puro acto, sin mezcla de posibilidad o potencia, sino precisamente al revés, es decir, le conduce a señalar que 'sólo Dios es lo que*



*puede ser*'. Y como al quod esse potest está indisolublemente ligada la actualidad, debe indicarse que el Absoluto es en acto todo lo que es capaz de ser; es toda posibilidad porque en él toda posibilidad está actualizada<sup>180</sup>.

Afirma Fräntzki que en Nicolás de Cusa la posibilidad y la actualidad se identifican. Su término *possest* significa la unión entre poder y ser, entre posibilidad y actualidad: este concepto constituye una íntima articulación de ambas: es la posibilidad del *possest* la que posibilita su actualización, y es su actualidad la que actualiza esa misma posibilidad, sin que exista un primado de una sobre la otra<sup>181</sup>.

Como es sabido, el concepto de *posibilidad* es complejo, e incluye planos muy diferentes<sup>182</sup> que en ocasiones resulta complicado diferenciar bien. Argüello afirma que "la confusión o equivocidad puede tornarse tan elevada como imperceptible a simple vista"<sup>183</sup>. La posibilidad -afirma García López- puede considerarse como "un cierto tipo de 'objeto puro'. Concretamente un objeto fácticamente inexistente en el momento actual pero que tampoco ha existido en el pasado, ni va a existir en el futuro, aunque ciertamente podría existir. Es lo que también se llama 'ente meramente posible' y que se describe como lo puramente 'no contradictorio', esto es, como una esencia simplemente pensada, que no entraña contradicción o incompatibilidad entre sus notas constitutivas"<sup>184</sup>.

---

<sup>180</sup> CUSA, *Diálogos del idiota. El possest. La cumbre de la teoría*, cit., p. 133.

<sup>181</sup> Cfr. E. FRÄNTZKI, *Nikolaus von Kues und das Problem der absoluten Subjektivität*, Anton Hain, Meisenheim an Glan 1972, p. 146 ss.

<sup>182</sup> Cfr. J. GARCÍA LÓPEZ, *Lecciones de metafísica tomista. Ontología. Nociones comunes*, EUNSA, Pamplona 1995, p. 223 ss. Cfr. también, para un estudio mucho más detallado ARGÜELLO, *Posibilidad y principio de plenitud en Tomás de Aquino*, cit. Nicolás de Cusa utiliza el término *Posse* en cinco sentidos y contextos diferentes, según analiza muy bien Cubillos en CUBILLOS, *Los múltiples nombres del Dios innombrable. Una aproximación a la metafísica de Nicolás de Cusa desde la perspectiva de sus nombres divinos*, cit., p. 188.

<sup>183</sup> ARGÜELLO, *Posibilidad y principio de plenitud en Tomás de Aquino*, cit., p. 32.

<sup>184</sup> GARCÍA LÓPEZ, *Lecciones de metafísica tomista. Ontología. Nociones comunes*, cit., p. 223.

Se distingue de las *quiddidades imposibles* que, junto con los objetos de pura razón, son necesariamente inexistentes, no pueden en absoluto existir. Las esencias individuales realmente existentes tampoco son contradictorias, y en ese sentido también se le llaman *posibles*. Pero cuando se habla más propiamente de lo meramente posible, se habla de lo no contradictorio, distinguiéndolo tanto de lo realmente existente como de lo intrínsecamente contradictorio, que ni existe ni podrá existir.

A la posibilidad se le puede llamar también *potencia lógica*; potencia porque, aunque no existe, *puede existir*; y es lógica, porque no se trata de una potencia real (ni activa ni pasiva), sino de una esencia puramente pensada. A la posibilidad lógica se le llama también *posibilidad intrínseca* para contraponerla a la denominada *posibilidad extrínseca*. La *posibilidad extrínseca* sería una potencia real, bien pasiva (una materia, primera o segunda, en la que eso que es posible podría ser hecho), bien activa (una causa o agente con suficiente poder para hacer o producir, o implantar en la realidad eso que es posible).

Pero el concepto de posibilidad no implica necesariamente el de potencia, el cual nunca podría atribuirse a Dios. Afirmar también García López que la posibilidad no es un nuevo tipo de potencia. Se la puede considerar como *potencia esencial*: una potencia que representa la esencia en orden al ser. Y como el ser puede considerarse en sentido de ser real o de ser intencional, el posible hace referencia primariamente al ser intencional, pero con cierta referencia a una actualización posterior, por el ser real<sup>185</sup>.

---

<sup>185</sup> Argüello afirma también en esta línea que "*tal como enseña S.Th., I, q. 25, a. 3, no hay que perder de vista que el fundamento real de todo ser posible es siempre un ser actual: porque necesariamente el acto define a la potencia, entonces lo actual define a lo posible o potencial. (...) En resumen, la posibilidad es la composición que existe entre cualquier potencia y su correspondiente acto; la cual, ciertamente, no puede verse sólo como un ser enteléquico simpliciter, sino que, al mismo tiempo, ha de verse necesariamente y siempre como una entelequia dinámica, esto es, como un acto potencial, perfeccionable mediante la operación en sentido general*" ARGÜELLO, *Posibilidad y principio de plenitud en Tomás de Aquino*, cit., p. 140 s.

Para Nicolás de Cusa, “en la eternidad, en la cual el poder-ser-hecho y el ser en acto no difieren, existen todas las cosas que han sido hechas y las que pueden ser hechas en acto”<sup>186</sup>. Nada se puede hacer que lo eterno no lo sea ya en acto. Sólo Dios es el *poder-ser*, porque es en acto lo que puede ser. Por ello es anterior a toda diferencia: ser y no ser, algo y nada, poder-ser-hecho y poder-hacer, igualdad y desigualdad, etc.

*Poder-ser*, para Nicolás de Cusa, no significa algo en relación a la potencia pasiva, sino más bien a la potencia activa. Este significado se encuentra también en Tomás de Aquino, cuando afirma: “Algo se dice posible no en relación a una potencia, sino porque en los términos de la proposición misma no existe repugnancia alguna, que es por lo que lo posible se distingue de lo imposible. (...) O bien también se puede afirmar que era posible merced a la potencia activa del agente, no por alguna potencia pasiva de la materia”<sup>187</sup>.

El *poder-ser*, para Nicolás de Cusa, es el absoluto; significa ser sin limitación, sin determinación alguna. En cuanto Dios crea, las cosas creadas ya son limitaciones, seres imperfectos en cuanto que son limitados; son cosas concretas que, aunque manifiesten al creador, son inferiores a Él.

Pero Dios creador es anterior a todas las cosas concretas, anterior a todas las cosas que pueden ser hechas de un modo distinto a como lo son en la actualidad; Dios es anterior a toda diferencia: a la diferencia entre el acto y la potencia, a la diferencia entre el ser y el no ser, entre la igualdad y la desigualdad. A Cusa le gustan este tipo de *contradicciones* para, de este modo, reforzar su doctrina sobre la Docta ignorancia. Si Dios es anterior a la diferencia entre acto y potencia, para Cusa no tiene sentido decir que Dios es acto puro. Es acto puro, dice, pero también *potencia absoluta*. Pero esta afirmación suya entra en oposición con otra que acaba de decir: que Dios es acto y en Él no hay potencia. Siendo anterior a toda diferencia, no es más una cosa que otra, sino que es todas las cosas que ‘*pueden ser*’, e incluye en sí a todos los opuestos. “Dios no está en lo pequeño, porque lo pequeño puede ser

---

<sup>186</sup> *De venatione sapientiae*, 13, h 36.

<sup>187</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, q. 3, a. 5, ad 2.

*mayor; ni está en lo grande, puesto que lo grande puede ser menor. Es anterior a todas las cosas que pueden ser hechas de un modo distinto*"<sup>188</sup>. Aquí adquiere sentido su afirmación de que, al ser Dios el origen de todo, es *maximum* y *minimum*: es origen de todo lo grande, y él mismo es el *máximo* porque nada puede haber mayor que él. Pero al mismo tiempo es origen de lo pequeño, y por ello es el *mínimo*, porque nada *más pequeño* que otra cosa puede tener origen sino en Él mismo. *Máximum* y *minimum* no son simples superlativos de comparación<sup>189</sup>.

El nombre *poder-ser* lo atribuye al absoluto en un doble sentido: Dios es *poder-ser* porque es 'poder en acto'; y Dios es *poder-ser* porque es en acto todo lo que puede ser. Conviene recordar en este punto que para la tradición platónica el bien es anterior al ser. Para Cusa, el ser no es el primer principio porque no lo abarca todo: sólo incluye los seres en acto, y no los seres en potencia. Nicolás de Cusa adopta este pensamiento, uniendo en el absoluto la posibilidad y la actualidad. El *possest* es una fusión de *posse* y *esse*. El *posse* tiene una cierta primacía sobre el *esse*: Dios es, en último término, poder absoluto, y solamente es acto absoluto en un segundo término<sup>190</sup>.

En su libro *De possest*, dice que el *possest* es posibilidad increada, mientras que el mundo es posibilidad creada. En el absoluto, que comprende en sí todas las cosas, se encuentra la actualidad y la potencialidad, pues Dios es

---

<sup>188</sup> *De venatione sapientiae*, 13, h 35.

<sup>189</sup> Afirma González Ríos que "a través de estos términos el Cusano expresa la anterioridad del principio respecto de la oposición de los opuestos (...). En tanto términos trascendentes de significación absoluta 'máximum et mínimum' pueden acompañar a todo otro término que se predique de Dios. Así cualquier expresión, sea sensible, afirmativa o bien negativa, resulta conveniente a Dios en tanto se la conciba como máxima y mínima. De este modo es posible decir de Dios que es 'lux maxima' y 'lux minima', 'veritas maxima' y 'veritas minima', 'unitas maxima' y 'unitas minima', y así respecto de lo demás. El nombre de 'máximum et mínimum absolutum' abraza así todos los otros vocablos, en tanto, como advertíamos, coinciden con su opuesto" (GONZÁLEZ RÍOS, *La concepción intelectual de lo divino como coincidentia oppositorum a la luz de lo maximum et minimum absolutum en el pensamiento de Nicolás de Cusa*, cit., p. 39).

<sup>190</sup> Cfr. CUSA, *Diálogos del idiota. El possest. La cumbre de la teoría*, cit., p. 131.

anterior a la diferencia entre potencia y acto. Esta afirmación ha llevado a algunos a afirmar que para Nicolás de Cusa hay una cierta potencialidad en el absoluto, y que esa potencialidad tiene incluso primacía sobre la actualidad<sup>191</sup>. De nuevo se hace patente aquí que Nicolás de Cusa no sigue una metafísica del ser sino de la unidad, y por lo tanto el ser es algo secundario. Es más propio del absoluto, desde una metafísica de la unidad, el 'poder hacer' todo, el incluir en sí mismo todas las perfecciones en grado absoluto, que luego se participarán en las criaturas; y esas son precisamente los dos sentidos que le da al *poder-ser*: es 'poder en acto' y es en cierto modo todas las cosas 'que pueden ser'.

Pero para Nicolás de Cusa no hay duda que el absoluto es acto. Aunque él mismo es anterior a la diferenciación entre acto y potencia, no admite que haya potencialidad en él. No deja duda alguna acerca de la actualidad del absoluto. En este capítulo XIII repite una y otra vez que el absoluto es sólo acto: el campo del *poder-ser* es el campo donde "el poder es en acto"; "lo eterno no puede más que ser en acto"; "únicamente Dios es 'poder ser', porque es en acto lo que puede ser"; "el poder ser es, en acto, todo poder"<sup>192</sup>.

La actualidad absoluta de Dios manifiesta también la diferencia entre Dios y las criaturas: "Todo lo que es o será hecho, puede ser hecho en tanto creado, y necesariamente ha de ser posterior a su acto que es la eternidad"<sup>193</sup>. Esta confusión fue precisamente otra de las acusaciones que vertió sobre él Wenck. Haciendo referencia a ella, responde Nicolás: "Pues como Dios es el acto

---

<sup>191</sup> Para otros, como por ejemplo para Theruvathu, es patente que en Dios todo es actualidad: la relación entre la posibilidad absoluta y la actualidad absoluta no es una relación de un anterior y un posterior, o que preceden o suceden. No son más que una cosa eterna: sólo en Dios están la actualidad y la posibilidad máximas eternamente (THERUVATHU, *Ineffabilis in the Thought of Nicholas of Cusa*, cit., p. 261).

<sup>192</sup> *De venatione sapientiae*, 13, h 34-36.

<sup>193</sup> *De venatione sapientiae*, 13, h 36.

*purísimo infinito, él es absolutamente todo lo que es absolutamente posible. Y en esa coincidencia está escondida toda la teología que podemos alcanzar*"<sup>194</sup>.

### ***A.3.b. La diferencia de los opuestos contradictorios***

Termina el campo del *possest* con una última reflexión acerca del motivo por el que cree Nicolás de Cusa que los filósofos no han alcanzado a Dios: porque no creían que se le pudiera encontrar *antes* de la diferencia de los opuestos<sup>195</sup>.

Dice Cubillos que se puede apreciar una evolución en la teoría cusánica de la *coincidentia oppositorum* a lo largo de sus escritos. El *no-otro* sería la síntesis madura, que expresaría de forma perspicaz la total ausencia de alteridad en Dios, mostrando que el absoluto supera toda oposición. Analiza esta autora cuatro distinciones<sup>196</sup> del *no-otro*, hasta llegar a su forma más depurada.

De nuevo clarifica otra de las cuestiones más debatidas de su filosofía: no dice Nicolás de Cusa que en Dios *se identifican* los contrarios, sino que más bien Dios es *anterior* a la diferenciación de los contrarios; lo cual es algo bien distinto.

De nuevo se abre la polémica en la interpretación de Nicolás de Cusa: Regó entiende la tesis de identidad de contradictorios como una renuncia a la comprensión, y como el abandono del ser y de los primeros principios: "*Este salto de lo racional a lo superracional tiene un costo que el Cusano está dispuesto a pagar. Renunciar a la comprensión intelectual de las cosas significa abandonar, en cierta manera el orden del ser y de los primeros principios. Se abandona el ser, porque entiende que Dios es más que el ser, y se abandonan los*

---

<sup>194</sup> *Aplologia doctae ignorantiae*, 12, h 31.

<sup>195</sup> Cfr. *De venatione sapientiae*, 13, h 38: "*Consideraban que no se encuentra a Dios antes de la diferencia de los opuestos contradictorios*".

<sup>196</sup> Cfr. CUBILLOS, *Los múltiples nombres del Dios innombrable. Una aproximación a la metafísica de Nicolás de Cusa desde la perspectiva de sus nombres divinos*, cit., p. 235 ss.

*primeros principios porque, si Dios implica la unidad de los contradictorios, entonces el principio de no contradicción, y el de tercero excluido, en cuanto impiden la correcta comprensión de la coincidencia de los contrarios, quedan descalificados*"<sup>197</sup>.

Pero este punto de vista no es compartido por muchos otros autores. Cabada recoge en un interesante artículo, sobre la visión mística de Nicolás de Cusa, algunos textos de cartas personales enviadas a los benedictinos de Tegernsee en las que aclara algunos puntos de su libro *De visione Dei*: allí critica la hermenéutica de lo místico de Vicente de Aggsbach, en cuanto que éste, según el Cusano, postula un modo de ascenso místico "*por medio del afecto y dejando de lado el entendimiento*", contraponiendo a ello por su parte el Cusano unas reflexiones (...): frente a la ausencia, pues, de lo 'cognoscitivo', sostenida por el cartujo, se vuelve a poner de relieve la necesidad de previo 'conocimiento'"<sup>198</sup>.

Según Beierwaltes, encontramos un doble significado en su expresión *oppositio oppositorum*<sup>199</sup>: "*Significa por un lado la alteridad o el ser trascendente y diferente de lo infinito frente a toda forma de opositoriedad (oposición a los opuestos); pero él mismo, es decir, en su esencia, en tanto que lo trans-opuesto, no puede comprenderse bajo la categoría de lo opuesto (sine oppositione): en tanto que origen de todo creador, infinito y destacado de todo, no puede tener ningún opuesto de igual valor a sí mismo*"<sup>200</sup>. En Dios encontramos la trascendencia y alteridad absoluta frente a lo finito, que es donde se encuentra la opositoriedad.

Afirma Gamarra que toda la reflexión filosófica de Nicolás de Cusa se construye sobre esta idea: la *coincidentia oppositorum*. Aparece una y otra vez en sus escritos, con diferentes formulaciones, pero siempre la misma idea de fondo: Dios es fundamento de todo lo que presenta diferencias. "*Sin embargo -afirma este autor- para el Cusano, que los opuestos coincidan no es un resultado*

---

<sup>197</sup> REGÓ, F., *Tomás de Aquino y Nicolás de Cusa: dos posiciones opuestas respecto del conocimiento de Dios*, cit., p. 923.

<sup>198</sup> CABADA, *Infinitud divina y visión mística en Nicolás de Cusa*, cit., p. 920.

<sup>199</sup> Cfr. *De visione Dei*, 13, h 54 ss.

<sup>200</sup> BEIERWALTES, *Reflexión metafísica y espiritualidad*, cit., p. 267.



*sino el origen metafísico, es decir, Dios. Afirmar, pues, que los opuestos coinciden en la unidad indistinta, en la unidad absoluta del ser de Dios, y que la oposición no es sino la anulación de las diferencias en la unidad que constituye su coincidencia y su mantenimiento como contrarios, significa que el primer principio no es equivalente a ningún decir*"<sup>201</sup>.

Cusa, mediante la oposición de los contrarios, afirma que Dios es totalmente extramental; constituye una unidad superior de resolución de la contradicción que no se puede expresar. Toda diferenciación se realiza en el juicio, al atribuir accidentes a las sustancias. Pero Dios es el origen, donde los opuestos todavía no se han diferenciado.

Polo advierte que Tomás de Aquino habría propuesto el principio de contradicción de un modo distinto al de Parménides: puedo pensar también el no ser<sup>202</sup>. Y el pensar el ser y el no ser conjuntamente, es pensar más que el pensar sólo el ser. Pero no es más real. Para Tomás de Aquino, la primera noción que formula nuestro intelecto no la del concepto, sino la noción de ente. Afirma Polo que Tomás de Aquino "*sienta una nueva tesis sobre el pensar: nuestro pensamiento puede funcionar según oposición pura, según contradicción. Pero entonces, lo que conocemos –y eso sería el principio de contradicción–, es que el primer opuesto excluye al otro*"<sup>203</sup>. Para Tomás de Aquino, el principio de contradicción es la exclusión entre sí de nociones pensadas. Para Aristóteles, es un principio de unión relativa. Y añade Polo: "*La concordancia de opuestos requiere una actualidad que abarque todas las negaciones. Este sentido de la actualidad se toma del pensamiento*"<sup>204</sup>.

Núñez opina que "*la posición y explicitación del principio de la coincidencia de los opuestos tiene en el trasfondo una revisión del pensamiento aristotélico y de la*

---

<sup>201</sup> GAMARRA, *Mens est viva mensura. Nicolás de Cusa y el acto intelectual*, cit., p. 585.

<sup>202</sup> Cfr. POLO, *Nominalismo, idealismo y realismo*, cit., p. 232.

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 216.

<sup>204</sup> *Ibid.*, p. 56.



*relativización de la primacía del principio de no-contradicción"* <sup>205</sup> . Esta relativización se refiere a que, según Cusa, el principio de no contradicción no se aplica a todas las realidades de igual forma. "Lo radical cambia en la medida que Nicolás afirma que en el mismo objeto coinciden proposiciones contradictorias. Esto es claramente una ruptura con la concepción aristotélica del saber. No es que pretenda eliminar el criterio de la ausencia de la contradicción sino más bien propone restringir su aplicación" <sup>206</sup>.

Pero a partir de la precisión que hace Polo sobre la noción del principio de contradicción, este autor formulará su tesis de que el ser divino es el *idéntico*, mientras que el ser creado es el *no contradictorio*. No se puede aplicar el principio de no contradicción al ser divino, ya que entonces no se podrían diferenciar convenientemente el ser de Dios y el de las criaturas: el ser de Dios es *idéntico*, mientras que el ser de la criatura es el *no contradictorio*.

Según Cusa, la verdadera coincidencia de los opuestos no es el mundo real, donde no coinciden los opuestos, sino que se diferencian; pero tampoco es el mundo de Dios, donde ni siquiera se llegan a distinguir los opuestos, y por lo tanto tampoco pueden coincidir.

La conocida figura del *muro del paraíso* trata de explicar esta cuestión: en el muro sí hay distinción, y por el hecho de haber distinción, puede haber oposición; aunque en el caso de Dios, absoluto, todo se identifica. Fuera del muro, hay oposición real, pues una cosa no es otra de ningún modo. Después del muro, sólo hay identidad, unidad y simplicidad: "Y este es el muro del paraíso, en donde tú habitas, cuya puerta custodia el altísimo espíritu de la razón" <sup>207</sup>.

---

<sup>205</sup> NÚÑEZ, *Aspectos antiaristotélicos de la coincidentia oppositorum en Nicolás de Cusa*, cit., p. 113.

<sup>206</sup> FLASCH, *Nicolás de Cusa*, cit., p. 113.

<sup>207</sup> De *visione Dei*, 9, h 37. González saca algunas de las conclusiones de este texto: el muro de la coincidencia de los opuestos separa lo finito de lo infinito. Traspasar el muro le está vetado al hombre con su mera razón: se puede divisar el muro, auparse un poco e intentar mirar hacia el lugar donde vive Dios; pero es un mirar sin ver, o un ver sin entender, puesto que el infinito es incompreensible (Cfr. GONZÁLEZ, *Nicolás de Cusa: Filosofía, teología y mística*, cit., p. 77).

En el campo anterior, al hablar del *posse-fieri*, señalábamos ya su componente intelectual. Ahí hace una velada referencia al Logos, donde se produce la diferenciación de las esencias que va a crear, manteniendo al mismo tiempo una absoluta igualdad divina, pues las ideas divinas no suponen multiplicidad en Dios ya que se identifican con su misma esencia. Para Cusa, al igual que para Tomás de Aquino, las ideas de las esencias de las cosas creadas se identifican con la misma esencia divina: “*Por el hecho mismo de que el ser es asignado a la esencia, se dice que es creado no sólo el ser sino también la misma esencia, porque antes de tener el ser no es nada, salvo en el intelecto del creador, donde no es una criatura, sino la esencia creadora*”<sup>208</sup>. Afirma también en otro lugar que “*se dice que la criatura existe en Dios porque está en la capacidad de la causa agente, o como el que la conoce; y de este modo la criatura en Dios es la misma esencia divina*”<sup>209</sup>.

En el primer campo, al presentar el *posse-fieri*, se nos introducía en el mundo de lo finito. Ahora, el *possest* nos presenta la eternidad, inmutabilidad y principialidad de Dios. Dice González que “*el muro de la coincidencia separa lo finito de lo infinito, lo que es asequible por el hombre y lo que está más allá de toda asequibilidad humana*”<sup>210</sup>. El hombre sólo puede conocer las realidades finitas y limitadas, pero en su caza de la sabiduría puede avanzar hasta llegar al conocimiento de que Dios, que es el principio y origen de todo ser, es anterior a todas esas diferencias. Pero ahí la mente humana, por sus solas fuerzas, no puede llegar.

González Álvarez ha observado también la radical diferencia entre el *poder-ser-hecho* y el *poder-ser*, que Cusa explica por medio de la *coincidentia oppositorum*: “*El poder-es hace que la ‘coincidentia oppositorum’, idea central desde el primer momento para el Cusano, aparezca ahora como consecuencia de que*

---

<sup>208</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, q. 3, a. 5, ad 1-3.

<sup>209</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, q. 3, a. 16, ad 12-24.

<sup>210</sup> GONZÁLEZ, *Creador y criatura en el De visione Dei de Nicolás de Cusa*, cit., p. 553.

*la diferencia de opuestos tiene su origen en el poder-ser-hecho. Siendo esto así, el poder-es, causa del poder-ser-hecho, es por completo ajeno a dicha diferencia*"<sup>211</sup>.

Vamos a tratar ahora de abordar esta cuestión concreta, con la suposición inicial de que, en esta diferencia entre el *poder-ser* y el *poder-ser-hecho*, Nicolás de Cusa tratara precisamente de desarrollar su metafísica del ser, diferenciando radicalmente el ser absoluto de Dios, *poder-ser*, y el ser creado, *poder-ser-hecho*. Para Cusa, Dios absoluto es indistintamente ser, bien, verdad, grandeza, etc. Evidentemente, no ha asimilado la metafísica del ser tal y como la planteó Tomás de Aquino; pero eso no significa que no la comparta plenamente, o incluso como algún autor ha llegado a afirmar, que no la haya conseguido desarrollar incluso un poco más, saliendo al paso de las confusiones voluntaristas de la época que le tocó vivir.

### ***A.3.c. Una oculta metafísica del ser***

Beierwaltes afirma que, en la metafísica de Nicolás de Cusa, no hay un paso de la posibilidad a la realidad en Dios. Supera así de este modo la dialéctica aristotélica entre posibilidad y realidad. Para Nicolás de Cusa, el *possest* es el *ipsum esse* <sup>212</sup>. O, dicho al revés, pero en el mismo sentido, el *ipsum esse* es *possest*. Con esta afirmación quiere decir que el ser absoluto es el que constituye la *entitatividad* de las cosas, su ser concreto, uniendo internamente en el mismo ser de la cosa la posibilidad y la realidad. Sólo el ser absoluto es *todo lo que puede ser*, mientras que las cosas concretas pueden llegar siempre a ser algo diferente, porque no son *todo lo que pueden ser*.

La unidad de posibilidad y realidad en Cusa no significa que haya un tránsito de una a la otra. El absoluto tiene ya *en sí* toda posibilidad en modo real. Como afirma Beierwaltes, "*es ya la realidad de toda posibilidad*"<sup>213</sup>.

---

<sup>211</sup> CUSA, *La Caza de la Sabiduría*. Edición bilingüe, cit., p. 252.

<sup>212</sup> *De possest*, h 5.

<sup>213</sup> BEIERWALTES, *Reflexión metafísica y espiritualidad*, cit., p. 160.

De nuevo se apoya el Cusano en algún texto de la Sagrada Escritura para sus pensamientos metafísicos. En este caso, en el conocido texto del Éxodo<sup>214</sup>, cuando Dios revela su nombre: “Yo soy el que soy”<sup>215</sup>. Y añade: “El ser puro y absoluto, justamente como la unidad interna de posibilidad y realidad, es también el esse omnium entium ‘fuera de sí mismo’, potentia creadora en el sentido de fuerza de poder”<sup>216</sup>. De este modo “supera la dialéctica aristotélica de posibilidad y realidad: hace evidente una potentia que es fuerza de poder pura, es decir, real y activa en sí, y creadora ‘hacia fuera’: actus omnis potentiae como omnipotentia”<sup>217</sup>.

Cubillos afirma que Nicolás de Cusa abandona definitivamente la metafísica del ser, en favor de una metafísica de la unidad<sup>218</sup>, cuando denomina a Dios el *non-aliud*. Opinión parecida tiene Regó, cuando afirma que la denominación de “Dios como Non aliud, deja ver el sello de la metafísica de lo uno antes que del ser”<sup>219</sup>. Analizaremos en el siguiente campo este concepto. Pero es cierto que algunos autores defienden que Cusa fundamenta su metafísica en la unidad, por encima del ser, poniendo así de manifiesto la herencia neoplatónica en su pensamiento.

Para Beierwaltes, sin embargo, no tiene mucho sentido esta discusión, aunque él, experto en la filosofía Platónica, ha desentrañado la enorme influencia que han tenido Proclo, Dionisio y Eckhart en el pensamiento de Nicolás de Cusa. Para Beierwaltes, la metafísica Cusana comprende tanto una metafísica de la unidad (metafísica desde arriba) como una metafísica del ser (metafísica desde abajo), porque de hecho identifica el ser-absoluto con el uno (que es unitrino), y así “el ser-absoluto de lo trinitariamente uno

---

<sup>214</sup> Ex 3, 14.

<sup>215</sup> *De Possess*, h 14; h 65.

<sup>216</sup> BEIERWALTES, *Reflexión metafísica y espiritualidad*, cit., p. 160.

<sup>217</sup> *Ibid.*

<sup>218</sup> CUBILLOS, *Los múltiples nombres del Dios innombrable. Una aproximación a la metafísica de Nicolás de Cusa desde la perspectiva de sus nombres divinos*, cit., p. 313.

<sup>219</sup> REGÓ, F., *La nueva teología de Nicolás de Cusa. La descalificación del saber racional*, cit., p. 275.

*cumple con el postulado neoplatónico de que el principio tiene que ser por encima del ser: como ser-absoluto, está precisamente por encima, o antes, de la diferencia entre ser y no ser*"<sup>220</sup>.

Según Hoff, Cusa no define sistemáticamente su enfoque metafísico en el 'uno' o en el 'ser'. Hoff defiende la forma lúdica en que Cusa utiliza los 'ídolos' especulativos de la sabiduría antigua en favor de una genuina espiritualidad apofática, por la que recibe los conceptos centrales, caso por caso, a través de un 'don del Padre de las luces'<sup>221</sup>.

Cusa no dice que Dios sea el *ipsum esse* porque Dios es el principio de todo lo que puede llegar a ser: no solamente de lo que es, sino también de lo que no es. Es indudable que no utiliza los términos *ipsum esse* en el mismo sentido que Tomás de Aquino, pero a mi modo de ver, el sentido del concepto *possest* en Nicolás de Cusa, es el mismo, de modo que podríamos hablar de una *oculta metafísica del ser*. Dios es el acto de ser de todas las cosas: "*Pues como Dios eterno produce todas las cosas desde el no-ser, si él mismo no fuese en acto el ser de todas las cosas y cada una de las cosas, ¿cómo podría producirlas desde la nada?*"<sup>222</sup>.

También González Ríos opina que, cuando Cusa presenta su principio de la docta ignorancia, no se refiere únicamente al conocer de Dios, sino al ser (*maximitas*). Da un significado *trascendental*, de significación absoluta. De ahí que pienso que se podría decir que atisba la trascendentalidad del ser absoluto, donde no vige el principio de contradicción." *Sin embargo, en el contexto de la presentación de la máxima doctrina de la ignorancia lo pone en el*

---

<sup>220</sup> BEIERWALTES, *Reflexión metafísica y espiritualidad*, cit., p. 164.

<sup>221</sup> Cfr. HOFF, *The Analogical Turn. Rethinking Modernity with Nicholas of Cusa*, cit., p. 17.

<sup>222</sup> *De Possesst*, h 69.

*ámbito del ser, ya que está definiendo la naturaleza de la misma maximidad [maximitas] antes que el de su conocimiento*"<sup>223</sup>.

Para Nicolás de Cusa, Dios es anterior al ser porque entiende dicho ser como ser limitado, que no incluye todo lo que *puede-ser*. Del mismo modo, tampoco es apropiado hablar del *ser* de la *nada*, pero lo hacemos. Entiende que, si no se habla de ser, es imposible explicar ninguna cuestión: nosotros hablamos de Dios como *ser*, pero hemos de darnos cuenta que Dios es anterior: es lo mismo que sucedería si miráramos a la nieve a través de un cristal rojo, afirma: sabríamos que el rojo no es de la nieve, sino del cristal. *"La forma da el ser y el ser conocido; por eso, lo que no está formado, puesto que precede o sigue, no es comprendido, como por ejemplo Dios, la materia, la nada y cosas de ese tenor. Cuando los aferramos con la vista de la mente, los aferramos por encima de o del lado de acá de la comprensión. Ahora bien, no pudiendo sin palabras comunicar esa visión, no podemos explicar lo que no es sin recurrir al término 'ser', ya que de otra manera quienes oyen no entenderían"*<sup>224</sup>.

Regó entiende equivocadamente -a mi modo de ver- que Dios sea anterior al ser y al no ser, pues dice que para Cusa la posibilidad fundamenta el ser y el hacer: *"Se abandona el ser porque se intuye a Dios como Poder -Posse- 'es anterior al ser y al no ser, anterior al hacer y al devenir'*. *Porque la posibilidad y no el acto funda ahora el ser y el hacer"*<sup>225</sup>. Que Dios sea anterior al ser y al no ser significa que es el principio o fundamento de todo: del ser y del no ser, de lo que es y de lo que no es, pero que podría llegar a ser. Pero eso no significa que ponga la posibilidad como fundamento del ser: Cusa afirma claramente que en Dios no hay posibilidad, sino tan sólo necesidad.

Inciarte-Llano abordan también la relación entre Dios (que es la totalidad de su ser) y las criaturas (que ciertamente son su ser, pero no plenamente).

---

<sup>223</sup> GONZÁLEZ RÍOS, *La concepción intelectual de lo divino como coincidentia oppositorum a la luz de lo maximum et minimum absolutum en el pensamiento de Nicolás de Cusa*, cit., p. 37.

<sup>224</sup> *De non aliud*, 9, h 33.

<sup>225</sup> REGÓ, F., *La nueva teología de Nicolás de Cusa. La descalificación del saber racional*, cit., p. 267.

Analizan la propuesta de Cusa de denominar a Dios como *Possest*: “*Aquello que es su posibilidad, su actuar, su poder o su poder-actuar. Según esto, Dios no hace esto o aquello, sino que es ese hacer mismo; y tampoco deja él de hacer esto o aquello – lo cual es también un hacer, una actividad – sino que es este mismo dejar de hacer. Así pues, no es algo que se comporta así o de otra manera, que puede comportarse (en sentido activo) de un modo u otro, sino que es ese mismo comportamiento y ese mismo poder*”<sup>226</sup>. Y Ortiz de Landázuri comenta al respecto que “*el ente que fuera la totalidad de su ser sería Dios (...), el Possest, es decir, el que es todo su poder, toda su capacidad, todo su posse. En él coinciden posibilidad y realidad*”<sup>227</sup>.

De este modo, el *ipsum esse* se expresaría en Cusa, por medio de su expresión *possest*, con un matiz interesante: “*es la totalidad de su ser, y no la totalidad del ser*”, y de este modo “*es inconmensurable con todos los otros entes. No puede ser la totalidad del ser, que no la hay. Pero tampoco puede ser una parte de él, porque justamente eso de lo que sería una parte, es justamente de lo que no hay (...)* Es la infinitud verdadera y auténtica, no porque sea su contrario, como pretende Hegel, sino por qué él es lo que es de una manera plena, sin residuos; porque es absolutamente inmanente, y no necesita en modo alguno salir de sí mismo. En esta medida es una inversión – de la *Umkehrung* – de la ‘verdadera infinitud’ hegeliana”<sup>228</sup>.

Inciarte-Llano comparten en gran parte la crítica que Heidegger formula a la ciencia moderna acerca de la pérdida del sentido del ser. Sin embargo, consideran injustificado generalizar esta denuncia a todas las formas de filosofía antigua, incluido Tomás de Aquino o Cusa, cuando el principal responsable de esta situación habría sido la filosofía escotista por su uso voluntarista del principio de plenitud.

La tesis de Ortiz de Landázuri es ambiciosa: Cusa habría realizado, respecto al escotismo, un papel similar al que Aristóteles llevó a cabo con el

---

<sup>226</sup> INCIARTE – LLANO, *Metafísica tras el final de la metafísica*, cit., p. 265.

<sup>227</sup> ORTIZ DE LANDÁZURI, *Nicolás de Cusa, entre Tomás de Aquino y Duns Scotto. La defensa de la metafísica creacionista medieval frente a la postmodernidad*, cit., p. 236.

<sup>228</sup> *Ibid.*

platonismo: propone un uso realista del principio de plenitud, frente al uso instrumental o voluntarista que propone Scotus. Heidegger realiza su crítica debido a los problemas originados por la ciencia moderna, que venían arrastrados desde la metafísica creacionista anterior. Si la ciencia moderna no localizó el rango óntico donde se situaban sus investigaciones, se debía a que tampoco la metafísica clásica se habría propuesto llevar a cabo este tipo de análisis. Pero este autor señala que Heidegger no habría realizado su estudio de modo completo: "*De hecho ni habría llevado a cabo un análisis del término 'ser' tomado en un sentido transcendental en toda su amplitud, ni tampoco habría procedido a un análisis categorial del diferente rango óntico que le corresponde a cada forma de saber*"<sup>229</sup>.

Inciarte-Llano advierten claramente que el concepto *Possest* de Nicolás de Cusa, para que transmita la correcta concepción del ser increado, debe despojarse absolutamente de cualquier sentido de posibilidad: "*Aunque nos servimos con frecuencia de la expresión «possest», ésta no es muy feliz en un respecto determinado. Aquél o aquello que es la totalidad de su ser (la única totalidad) no puede tener ninguna posibilidad*"<sup>230</sup>. Pero según Cusa, en Dios no hay ni posibilidad ni potencia. La posibilidad entra únicamente en el ser creado: "*Todo lo que ha sido hecho es posible de ser hecho. Lo que no ha sido hecho entra en la esfera de la eternidad y la necesidad*"<sup>231</sup>. La misma idea la repite al final del libro: "*Y puesto que la eternidad no es repetible ni multiplicable, ni nada que signifique posibilidad, puesto que precede al poder ser hecho, por ello, puesto que no es inteligible ni sensible, no es representable plenamente, ni imaginable, ni asimilable*"<sup>232</sup>. También Beierwaltes afirma que, para Cusa, la posibilidad no es potencia pasiva, sino poder activo: "*No hay ninguna posibilidad incumplida*

---

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 319. "*Rombach llega a afirmar que Nicolás es 'el Aristóteles de la época moderna', ya que su metafísica establece una nueva concepción del ser, que se convirtió en el modelo del mundo moderno*" (HOPKINS, *Nicholas of Cusa's Metaphysic of Contraction*, cit., p. 3).

<sup>230</sup> INCIARTE - LLANO, *Metafísica tras el final de la metafísica*, cit., p. 266.

<sup>231</sup> *De venatione sapientiae*, 3, h 7.

<sup>232</sup> *De venatione sapientiae*, 38, h 110.



de Él que pudiera faltarle para una realidad perfecta”<sup>233</sup>. No hay potencia, por tanto, en el absoluto, en el sentido de que en él podamos encontrar algo que aún no sea, pero que podría llegar a ser.

No quisiera terminar este campo sin añadir una última consideración, con marcado carácter de hipótesis. En el origen de la filosofía de Nicolás de Cusa está clara la presentación de Dios como igualdad, identidad absoluta, en quien se identifican los contrarios (o, mejor dicho, Dios es *anterior* a la diferenciación de los contrarios). El primer nombre que atribuye a Dios en su tercer periodo especulativo es precisamente el de *igualdad*<sup>234</sup>. La *oposición* se da únicamente en las criaturas, pero no en Dios, en quien reina únicamente la igualdad y la identidad, pues Él es todo lo que *puede-ser*. Desde mi punto de vista, esta intuición de Nicolás de Cusa, que no consigue expresar con propiedad, tal y como él mismo reconoce en varias ocasiones, pretendería fundamentar una metafísica realista, diferenciando radicalmente el ser real como algo extramental: el ser divino sería el ser idéntico, mientras que el ser creado, en cambio, el ser en el que rige el principio de no contradicción.

Esta intuición la podemos encontrar perfectamente explicada y fundamentada en el pensamiento de Leonardo Polo<sup>235</sup>. Según este autor, para llevar a cabo una metafísica realista es preciso realizar una completa distinción entre el plano real extramental y el mental. Es lo que denomina con la expresión abandonar el límite mental. Y propone cuatro posibles caminos para lograrlo. El primero de ellos permitiría acceder a los primeros principios en tanto que principios reales, y no meramente lógicos.

Pero no se puede abandonar el límite por medio una operación intelectual, ya que ésta no se puede separar de los objetos pensados. Se debe acceder por

---

<sup>233</sup> BEIERWALTES, *Reflexión metafísica y espiritualidad*, cit., p. 63.

<sup>234</sup> *De aequalitate* (1459).

<sup>235</sup> Cfr. POLO, *Nominalismo, idealismo y realismo*, cit., pp. 174-209. Cfr. T. S. PIÁ, *Los primeros principios en Leonardo Polo. Un estudio introductorio de sus caracteres existenciales y su vigencia*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie de Filosofía Española, EUNSA, Pamplona 1997.

medio de un conocimiento que no sea producto de una operación. En la tradición filosófica, lo más parecido a ello es el conocimiento habitual. Todo conocimiento objetivo es limitado, por ser intencional: conocemos un aspecto, pero no la realidad completa. Se atribuye a Tomás de Aquino la siguiente divertida comparación: *hay más realidad en una mosca, que en la mente de todos los filósofos*. Con ello no se quiere decir que no se alcance la verdad en el conocimiento, sino más bien que no se trata de un conocimiento completo. Solamente si existen otros tipos de actos intelectuales, más elevados, podremos abandonar el límite de lo mental. Según Polo, se puede avanzar más en el conocimiento del *actus essendi* si se aborda el conocimiento habitual de los primeros principios.

Según este autor, se advierte el ser extramental por medio del hábito intelectual de los primeros principios: se advierte el ser del universo por medio del principio de no contradicción, y se advierte el ser divino por el principio de identidad. *"El principio de no contradicción es la intelección del acto de ser creado. El principio de identidad es la intelección del acto de ser increado"*<sup>236</sup>.

Más arriba mencionamos ya brevemente esta cuestión: Polo matiza a Fabro en cómo se distinguen el acto de ser de Dios y el de la criatura. Fabro dice que el acto de ser de la criatura se distingue de la esencia; pero según Polo, es insuficiente. Sólo la distinción de actos puede explicar la distinción real esencia-esse, pero no al revés. *"A la pregunta sobre la distinción del actus essendi de Dios y del actus essendi de la criatura no se puede responder con ese planteamiento. Lo único que puede decirse es que el actus essendi de la criatura se distingue del divino porque el de la criatura se distingue de la esencia. Pero la argumentación es insuficiente: sólo la distinción de los actos puede explicar la distinción real essentia-esse, no al revés. Y los actos han de distinguirse en cuanto que primeros principios"*<sup>237</sup>. *"Son distintos como primeros el acto de ser increado, que es el acto idéntico, y el acto de ser creado, que es el acto de ser no contradictorio.*

---

<sup>236</sup> POLO, *Nominalismo, idealismo y realismo*, cit., p. 277.

<sup>237</sup> *Ibid.*, p. 268.

*Y se pueden distinguir entonces sin necesidad de apelar, aunque ello está implícito, a la distinción con la esencia*"<sup>238</sup>.

La confusión entre los principios de identidad y no contradicción es una confusión que vicia completamente la metafísica realista. Se trata de la confusión o, en expresión de Polo, de la *macla* griega: "*Si se dice que la criatura es primordialmente idéntica y no contradictoria, la noción de criatura es imposible, y permanecemos en la ontología griega*" (...). *Y si se dice que Dios es primordialmente idéntico y no contradictorio, es decir, que hay macla de identidad y no contradicción en Él, su diferencia radical con la criatura, su diferencia como primer principio vigente respecto de la criatura, pierde sentido, es decir, retrocedemos otra vez a la ontología griega*"<sup>239</sup>. Eso es lo que lleva -en opinión de este autor- al panteísmo o a la famosa declaración de Eckhart de que la criatura propiamente es *nihil*.

Además, según afirma Polo, esta distinción nos permite asentar las bases de una metafísica realista, no idealista: "*Si distinguimos el principio de identidad y el de no contradicción, y esa distinción se sienta de un modo habitual, nos alejamos de una filosofía de la totalidad. La filosofía de la totalidad es idealista; esta otra es realista*"<sup>240</sup>.

Con la enunciación del principio de la oposición de los contrarios, introduce Cusa el tercer campo donde realizar las mejores cacerías de la sabiduría: en este caso tratará la denominación de Dios como *non-aliud*.

---

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 276.

<sup>239</sup> *Ibid.*, p. 271.

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. 245.

#### A.4. *El no-otro*<sup>241</sup>

Entre el *possest* y el *posse* como nombres del absoluto, Nicolás de Cusa propuso una denominación negativa: el *non aliud*<sup>242</sup>. A ese nombre había dedicado un libro entero, *Directio speculantis seu de non aliud*, que fue acabado de escribir probablemente en 1462. En este tercer campo de *La caza de la sabiduría* hace una breve exposición de lo tratado en esa obra, recogiendo los puntos esenciales.

Este libro no se halló en la Biblioteca de Cusa, pero se conocía su existencia porque lo citaba en obras posteriores. Se encontró finalmente un manuscrito en Baviera en el año 1888, y otro códice en Toledo en 1983. No se conocen los motivos de dicha ausencia en la biblioteca personal del Cusano: quizás no considerara la obra bien terminada y quisiera seguir trabajando en ella.

Se observa en este libro una influencia neoplatónica mayor, en concreto del pensamiento transmitido por el Pseudo Dionisio. El *non aliud* es el nombre del absoluto más logrado hasta el momento de la redacción de *De venatione sapientiae*, y el que mejor expresa su pensamiento. Es también el

---

<sup>241</sup> Cfr. *De venatione sapientiae*, 14, h 39-41. El tercer campo es el no-otro. Esta denominación negativa del Absoluto encuentra su pleno sentido en el contexto de una metafísica basada en la unidad. En comparación con el Absoluto, el “otro” es el ser creado, limitado y concreto. Sólo puede haber diferenciación, oposición, entre cosas finitas que son *algo* concreto, y que se oponen a *otro* en algo. Pero Dios no es nada limitado, por lo que no puede oponerse a nada: es anterior a toda limitación, a toda oposición, y ese es el sentido de su famosa expresión de que en Dios se identifican los contradictorios. Lo contradictorio es el ser finito, mientras que en Dios no hay contradicción posible sino una eterna identidad e igualdad.

<sup>242</sup> Puede leerse un estudio sobre el no-otro como expresión del absoluto en J. M. ANDRÈ, *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*, Fundação Calouste Gulbenkian, Coimbra 1997, pp. 232-253. Cfr. también H. PASQUA, *Introducción al De Non-aliud*, en A. L. GONZÁLEZ (ED), *Nicolás de Cusa. Estudios*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, EUNSA, Pamplona 1995, pp. 695-710 y CUBILLOS, *Los múltiples nombres del Dios innombrable. Una aproximación a la metafísica de Nicolás de Cusa desde la perspectiva de sus nombres divinos*, cit., p. 214 ss.

concepto de Nicolás de Cusa sobre el que se ha escrito más. Muestra cómo Dios no sólo no se opone a las cosas principiadas por El, sino que se revela como lo absolutamente 'otro' de todas ellas<sup>243</sup>.

Presenta este nombre Nicolás de Cusa partiendo de la teoría de la definición de Sócrates. Según este filósofo, una definición debe facilitar el conocimiento expresando la concordancia en el género y la diferencia en la especie; pero, aunque un término se defina señalando concordancias y diferencias -añade Cusa-, ambas -esas concordancias y esas diferencias- están coimplicadas realmente en la palabra definida. Por lo tanto, si quisiéramos alcanzar una definición de Dios mismo, no deberíamos partir sino de Él mismo.

Y a partir de esta idea, intenta abordar la definición de Dios. Dios, que es anterior a todo lo que es, y al mismo *poder-ser-hecho*, no puede ser especificado o determinado por ningún género o unas diferencias que le precedan. Es necesario que sea él mismo su propia definición y que todo lo demás sea definido a través de él: a eso llama precisamente Cusa el *no-otro*: “Al campo en donde se encuentra la caza agradabilísima de lo que se define a sí mismo y de lo que define a todo lo demás, lo llamo el ‘no otro’. El ‘no otro’ se define a sí mismo y define todas las cosas. Pues cuando pregunto: “¿Qué es lo ‘no otro’?”, se responde acertadísimo: “El ‘no otro’ no es otra cosa que el ‘no otro’”<sup>244</sup>.

En comparación con el absoluto, el ‘otro’ es el ser creado, limitado y concreto. Recordemos que, para Tomás de Aquino, el ‘otro’ era precisamente uno de los trascendentales, aunque afirmaba claramente que no se podía aplicar a Dios porque Él no era ‘algo concreto’<sup>245</sup>. Y ese es, presumiblemente, el sentido principal que quiere dar a este nombre Nicolás de Cusa. Dios no es *algo concreto*. Lo que es *algo concreto*, precisamente por no ser todo lo que

---

<sup>243</sup> Cfr. CUBILLOS, *Los múltiples nombres del Dios innombrable. Una aproximación a la metafísica de Nicolás de Cusa desde la perspectiva de sus nombres divinos*, cit., p. 203 ss.

<sup>244</sup> *De venatione sapientiae*, 14, h 40.

<sup>245</sup> Cfr. RAMOS, *Los trascendentales del ser*, cit.

*puede-ser*, se puede distinguir de otros seres concretos y limitados. Dios, en cambio, al no ser nada concreto, no se puede oponer a ningún 'otro'.

Hay que negar absolutamente en Dios cualquier limitación; por ello le es adecuado el nombre de el 'no-otro': es lo que 'no es limitado', lo que 'no es algo concreto'. *El 'no-otro', siendo anterior al otro, no puede ser hecho otra cosa, sino que él es todas las cosas en acto, porque puede ser en modo simple*<sup>246</sup>.

La denominación del absoluto como lo *no-otro*, le permite resolver la oposición de los contrarios en Dios. Una cosa y su contraria tienen en común que ambas son cosas concretas, y por tanto ninguna de las dos es el absoluto. El absoluto es anterior a ambas y por consiguiente anterior a su diferencia. Por ello, solamente en Dios la negación no se opone a la afirmación. El 'no-otro' no se opone a lo otro, sino que lo define y lo precede. Dios no se opone a ninguna cosa ni a su contrario, porque es anterior a una y a otra. *"Los filósofos que andaban a la caza no entraron en este campo en el que, solamente en él, la negación no se opone a la afirmación. Pues el 'no otro' no se opone a lo otro, sino que lo define y lo precede. Pero fuera de este campo, la negación se opone a la afirmación, como lo inmortal a lo mortal, lo incorruptible a lo corruptible, y así lo demás: únicamente se da la excepción en el 'no otro'. Buscar a Dios en otros campos, donde no se encuentra, es una caza infructuosa"*<sup>247</sup>.

Cusa, tan aficionado a usar un lenguaje no conceptual para tratar de explicar el absoluto, encuentra en esta expresión un modo muy sugerente de abordar cuestiones fundamentales acerca de Dios. Uno de ellos es la identificación de los contrarios en Dios, del que ya hablamos en el campo anterior. Ahora nos referiremos a otros aspectos implicados.

#### ***A.4.a. Dios como principio***

En primer lugar, afirma Nicolás de Cusa el carácter principal del absoluto, pues sólo él puede definirse a sí mismo, y a su vez sólo él puede definir todo

---

<sup>246</sup> *De venatione sapientiae*, 14, h 40.

<sup>247</sup> *De venatione sapientiae*, 14, h 41.

lo real. El *no-otro* se define a sí mismo con propiedad: "El '*no otro*' no es otra cosa que el '*no otro*'". No se acuden a otros términos, sino tan sólo a sí mismo. Y a la vez, el *no-otro* entra en la definición de cualquier cosa: "Qué es pues lo otro?, se me responde bien que lo otro no es otro que otro. Y así el mundo no es otra cosa que el mundo. Y así respecto de todas las cosas que se pueden nombrar"<sup>248</sup>.

De este modo, presenta el *no-otro* como principio del ser y del conocer de la criatura. Las cosas se conocen como *otras* por medio del *no-otro*, pero el *no-otro* se sustrae al conocimiento objetivo, permaneciendo invisible a la razón discursiva. El enigma del *no-otro* pone de manifiesto que Dios no puede ser conocido como objeto, permitiendo reconocerlo como presupuesto de todo acto cognoscitivo. El hombre no puede acceder directamente al conocimiento de lo que es inabarcable, por lo que accede únicamente a través del conocimiento de las criaturas. Lo que se busca, en realidad, es el conocimiento del *no-otro*, pero no es posible encontrarlo más que en lo *otro*, en las cosas principiadas por él; al igual que quien ve, ve la luz -que en sí misma es invisible a la vista-, en lo visible<sup>249</sup>.

Al formular el absoluto de modo negativo, con doble negación, Cusa le dé valor de infinitud, saliendo de la esfera de las cosas limitadas, creadas. Beierwaltes explica así cómo el concepto de *infinitas* es el que está detrás del principio de la *coincidentia oppositorum*: "La *infinitas* está enlazada constitutivamente con la formación de este concepto: es, por así decirlo, su '*idea*'. Muestra la alteridad del origen divino en comparación con lo surgido. Esto existe en el modo del ser finito (*finitum*), es algo respectivamente determinado por su identidad propia y, por tanto, delimitado de lo otro, en sí mismo como particular, algo respectivamente individual delimitado de lo otro y al mismo tiempo enlazado con ello"<sup>250</sup>. Pero Cusa no identifica el pensamiento de la coincidencia de

---

<sup>248</sup> *De venatione sapientiae*, 14, h 40.

<sup>249</sup> "Así como la luz sensible es principio del ser y del conocer, porque la vista la necesita para ver y el color no es otra cosa que su delimitación o definición; así también la luz divina, significada mediante el *No-otro*, es principio del ser y del conocer de todas las cosas. Por eso, suprimido el *No-otro*, no quedaría nada" (*De non aliud*, 3, h 8).

<sup>250</sup> BEIERWALTES, *Reflexión metafísica y espiritualidad*, cit., p. 260.

opuestos con el de la infinitud absoluta, sino que es solamente su antesala: un pensamiento que llega a ser no comprensivo, ni objetual; pero que es precisamente así, como muestra dónde se halla el absoluto: la coincidencia de los opuestos se da en el muro del paraíso, no dentro; ni tampoco fuera del muro.

Pasqua señala que el *no-otro* es el principio de lo *otro*, y al mismo tiempo no es otro con respecto a lo otro. Es principio del ser y del conocer. Es *principium essendi* porque contiene en sí todas las *quididades*, las definiciones de las cosas, y a la vez se define a sí mismo: si desapareciera el *non-aliud*, desaparecería todo lo que es. Las cosas son la manifestación del *non-aliud*, del Creador<sup>251</sup>. Y, por otro lado, es también *principium cognoscendi*: nada puede ser conocido si no es definido, y nada puede ser definido sin el *non-aliud*. La relación del *no-otro* con las criaturas es una relación de anterioridad, de dependencia.

Dice también Pasqua que Cusa trata de conciliar el cristianismo con el neoplatonismo en este tema de la relación Dios-mundo. Para el neoplatonismo, al movimiento descendente de lo uno a lo múltiple sigue un movimiento ascendente de lo múltiple a lo uno. Se da una igualdad de relación entre lo uno y lo múltiple. El uno es prisionero de lo múltiple, y lo múltiple depende de lo uno, "*sin el cual se convertiría en un montón amorfo*"<sup>252</sup>.

Pero para el cristianismo, la relación de Dios con el mundo no es la misma que la del mundo con Dios. El ser creado *depende* del divino, pero no al revés. Tomás de Aquino -dice este mismo autor- lo resuelve distinguiendo entre relación real (dependencia) y relación de razón, basándose en la relación real entre *esse* (generación eterna del Verbo) y *ens* (generación temporal). Pero Nicolás se resiste a esa distinción, y resuelve la dificultad acudiendo a la relación de la primera y la segunda hipótesis del Parménides de Platón, entre el Uno-puro, y el Uno-que-es. El *non-aliud* corresponde al Uno-puro, que no es otro que uno (uno sin el ser); el *aliud* corresponde, en cambio, al Uno-que-

---

<sup>251</sup> PASQUA, *Introducción al De Non-aliud*, cit., p. 704.

<sup>252</sup> *Ibid.*, p. 706.



es. "Así todo ente se compone de non-aliud y de aliud, y es no-otro antes de ser otro: el non-aliud precede el aliud, es el principio constitutivo de este último. Pero él mismo remite a lo no-otro que no contiene ninguna alteridad. Así el non-aliud es a la vez inmanente y trascendente. Su presencia en cada otro remite a la presencia pura del non-aliud puro que trasciende la oposición entre non-aliud y aliud"<sup>253</sup>.

Cusa utiliza la denominación *non-aliud* para resaltar la principalidad de Dios, y al mismo tiempo su inmanencia y total trascendencia con respecto a las criaturas. Porque es tan importante distinguirlos, como mostrar su relación. Y como afirma Polo, "es tan grande la distinción entre la criatura y el Creador que decir que Dios es totalmente otro se queda corto, porque la distinción 'criatura-creador' no es la distinción 'uno-otro'. La distinción 'uno-otro', por grande que sea, no es tanto como la distinción 'criatura-Creador'"<sup>254</sup>. Para Nicolás de Cusa, Dios no es ningún otro, sino el mismo *no-otro*.

El *no-otro*, como principio de toda realidad, manifiesta además su naturaleza trinitaria: la triple utilización de la expresión *no-otro* en la propia definición del *no-otro* supone para Cusa un incentivo para poner a Dios trino como principio de toda realidad. Afirma Cusa que es preciso que "lo *no-otro* preceda a la unidad"<sup>255</sup>, y que "la Trinidad, sin la cual Dios no se define a sí mismo, es unidad"<sup>256</sup>, significando que no se puede acceder a la unidad divina sin partir de su trinidad, y que esa trinidad no se da sin la unidad. Nicolás de Cusa utiliza los conceptos de *unidad*, *igualdad* y *nexo* para referirse a las tres personas divinas. Además, estos conceptos tienen aplicación de modo esencial en la constitución de toda realidad creada: cada cosa es una en sí misma por participación de la unidad divina, que da singularidad a cada cosa. La igualdad eterna origina la diversidad de las cosas, que son en parte iguales y en parte diferentes. Por el nexo, la unión eterna de la unidad y la

---

<sup>253</sup> *Ibid.*

<sup>254</sup> L. POLO, *La libertad trascendental*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, EUNSA, Pamplona 2005, p. 31.

<sup>255</sup> *De venatione sapientiae*, 21, h 59.

<sup>256</sup> *De venatione sapientiae*, 14, h 40.

igualdad, se constituyen las cosas, son conservadas y permanecen conexas en el mundo.

De este modo, el no-otro es fundamento de la identidad y diferenciación de las cosas: "*Sin lo no otro cada ente cesaría entonces de ser idéntico a sí mismo y no podría seguir siendo diferente de los otros. La diferencia supone identidad: no hay multiplicidad sin unidad, ni tampoco alteridad sin la no alteridad*"<sup>257</sup>.

De estos tres conceptos -unidad, igualdad y nexo- hablaremos más detenidamente en los campos sexto, séptimo y octavo.

#### ***A.4.b. Inmanencia y trascendencia divina***

Nicolás de Cusa emplea la denominación del absoluto como *no-otro* también para resaltar la unidad de Dios y describir su relación con las criaturas: Dios es inmanente a todas ellas, manteniéndolas en el ser; pero al mismo tiempo es totalmente diferente a ellas, trascendiéndolas absolutamente<sup>258</sup>.

El *no-otro* define todas las cosas, y así se manifiesta su inmanencia en ellas. "*¿Qué es el otro? ¿Acaso no dirías 'no otro que otro'? De la misma manera que si te preguntasen 'qué es el cielo', responderías: 'no otra cosa que cielo'*"<sup>259</sup>. En toda definición particular está presente la expresión '*non aliud quam*', como condición de posibilidad y medio para determinar la esencia de lo definido. Esta expresión hace patente que definir algo supone, en primer lugar, afirmar la identidad de esa cosa por contraposición a lo que esa cosa no es. Primero, es preciso reconocer la identidad de esa cosa consigo misma; y, por

---

<sup>257</sup> PASQUA, *Introducción al De Non-aliud*, cit., p. 700.

<sup>258</sup> Sobre la compatibilidad de la inmanencia y la trascendencia en Nicolás de Cusa, cfr. CUSA, *La visión de Dios*, cit. Cfr. también J. STALLMACH, *Immanenz und Transzendenz im Denken des Cusanus*, en L. HONNEFELDER – W. SCHÜRLER (eds.), *Transcendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik*, Brill / Schöningh, Paderborn 1992.

<sup>259</sup> *De non aliud*, 1, h 4 s.

otro lado, al mismo tiempo, distinguirla de las demás cosas, de lo 'otro'. "De este modo, - afirma Cubillos- en la definición de cada cosa está presente el No-otro, como principio limitante o delimitante que, definiéndola, la circunscribe frente a lo diverso. Trasladando esta virtualidad lógica al plano metafísico, se advierte la presencia del principio en lo principiado, subrayándose la dependencia de lo finito respecto de al Absoluto, fuera del cual nada puede ser"<sup>260</sup>.

Pero Dios permanece trascendente. El *no-otro* no significa la mera identidad entre lo definido y su definición, lo que significaría una tautología que nivelaría a Dios y las cosas finitas. Cuando Nicolás de Cusa señala que cada cosa es 'no otra que ella misma', no está reduciendo el *no-otro* a la función lógica de la igualdad, ni está identificando esta cosa con Dios; más bien está intentando mostrar cómo el principio está presupuesto en la autoidentidad esencial de cada cosa, subrayando la radical dependencia de lo finito con respecto al absoluto, que es su razón de ser y su definición. Como afirma Willer, "no se trata de una relación simétrica como la de la igualdad: el hecho que 'a sea no otro que b' no se sigue que 'b sea no otro que a'"<sup>261</sup>.

*No-otro* expresa que cada criatura manifiesta al creador, y que el absoluto fundamenta todas las criaturas. Definir algo implica afirmar la identidad de esa cosa por contraposición con lo que esa cosa no es. Cada cosa tiene una identidad diferente a las demás. De este modo, en cada definición está presente el *no-otro*, como principio limitante o delimitante; y al mismo tiempo definiéndola. Si trasladamos esta virtualidad lógica al plano metafísico, se advierte la presencia del principio en lo principiado, y se subraya la dependencia de lo finito respecto del absoluto, fuera del cual nada

---

<sup>260</sup> CUBILLOS, *Los múltiples nombres del Dios innombrable. Una aproximación a la metafísica de Nicolás de Cusa desde la perspectiva de sus nombres divinos*, cit., p. 217.

<sup>261</sup> E. WYLLER, *Zum Begriff «non aliud» bei Cusanus*, en *Nicolo' Cusano agli inizi del mondo moderno. Atti del Congresso internazionale in occasione del V centenario della morte di Nicolo Cusano, Bressanone, 6-10 settembre 1964*, Sansoni, Firenze 1970, p. 422.

puede ser.<sup>262</sup> Pero el *no-otro* no significa la identidad entre absoluto y creación, entre lo definido y su definición. El *no-otro* precede todo lo nombrable. El principio está presupuesto en la autoidentidad esencial de cada cosa. Lo principiado se define por medio del *no-otro* en el plano lingüístico.

De este modo, las cosas constituyen una autodefinition del principio: la tierra es tierra '*porque el no-otro es en ella tierra*'; es decir, porque todo lo que ella es, deriva de su principio. Así, cada criatura es una manifestación de su creador que se define a sí mismo, a saber, en cuanto desde el punto de vista esencial su ser constituye una limitación o determinación de la formalidad absoluta del principio.

Para subrayar aún más la inmanencia divina en todo lo creado, Nicolás expresa su teoría de la creación *ex se*<sup>263</sup>, que subraya el *origen* de todas las cosas a partir del ser divino, así como la inmanencia de la causa en lo causado. Pero no se trata, de ningún modo, de un emanatismo a partir de la sustancia divina; Cusa ha insistido un poco más arriba en que Dios es, en sí mismo, imparticipable. Con esta expresión *-creatio ex se-* se refiere a que Dios es, intelectualmente, la razón de todas las cosas: "*Él, en efecto, no crea el cielo a partir de otro, sino por medio del cielo que, en él, es él mismo; lo mismo que si, por ejemplo, lo llamáramos espíritu intelectual o luz y considerásemos que en este intelecto él es la razón de todas las cosas, entonces la razón por la que el cielo es cielo y no otra cosa estaría de modo previo en él, y por medio de ella fue constituido el cielo, es decir, por la razón que el cielo es cielo*"<sup>264</sup>.

Aquí se pone de manifiesto la importancia de la doctrina de la mente como *imago Dei* para la especulación cusánica sobre la creación. Dios no crea a partir de otro: por eso, precisamente, *crea*, y no *produce*: una *producción* sería a partir de otro. Para él, la creación de las cosas por parte del primer principio se comprende en directa analogía con la producción conceptual de la

---

<sup>262</sup> CUBILLOS, *Los múltiples nombres del Dios innombrable. Una aproximación a la metafísica de Nicolás de Cusa desde la perspectiva de sus nombres divinos, cit.*, p. 217.

<sup>263</sup> *De Possesset*, h 73.

<sup>264</sup> *De non aliud*, 6, h 22.

inteligencia. Dios crea "porque no produce las semejanzas nocionales de las cosas a partir de cualquier cosa de otro, lo mismo que el espíritu de Dios no realiza a partir de otro las quiddidades de las cosas, sino que las hace de sí mismo, es decir, del no-otro. Por tanto, como él no es otro de una cosa creable, igualmente la mente tampoco es otro de cualquier cosa que sea inteligible por ella"<sup>265</sup>.

Frente a la inmanencia fundante de Dios en las cosas, se salvaguarda al mismo tiempo su absoluta trascendencia. "Lo no otro consiguientemente no es otro que las cosas, no porque se identifique con ellas sino porque las constituye. Y las constituye sin alterarse: al crear Dios no se convierte en otro, no se separa de sí mismo"<sup>266</sup>.

Como es patente, inmanencia y trascendencia son dos conceptos difíciles de combinar y salvaguardar al mismo tiempo y con radicalidad, pues el insistir en uno parece que va en detrimento del otro. "Como negación absoluta de la alteridad, lo 'no-otro' es totalmente diferente de todo lo otro. Sin embargo, lo otro, en tanto que ello mismo, no puede ser ni se puede pensar como un otro 'fuera de lo absoluto' sin lo no-otro. Todo otro en tanto que otro sólo es ello mismo mediante lo no-otro, como su origen creador"<sup>267</sup>. Hüntelman lo expresaba así: "Dios no es idéntico con el mundo, ni tampoco es diferente de él, pues identidad y diferencia son categorías del mundo, nunca categorías de Dios, de lo idéntico. Dios es el no-otro, o sea, lo idéntico. Lo idéntico ni tiene ni es forma, lo cual no significa que sea informe, sino que es la forma de toda forma formable"<sup>268</sup>.

No hay ninguna duda de que Nicolás de Cusa defiende ambos; pero es que además trata de expresarlos con total fuerza y radicalidad: en Dios encontramos de modo *complicada* toda la creación: Dios infinito no deja nada fuera de sí, pues si algo dejara fuera ya no sería el principio de todo. Y al mismo tiempo, el mundo es una manifestación de Dios, su *explicatio*. Hopkins lo expresa así: "Es como si la realidad tuviera [sic] dos lados, de los cuales

---

<sup>265</sup> *De non aliud*, 24, h 112.

<sup>266</sup> PASQUA, *Introducción al De Non-aliud*, cit., p. 703.

<sup>267</sup> BEIERWALTES, *Reflexión metafísica y espiritualidad*, cit., p. 121.

<sup>268</sup> HÜNTELMANN, *El Cusano y la primera filosofía moderna de la creación*, cit., p. 654.

*uno es Dios, la realidad invisible y última, y el otro es el mundo, la realidad visible y derivada. La realidad, como originaria y comunicativa, es Dios; como originada y comunicada, es el mundo. Todo está en Dios, como increado; todo está en el mundo, como creado*"<sup>269</sup>.

Nicolás de Cusa encuentra en la denominación *no-otro* una fuente de inspiración para transmitir con total fuerza estas ideas, pues le resultan especialmente interesantes las expresiones que no transmiten conceptos limitados, concretos, aunque en ocasiones casi parezcan trabalenguas: "*El No-otro ni es otro, ni otro a partir de otro, ni es otro en otro por ninguna otra razón que porque el No-otro de ninguna manera puede ser otro, como si le faltase algo, a saber, los otros. El otro, en efecto, porque es otro que una cosa, carece de aquello por lo cual es otro. El No-otro, en cambio, puesto que no es otro de nada, no carece de nada, ni fuera de él puede existir algo*"<sup>270</sup>.

Al hablar de la inmanencia divina, aunque no mencione Cusa expresamente la expresión *creación continuada*, sin embargo, está exponiendo la misma idea: "*Si cesara la causa, cesaría el efecto; y, por tanto, cesando el mismo no-otro, cesaría todo lo otro, todo lo nombrable, y de esa manera incluso la misma nada, puesto que ni nada se podría denominar*"<sup>271</sup>.

Pero en ningún caso se podría tratar de un panteísmo. Aunque Nicolás de Cusa tuvo problemas por este motivo, y tuviera que justificarse así de vehementemente ante Wenck: "*Decir que la imagen coincide con el ejemplar y que lo causado coincide con su causa, es más propio de un insensato que del que se equivoca. Pues por esto de que todas las cosas existen en Dios como lo causado en su causa, no se sigue que lo causado sea la causa*"<sup>272</sup>.

---

<sup>269</sup> HOPKINS, *Nicholas of Cusa's Metaphysic of Contraction*, cit., p. 4.

<sup>270</sup> *De non aliud*, 6, h 20.

<sup>271</sup> *De non aliud*, 7, h 23.

<sup>272</sup> *Apologia doctae ignorantie*, h 23. Sanz hace una extensa presentación de la polémica acusación de Wenck contra el Cusano por panteísmo en la introducción a su traducción de la Apología de la docta ignorancia. Cfr. SANZ, *Apología de la docta ignorancia*, cit., pp. 89-146. Hopkins presenta esta cuestión como la primera

El enigma del *non-aliud* no remite a la universalidad del ser sin más, o mejor dicho no explícitamente; pero todo apunta a ello. Si se considera a Dios desde el plano formal, como formalidad esencial infinita, el mismo Tomás de Aquino opina de modo muy parecido a Cusa: "*En Dios, nada hay distinto de Él. Por tanto, las criaturas, en cuanto que están en Dios, no son distintas de Dios: puesto que las criaturas en Dios son la esencia causante [causatrix], como dice san Anselmo. En efecto, están en Dios mediante su semejanza, y, por otro lado, la esencia divina es la semejanza de todas las cosas que proviene de Dios*"<sup>273</sup>.

Para Von Bredow, en cambio, el *no-otro*, al ser la determinación de su propia esencia, es el *singularissimus* y, por lo mismo, constituye el origen de toda singularidad. Precisamente por su singularidad es 'singularizante', creador de lo único e individual. En esto consiste propiamente su definir o determinar esencial<sup>274</sup>.

Ante el problema de la relación entre Dios y el mundo en Nicolás de Cusa se han dado muchas interpretaciones, diferentes y contradictorias. Cubillos<sup>275</sup>, por ejemplo, es más partidaria de las opiniones de Wilpert<sup>276</sup> y

---

paradoja que se plantea a partir de la concepción de Dios como *possest*: afirma Cusa que Dios es todo lo que puede ser. Pero esto no es una afirmación de panteísmo (Dios es todas las cosas) sino que Dios es *lo que siempre es*, en él no hay movilidad no realizada: "*Puesto que Dios es eterno e inmutable, no puede ser otra cosa que lo que siempre es: en Él no hay ninguna movilidad no realizada. Por el contrario: Todo ser creado puede ser otro de lo que es en cualquier momento. Sólo Dios no puede ser otro: Él es el no-otro*" (HOPKINS, *Cusanus und die sieben Paradoxa von posse*, cit., p. 73).

<sup>273</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum super sententiis*, I, d. 36, a 3, ad 1.

<sup>274</sup> Cfr. G. F. VON BREDOW, *La «singularitas» en los pensamientos filosóficos de Nicolás de Cusa durante su época de senectud*, «Folia Humanist.» 2, 23 (1964).

<sup>275</sup> Cfr. CUBILLOS, *Los múltiples nombres del Dios innombrable. Una aproximación a la metafísica de Nicolás de Cusa desde la perspectiva de sus nombres divinos*, cit., p. 287 ss. Recojo de esta autora las opiniones y referencias de las opiniones de diversos autores de lengua alemana.

<sup>276</sup> Cfr. P. WILPERT, *Das Problem des coincidentia oppositorum in der Philosophie des Niko-laus von Cues*, en J. KOCH (ed.), *Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des*

Senger<sup>277</sup>: la teodicea de Cusa no se fundamenta en una analogía del ser, donde se predica en parte igual y en parte diferente, con un significado analógico común. Más bien parece que se fundamenta en una dialéctica entre lo Uno y lo múltiple, donde la unidad máxima contiene, complica en una única formalidad todas las formalidades individuales concretas. Se produce una confusión -afirman estos autores- cuando se interpretan las tesis de Cusa desde una perspectiva aristotélica, según la analogía del ser. Cusa no diferencia a Dios y a las criaturas por tener diferentes 'actos de ser', sino por una separación ontológica absoluta entre lo finito y lo infinito, que sin embargo no excluye la presencia del absoluto en las cosas finitas, sino que la presupone.

Otros autores niegan totalmente el uso de la analogía en Nicolás de Cusa, pero sin caer nunca en panteísmo. Es la postura de Leinkauf<sup>278</sup>. Este autor sostiene además que Cusa y Tomás de Aquino entienden de modo diferente la participación platónica. Mientras que Tomás la entiende como una *analogia entis*, Cusa, en cambio, la entiende como radical teología negativa, intensificando la relación de Dios, como radical alteridad, con el ente positivo.

Algo similar defienden Wilpert<sup>279</sup> y Koch<sup>280</sup>. Wilpert dice que la formulación Cusana del *no-otro* se inclina por un camino similar al de la vía eminential tradicional, saliéndose del ascenso analógico a partir de las criaturas. En cambio, Koch dice que en la metafísica de la unidad de Cusa no

---

*Mittelalters, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, Vol. 3, E. J. Brill, Leiden 1953.

<sup>277</sup> Cfr. SENGER, *Warum es bei Nikolaus von Kues keine Transzendentalien gibt und wie sie kompensiert werden*, cit.

<sup>278</sup> Cfr. T. LEINKAUF, *Nicolaus Cusanus: eine Einführung*, Aschendorff, Münster 2006.

<sup>279</sup> Cfr. WILPERT, *Das Problem des coincidentia oppositorum in der Philosophie des Nikolaus von Cues*, cit.

<sup>280</sup> Cfr. J. KOCH, *Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues*, Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Vol. 16, Westdeutscher Verlag, Köln /Opladen 1956.



hay cabida para la *analogia entis*, porque todos los conceptos que esta analogía presupone, en Cusa carecen de significado.

González reconoce que Nicolás de Cusa afirma de modo brillante la total trascendencia e inmanencia de Dios, pero considera que no da una solución admisible, como sí lo es la propuesta por Tomás de Aquino al diferenciar en los seres creados la esencia y el acto de ser<sup>281</sup>. La propuesta metafísica del Cusano para defender la inmanencia y la trascendencia de Dios, no pone en entredicho la real consistencia de Dios, sino la de lo creado, pues su ser se desvanece en ser una imitación, un reflejo, de lo trascendente. "*Es patente que el Infinito no está en entredicho; en todo caso, quien podría parecer en entredicho es lo finito, en cuanto a su propia consistencia ontológica... El ser de la criatura es contraído y finito. De ese modo lo que está sosteniendo es que no hay más ser que el del infinito, dado infinitamente o finitamente, o que el ser es Dios*"<sup>282</sup>.

También Bonetti considera que preguntarse sobre el ser de lo real en una metafísica que no se fundamenta en el ser, sino en la unidad, no resulta clarificador<sup>283</sup>.

Por contraste con estos autores, Hoff<sup>284</sup> defiende el uso de la analogía del ente por parte de Nicolás de Cusa, estableciendo relaciones de semejanzas entre el Creador y las criaturas, desde una postura neoplatónica y patrística. Hoff destaca que Cusa habría recuperado la nueva lógica analógica del ser. Ésta le permitiría relacionar lo superior con lo inferior, las perfecciones más excelsas con las más imperfectas, compartiendo los entes individuales propiedades con los seres superiores, o incluso con la misma divinidad, como es en el caso de la capacidad intelectual. Así la separación entre Creador y criatura se diluye, ya que todas las propiedades pueden ser

---

<sup>281</sup> Cfr. GONZÁLEZ, *Creador y criatura en el De visione Dei de Nicolás de Cusa*, cit., pp. 552-557.

<sup>282</sup> *Ibid.*, pp. 563-64.

<sup>283</sup> Cfr. BONETTI, *La ricerca metafisica nel pensiero di Nicolò Cusano*, cit., p. 154.

<sup>284</sup> Cfr. HOFF, *The Analogical Turn. Rethinking Modernity with Nicholas of Cusa*, cit.

participadas, limitadas, copiadas por los seres inferiores, sin establecer ningún límite al respecto.

Señala Ortiz de Landázuri: *“La mayor virtualidad de las propuestas del Cusano habrían consistido en mostrar el doble uso analógico e icónico del principio de plenitud Tomista a fin de mostrar cómo las nociones de unidad, infinito y otras semejantes, tienen una doble aplicación: o bien hacen una referencia icónica sobreentendida al único que las posee verdaderamente por pertenecerle esencialmente, a saber, el Ser supremo. O bien se remiten a los demás entes, incluidos los propios individuos singulares, a los que también se atribuyen estas mismas propiedades de un modo secundario, o simplemente analógico, en cuanto de algún modo participan de un modo limitado del modo de ser de la divinidad”*<sup>285</sup>.

Si atendemos a la literalidad de los textos en las obras de Nicolás de Cusa, no es fácil identificar una explicación de la relación entre Dios y las criaturas basadas en la analogía del ser; pero si se entiende el significado profundo de sus afirmaciones, es indudable -a mi modo de ver- que se refiere a ello.

La relación *non-aliud* y *aliud* la expresa Cusa con la imagen de la criatura, como *imago Dei*: Dios se ve en la criatura, y la criatura se ve en Dios<sup>286</sup>. Sin esa visión de Dios, no habría creación. Si Dios apartara su mirada de la criatura, ésta se reduciría a la nada inmediatamente. Los seres son porque Dios los ve; pero Dios es también el ver y la visión; y ésta no sería visión si no hubiera nada que ver: sería una visión ciega. Dios se ve a sí mismo viendo

---

<sup>285</sup> ORTIZ DE LANDÁZURI, Nicolás de Cusa, entre Tomás de Aquino y Duns Scoto. *La defensa de la metafísica creacionista medieval frente a la postmodernidad*, cit., p. 321 s.

<sup>286</sup> "Como se ha señalado con justeza, la entera metafísica de Nicolás de Cusa se basa en última instancia en una consideración e interpretación de lo creado, y especialmente del hombre, como *imago Dei*. La causalidad del Absoluto produce semejanzas; la consideración del mundo como teofanía del Absoluto es doctrina clave en el Cusano, expresada implícita o explícitamente en todas sus obras" (GONZÁLEZ, *La doctrina de Nicolás de Cusa sobre la mente. Hacia una nueva Gnoseología*, cit., p. 12).

las criaturas, como un espejo<sup>287</sup>. Y es de este modo como Nicolás de Cusa introduce sus cacerías el campo de la luz.

### A.5. La luz <sup>288</sup>

Aborda a continuación Nicolás de Cusa el campo de la luz, que le sirve especialmente a para explicar su gnoseología. Continúa comentando la teoría de la definición de Sócrates que ya mencionó en el campo anterior: la mejor definición es la que se define a sí misma y la que define todas las cosas. Esa definición sólo puede ser la de Dios mismo. Al definir las cosas, vemos que son buenas, grandes, verdaderas, bellas, etc., y que esas perfecciones se

---

<sup>287</sup> Cfr. PASQUA, *Introducción al De Non-aliud*, cit., p. 709. Sobre la mirada de Dios creadora y la mirada de la criatura a Dios, cfr. M. S. MARINHO NOGUEIRA, *La metáfora del mirar en Nicolás de Cusa*, «An. Semin. Hist. Filos.» 20 (2003). Cfr. también A. L. GONZÁLEZ, *Ver e imagen del ver. Acotaciones sobre el capítulo XV del De visione Dei de Nicolás de Cusa*, en A. L. GONZÁLEZ (ED), *Nicolás de Cusa. Estudios*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, EUNSA, Pamplona 1995.

<sup>288</sup> Cfr. *De venatione sapientiae*, 15-17, h 42-50. Aborda a continuación su gnoseología, que en el fondo guarda un paralelismo absoluto -desde mi punto de vista- con el realismo de Tomás de Aquino. Se sirve del mito de la caverna de Platón para afirmar que el conocimiento es una asimilación. El hombre ve las cosas en sí mismo como en un espejo, y esa imagen reflejada y difusa es la imagen viva de su creador. Las perfecciones están en el intelecto de un modo intelectual, en cuanto idea o en cuanto que son cognoscibles. El intelecto humano recibe una doble iluminación que es la que diferencia los dos tipos de conocimiento posibles: la razón y el intelecto. La razón, partiendo de los sentidos, puede llegar a ver en todas las cosas las perfecciones del Absoluto. Por el conocimiento intelectual se puede llegar a Dios de un modo más apropiado; pero para ello necesita recibir una luz especial que viene de Dios: es un conocimiento más místico que racional, por el cual se reconoce la propia ignorancia, se ven todas las cosas en Dios, todas las perfecciones sin límites, e incluso la coincidencia de los contrarios. Así comienza el hombre su ascenso intelectual hacia el conocimiento del Absoluto. Pero no es que 'vea' las cosas en su interior: el hombre conoce el mundo real, exterior, extrae sus formas, crea las ideas finitas. En su interior lo que ve es que eso que ha creado es una imagen de los arquetipos divinos, ya que reconoce que su propio entendimiento es *imago Dei*.

dan también en las demás criaturas en mayor o menor medida. Cada cosa creada posee las perfecciones que su naturaleza precisa para ser lo que es, del mejor modo posible. El intelecto alcanza la sabiduría cuando intuye con certeza absoluta que todas estas perfecciones están en Dios, eterno y simplicísimo, y que en él no se diferencian. Y éste será el aspecto que hará de unión de este campo con el siguiente, el de la alabanza: las perfecciones de las cosas manifiestan las perfecciones de Dios.

Cuando las perfecciones se ven en el absoluto, se identifican entre ellas y con Él. El intelecto entiende que es en el *otro* donde se da toda variedad y donde cada perfección recibe un nombre distinto: bondad, verdad, grandeza, ser, entender, vivir... Pero en el absoluto, que es simplicísimo, todas ellas se identifican. *“Todo lo que el intelecto puede concebir, o es el ‘no otro’ o es otro. En el ‘no otro’ no se da la variedad puesto que él mismo es lo que puede ser; es simplicísimo y perfectísimo. El intelecto entiende que es en el otro en donde se da toda variedad. Por otro lado, la variedad de los modos de ser del mismo otro recibe nombres distintos”*<sup>289</sup>.

Cuando se define cada una de estas propiedades, el entendimiento ve que, en el *no-otro*, están todas las otras implicadas, o que son lo mismo, ya que en lo *no-otro* son el mismo *no-otro*: allí, lo bueno no es otro que lo grande, o que lo verdadero, o que cualquier otra perfección. Mientras tanto, el entendimiento comprende que cada cosa participa de las perfecciones, de la bondad, belleza, verdad, etc., tanto como necesita su naturaleza. Y es *lo otro* lo que hace que estas perfecciones sean *otro*: la bondad del sol, dice Cusa, no es la bondad absoluta que se encuentra únicamente en el *no-otro*, sino una *bondad contraída*. El *otro*, que está a continuación de la simplicidad del mismo *no-otro*, tiene en cambio una composición.

Nicolás, cuando habla de estas perfecciones, no las denomina trascendentales <sup>290</sup>, aunque algunas de ellas correspondan con los

---

<sup>289</sup> *De venatione sapientiae*, 16, h 48.

<sup>290</sup> Sin embargo, en la traducción al castellano de *De venatione sapientiae* propuesta por González Álvarez, utiliza este término, pero considero que puede llevar a equívocos sobre el auténtico pensamiento del Cusano en esta cuestión.

trascendentales clásicos. Esto es coherente con su modo de pensar: toda diferenciación se produce en las criaturas, no en Dios. Las perfecciones, “*en Dios, absolutamente simple, no son otras, sino que subsisten de forma no compuesta y son el mismo Dios simple*”<sup>291</sup>.

### A.5.a. *Ver como en un espejo*

En este momento Nicolás de Cusa menciona rápidamente el mito de la caverna de Platón: al dirigir el alma intelectiva la mirada hacia sí misma, atisba a Dios y a todas las demás cosas. A las cosas que están detrás, el intelecto las ve como sombras de las cosas inteligibles; en cambio, a las que están delante, las ve como con los ojos cerrados, entre tinieblas.

Para Nicolás el conocimiento es una asimilación. El hombre ve las cosas en sí mismo, como en un espejo<sup>292</sup>; y esa imagen reflejada y difusa es la imagen viva del creador. La expresión de Cusa de ver las cosas en sí mismo reflejadas como en un espejo no pone en entredicho el conocimiento sensible y racional del hombre: lo que dice Nicolás es que el hombre *reconoce* en ese conocimiento *las perfecciones* de Dios; no dice que *todo conocimiento* sea en Dios, sino que hace referencia expresa a los arquetipos divinos y a las perfecciones de las cosas: la razón percibe que las cosas han sido hechas según un arquetipo que sólo puede encontrar en Dios, y que del mismo modo reflejan sus perfecciones divinas. Una vez más, la redacción simple y sintética de *De venatione sapientiae* ayuda a resolver algunas de las discusiones que se han planteado sobre la filosofía del Cusano, y en este caso

---

<sup>291</sup> *De venatione sapientiae*, 16, h 47.

<sup>292</sup> El mundo como espejo, donde el hombre puede ver reflejado a Dios, es una imagen recurrente en toda la filosofía clásica. El maestro Eckhart con su filosofía mística sobre la inefabilidad del ser de lo divino lo trata de modo sublime. Es un pensamiento central en la filosofía del Cusano al tratar la comprensibilidad o incomprensibilidad del absoluto (Cfr. SOTO, *Nicolás de Cusa y la idea metafísica de expresión*, cit., p. 737 ss.). Parte siempre de la cita de Rom 1, 19-20: “*Porque las cosas invisibles de él, su eterno poder y deidad, se hacen claramente visibles desde la creación del mundo*” y de 1 Cor 13, 12: “*Ahora vemos como en un espejo*”.

sobre su gnoseología. El intelecto del hombre se reconoce como ejemplar del entendimiento divino, de quien es su semejanza. Atisba ideas que no llega a alcanzar en toda su profundidad. Pero parte de un conocimiento inferior de las cosas sensibles.

La presa alcanzada por Nicolás en el campo de la luz son las diez perfecciones o categorías que vemos participadas en todas las cosas, y que en Dios encuentran su grado absoluto e indiferenciado: la grandeza, la belleza, la bondad, la verdad, etc. Las perfecciones están en el intelecto de un modo intelectual, en cuanto idea o en cuanto que son cognoscibles; mientras que las perfecciones en Dios, son Dios<sup>293</sup>.

Precisamente por ser imagen del entendimiento divino, al observar las cosas según su conocimiento natural, que parte de los sentidos, el entendimiento humano reconoce en las cosas unas perfecciones distintas que en Dios se dan de manera indistinta y en grado sumo. Puede reconocer esas perfecciones porque el entendimiento las encuentra también en sí mismo, ya que es él mismo una imagen viva de Dios. Y contempla en sí mismo, como en un espejo viviente, todas esas perfecciones de modo intelectual, reconociendo a Dios como su propio arquetipo, del que las cosas con su semejanza. *“Por eso conoce sin dudarlo a su Dios, cuya semejanza es. En efecto, en su propia noción de la bondad conoce la bondad de aquel, cuya imagen es, y la conoce como mayor de lo que la pueda concebir o pensar. Y así penetrando en su propia grandeza, que lo abarca todo intelectualmente, conoce que la grandeza arquetípica de su Dios, puesto que no tiene fin, supera el ámbito de la grandeza que es imagen de aquella. Y esto mismo es válido respecto de todas las propiedades transcendentales restantes”* <sup>294</sup>. Esas perfecciones las ve como en un espejo, porque si pretendiera verlas directamente, sencillamente no podría.

---

<sup>293</sup> Cfr. *De venatione sapientiae*, 17, h 49.

<sup>294</sup> *De venatione sapientiae*, 17, h 50.

### A.5.b. La doble iluminación

El tema de la luz<sup>295</sup> sale frecuentemente en otras obras de Nicolás de Cusa. En su libro *De quaerendo Deum*<sup>296</sup> afirma que hace falta una doble luz para ascender hacia el absoluto. La primera luz permite al espíritu discernir la realidad a través de los sentidos. El ojo no ve, sino que es el espíritu quien ve por medio del ojo. Esta primera luz es la luz de la razón, que es limitada. Para alcanzar al absoluto, es precisa una segunda iluminación. Al igual que no se pueden percibir los colores, si los objetos no son iluminados, el espíritu divino ilumina el intelecto para que entienda por medio de la razón. Resulta imposible acceder al absoluto, que es incognoscible, salvo que él mismo se nos muestre.

Acudiendo a esta doble iluminación, Nicolás distingue los conocimientos racional e intelectual, y presenta dos vías de acceso al absoluto. La primera vía es por medio del conocimiento sensible: la razón puede ver en todas las cosas las perfecciones del absoluto, partiendo de los sentidos. Ese conocimiento de las perfecciones divinas en las cosas le lleva a la admiración y al asombro, reconociendo en las cosas a su creador. Pero para Nicolás de Cusa, las cosas están en el intelecto de un modo intelectual, es decir en cuanto idea o en cuanto que es cognoscible. *“Por lo tanto, siendo el conocimiento una asimilación, encuentra todas las cosas en sí mismo como en un espejo vivo de vida*

---

<sup>295</sup> La metáfora de la luz era también muy querida entre los pensadores medievales. Puede estudiarse la estética de la luz en la Edad Media en G. SANTINELLO, *Pensiero estetico di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica*, Liviana, Padova 1958, pp. 43-54; también en G. FEDERICI-VESCOVINI, *Le teorie della luce e della visione ottica dal IX al XV secolo. Studi sulla prospettiva medievale e altri saggi*, Morlacchi, Perugia 2003. Un estudio sobre la analogía de la luz en Cusa, en K. PLATZER, *Symbolica venatio und scientia aenigmatica*, Peter Lang, Frankfurt 2001, pp. 127-94. He tomado estas referencias de CUBILLOS, *Los múltiples nombres del Dios innombrable. Una aproximación a la metafísica de Nicolás de Cusa desde la perspectiva de sus nombres divinos*, cit., p. 221. Kuzmina analiza también la imagen y el espejo en el pensamiento renacentista en su artículo E. KUZMINA, *El pensamiento estético de Nicolás de Cusa en el espectro de la luz renacentista*, «Pensam. Cult.» 13/1 (6/2010).

<sup>296</sup> *De quaerendo Deum*, 2, h 32-37.

*intelectual, que al mirar hacia sí mismo ve que todo se asemeja a él. Y esta asimilación es la imagen viva del creador y de todas las cosas. Al ser esta imagen de Dios, que no es distinto de ninguna cosa, viva e intelectual, cuando penetra dentro de sí sabe que es tal imagen y se reconoce en sí como su ejemplar. Por esto, sin duda alguna, conoce a su Dios, de quien es su semejanza”* <sup>297</sup>.

La segunda vía es la del conocimiento intelectual partiendo de la propia intimidad, una vez que se ha eliminado todo lo que es limitado: los sentidos, lo corpóreo, las facultades humanas, la razón... Dios es la luz y el principio del alma intelectual del hombre.

Una de las conclusiones del estupendo trabajo de investigación de Cubillos<sup>298</sup> es precisamente afirmar que, según Nicolás de Cusa, y siguiendo a la tradición del momento, el conocimiento humano se lleva a cabo en seis grados diferentes, escalonados, y todos ellos verdaderos. En ningún momento duda Cusa de la efectividad del conocimiento, aunque sí reconoce sus límites cuando se trata de abordar el absoluto o el conocimiento perfecto de las esencias de las cosas. Pero hay un verdadero conocimiento de las esencias y de Dios, aunque no de la verdad absoluta.

Se dan seis grados cognoscitivos diferentes, en continuidad de perfección y abarcabilidad. Lo superior de un grado corresponde a lo inferior del siguiente. Estos grados son: sensación confusa, sensación distinta, razonamiento confuso, razonamiento formado, disciplina e inteligencia.

Los sentidos dan el material necesario para la discriminación de las sensaciones; éstas, al razonamiento; pero es el entendimiento quien concibe las *quiddidades* inmutables de las cosas. Pero no acaba aquí: el entendimiento percibe que la inmutabilidad no viene de fuera, sino de sí mismo. Entonces, dirigiéndose al origen de su propia potencia intelectual, intuye que la unidad en sí mismo es imagen de una unidad trascendente, superior, que lo constituye en ser. Y así intuye la simplicidad de todas las cosas sin

---

<sup>297</sup> *De venatione sapientiae*, 17, h 50.

<sup>298</sup> CUBILLOS, *Los múltiples nombres del Dios innombrable. Una aproximación a la metafísica de Nicolás de Cusa desde la perspectiva de sus nombres divinos*, cit., p. 303.



composición, sintetizando todas las formas ideales en la noción inaprehensible de infinidad absoluta. Esto es lo que consigue la inteligencia, que es la cumbre de todo conocimiento humano.

Precisamente esta distinción entre razón e intelecto fue motivo de incomprendimientos por parte de Wenck<sup>299</sup>. Mientras que para Wenck el conocimiento parte de lo conocido y llega a lo desconocido por medio de razonamientos, y estos razonamientos se pueden aplicar de un modo inductivo o deductivo, para Nicolás de Cusa ese tipo de conocimiento es únicamente el de la razón. Para él, un conocimiento únicamente racional no puede llegar a Dios propiamente; se puede llegar a saber que está ahí, como origen de las perfecciones en las criaturas, pero sin poderle comprender. Con el conocimiento intelectual, recibiendo la luz especial que viene de Dios –es un conocimiento más místico que racional– se puede llegar a Dios del modo más apropiado: reconociendo la propia ignorancia, viendo en Dios todas las cosas, todas las perfecciones sin límites, e incluyendo en él incluso la coincidencia de los contrarios, como ya vimos en los campos anteriores. Así comienza el hombre su ascenso intelectual hacia el conocimiento del absoluto. *“De este modo el intelecto alcanza la ciencia admirable y sabrosísima, cuando intuye con certeza absoluta que todas las cosas están en Dios, que es eterno y simplicísimo. Intuye que el mismo Dios se define a sí mismo y a todas las cosas, y que a partir de aquí es definido en toda definición”*<sup>300</sup>.

### ***A.5.c. La mente: imago y mensura***

La mente de Dios es creadora de la realidad, mientras que la mente humana crea únicamente las nociones de las cosas. Pero ambas son creadoras, porque la mente humana es imagen y semejanza de la divina.

La criatura existe en cuanto que es vista por el absoluto. La palabra creadora de Dios saca, del *poder-ser-hecho* del mundo, que es confuso, lo

---

<sup>299</sup> Cfr. SANZ, *Apología de la docta ignorancia*, cit., p. 95 ss.

<sup>300</sup> *De venatione sapientiae*, 15, h 44.

concreto en acto. Dios crea el mundo *viéndolo*. Su mirada es creadora, conservadora y providente. Él está siempre presente en las cosas creadas. La criatura no se puede desvincular de su creador: está vinculada a Él *esencialmente*. Y en el caso del hombre, su propia mente es imagen de Dios: "*¿Qué otra cosa es, Señor, tu ver, cuando me miras con ojos de piedad, sino que tú eres visto por mí? Viéndome, tú que eres Dios escondido, me concedes que tú seas visto por mí. Nadie puede verte sino en cuanto tú le concedes que seas visto. Y verte no es otra cosa que tú ves al que te ve*"<sup>301</sup>.

Cusa presenta esta relación del hombre con Dios como si se tratara de un *cruce de miradas*, propio exclusivamente de personas que están en una íntima relación de amor y comprensión mutua. Dios mira al hombre, y en esa mirada lo crea; el hombre, al conocerse como criatura a imagen de Dios, es capaz de conocer parcialmente las esencias de las cosas y sus perfecciones - la razón de ser que Dios tuvo presente en su Verbo al crearlas- y en esa mirada suya *ve la mirada de Dios* en sí mismo; y así el hombre puede también ver a Dios. Cassirer lo expresaba así: "*Cada ser particular e individual está en una relación inmediata con Dios, está con respecto a Él con la mirada en la mirada*"<sup>302</sup>.

De algún modo, no sólo el hombre *ve a Dios*, sino también ve a toda criatura. Las criaturas no racionales 'ven' a Dios porque 'muestran a Dios', siendo lo que son y no otra cosa; participando de su unidad, sin dejar de ser lo que son. En el caso del hombre es algo distinto porque, aunque también el

---

<sup>301</sup> *De visione Dei*, 5, h 13. La misma idea la expresa de modo soberbio también en *De visione Dei*, 4, h 10: "*Tu ser, Señor, no abandona mi ser. Soy, en efecto, en tanto en cuanto tú estás conmigo. Y puesto que tu ver es tu ser, yo soy porque tú me miras. Si quitases tu rostro de mí, en absoluto continuaría existiendo. Sé, por el contrario, que tu mirada es la bondad máxima que no puede ella misma dejar de comunicarse a todo el que es capaz de recibirla. En consecuencia, mientras yo sea capaz de ti, tú no podrás abandonarme nunca. Por tanto, a mí me compete, tanto cuanto me sea posible, hacerme continuamente más capaz de ti. Sé que la capacidad que concede la unión no es sino una semejanza; la incapacidad, en cambio, procede de la desemejanza. En consecuencia, si yo me hiciese semejante, por todos los medios posibles, a tu bondad, yo sería, según mi grado de semejanza, capaz de la verdad*".

<sup>302</sup> CASSIRER, *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, cit., p. 50.

hombre muestra a Dios en su simple existir como criatura, sin embargo, lo manifiesta sobre todo con el uso de su libertad. El hombre, viéndose a sí mismo, y por su conocimiento de las cosas, reconoce al creador, reconoce en sí la capacidad de conocer que tiene Dios, que le concede al crearle. De este modo introduce Cusa el siguiente campo, *la alabanza*.

El hombre puede ver a Dios, si Dios se le muestra. Dice González<sup>303</sup> que el hecho de ver las perfecciones que en nosotros ha puesto Dios, es sentir su mirada; y la conciencia que tenemos de que, en Dios, esas perfecciones se dan en grado infinito, y de modo indistinto, es atisbarle ya con nuestra mirada. Es el cruce de miradas que menciona Cassirer. El ver de Dios tiene, para Cusa, dos perspectivas: por un lado, es la visión que Dios tiene de la criatura; pero por otro lado es también la visión que tiene el hombre - criatura- de Dios. El ser de la criatura consiste en ser visto por el creador. Pero el ver de la criatura no puede llevar a cabo su operación si no ve las cosas en el ser del creador.

El conocimiento humano finito es una participación de la luz divina, aunque no sea una luz separada, y no alcance la esencia divina. La *mens* humana es complicativa e iluminadora, sólo respecto de lo creado, pero sin ser ella misma creadora de realidad. En el hombre hay un reflejo de la luz originaria, pero no realiza una *explicatio* creadora, al modo de Dios, salvo en el caso de la expresión artística<sup>304</sup>.

---

<sup>303</sup> GONZÁLEZ, *Nicolás de Cusa: Filosofía, teología y mística*, cit., p. 81 s.

<sup>304</sup> Cfr. ANDRÈ, *La dimensión simbólica del arte en Nicolás de Cusa*, cit., pp. 547-582. En este interesante artículo, el autor afirma que, para Cusa, el arte, que refleja a la naturaleza, al mismo tiempo la ayuda por medio de sus manifestaciones: sonidos musicales, el lenguaje humano, etc. Son aspectos poco desarrollados en la naturaleza y que la inteligencia humana puede desarrollar. La inteligencia humana es verdadero lugar de creación: hace presente a la forma de las formas que es Dios. Pero es el Verbo la verdadera especie del arte que forma todo. Afirma Cusa: "*Se piensa fácilmente que la inteligencia participa del arte, en la medida en que emana de la razón divina, pero, puesto que engendra por sí el arte, vemos que es naturaleza. El arte es una cierta imitación de la naturaleza, y es evidente que unas cosas sensibles son naturales, otras son artificiales. Pero no es posible que las cosas sensibles*

La mente humana sí crea -si se puede hablar así- las especies intelectuales, pues la mente no es pura pasividad receptiva. La *complicatio* que realiza el hombre es contemplativa y habitual (el hábito del saber), pero no creadora de realidad.

La mente humana, como imagen de Dios, capta de algún modo lo que son las cosas, también como imágenes de Dios, al reconocer en ellas las perfecciones que el mismo intelecto percibe en sí mismo. Es iluminada por la mente de Dios, y ella también ilumina; pero no es creadora. Recrea lo creado, pero no en cuanto a su ser, sino en cuanto a su inteligibilidad.

No se puede dudar del valor de la mente. Cusa no duda de la validez del conocimiento humano; pero reconoce sus límites. Estas ideas están muy presentes en todos sus escritos. En *De ludo globi*, haciendo un juego de palabras, afirma que no se puede dudar del valor de la mente porque, aunque ella misma no pueda *dar el ser al valor* de las cosas, es decir a sus perfecciones, es absolutamente necesaria para *discernir dicho valor* en ellas: "*Aunque el entendimiento humano no proporcione el ser al valor, con todo sin él no sería ya posible discernir la existencia de ningún valor. Si se prescindiese del entendimiento no se podrá ya ni siquiera saber si existe algún valor. Sin la fuerza del conocimiento racional y comparativo cesa todo apreciar, y con ello todo valor. Aquí se muestra la nobleza de la mente, ya que sin ella todo lo creado carecería de valor*"<sup>305</sup>.

Pero la mente humana conoce sus propios límites. Afirma González que "*si el intellectus videns alcanzase el infinito, éste habría quedado finitizado, y ya no sería infinito, pues estaría ahormado a la visión humana finita*"<sup>306</sup>. Con esta frase pretende subrayar dos aspectos: la visión humana, regida por el principio de no contradicción, no puede ver la infinitud de Dios que comprende en una unidad a todos los contradictorios. Y, por otro lado, la visión finita del hombre, si abarcara la infinitud de Dios significaría que la infinitud es finita. Lo infinito no puede ser abarcado por lo finito.

---

*naturales se encuentren privadas de arte, lo mismo que las sensibles artificiales no pueden estar privadas de naturaleza" (De coniecturis, 12, h 131).*

<sup>305</sup> *De ludo globi*, II, h 112.

<sup>306</sup> CUSA, *La visión de Dios*, cit., p. 34.

La *mens* tiene en el plano gnoseológico un doble movimiento<sup>307</sup>: por un lado, un movimiento descendente: representa, reproduce lo que no es ella misma; viendo las cosas sensibles, y gracias a la luz que recibe, puede *recrear* un arquetipo de su esencia, es decir, de la *razón de ser* con que Dios le otorgó el ser. Y aquí precisamente comienza ese segundo movimiento, ascendente, cuando remite al mundo ideal sus propias representaciones. Afirma Beierwaltes que cuando el intelecto se vuelve sobre sí mismo, ve el reflejo del absoluto, de la verdad, de Dios: "*El espíritu humano es intellectuale vivum speculum, un reflejo finito activo del absoluto 'espejo de la verdad', es decir, de Dios, qui est ipsa speculatio: el verse a sí mismo en sí como en el espejo absoluto*"<sup>308</sup>.

En el plano ontológico, la mente es una realidad intermedia entre el mundo y Dios, y entre Dios y el mundo: la mente es *imago Dei*. Las criaturas se relacionan armónicamente con Dios a través de la mente, porque ésta es *complicans*: la pluralidad del mundo empieza a tener una unidad ya en la propia mente, como primer paso para la unión con Dios (*exitus - reditus*). La *mens* no es el principio, pues no crea, no complica totalmente. Cusa lo expresa así: la mente no es principio, sino que es *imago* y es *mensura*.

Si el hombre pudiera conocer exhaustivamente las cosas, las conocería tal y como las ve Dios, con la visión creadora de Dios. Pero únicamente Dios conoce perfectamente la razón de ser de las cosas. Si el hombre alcanzara a conocerlas con propiedad, supondría que conocería también a Dios con propiedad.

El nombrar, en el hombre, es conocer ciertamente la esencia de las cosas; pero el nombrar humano es analógico. El nombrar de Dios da el ser a las cosas. La esencia de lo real es el nombrar de Dios, el decir de Dios, su Palabra. Y su Palabra es única, a pesar de la pluralidad de las cosas. Su simplicidad es 'complicativa' de todas las cosas. Ningún acto de la mente humana alcanza la perfección de la mente divina, pues su pensar no es crear. La

---

<sup>307</sup> GAMARRA, *Mens est viva mensura. Nicolás de Cusa y el acto intelectual*, cit., pp. 583-609. De aquí he tomado las principales ideas de este epígrafe.

<sup>308</sup> BEIERWALTES, *Reflexión metafísica y espiritualidad*, cit., p. 272.

simplicidad divina es la *'asimilatio'* que realiza la mente, pues en ningún concepto, la mente puede percibir el origen mismo.

Pero la multiplicidad de las cosas en la mente no es la multiplicidad real, pues la mente las *'complica'*, algo al modo divino, en un grado de unidad que el mundo no posee. Pero esa *razón de ser* de las cosas que es capaz de conocer el hombre dista, y mucho, de la *razón de ser* con la que Dios crea. Pero es su semejanza. O, dicho de otro modo: el mundo está unido por el ser, creado por Dios; pero el mundo no puede decirse, autonombrarse; luego el mundo no es mundo para el mundo. Necesita la mediación de la mente: la del Verbo divino para existir (constitutiva), de la mente humana para ser nombrado (representativa).

La mente humana es imagen de la mente divina. Y eso significa que todas las cosas son en nuestra mente como en imagen o similitud. La *creación mental* no es verdadera creación de realidad, sino que su actuación permanece en sí misma; de su acto no brota otra cosa que un concepto: "*la concepción de la mente divina es la producción de las cosas; la concepción de nuestra mente es la noción de las cosas*"<sup>309</sup>. La concepción en la mente divina es la creación de la realidad total de la cosa; nuestra mente únicamente crea su noción. "*La mens es la imagen de Dios que capta lo que son las cosas también como imagen de Dios*"<sup>310</sup>.

Por último, Dios, la mente y el mundo, no son unidades independientes. Junto a la total trascendencia de Dios, afirma Cusa la inmanencia de Dios en la mente y en el mundo. El mundo, a su vez, está incluido en la *mens*, porque ésta lo representa. Y la *mens* está incluida en Dios, porque es su imagen. Dios está explicado en el mundo y en la *mens*, y su explicación es su presencia. Dios es la unidad absoluta: su ver se identifica con su ser visto. Es, y es principio. "*La unidad a la que la mens tiende es Dios, la coincidentia oppositorum que en la mens no alcanza la unidad absoluta sino la unidad conjetural, relativa pues a la vida finita de la mens*"<sup>311</sup>.

---

<sup>309</sup> GAMARRA, *Mens est viva mensura. Nicolás de Cusa y el acto intelectual*, cit., p. 596.

<sup>310</sup> *Ibid.*, p. 588.

<sup>311</sup> *Ibid.*, p. 603.

### A.5.d. *La verdad y sus conjeturas*

Nicolás de Cusa afirma que la verdad está principalmente en Dios, y tan sólo parcialmente en el conocimiento que el hombre adquiere tanto de las criaturas como de Dios. Y eso es así por varios motivos: por un lado, porque Dios es más verdadero que el mundo, pues el mundo es mezcla de ser y no-ser, mientras que, en Dios, su ser es el ser de todo lo que es o puede llegar a ser. Afirma Cusa: "*De este modo, veo a Dios más verdaderamente que al mundo. Pues en efecto no veo el mundo sino junto con el no-ser y de modo negativo, como si dijera: veo que el mundo no es Dios. Por el contrario, veo a Dios antes del no-ser; por consiguiente, ningún ser se niega de él mismo. Su ser es, por tanto, todo ser de todas las cosas que son o que de cualquier modo pueden ser*"<sup>312</sup>.

Por otro lado, el hombre no puede conocer con propiedad las esencias de las cosas ya que, al no poder conocer con perfección la esencia divina, que es la causa de todo lo creado, tampoco puede conocer con perfección las cosas creadas; en ningún caso podemos conocer perfectamente un efecto si no conocemos de un modo perfecto también su causa.

Pero esta limitación que encontramos en el conocimiento no supone un pesimismo gnoseológico para Nicolás de Cusa<sup>313</sup>. El hombre conoce la realidad con verdad; con una verdad relativa, pero ello no quita que no sea un conocimiento verdadero. La conjetura es, para Nicolás de Cusa, "*una afirmación positiva, que participa de la verdad, tal como ésta es, en la alteridad*"<sup>314</sup>.

Al final del libro, Nicolás de Cusa dedica bastantes párrafos a insistir en algunos puntos ya tratados, a tratar de explicarlos mejor o a completarlos en algún aspecto o matiz. En cuanto a la verdad de las cosas, establece allí tres niveles de verdad: primero está la *verdad* en sí misma, luego tiene lugar lo

---

<sup>312</sup> *De possest*, h 67.

<sup>313</sup> "*La conjetura, por lo tanto, como expresión de la estructura del conocimiento humano, no expresa para Cusanus ninguna demanda escéptica*" (BONETTI, *La ricerca metafisica nel pensiero di Nicolò Cusano*, cit., p. 64).

<sup>314</sup> *De coniecturis*, 11, h 57.



simplemente *verdadero* -pero que no es la verdad en sí misma-, y en último lugar lo que es *verosímil*<sup>315</sup>.

La *verdad* absoluta es únicamente Dios; es lo que *puede-ser*. Esta verdad es eterna y no puede aumentar ni disminuir.

Lo *verdadero* es la semejanza perpetua, intelectualmente participada de la verdad eterna. Unas son más verdaderas que otras, porque participan más o menos de la verdad eterna; pero ninguna alcanza la verdad absoluta. Son las *razones de ser* de las cosas que están en la mente divina, a partir de las cuales Dios crea. Todas las cosas reflejan de algún modo, según el más y el menos, estos arquetipos. Son el arquetipo perfecto. Ninguna cosa concreta puede *agotar* este arquetipo, porque no llegan a ser todo lo que este arquetipo *puede ser*.

A partir de nuestro conocimiento de las cosas sensibles, partiendo de los sentidos, podemos construir nuestro propio arquetipo de las cosas, que será similar al arquetipo perfecto, ya que nuestra mente está hecha a imagen de Dios; lo creamos a partir del conocimiento sensible, unificando en un concepto lo que hemos conocido; y reconocemos que dicho arquetipo nuestro guarda una semejanza con *la verdadera razón de ser de las cosas*, a modo de conjetura. Precisamente, es al reflexionar sobre nuestro conocimiento cuando nos damos cuenta de que nuestros arquetipos son una semejanza temporal de lo verdadero mismo inteligible<sup>316</sup>. A nuestros arquetipos Nicolás de Cusa les pone en el rango de lo *verosímil*. No son la verdad en sí misma;

---

<sup>315</sup> “La verdad es todo aquello que puede ser. No puede aumentar ni disminuir, sino que permanece eternamente. Lo verdadero es la semejanza perpetua, intelectualmente participada, de la verdad eterna. Y porque un algo verdadero es más verdadero y más claro que otro, lo verdadero que no puede ser más verdadero es la verdad absoluta y eterna. Pues el acto que se puede verificar es la verdad eterna, que se hace verdadera en acto a sí misma y a todas las cosas. Lo verosímil, por su parte, es la semejanza temporal de lo verdadero mismo inteligible” (*De venatione sapientiae*, 36, h 106).

<sup>316</sup> En palabras de González, “la verdad de la imagen no es la imagen, sino el ejemplar del que la imagen es imagen” (GONZÁLEZ, *La doctrina de Nicolás de Cusa sobre la mente. Hacia una nueva Gnoseología*, cit., p. 15).



no son tampoco verdades eternas, ni arquetipos perfectos; pero participan de algún modo de la verdad.

No cabe el subjetivismo en Nicolás de Cusa; sí cabe un conocimiento limitado. Pero en ningún momento menciona que el conocimiento *falle* en su objeto, como si los sentidos nos engañaran. Sí cabe la constante búsqueda de un conocimiento cada vez más perfecto y completo, cada vez más preciso. Pero el conocimiento humano es veraz.

El entendimiento humano es verdadero, señala Nicolás de Cusa. Y da dos razones: en primer lugar, porque es la participación intelectual de la verdad absoluta y de las diez perfecciones. Es *imago Dei*, y eso garantiza su verdad. En segundo lugar, el entendimiento humano es verdadero porque, al entender la cosa en acto, lo que conoce es adecuado a la cosa entendida: *“lo corruptible no es entendido sino mediante su especie incorruptible. En efecto, el entendimiento abstrae de lo sensible la especie inteligible”*. Y esta especie está liberada absolutamente de toda alterabilidad para que pueda *“de este modo representar verdaderamente la forma de la cosa en cuanto arquetipo verdadero de la misma”*<sup>317</sup>. El entendimiento humano entiende mejor de por sí aquello que es inmaterial y que no necesita abstracción.

El pensamiento gnoseológico de Nicolás de Cusa acerca de la verdad no dista mucho del de Tomás de Aquino. Para el Aquinate, como señala Ramos<sup>318</sup>, la unidad de Dios es fundamento de la pluralidad de las cosas creadas, pues la multitud depende de la unidad. Y lo mismo sucede con la verdad. La verdad de los entes se fundamenta en el entendimiento divino: se adecúan al entendimiento divino en primer lugar. Pero su inteligibilidad está destinada también a ser captada por el entendimiento humano, creado a imagen y semejanza del divino: *“Las cosas naturales se constituyen entre dos entendimientos, y según la adecuación a cada uno de ellos, se dicen verdaderas en diversos sentidos. Según la adecuación al Intelecto divino, son verdaderas en cuanto cumplen aquello para lo que han sido ordenadas por la Inteligencia de Dios (...)*.

---

<sup>317</sup> *De venatione sapientiae*, 36, h 107.

<sup>318</sup> Cfr. RAMOS, *Los trascendentales del ser*, cit.

*Respecto al entendimiento humano, son verdaderas cuando tienen la capacidad de originar una estimación verdadera*"<sup>319</sup>.

Cuando Tomás de Aquino utiliza la expresión '*estimación verdadera*', parece indicar lo mismo que Nicolás de Cusa con su expresión '*conjetura*'. La verdad de las cosas depende de ser conocidas por Dios, mientras que las cosas sólo se relacionan con el entendimiento humano por una relación de razón: las cosas son verdaderas independientemente de que el entendimiento humano las conozca. "*Por consiguiente, - concluye Ramos-nuestro entendimiento está medido por la verdad de los entes, y el entendimiento divino es la medida de la verdad de todo cuanto ha creado y ordenado. Se establece así una relación real entre las cosas y el entendimiento divino, es decir, la verdad de las cosas depende realmente de ser conocidas por Dios, mientras que las cosas sólo se relacionan con el entendimiento humano mediante una relación de razón, ya que las cosas, independientemente de ser conocidas por el hombre, son verdaderas*"<sup>320</sup>.

Estas verdades que el hombre encuentra dentro de sí, que son eternas, que se fundamentan en algo eterno, son un camino para afirmar la inmortalidad del alma, según explica Fabro, citando a Tomás de Aquino: "*No se puede concluir que el alma sea eterna, sino solamente que las verdades conocidas por el intelecto se fundan en algo eterno. Se fundan en realidad sobre la misma verdad primera, como causa universal que contiene toda verdad*"<sup>321</sup>. De aquí arranca el argumento metafísico en favor de la inmortalidad del alma humana, que tiende a Dios, primera Verdad, como a su fin último: "*Respecto a esta eternidad, el alma humana está no como sustancia en relación con su forma, sino como cosa en relación con su propio fin; la verdad, en efecto, es el bien y el fin del intelecto. Ahora bien, de su fin podemos deducir la duración de la cosa, como se puede deducir el principio de una cosa de la causa agente: efectivamente lo que está ordenado a un fin*

---

<sup>319</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 1, a. 2, resp.

<sup>320</sup> RAMOS, *Los trascendentales del ser*, cit.

<sup>321</sup> C. FABRO, *Introducción al problema teológico*, Rialp, Madrid 1961, p. 188.

*sempiterno debe ser capaz de duración perpetua. Por eso, de la eternidad de las verdades inteligibles se puede probar la inmortalidad del alma, no su eternidad*"<sup>322</sup>.

Para Nicolás de Cusa, el campo de la luz es el campo del conocimiento humano <sup>323</sup>. El punto de partida para acceder al Dios inaccesible es precisamente el *"incesante intento de conocerse a sí mismo, y únicamente cuando el hombre se conoce a sí mismo, conoce a Dios, porque el conocimiento humano es un ver y discurrir en Dios mismo, discurrir y ver que consiste precisamente en verse como semejanza del absoluto"*<sup>324</sup>. Por el conocimiento, el hombre conoce en sí mismo los arquetipos de las cosas que son semejanza de Dios; conoce su propia capacidad intelectual, que es semejanza con el Creador: Dios estableció las esencias de las cosas, y nosotros conocemos sus arquetipos a través del conocimiento sensible, y encontramos en nosotros la semejanza de esos arquetipos con Dios. Y, por último, encontramos en nosotros un deseo infinito de conocimiento que no se puede saciar con nada de lo que conocemos, y que sólo a Dios nos puede remitir. Inspirado en Agustín, afirma: *"Mi corazón no logra descansar, Señor, porque tu amor lo ha inflamado con un deseo tal que solamente en ti puede descansar"*<sup>325</sup>.

---

<sup>322</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, II, 84 Praeterea.

<sup>323</sup> La teoría realista de la verdad no atiende únicamente al modelo de la adecuación, sino que incluye una imprescindible dimensión reflexiva. Esta dimensión reflexiva se encuentra implícitamente en todo juicio (cfr. A. LLANO, *Gnoseología*, EUNSA, Pamplona 1984, p. 43). El hombre conoce la verdad al reflexionar sobre sí mismo. También en este punto está en concordancia con Tomás de Aquino: *"La verdad sigue a la operación del entendimiento en tanto que el juicio de éste se refiere a la cosa tal como ella es; pero la verdad es conocida por el entendimiento en tanto que éste reflexiona sobre su propio acto; mas no sólo en tanto que conoce su acto, sino en tanto que conoce su adecuación a la cosa, la cual a su vez no puede ser conocida si no se conoce la naturaleza del propio acto. Y, por su parte, esta última no puede ser conocida si no se conoce la naturaleza del principio activo, que es el propio entendimiento, a cuya naturaleza le compete conformarse a las cosas. Luego el entendimiento conoce la verdad en cuanto reflexiona sobre sí mismo"* (TOMÁS DE AQUINO, *De veritate*, q. 1, a. 9).

<sup>324</sup> GONZÁLEZ, *Creador y creatura en el De visione Dei de Nicolás de Cusa*, cit., p. 557.

<sup>325</sup> *De visione Dei*, 8, h 27.

Pero sólo podrá acceder el hombre a Dios desde su propia libertad<sup>326</sup>: para entrar en la visión de Dios, el hombre debe penetrar en el propio ser desde la libertad<sup>327</sup>: *“A Dios no nos es dado conocerle sino en cuanto nos conocemos a nosotros mismos. En ese autoconocimiento no se puede llegar a un límite por cuanto éste es la infinitud. Se trata, pues, de adentrarnos más y más en ese conocimiento propio, que nos hace ver que somos únicamente como movimiento hacia la trascendencia”*<sup>328</sup>.

Cusa no es voluntarista: la libertad no es un elemento neutro que exige determinación por un acto autónomo de determinación: estamos orientados a la deificación de nuestra existencia desde el principio, convertirnos en imagen libre. La libertad de Cusa no deja espacio a la libertad negativa del nihilismo occidental<sup>329</sup>.

Nicolás de Cusa retomará su discurso sobre el conocimiento un poco más adelante, al tratar del campo del término.

---

<sup>326</sup> La teoría poliana sobre libertad encuentra, en opinión de Soto, antecedentes en Nicolás de Cusa. En el querer y conocer la verdad, el hombre se desarrolla libremente como imagen de Dios, y como imagen de su omnipotencia. Así entiende la libertad como posesión de sí en el autoconocimiento y en la profunda unión con la trascendencia (cfr. M. J. SOTO, *La ‘Imago Dei’ como autoconocimiento y la libertad: su significado en Leonardo Polo y Nicolás de Cusa*, «Stud. Poliana» 15 [2013], p. 185).

<sup>327</sup> *“Nadie puede acceder a ti, porque eres inaccesible. Por tanto, nadie te aprehenderá si tú no te le das... ¿Hay algo más absurdo que pedirte que te me des, tú que eres todo en todos? (...). Y cuando descanso así en el silencio de la contemplación, Tú, Señor, me respondes diciendo en lo más íntimo de mi corazón: Sé tú mismo y yo seré tuyo (...). Has puesto en mi libertad que, si yo lo quiero, yo sea yo mismo (...). Pero como has establecido esto en mi libertad, no me coartas, sino que esperas que yo escoja ser yo mismo. Por tanto, de mí depende y no de ti”* (De visione Dei, 7, h 25).

<sup>328</sup> M. ÁLVAREZ GÓMEZ, *Añoranza y conocimiento de Dios en la obra de Nicolás de Cusa*, en L. SCHETTICZYK / W. ETTLOFF / R. HEINZMANN (ed.), *Wahrheit und Verkündigung*, Vol. 1, F. Schöningh, München-Paderborn-Wien 1967, p. 675.

<sup>329</sup> Cfr. HOFF, *The Analogical Turn. Rethinking Modernity with Nicholas of Cusa*, cit., p. 13.

### A.6. *La alabanza* <sup>330</sup>

En el campo de la luz hemos visto cómo el entendimiento del hombre, por medio de una doble iluminación, es capaz de reconocer que los conceptos elaborados por su mente son una similitud con las verdaderas razones de ser de las cosas que la mente divina tuvo presente al crear, y cómo las cosas participan de las perfecciones divinas.

Por medio de una primera luz, se lleva a cabo el conocimiento de las cosas, a partir de los sentidos; es consciente entonces de sus perfecciones, pero aún no las reconoce como participación de las perfecciones divinas. Tan sólo posteriormente, por medio de una segunda iluminación, es cuando percibe en su propio entendimiento la misma semejanza de las perfecciones divinas, en un modo limitado; y es entonces cuando reconoce las perfecciones de las cosas como una participación de las mismas perfecciones divinas, que también encuentra en su propia facultad intelectual, que actúa como *intermediaria*. Lo que en Dios se da de modo infinito e indistinto, en la criatura se da de modo distinto y limitado. Y la inteligencia humana lo presencia todo.

---

<sup>330</sup>Cfr. *De venatione sapientiae*, 18-20, h 51-58. El quinto campo es la alabanza. Para Nicolás de Cusa, las perfecciones de las cosas son manifestaciones patentes de las perfecciones divinas, de las que son una participación. Dios creó según el arquetipo divino de su razón divina, y las cosas se asemejan a dicho arquetipo y lo manifiestan de un modo concreto, limitado y temporal. Por ello, el hombre puede conocer a Dios por medio de su conocimiento de las cosas limitadas: en su interior, reconoce que su inteligencia es imagen de su creador, que ha creado las cosas según sus propios arquetipos, que en Él se identifican.

Manifestando sus propias perfecciones, las cosas se convierten en alabanza de Dios, pues realmente lo que manifiestan son las perfecciones divinas. El hombre es diferente a los demás seres creados porque tiene libertad, y con su libre arbitrio puede elegir lo que es digno de alabanza: si así lo hace, “*el hombre entero alaba a Dios de un modo perfecto, tanto por su naturaleza como por su elección libre*”.

### A.6.a. *La participación, como un reflejo de Dios*

Toda criatura posee, de modo participado<sup>331</sup>, las diez perfecciones que se dan en Dios en grado máximo<sup>332</sup>. Al poseer las perfecciones, las muestra. Y al mostrar las perfecciones de Dios, la criatura misma se convierte en canto de alabanza a Dios: así, de este modo, toda la creación alaba a Dios. De hecho, como afirma Dionisio, todos los nombres son alabanzas a Dios; y la ciencia más agradable consiste en la alabanza a Dios, que se convierte en el verdadero fin de toda ciencia.

Dios se manifiesta por medio de la creación, la cual existe para mayor alabanza de Dios. Pero Dios, siendo uno, crea una multiplicidad de seres. Sanguinetti<sup>333</sup> explica cómo argumenta Tomás de Aquino la conveniencia de que Dios creara una multiplicidad de seres, de perfecciones, en vez de crear una única criatura perfecta.

En primer lugar, porque así se manifiesta mejor Dios mismo, mostrando sus perfecciones de un modo más perfecto, por medio de múltiples criaturas, pues cada una de ellas refleja cada perfección con aspectos propios y diferentes.

En segundo lugar, porque Dios manifiesta una mayor perfección creando cosas que puedan a su vez causar otras cosas; es decir, por medio de la

---

<sup>331</sup> El concepto de participación que emplea Cusa lo toma directamente de Dionisio: “Pues según el testimonio de Dionisio lo divino solo es conocido por participación. Puesto que ningún entendimiento alcanza a ver de qué modo está lo divino en su principio y en su sede originaria” (*De venatione sapientiae*, 18, h 52).

<sup>332</sup> Nicolás de Cusa cita al Rey David, que en sus salmos -con la cítara de diez cuerdas- cantaba las alabanzas de Dios. Por ese motivo resalta diez perfecciones. Para Cusa no tiene un valor metafísico específico el que sean *esas* las perfecciones, o sean otras. Ocurre lo mismo que con los trascendentales: todas esas distinciones son posteriores a Dios mismo, y en Dios se presentan de modo indiferenciado y en perfecta unidad. Por otro lado, Theruvathu sugiere que Cusa se inspiró en las dignidades de Ramón Llull, aunque su número variaría en sus escritos: 9, 10, 13, etc. (cfr. THERUVATHU, *Ineffabilis in the Thought of Nicholas of Cusa*, cit., p. 282).

<sup>333</sup> SANGUINETI, *Scritti filosofici*, cit., p. 428 ss.

causalidad propia de las criaturas. Esto exige que haya una pluralidad; y en la pluralidad se observa un orden.

La tercera razón es porque una pluralidad refleja que la causa es inteligente y libre, que no obra por necesidad, por un objeto propio único, sino que puede entender y hacer muchas cosas distintas.

Nicolás de Cusa recoge esta argumentación en *De visione Dei*: “Tú, Señor, que realizas todas las cosas por ti mismo, creaste este universo a causa de la naturaleza intelectual, a manera de un pintor, que mezcla los diversos colores, con el fin de poderse pintar a sí mismo, con el objetivo de tener una imagen propia, en la que se deleite y su arte repose. Y, como el uno no es multiplicable, se multiplica, al menos, como puede en la semejanza más próxima. Crea, no obstante, muchas figuras porque la semejanza de su poder infinito no puede explicarse del modo más perfecto sino en muchas figuras”<sup>334</sup>.

Nicolás de Cusa no acepta la tesis de Platón de que, de lo Uno, sólo puede venir lo Uno. Esta tesis no tiene en cuenta ni la inteligencia ni la libertad en Dios. En esta relación que existe entre lo uno y lo múltiple, propia de Dios y las criaturas, se dan dos movimientos complementarios, que explica así el Aquinate: “Existe como un doble proceso en las cosas, resolutorio y compositivo, y según ambos las cosas tienden a asemejarse a Dios. En la vía resolutoria, las cosas tienden de la composición a la simplicidad, que máximamente se da en Dios (...). En la vía compositiva, las cosas tienden de la multiplicidad a la unidad, como cuando de muchas se hace una unidad”<sup>335</sup>.

Dichos movimientos, resolutorio y compositivo, encuentran su paralelismo en la *complicatio - explicatio* de Nicolás de Cusa. Esto se observa de modo más patente gracias a la aclaración que hace Sanguineti: el Aquinate traduce así los términos griegos ‘análisis’ y ‘síntesis’. Este texto tiene la peculiaridad de que define estos procesos, no ya como cognoscitivos —que sería el modo más común de entenderlos— sino como *reales*: las mismas cosas se resuelven en sus partes simples, y se componen en unidades

---

<sup>334</sup> *De visione Dei*, 25, h 116.

<sup>335</sup> TOMÁS DE AQUINO, *In De divinis nominibus*, cap. 1, lect. 2.

superiores<sup>336</sup>. Se trata de que son las mismas criaturas las que se *complican y explican* para manifestar mejor la perfección de Dios creador <sup>337</sup>.

Dios ha creado todas las especies para su alabanza; cada especie se convierte en una alabanza distinta a Dios al mostrar, en su modo concreto de ser, esas categorías, perfecciones, valores o alabanzas, como las denomina indistintamente Nicolás de Cusa. Los cuerpos celestes son más ricos en alabanzas que los cuerpos terrestres. Pero el hombre está por encima de todos ellos; su vida entera consiste en devolver las alabanzas que recibió de Dios. Cada criatura *reconoce* a su creador, le *entiende* y le *obedece* <sup>338</sup>, manifestando sus perfecciones, siendo lo que son. El hombre, sin embargo, es libre, y puede dar gloria a Dios libremente. Y si no lo hace, no sólo será reprendido por su propia naturaleza, sino que además no será juzgado digno de los que son felices eternamente con Dios.

---

<sup>336</sup> SANGUINETI, *Scritti filosofici*, cit., p. 430, nota 45.

<sup>337</sup> Entiendo que Polo dice algo similar cuando describe lo que él denomina la aporía de las nociones de causa y efecto: “*Como he dicho, las nociones de causa y efecto presentan una aporía inevitable: si el efecto es real y distinto de la causa, ha de ser exterior a ella; pero, a la vez, la realidad del efecto ha de estar precontenida en la causa. Y, sin embargo, precisamente el estar fuera de la causa no puede estar precontenido en ella*” (POLO, *Nominalismo, idealismo y realismo*, cit., p. 280). Afirma que se resuelve la aporía diciendo que causa se refiere, no al efecto, sino al Origen; y en ese sentido es causa en tanto que creada. Así podemos admitir el principio de causalidad como primer principio, evitando la noción de efecto. Dios no causa, sino que crea. Y son las criaturas las que causan. El ser creado no es el ser idéntico, que es Dios, sino el contradictorio, el que es diferente; para no caer en contradicción, persiste; y el modo que tiene para persistir es la causalidad, siendo causa causada: “*El acto de ser de la criatura no es idéntico, y, como no culmina, es causa como causa causada*” (*Ibid.*, p. 284). Así, lo propio del acto creador sería crear ese principio de causalidad que produciría los múltiples y diversos efectos propios de los seres limitados y finitos. Dios crearía la luz, y a partir de ella se originaría toda la variedad creatural, que no haría sino cantar las alabanzas de Dios.

<sup>338</sup> “*Según esto toda criatura sabe, y en la medida en que puede, conoce a su creador omnipotente, le alaba, oye y entiende su palabra y la obedece. Pues si dijera a la piedra que viva, oír sin duda, entenderá y obedecerá*” (*De venatione sapientiae*, 19, h 54).



Las cosas han recibido de Dios las perfecciones por las que ellas mismas son alabadas. Por ello, no sería únicamente idolatría, sino también una auténtica locura, tributar honores divinos a una criatura; algo posible únicamente en una mente débil, afirma Nicolás.

No se puede negar que Cusa hable de la participación de Dios por parte de las criaturas. Otro asunto es que explique adecuadamente o no cómo se realiza dicha participación, pues de nuevo nos encontramos con la problemática de la metafísica del ser en su filosofía.

Según Álvarez Gómez, Cusa cuestiona la analogía al decir que no hay proporción entre lo finito y lo infinito; pero afirma simultáneamente la presencia radical de Dios en las cosas: *“Cuestiona la analogía, puesto que entre lo infinito y lo finito, entre lo no-otro y lo otro, no hay relación alguna de proporción; sin embargo, simultáneamente afirma -como nadie con anterioridad, a excepción tal vez del Maestro Eckhart- una presencia radical de Dios en las cosas, en razón de que Dios no puede ser otro respecto de cosa alguna”*<sup>339</sup>. Nicolás vive esta evidencia como una auténtica revelación.

Cubillos opina que el Cusano es ambiguo, del mismo modo que decía que era ambiguo al hablar de la analogía del ser: es ambiguo -afirma- porque habla de la grandeza (una de las diez perfecciones) en ocasiones en el mismo sentido y en otros momentos en grados; y es ambiguo también porque no aclara la analogía del ser. *“Aquí radica, a mi modo de ver, la principal dificultad de la metafísica cusánica. Por una parte, ésta tiende a subrayar la identidad formal de los diversos niveles de ser (la grandeza intelectual, en cuanto grandeza, es esencialmente idéntica a la física); sin embargo, por otra, intenta establecer un salto cualitativo entre ellos (la grandeza intelectual se considera esencialmente diversa de la cantidad). La ambigüedad de esta postura revela, en mi opinión, las circunvoluciones de una metafísica de matriz neoplatónica para dar cuenta de una analogía del ser”*<sup>340</sup>.

---

<sup>339</sup> CUSA, *La Caza de la Sabiduría*. Edición bilingüe, cit., p. 255.

<sup>340</sup> CUBILLOS, *Los múltiples nombres del Dios innombrable. Una aproximación a la metafísica de Nicolás de Cusa desde la perspectiva de sus nombres divinos*, cit., p. 229.

Según Beierwaltes<sup>341</sup> Cusa propone una participación, no desde el ser, sino desde la unidad. Pero añade a continuación que esa distinción no tiene tanta importancia en Cusa, pues de hecho los identifica: que se participe de la unidad no significa que el ser no entre en dicha participación. Cusa quiere remarcar la unión de las criaturas con el absoluto, su finitud frente a la infinitud de Dios. Al ser creadas, no se separan del absoluto, sino más bien son su manifestación. Pero también su ser es participado, pues de otro modo simplemente no serían.

Aunque es indudable que habla Cusa de participación, también deja claro que el principio en sí mismo considerado es imparticipable, resaltando así - como dice D' Amico- su inmutabilidad, y reforzando "*la perspectiva de que su participarse es comunicarse sin agregar ni disminuir nada a su ser. Por otra parte, al ser su propio ser el que se participa, sabemos que nada de lo participado está fuera del principio*"<sup>342</sup>. Pero Nicolás de Cusa trata de resaltar siempre, exagerando si cabe, la unión y el parecido entre Dios y la criatura<sup>343</sup>: aunque tan sólo utilice una vez esta expresión en sus obras, llega a denominar a la criatura como si fuera un *Dios ocasionado*.

El concepto de participación no es sencillo, y se ha tratado de explicar de muy diversas maneras a lo largo de los siglos. Los Padres de la Iglesia han tratado, desde los primeros siglos del cristianismo, de explicar de diversas maneras la idea de una creación a imagen y semejanza de Dios. Y han señalado dos niveles de asimilación, o participación: el natural, el de la gracia. Los Padres de Oriente usaban frecuentemente la expresión 'divinizados',

---

<sup>341</sup> BEIERWALTES, *Reflexión metafísica y espiritualidad*, cit., p. 162.

<sup>342</sup> CUSA, *Acerca de lo no otro o la definición que todo define*. Edición bilingüe, cit., p. 291.

<sup>343</sup> "¿Quién podría entender cómo todas las cosas que tienen diversidad por razones contingentes son imagen de aquella única forma, casi como si la criatura fuera un Dios ocasionado, como el accidente es una substancia ocasionada, o la mujer un hombre ocasionado; puesto que la forma infinita no es recibida sino de modo finito, en cuanto toda criatura es casi una infinidad finita o Dios creado, pues existe del mejor modo posible? Como si hubiera dicho el Creador: hágase, y puesto que Dios no pudo hacerse, pues es la misma eternidad, se hizo lo que pudo ser más semejante a Dios" (*De docta ignorantia*, II, 2, h 104).

para referirse a las criaturas; y de modo más concreto el hombre, por su especial semejanza con Dios. Como señala Ocáriz, aunque no se acepta unánimemente la distinción entre *imagen* y *semejanza*, sí es bastante común la diferenciación de los dos niveles: una filiación derivada de la condición de criatura, y una filiación divina sobrenatural, en virtud de la fuerza santificadora del Espíritu Santo<sup>344</sup>.

Tomás de Aquino utiliza el término *participación* para hablar de ambos niveles. Pero menciona en sus obras una multitud de 'modos' de realizarse esta participación <sup>345</sup> : participación material, participación formal, participación virtual, participación trascendental, participación de esencia, participación de composición, participación de semejanza, etc. No es útil quedarse en esa división pues lo importante es la unidad que tiene su metafísica de la participación.

El término *participar* se entiende con dos significados principales: participar como sinónimo de 'tener una parte', lo cual tiene un sentido material marcado; el segundo sentido se refiere, no ya a tener una parte material, sino a tener *parcialmente* lo que en otro se da plenamente.

Con su concepto de 'participación', Tomás de Aquino trataba de conciliar las posturas irreconciliables de Platón y Aristóteles, y que constituyen los dos modos fundamentales de participación:

- *Predicamental*: todos tienen la formalidad de lo que se participa en todo su contenido esencial; es el momento Aristotélico. Según este modo de participación, lo participado no existe en sí, sino sólo en los que participan: (género/especie - especie/individuo: la humanidad no existe separada; al mismo tiempo todos la tienen parcialmente, pues ninguno la agota; y cada uno la tiene completa desde el punto de vista formal).

---

<sup>344</sup> Cfr. OCÁRIZ, *Hijos de Dios en Cristo*, cit., p. 19 ss. Muchas de las nociones de *participación* las he tomado de la primera parte de su estudio. Este autor, aunque analiza principalmente la idea de la participación en la filiación divina, explica que Tomás de Aquino parte, para dar razón de la filiación divina, de su concepto de participación natural.

<sup>345</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 39 ss.

- *Trascendental*: los participantes tienen una similitud degradada del participado, que subsiste en sí, como formalidad pura y separada en sí. Es el momento Platónico, que tanto inspiró a autores cristianos como Dionisio, en quien se inspira Cusa. De este modo, Dios tiene en sí todas las perfecciones y las participa a sus criaturas.

Ocáriz <sup>346</sup> afirma que la relación criatura-creador, derivada de la participación trascendental según Tomás de Aquino, incluye tres consecuencias fundamentales:

- a) *Una relación de origen*: Tomás de Aquino usa la expresión '*esse ab alio*' en dos sentidos: uno, como únicamente refiriéndose al origen (como sería la Procesión del Hijo); pero también lo usa con significación causal (*esse ab alio*, como distinto de *esse a se*).
- b) *Una relación de semejanza*: la participación trascendental no implica únicamente origen, sino también '*semejanza y desemejanza*'. Hay diversas opiniones sobre en qué se fundamenta dicha semejanza. Para Tomás de Aquino la semejanza siempre supone una composición: lo participado y lo que se distingue. Pero esta semejanza incluye en sí misma también una infinita diferencia cualitativa.
- c) *Una presencia fundante*: el Aquinate explica de qué modo está presente Dios en su creación: por *presencia*, por *potencia* y por *esencia*. La principal es la presencia por *esencia*: las otras son diversas consecuencias de ésta. Se trata de una *presencia fundante*, de una *fundamentación total del ser* del ente por parte del Ser absoluto. Fundamentación total del acto segundo por parte del acto primero.

Pero no cae en un panteísmo porque implica -como vimos antes- el máximo de distinción entre Dios y el mundo.

En Nicolás de Cusa encontramos estos tres elementos en su modo de explicar las relaciones entre las criaturas y Dios, y por ello podemos afirmar que está hablando de participación en el sentido tomista. Utiliza las

---

<sup>346</sup> *Ibid.*, p. 57 ss.

imágenes de la luz -al igual que Tomás de Aquino<sup>347</sup>- y la del reflejo en un espejo, que remarcan tanto una relación de origen, como de semejanza y de presencia fundante. La mirada de Dios creadora es también conservadora y providente, fruto de su libertad, puesto que está siempre presente en el ser de las cosas creadas: "*Soy, en efecto, en tanto en cuanto tú estás conmigo. Y puesto que tu ver es tu ser, yo soy porque tú me miras. Y si quitases tu rostro de mí, en absoluto continuaría existiendo*"<sup>348</sup>.

Con el ejemplo del espejo, Cusa pretende resaltar también otro aspecto: el mundo es *imago Dei* ya que Dios, al crear, no tiene otro ejemplar presente más que él mismo. Soto lo explica muy sugerentemente del siguiente modo: "*Precisando más, la idea de expresión, dentro del vasto tema 'inmanencia-trascendencia', trata de dilucidar la cuestión de la similitud (semejanza, en el sentido de la analogía) en la relación Dios-creatura, siendo su instrumento conceptual el speculum. Desde un principio, la posición de Nicolás de Cusa al*

---

<sup>347</sup> "La forma no es el ser, sino que entre ambos hay un cierto orden, pues la forma se compara con el ser como la luz se compara con la iluminación o la blancura con el ser blanco; además, porque el ser con respecto a la forma es acto. Por eso, en los compuestos de materia y forma, a la forma se le llama principio de ser, ya que es el complemento de la sustancia, cuyo acto es el mismo ser; así la diafanidad es para el aire el principio de lucir, porque se hace sujeto propio de la luz" (cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, II, 45). O también en el siguiente texto: "Algo se predica de otro de dos maneras: esencialmente o por participación; la luz se predica participadamente del cuerpo iluminado, pero si existiere alguna luz separada se predicaría de ella esencialmente. Según esto, debe decirse que el ente se predica esencialmente sólo de Dios, porque el ser divino es ser subsistente y absoluto; de cualquier criatura, en cambio, se predica por participación, pues ninguna criatura es su ser, sino que tiene ser (...). Cuando algo se predica de otro por participación, ha de existir en él algo además de aquello que se participa; por esta razón en cualquier criatura, es distinto la criatura que tiene el esse y el mismo esse que tiene (...). Algo puede participarse de dos maneras. Una, como siendo de la misma sustancia del participante, y así el género es participado por la especie. De esta forma el esse no es participado por la criatura, ya que participar de ese modo pertenece a la sustancia de la cosa y entra en su definición. Y como el ente no entra en la definición de la criatura, porque no es género ni diferencia, es participado como algo que no concierne a la esencia" (cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones de quodlibet*, II, q. 2, a. 1).

<sup>348</sup> *De visione Dei*, 4, h 10.

*respecto es nítida: el mundo es imago representationis creada, porque remite, como una imagen (Bild) reflejada en un espejo, al creador; ya que Dios, al crear, no tiene otro ejemplar (Urbild) que Él mismo; por ello el mundo entero es creado según la semejanza divina (ad Dei similitudinem)"*<sup>349</sup>.

Pero resulta evidente también, por otro lado, la limitación que tiene cualquier imagen o comparación al hablar de las relaciones entre Dios y el mundo.

Schulz<sup>350</sup>, en cambio, no hace la misma lectura, y denuncia en Cusa la imposibilidad de desvincular el mundo de Dios: el Dios de Nicolás de Cusa no podría ser sin el mundo, por lo mismo que el que ve no se da sin lo visto. Esto supondría casi una acusación de panteísmo.

Para Soto, la comparación con el espejo tiene el problema de que, al comparar la creación con su causa primera, se tiende a *"desdibujar el estatuto ontológico de la realidad reflejante -quien expresa- y de la realidad reflejada -quien se expresa-. Y no sólo eso, sino que además lleva a identificar, o, por lo menos, a difuminar los límites entre ambos extremos"*<sup>351</sup>. En mi opinión, estas críticas serían la consecuencia de tratar de interpretar con demasiado rigor una argumentación acerca de una realidad difícil de explicar, sin hacerlo por medio de un ejemplo. Cualquier ejemplo sería insuficiente y sería criticable.

Probablemente no se haya dicho todavía la última palabra sobre la relación entre Dios y las criaturas. Pero es indudable que Nicolás de Cusa afirma taxativamente que el mundo expresa las perfecciones invisibles de Dios, y que el hombre es testigo y difusor de esa semejanza.

---

<sup>349</sup> SOTO, *Nicolás de Cusa y la idea metafísica de expresión*, cit., pp. 746-747.

<sup>350</sup> SCHULZ, *El Dios de la metafísica moderna*, cit., p. 17.

<sup>351</sup> SOTO, *Nicolás de Cusa y la idea metafísica de expresión*, cit., p. 749.

### ***A.6.b. El hombre alaba a Dios con su libertad***

Nicolás de Cusa dice que, en este campo, ha realizado una caza que considera muy importante. El hombre, cuanto más alaba a su creador, mayor alabanza obtiene también él mismo; y alabándole, se asemeja más a Dios, que es infinitamente digno de alabanza. El hombre puede, libremente, elegir alabar a Dios y rechazar lo que impide la alabanza de su creador, imitando así al Verbo encarnado en su muerte y sufrimiento<sup>352</sup>.

Y pone un hermoso ejemplo para explicar cómo el hombre da alabanza a Dios: es como alabar a Dios con un arpa de diez cuerdas, poniendo en juego estos tres elementos: su inteligencia, su naturaleza humana (que está movida por su inteligencia), y su cuerpo (que es el adecuado a su naturaleza).

El hombre conoce por su naturaleza, con su entendimiento, las perfecciones y lo que es digno de alabanza, porque participa de ellas. Este conocimiento es su alimento intelectual, lo propio de su naturaleza intelectual. Aunque no sea capaz de conocer completamente los atributos divinos, algo sí los conoce, y así puede conocer a su creador. El hombre alabará de modo perfecto a Dios si, además de alabarle con su naturaleza, lo hace con su libertad: así progresará continuamente, y se hará cada vez más semejante a Él.

Este es el fin del hombre. El hombre puede alabar a Dios de tres maneras: como las demás criaturas, reflejando simplemente las perfecciones que Dios le ha dado; con su inteligencia, reconociendo cómo esas perfecciones se dan en las criaturas (éste es su alimento espiritual); y por medio de su libertad. Mientras que las demás criaturas reflejan una alabanza constante, en el hombre es creciente, ya que cada vez puede asemejarse más a Dios.

---

<sup>352</sup> Sobre el hombre como alabanza viva de Dios, cfr. THERUVATHU, *Ineffabilis in the Thought of Nicholas of Cusa*, cit., p. 290 ss.

Soto<sup>353</sup> analiza en Cusa el concepto del hombre como *imago Dei*, y cómo este concepto fundamenta su concepto de libertad personal: la libertad humana se fundamentaría en su autorreconocimiento como criatura. Esta autora realiza una interesante comparación entre el concepto de libertad de Polo y el de Cusa, en quien defiende que se podrían encontrar interesantes antecedentes.

Según Cusa, el hombre manifiesta ser la imagen más perfecta de su creador por medio del ejercicio de su propia libertad, por encima de las demás criaturas que no poseen esta libertad. La libertad, según Polo, articula tres cuestiones: la autoconciencia de uno mismo que tenemos por una luz especial que recibe el intelecto; el saberse dependiente de su origen, de modo absoluto; y, por último, el reconocerse como distinto, tanto de la nada como del absoluto: la criatura se distingue más de su creador -por su dependencia- que de la nada.

La persona se reconoce a sí misma como dependiente del creador, y en esa dependencia reside precisamente su independencia. Precisamente, por ser donada su condición creatural en la forma de acto de ser, el hombre puede decidir su destino, aunque se halle destinado. No es una pura 'reflexión hacia sí mismo', sino que, al verse dependiente, se trasciende a sí mismo.

Cusa, a través de su doctrina acerca del hombre como imagen de Dios, entiende la libertad también como posesión de sí mismo en el autoconocimiento y en profunda unión con la trascendencia. En la libertad humana confluyen dependencia y libertad.

Según Polo, al don de Dios de crear, respondería el ser creacional del hombre, que es don de sí, es decir, persona. Dios no podría crear personas si faltase la aceptación. La aceptación se da en el ser de la persona creada, en su apertura, su don de sí. Y así la criatura es imagen de Dios.

---

<sup>353</sup> Cfr. SOTO, *La 'Imago Dei' como autoconocimiento y la libertad: su significado en Leonardo Polo y Nicolás de Cusa*, cit., pp. 179-89. De este artículo he tomado las ideas de este epígrafe.



Solamente conociendo el hombre su dependencia de Dios y siendo él mismo don de sí, es verdaderamente libre. Para Cusa, eligiendo el hombre ser él mismo, se asemeja más a Dios.

### A.7. *La unidad*<sup>354</sup>

Los siguientes tres campos que presenta a continuación Nicolás de Cusa, la unidad, la igualdad y el nexos, son por una parte la explicación Cusana de cada una de las personas divinas, y por otro la explicación de la constitución metafísica de las criaturas múltiples. Cusa ve la unidad y el reflejo de la trinidad en toda la creación, por lo que también podemos advertir en cada cosa la unidad, la igualdad y la fuerza del nexos.

El sexto campo donde busca la sabiduría es la unidad<sup>355</sup>. Es uno de los nombres con los que intenta describir al absoluto de forma menos inapropiada. La unidad es presentada en su obra *El berilo* (1458) y recoge la tradición platónica de asignarle el puesto de primer principio de todo lo real.

Aquí se observa la gran influencia que tuvo sobre él Proclo: su obra *In Parmenidem Platonis* impactó enormemente en la escolástica, que se mantenía hasta entonces fiel a la doctrina metafísica aristotélica. Nicolás de Cusa hace una lectura propia de esta obra, en la que el uno parece que se presenta por encima del ser. De Proclo recibió muchas otras influencias que se reflejan en su pensamiento y en sus obras: la necesidad de un principio auto-subsistente,

---

<sup>354</sup> Cfr. *De venatione sapientiae*, 21-22, h 59-67. Vienen a continuación los campos de la unidad, la igualdad y el nexos. Son tres nombres con los que se refiere al absoluto. Nicolás de Cusa trata de ver en ellos un reflejo de la Trinidad divina. Todas las cosas que son, viven y entienden, son abarcadas por el uno; y todo lo que puede ser hecho, puede ser hecho y puede ser en acto por su participación de la unidad.

<sup>355</sup> Sobre el problema de la unidad y el uno en el Cusano, cfr. A. BONETTI, *La filosofia dell'unità nel pensiero di Nicolò Cusano*, en AA.VV. (ed.), *L'Uno e i molti, Vita e pensiero*, Vita e pensiero, Milán 1990, pp. 283-318.

la primacía del no-ser sobre el ser, la aplicación de la dialéctica de la negatividad al uno absoluto, la incognoscibilidad del uno en sí, etc.<sup>356</sup>

En la primera parte de la explicación que hace de sus cacerías en este campo de la unidad, va recogiendo *lo que han logrado en él otros filósofos*: Aurelio Agustín, Boecio, Platón, Pitágoras, etc. Lo uno es completamente simple e inmultiplicable, es lo que *puede ser*, que abarca tanto las cosas que son en acto como las que pueden ser hechas. Así como Aristóteles decía que el ente y el uno eran convertibles, él sin embargo no está de acuerdo: el ente se refiere tan sólo a lo que es en acto, pero no incluye todo lo que puede ser hecho; por ese motivo dice que Platón puso el uno en primer lugar. Tanto Platón como Proclo, y después Dionisio, situaron lo limitado y lo ilimitado después del primer principio: todo lo existente consiste para ellos en una mezcla de ambos; lo limitado tiene esencia, mientras que lo ilimitado tiene la fuerza o la potencia.

El uno es lo primero; no puede ser hecho, ni corromperse, ni alterarse o multiplicarse. Es anterior al *poder-ser-hecho*; es todo lo que puede ser; anterior al *poder-ser-hecho* no hay nada, sino tan sólo el uno eterno, afirma.

No puede haber ninguna multiplicidad que no participe a su vez de la unidad. Si las cosas son desemejantes es porque no participan de la unidad; y si son semejantes, en cambio, es porque participan de ella. Sin unidad, serían semejantes y desemejantes por el mismo motivo, cosa que sería absurda. En consecuencia, no puede haber dioses que participen de la especie divina, pues lo uno es inmultiplicable e imparticipable. En esto se equivocó Proclo. Todos los que afirmaban diversos dioses, anteponían uno de ellos frente a los demás. Los filósofos hablaron de Dios, de dioses, del cielo, de las inteligencias..., como si este mundo fuera el fin de todas las obras; no se dieron cuenta de que todo es para la alabanza del creador.

Esta primera parte de su exposición la finaliza resaltando cómo la unidad fundamenta la inefabilidad de Dios y la coincidencia de los opuestos en él: Platón decía que el uno es anterior a la potencia y al acto generado a partir

---

<sup>356</sup> CUSA, *El principio. Introducción, traducción y notas de Miguel Ángel Leyra*, cit.

de la potencia. Para ser el uno la causa de todo, ha de ser la nada de todo: hay que negar de él toda determinación, pues es previo a todo. Dionisio decía que las negaciones acerca de Dios no eran privaciones, sino más bien afirmaciones plenas de excelencia. Y Proclo, y también Dionisio, decían que Dios es inefable totalmente, y por ese motivo no se le podía atribuir ni la unidad ni la bondad. Y es en este contexto en el que hay que entender la afirmación que había hecho un poco más arriba<sup>357</sup>: que el *non-aliud* es anterior a la unidad y a lo idéntico, aunque están muy cerca ambos de él. La unidad y lo idéntico son lo que más participan del *non-aliud*.

Aquí termina el repaso que hace Nicolás de Cusa de lo que han logrado otros pensadores filósofos. Él está de acuerdo con algunas de sus afirmaciones y con otras no, según ha ido señalando en cada caso. A continuación, destaca cuál ha sido el resultado de su propia cacería en este campo.

En primer lugar, señala que la singularidad -que abarca todas las cosas, pues cada una es singular e inmultiplicable- pone de manifiesto que el uno es causa en grado máximo de todos los singulares. Por medio de esta

---

<sup>357</sup> Sorprende que afirme ambas cosas al mismo tiempo: que lo primero es la eterna unidad, y que el *non-aliud* sea anterior a la unidad. Para Cusa, Dios es inefable, y cualquier nombre que *conceptualmente* signifique 'algo', es posterior al que se refiere a Dios de modo abstracto o negativo. En este sentido el *non-aliud* sería anterior a unidad o singularidad. Por este motivo considero que no es una expresión acertada el decir que Cusa fundamenta su metafísica en la unidad, sino más bien que su metafísica es una metafísica del absoluto, que incluye la unidad, pero también el ser, la singularidad, la identidad, el maximum, etc., como características propias e inseparables.

El mismo Cusa así lo explica en el siguiente texto: "*De donde, si alguien pudiera entender o denominar tal unidad, la que siendo unidad es todo y siendo lo mínimo es lo máximo, ese tal alcanzaría el nombre de Dios. Pero como el nombre de Dios, es Dios, quien es lo máximo mismo y el nombre máximo, por ello su nombre no es conocido sino por el intelecto. Por lo cual, alcanzamos en la docta ignorancia lo siguiente: aunque 'unidad' parezca más próximo al nombre de lo máximo todavía dista infinitamente del verdadero nombre de lo máximo que es lo máximo mismo*" (*De docta ignorantia*, I, 24, h 77).

singularidad, participan de la semejanza de Dios. Y como es la causa eterna la que singulariza todas las cosas, dicha singularidad no se pierde nunca: y aunque una cosa se divida, continúan siendo partes singulares las que antes estaban incluidas en la singularidad del todo.

Pero es indudable que la singularidad del todo era mayor que la de sus partes. Existen, pues, varios grados de singularidad, según participen más o menos de la unidad eterna: Dios, el mundo, las especies y los individuos. Ninguna de estas singularidades es multiplicable.

El segundo hallazgo que ha realizado Nicolás de Cusa en este campo es que la variedad de las cosas no se debe a lo singular, sino a las propiedades accidentales que son las que varían: lo que se corrompen son los accidentes, no la singularidad.

El *poder-ser-hecho* es la singularidad imitable: todo se hace a partir del *poder-ser-hecho*, que es singular. En su potencia singular se coimplican todas las cosas, y a partir de ella se explican. Y así como acerca de Dios, según afirmaba Dionisio, se pueden afirmar y negar simultáneamente determinaciones opuestas, también de las cosas: porque son singulares, son semejantes, y porque son singulares también, son desemejantes; pero al mismo tiempo, porque son singulares, ni son semejantes ni desemejantes. La singularidad es la semejanza de la luz eterna: lo propio de la luz es discernir y singularizar, y la singularidad es discernimiento.

### ***A.7.a. Una metafísica de la unidad***

Un primer punto que podríamos tratar de dilucidar tras la lectura de la explicación que hace Nicolás de Cusa sobre el campo de la unidad, es el de que si es oportuno afirmar que la metafísica del Cusano *se fundamenta* en la

unidad<sup>358</sup>. En muchas de sus obras anteriores<sup>359</sup> aborda esta cuestión desde diferentes puntos de vista.

Sanguineti<sup>360</sup> señala cómo, después de Platón y Aristóteles, el problema de la unidad del universo-mundo era una de las cuestiones de mayor relevancia, y se había quedado sin resolver: ambos filósofos mantenían posturas contradictorias. A partir de la unidad del ejemplar, Platón defendía la unidad del mundo; y en cambio Aristóteles, defendía su multiplicidad.

Platón afirmaba que, si la unidad era el elemento esencial, no se podía replicar. El mundo imita a su ejemplar también en el número. En cambio, para Aristóteles, la unidad no era un elemento esencial, y el mundo se debería de poder replicar. Pero si no se replicaba, no era por incompatibilidad con la unidad, sino porque el primer mundo ya había agotado la materia. No puede haber más mundos por falta de materia.

Tomás de Aquino propone precisamente su metafísica del ser para *garantizar la unidad* de todo lo que es. Y cuando planteó que el fundamento de todo lo existente era el ser, lo hizo para criticar tanto el materialismo antiguo (sólo la materia es la causa de la multiplicidad de los seres), como también el formalismo, que no era capaz de dar una unidad a todo lo

---

<sup>358</sup> Monaco afirma que toda la obra de Nicolás de Cusa puede entenderse como un esfuerzo constante de pensar y expresar a Dios tal como los neoplatónicos le comprendían: como uno o una unidad infinita (Cfr. MONACO, *Cusano e la pace della fede*, cit., p. 41). También Cubillos es de la opinión de que en Cusa se da prioridad a la identidad sobre el ser: "*En esta metafísica, prima la identidad sobre el ser; y la diferencia no viene dada por el diverso acto de ser de Dios y de las criaturas, sino por la radical separación ontológica entre lo absoluto y lo finito, que no excluye la presencia del primero en lo segundo, sino que lo presupone*" (CUBILLOS, *Los múltiples nombres del Dios innombrable. Una aproximación a la metafísica de Nicolás de Cusa desde la perspectiva de sus nombres divinos*, cit., p. 233).

<sup>359</sup> Cfr. PEÑA, *La igualdad intelectual como principio de lo múltiple en el pensamiento del Cusano*, cit., p. 712. Este autor menciona las siguientes obras: *De visione Dei*, *Complementum theologicum*, *De aequalitate*, *De principio*, *De venatione sapientiae*, *De ludo globi*, *Compendium*.

<sup>360</sup> SANGUINETI, *Scritti filosofici*, cit., p. 425 s.

existente. Y esa era la razón principal de la insuficiencia de una metafísica formalista: era incapaz de dar una unidad al mundo. Como explica Sanguineti, *“la sola forma nos precipita en la diversidad formal, y la unidad ex materia sólo engañosamente nos hace creer que el mundo es uno, porque la materia de por sí multiplica al infinito a los individuos, y en rigor no nos llevaría más que a una inagotable diversidad material”*<sup>361</sup>.

La conclusión final de Tomás de Aquino<sup>362</sup> es que necesariamente ha de existir un principio que sea causa y que sea anterior a todos los seres contrarios y diversos que existen en el mundo: *“Observamos que todos los seres contrarios y diversos que existen en el mundo siempre comunican en algo uno, sea una naturaleza específica o genérica, o al menos en la razón de ser; ha de existir para todos estos un único principio, que sea la causa del ser (causa essendi) de todos”*<sup>363</sup>.

Podríamos decir entonces que la metafísica del ser del Aquinate la planteó precisamente para poder llevar a cabo una *metafísica de la unidad*, que era la cuestión que quedaba sin resolver. Nicolás de Cusa busca también esa unidad trascendental, sin caer ni en un materialismo ni en un formalismo: si algo deja claro es la unidad de todo lo creado, la causalidad única por parte del absoluto, su fundamento total en su origen y en su permanencia en el ser. Cusa no es formalista, sino que habla de una unidad trascendental. Su

---

<sup>361</sup> *Ibid.*, p. 420.

<sup>362</sup> Tomás de Aquino, en la cuestión n. 3 de *De potentia*, da tres argumentos en contra del formalismo antiguo, que no conseguía explicar bien la unidad de toda la realidad. En primer lugar, porque no consigue reducir las diversidades en el mundo a unidades superiores: *“El primero consistía en que consideraban a los contrarios sólo en lo que tienen de diversos según su naturaleza específica, pero no en cuanto se identificaban en algún género”* (TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 3, a. 6). En segundo lugar, porque *“equiparaban a los contrarios, cuando en realidad uno de ellos es privación del otro”* (TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 3, a. 6). Las formas pertenecientes a un género, deben entenderse como realización más o menos intensa del ser de dicho género. Y, por último, porque *“juzgaban de las cosas considerándolas sólo en sí mismas, o según el orden de una cosa a otra en particular, pero no en relación a la totalidad del universo”* (TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 3, a. 6). El Aquinate se refería especialmente al dualismo que enfrentaba el bien y el mal.

<sup>363</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 3, a. 6.

metafísica de la unidad -si es que la tiene- no estaría nunca en contraposición u oposición con una posible metafísica trascendental del ser.

Beierwaltes, que es un gran estudioso de las fuentes platónicas en el Cusano<sup>364</sup>, ha repasado todas las fuentes que el mismo Cusa reconoce en torno a su explicación sobre la unidad -Agustín, Boecio, Pitágoras, Platón, Proclo, Aristóteles, etc.- y muestra cómo la novedad de su pensamiento entra en dialéctica con todo el pensamiento anterior, y cómo su idea del uno es diferente a la de los platónicos, aunque tenga evidentemente elementos comunes.

Este autor describe el intento del Cusano de, a partir del pensamiento de Proclo acerca de la unidad, mostrar cómo las cosas individuales participan de la misma unidad por medio de un movimiento circular *descensio-regresio*. Uno de los puntos de coincidencia clara entre Cusa y Proclo es en lo relativo a su teoría del conocimiento: las facultades específicas escalonadas (*sensus-animus - intellectus - mens, o: sentire - imaginari - ratiocinari - intelligere*) guardan una relación clara: primero un descenso hacia el conocimiento de las cosas individuales, múltiples y particulares, y por otro lado un ascenso reflexivo hacia la forma más intensa del conocimiento, que es el *intellectus*. "*El descenso de la razón a lo sensible es lo mismo que el ascenso de lo sensible a la razón*"<sup>365</sup>. El entendimiento se siente *fundado* y, por lo tanto, impreciso *per se*; pero al mismo tiempo puede ascender de lo concreto al conocimiento de las razones de las cosas.

El uno neoplatónico tiene dos aspectos que se dan de modo simultáneo y conjunto: por un lado, es la absoluta trascendencia, anterior a cualquier diferencia; y, por otro lado, que es fundamento de todo lo finito, origen y conservador de todo lo limitado. Ambos aspectos se dan simultáneamente. "*Los tres nombres de Dios del Cusano, o mejor, las tres designaciones enigmáticas del origen divino: non-aliud, idem, possest, unifican los dos aspectos mencionados*

---

<sup>364</sup> BEIERWALTES, *Reflexión metafísica y espiritualidad*, cit., pp. 51-53.

<sup>365</sup> *Ibid.*, p. 78.

*del trans-ser y del ser-en, de la absoluta transcendencia y de la inmanencia, que hay que pensar de modo paradójico, es decir, simultáneamente*"<sup>366</sup>.

Cusa -según este autor- reinterpreta el uno neoplatónico desde su perspectiva metafísica y cristiana, por lo que no podemos atribuirle la metafísica de la unidad de Proclo ni la del platonismo, pues posee elementos totalmente diferenciadores. Por un lado, el uno es rico en actividad, no es estático sino trinitario por el entendimiento y el amor; y, por otro lado, el mundo creado es espejo e imagen de Dios, su representación finita, su participación, su autoexplicación. "*Ciertamente, el Cusano se diferencia del concepto procliano de lo uno en que -fundamentándose en una tradición primariamente cristiana- pone la 'unitas absoluta' divina como idéntica al ser mismo y al pensar absoluto ('ratio infinita'; 'conceptus absolutus'), y piensa la unidad simultáneamente como tríada en sí misma relacional (Trinidad, 'unitrinum principium')*". Seguramente Cusa usó diversas fuentes para llegar a esta concepción, pero se ven claras las influencias de S. Agustín<sup>367</sup> -en el interior del hombre habita la verdad- y de Plotino sobre la búsqueda de Dios desde la autoconciencia humana.

Cusa, señala Beierwaltes<sup>368</sup>, estudió la teoría procliana de lo uno, como puede verificar a través de las muchas anotaciones suyas plasmadas en los Códices de su biblioteca, y pensó mucho en las formas diferentes de unidad presentadas por este pensador griego: el "uno absoluto" ("*supersubstantiale*") y el "uno entitativo" ("*unum ens, contractum*"). El "uno absoluto" remarca la

---

<sup>366</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>367</sup> Según Bonetti, existe una clara continuidad en Cusa de las doctrinas de San Agustín. "*La concepción cristiana de la realidad, tal como está dada por la fe en la Revelación, constituye, a la manera agustiniana, el punto de partida y de llegada de la investigación metafísica de Cusano. Se trata de comprender y desarrollar el patrimonio de la fe y no de construir en absoluta autonomía y sin ningún presupuesto una visión de la realidad*" (*La ricerca metafisica nel pensiero di Nicolò Cusano*, cit., p. 177). Según Hoff, Cusa culmina la transformación cristiana del saber pagano comenzada por Agustín (cfr. HOFF, *The Analogical Turn. Rethinking Modernity with Nicholas of Cusa*, cit., p. 15).

<sup>368</sup> BEIERWALTES, *Reflexión metafísica y espiritualidad*, cit., p. 81 s.



trascendencia de Dios, su simplicidad, la exclusión absoluta de cualquier tipo de multiplicidad, de ser "algo concreto y delimitado". Dios absoluto es anterior a cualquier diferencia, alteridad y oposición. Y a la vez, este absoluto se diferencia de "todo lo otro", de todo lo creado. Por otro lado, el "uno entitativo" presenta al ser absoluto fundando el ser limitado, operando en él, conservándolo, por medio de una inmanencia causal en él. El absoluto está "por encima de todo" y al mismo tiempo "en todo".

En la explicación de su enigma *non-aliud*, Nicolás de Cusa une ambas formas de unidad: '*aliud*' es el ser concreto, diferenciado; El '*non*' hace referencia al ser absoluto indiferenciado. Pero existe un nexo entre ambos, ya que el uno absoluto funda y causa al uno concreto. De aquí surge la triada unidad-igualdad-nexo.

En resumen, según afirma Beierwaltes, no tiene sentido afirmar del Cusano que defiende una metafísica de la unidad frente a una metafísica del ser, porque él une ambos aspectos en el absoluto.

### ***A.7.b. La unidad como fundamento de la multiplicidad***

Unidad y multiplicidad: Nicolás de Cusa defiende ambas realidades. La singularidad es la unidad en las cosas. Dios es singular, las especies son singulares, y también las cosas. Y ninguna de ellas pierde su singularidad. "El Cusano -afirma Álvarez Gómez- no cae en la ingenuidad, demasiado frecuente, de ensalzar tanto la peculiaridad de cada individuo que hace olvidar que hay otras singularidades más fuertes y consistentes, sin las que el individuo no es pensable ni podría existir. Esto, no obstante, tampoco cae en el extremo opuesto de disolver al individuo en el magma indiferenciado y caótico de lo múltiple"<sup>369</sup>.

Para Nicolás de Cusa hay una unidad trascendental absoluta, de modo que Dios *no es otro* que las criaturas. Pero al mismo tiempo que destaca su unidad, subraya también su diferencia infinita, ya que Dios, la unidad, es el

---

<sup>369</sup> CUSA, *La Caza de la Sabiduría*. Edición bilingüe, cit., p. 259.

fundamento de la multiplicidad. Para esclarecerlo, debemos volver una vez más al enigma del *non-aliud*.

Como bien señala Pasqua<sup>370</sup>, reflexionando acerca del *non-aliud*, Dios no es *otro* respecto a las cosas; pero al mismo tiempo Dios es diferente de ellas. Dios no es una cosa más, por ello no es 'otro' con respecto a ellas. Si fuera una cosa más, no sería originario: la pluralidad vine después de la unidad. Si Dios fuera realmente 'otro', las cosas serían independientes de él, subsistirían sin él. Pero entonces, la pluralidad sería la que engendraría la unidad, cosa que es absurda. Dios pertenece a la esfera de la unidad. Sólo la unidad puede ser fundamento de la pluralidad; nunca al revés.

Las cosas pertenecen a la esfera de la alteridad. La alteridad no puede ser *principium essendi*. La alteridad no es una perfección que pertenezca al uno. La alteridad significa 'no-ser-todo', falta de plenitud, falta de unidad. Lo *no-otro* no es *otro* que las cosas: no porque se identifique con ellas, sino porque las constituye; y las constituye sin alterarse. La creación no 'divide' al Creador. La creación supone realmente un *corte* entre criatura y creador, una distancia infinita entre lo finito y lo infinito, pero permanecen unidos por una relación<sup>371</sup> desde el momento de la existencia de la criatura.

Dice Nicolás de Cusa que el *non-aliud* es anterior a la unidad. Aunque el objeto de la visión es la contemplación de la unidad, no podemos llegar a ella sino a partir de las cosas, de la 'alteridad conjetural': no vemos la verdad en sí misma, sino tan sólo bajo algún aspecto concreto. Hay que superar dicha alteridad para alcanzar la unidad, el *no-otro*.

---

<sup>370</sup> PASQUA, *Introducción al De Non-aliud*, cit., p. 703 ss.

<sup>371</sup> Dupré defiende que el problema decisivo que plantea Nicolás de Cusa con su definición del absoluto como *non-aliud* es del de la *relación* de Dios con las criaturas: una relación de fundamentación por parte de Dios y de total dependencia por parte de la criatura (Cfr. W. DUPRÈ, *Die Non-aliud-Lehre des Nikolaus von Kues*, Wien 1962). Para Bonetti, la expresión que utiliza Cusa de que Dios es anterior a la diferencia entre el ser y el no ser, en el fondo la idea que desea transmitir es que "el ser de la criatura está totalmente resuelto en su relación de dependencia de Dios; la criatura no subsiste en su propio acto de ser" (BONETTI, *La ricerca metafisica nel pensiero di Nicolò Cusano*, cit., p. 40).

No hay multiplicidad sin unidad. No hay alteridad sin la *no-alteridad*. No puede darse lo otro sin lo *no-otro*. Pero sí puede haber *no-alteridad* (no-otro) sin lo otro, pues lo *no-otro* fundamenta todo lo demás. ¿Cómo lo *no-otro* fundamenta lo otro, ya que en él no hay alteridad?, se pregunta Pasqua<sup>372</sup> Por medio de la definición: lo que es, no es otro que lo que es. Esta redundancia tiene su origen en la naturaleza del uno: Cusa llega más lejos que Platón en la aproximación al uno, al considerarlo como *no-otro*. “Lo *no-otro* es efectivamente más determinante que la mismidad puesto que lo uno sólo es uno si permanece uno; es decir, si no se convierte en otro”<sup>373</sup>.

El *no-otro* no es identidad -mismidad- (platónica): la identidad incluye una connotación estática que no tiene la noción de *no-otro*: la acepción negativa del *no-otro* manifiesta la voluntad del uno, replegado sobre sí mismo, de desear no ser otro.

El *no-otro* no es diferencia: está más allá de la identidad y de la diferencia. Si en su forma negativa parece incluir alguna determinación, restricción, se debe a la debilidad del uno, amenazado continuamente por el ser, es decir por lo múltiple.

El *no-otro* es el fundamento de todo lo que es otro. Ese fundamento se manifiesta por la definición: diga lo que diga, deberé decir que A no-es-otra-cosa que A (*A est non-aliud quam A*). Toda definición presupone el *non-aliud*. Incluso, se define a sí mismo: (*non-aliud est non-aliud quam non-aliud*).

Si el *no-otro* no es *otro* con respecto a ninguna cosa, con respecto a nada, entonces Dios *no es otro* con respecto a las criaturas. Y de aquí viene la acusación de panteísta que sufrió Nicolás de Cusa: el mundo creado es la presentación y manifestación que el Creador hace de sí mismo<sup>374</sup>; Dios no crea la alteridad; ésta no es sino una consecuencia accidental, es la ‘caída de la unidad en la divisibilidad’, en expresión de Pasqua.

---

<sup>372</sup> Cfr. PASQUA, *Introducción al De Non-aliud*, cit., pp. 695-710.

<sup>373</sup> *Ibid.*, p. 701.

<sup>374</sup> *De non aliud*, h 118, proposición n. 12.

Beierwaltes señala que el ámbito de lo finito no puede ser en absoluto sin el desplegarse de la unidad hacia la alteridad: "*Unidad y alteridad o identidad (como forma de la unidad) y diferencia se penetran mutuamente en el ámbito de lo finito, como la luz y las tinieblas, en una unidad en cada caso diversa y relativa. Por consiguiente, el ámbito de lo finito no puede ser en absoluto sin el desplegarse de la unidad hacia la alteridad, y sin la reconducción precisamente de esta alteridad, a través de la unidad inmanente a ella hacia la unidad fundante como el origen de todo*"<sup>375</sup>. Y González lo expresa así: "*No hay una unidad por separado del infinito y lo finito, pero éste no es aquél, ni el infinito destruye lo propio de lo finito identificándose con él, sino que más bien permite ser a lo finito 'dentro' de la infinitud que todo lo abarca*"<sup>376</sup>.

Pero, ¿cómo la unidad puede fundamentar y originar la multiplicidad? Nicolás de Cusa presenta en *De coniecturis* diversos niveles de unidad<sup>377</sup>. La unidad 'supradivina' no puede ser la raíz *inmediata* de la multiplicidad (pero, por supuesto, sí que es su raíz última) porque es demasiado indistinta. En cambio, la *unidad intelectual*, siendo también unidad, *incoa la diversidad* intelectualmente, conteniendo lo múltiple en su positiva entidad. La diferencia entre ambas unidades no es fácil de captar, y de hecho Cusa no lo pretende absolutamente.

Dios es totalmente inefable, pero trata de entrever algunos resquicios por donde poder acceder a él. A diferencia de otros filósofos, y en ocasiones al igual que algunos místicos, Cusa se propone decir algo sobre lo indecible por medio de símbolos, comparaciones o, como dice Peña, "trans-dicciones o plus-quem-dicciones: *un modo de callar hablando que se complementa con el silencio elocuente*"<sup>378</sup>. La diferencia entre ambas unidades ha de entenderse así: sobre la primera unidad, el modo más adecuado de abordarla es por la

---

<sup>375</sup> BEIERWALTES, *Reflexión metafísica y espiritualidad*, cit., p. 147.

<sup>376</sup> GONZÁLEZ, *Nicolás de Cusa: Filosofía, teología y mística*, cit., p. 81.

<sup>377</sup> Tres niveles de unidad: Dios, el intelecto (divino, humano), y las cosas.

<sup>378</sup> PEÑA, *La igualdad intelectual como principio de lo múltiple en el pensamiento del Cusano*, cit., p. 723.

teología negativa (ni es esto ni lo otro, ni lo contrario...). En cambio, sobre la segunda unidad, intelectual, cabe introducir la conjunción copulativa entre los opuestos. Como dice Peña: "*La unidad primera es, ante todo, un más allá. La unidad radical de la igualdad intelectual es, en cambio, menos un allende las diferencias o desigualdades que una subsunción de lo desigual en una unidad genérica*"<sup>379</sup>.

Como se recordará, en esa época el problema del realismo de los universales era un tema frecuente de discusión y controversia: al ver la dificultad de darles un *status* real (p.e. la animalidad incluiría dos, cuatro, ninguna pata...), se ha afirmado que no existen más que en potencia fuera de la mente, pues sólo en potencia sería posible una copresencia de opuestos. "*Es propio del neoplatonismo peculiar del Cardenal el restaurar una cierta versión, muy sui generis en verdad, del realismo de los universales, precisamente al erigir ese campo o ámbito de la igualdad, como terreno en el que las diferencias específicas y genéricas están todas ellas presentes y reunidas, más hermanadas y englobadas en esa universal coincidencia de opuestos*"<sup>380</sup>.

No cabe negar la existencia de la igualdad intelectual antes que los desiguales, al igual que no se puede negar el género. Es un requerimiento para que se dé la variedad: "*Los opuestos están en la segunda unidad tal y como estarán, más abajo, en las otras esferas de lo real. Sólo que, en la esfera de la unidad intelectual, en la de la igualdad, no son aún incompatibles entre sí*"<sup>381</sup>.

Podemos recordar ahora cómo Nicolás de Cusa, al hablar de *poder-ser-hecho*, incluía un *momento* intelectual que, sin duda, hace referencia a este modo en el que la unidad infinita de Dios fundamenta la multiplicidad de las criaturas por vía intelectual.

Hasta aquí las cacerías de Nicolás de Cusa en el campo de la unidad. Como decíamos al principio de este campo, la unidad, la igualdad y el nexo constituye la explicación que propone Cusa al misterio de la Santísima

---

<sup>379</sup> *Ibid.*, p. 724.

<sup>380</sup> *Ibid.*

<sup>381</sup> *Ibid.*, p. 725.

Trinidad: pero este misterio no responde solamente a la pregunta sobre cómo es Dios, sino también a la constitución de todas las criaturas, pues esta Trinidad es el fundamento de todo y se manifiesta también a sí misma en la multiplicidad de las criaturas. La unidad va a engendrar la multiplicidad por vía intelectual (el Verbo); pero como Dios es simple, el Verbo debe ser *igualdad* eterna y absoluta con su unidad.

### A.8. La igualdad <sup>382</sup>

El tema de la igualdad es tratado por Nicolás de Cusa con más extensión en su libro *De equalitate* (1459). Ahí presenta a Dios como la Igualdad. Partiendo del texto de San Juan, “*la vida era la luz de los hombres*”, desarrolla la idea de que el absoluto es igualdad intelectual, igualdad como absoluto inalterable, que precede en ser y poder a todo lo alterable. Es el Verbo divino, generado en la eternidad por la unidad. Su igualdad, es la igualdad de la igualdad.

Nicolás de Cusa ha hablado ya en los campos anteriores de cómo el intelecto divino es el que interviene en la creación diferenciando las especies, o las razones de ser, como le gusta denominarlas Nicolás de Cusa. Una multiplicidad en la unidad e igualdad divina: en Dios, las razones de ser de las cosas se identifican. Ahora, en cambio, pretende explicar cómo esta igualdad eterna se refleja también de algún modo en la realidad concreta de las cosas, fundamentando la multiplicidad. La igualdad eterna es la que

---

<sup>382</sup> Cfr. *De venatione sapientiae*, 23, h 68-70. El absoluto es también igualdad. Las perfecciones son diversas en cuanto que son limitadas, participadas; pero esas perfecciones, en grado sumo, en acto puro, se identifican en el absoluto. En cuanto que están en acto, las perfecciones no son multiplicables: se multiplican cuando son participadas en las cosas concretas de un modo diferente. Pero una vez multiplicadas, son singularizadas, y esa singularidad ya no es multiplicable. Para Nicolás de Cusa, el absoluto es igualdad intelectual, igualdad como absoluto inalterable, que precede en ser y poder a todo lo alterable. Es el Verbo divino, generado en la eternidad por la unidad. Su igualdad, es la igualdad de la igualdad.

fundamenta la igualdad imparticipable de la cosa individual. Como explica Paredes, en el Verbo coinciden lo universal y lo particular; "*En el verbo, que es sabiduría creadora, se encuentran lo universal y lo particular coincidentes de un modo perfecto y su-mamente preciso, y en las cosas particulares acontece lo universal de modo divergente y participativo, siempre en discordancia con el ser que determina su esencia*"<sup>383</sup>.

La igualdad eterna es en acto. Nada que está en acto es multiplicable, pues es aquello que *puede ser*, y por ello está en la eternidad y es anterior a todo lo que es desigual. Esta igualdad eterna es inmultiplicable.

#### ***A.8.a. La multiplicidad en la igualdad***

Pero hay otra igualdad: la que sí puede llegar a ser más igual, pues sigue al *poder-ser-hecho*. No podría haber multiplicidad en las cosas si fueran plenamente iguales. La igualdad eterna -que es el *no-otro* respecto a todo- es la que define el *poder-ser-hecho*. La igualdad eterna origina la diversidad, donde las cosas son en parte iguales y en parte diferentes, y siempre pueden ser más iguales porque no son la misma igualdad eterna.

Afirma Nicolás de Cusa que las perfecciones en Dios se identifican entre sí: no son múltiples, pues no podría haber varios eternos<sup>384</sup>. La bondad infinita de Dios no difiere de su grandeza infinita, ni de su verdad; y así lo mismo con el resto de las perfecciones, porque todas en Dios son la igualdad infinita. Y no puede haber múltiples cosas si son absolutamente iguales.

---

<sup>383</sup> PAREDES, *El concepto de «Sabiduría» en Idiota de Sapientia*, cit., p. 688.

<sup>384</sup> "Y así es como la bondad, la grandeza, la belleza, la verdad y los restantes transcendentales, que en la eternidad son la eternidad misma, son también iguales de forma tal que son la igualdad que es la eternidad; por eso no son múltiples" (*De venatione sapientiae*, 23, h 68). Aquí Álvarez Gómez denomina 'transcendentales' a las perfecciones, pero Cusa no les da esta denominación. El término 'transcendental' en metafísica se refiere a las perfecciones transcendentales que pueden convertirse con el ser. Para Nicolás de Cusa, en Dios se identifican, y son una misma cosa, no sólo todas las perfecciones, sino también todos los contradictorios.

Como ya mencionó anteriormente al hablar de la alabanza, las perfecciones de Dios, en Dios, son Dios mismo.

Lo que es múltiple no es la igualdad de las cosas individuales. En cuanto que igual, la cosa individual es inmultiplicable. Del mismo modo, tampoco la igualdad del género es multiplicable en cuanto que es igual. Solamente lo que es compuesto se compone de partes que son desiguales, y por ello son *desiguales* las cosas entre sí de modo *desigual*: son desiguales por participar diferentemente de la igualdad, del mismo modo que son parecidas por participar diferentemente de la igualdad. Dice Nicolás de Cusa a este respecto: “*La misma humanidad no puede ser participada de modo igual por muchos hombres, aunque a todos les da el nombre por el que son hombres. Los hombres son tales por la participación de la humanidad multiplicable y por la participación de modo diverso, que es la que les hace ser múltiples*”<sup>385</sup>. Cada especie es unidad que une en sí todas las cosas de su especie. Y esa unión es la igualdad, que actúa como nexo.

La igualdad es diversa de todas las cosas que son desiguales, por lo que “*solamente puede ser el ‘no-otro’ de todo, de todas las cosas que son desiguales entre sí de modo desigual*”<sup>386</sup>. Y esa igualdad, que es el mismo *no-otro*, es el Verbo creador de Dios, que define todas las cosas y a sí mismo<sup>387</sup>.

Así lo entiende Beierwaltes: según Nicolás de Cusa las cosas finitas son diferentes entre sí gracias a la unidad e identidad: cada cosa es autoidéntica a sí misma, con una autoidentidad diferente a las otras autoidentidades creadas. Y si podemos comparar las cosas entre sí y percibir sus diferencias,

---

<sup>385</sup> *De venatione sapientiae*, 23, h 69.

<sup>386</sup> *De venatione sapientiae*, 23, h 70.

<sup>387</sup> Alvarado afirma que “*según el Cusano, el misterio del Verbo encarnado es la respuesta sobre el misterio del ser*” (cfr. ALVARADO, *Aequalitas essendi en la Ignorantia de Nicolás de Cusa*, cit., p. 67). Percibimos una misma *ratio* en las cosas, que constituye su *quididad*. La igualdad máxima, el Verbo, se constituye como la *razón de ser* de todas las cosas. Por ese motivo, la *razón de ser* de los seres finitos es diferente entre sí, pero no diferente con respecto a Dios. La igualdad absoluta está en la raíz de la multiplicidad de las criaturas.



es porque todas son comparables con la identidad única del principio absoluto. Las cosas manifiestan una proporcionalidad entre sí y con respecto al absoluto. Se manifiesta el más y el menos con respecto a la cantidad, a la intensidad de ser o a la perfección. "*La concepción de una finitud así entendida se hace clara a partir del principio de 'identidad y diferencia': lo finito o determinado y, por tanto, limitado es idéntico a sí mismo; pero justamente en esta identidad suya consiste su diferencia frente a otro idéntico, de modo que es ambas cosas en una: idéntico y diferente a la vez*"<sup>388</sup>.

Todo ente individual, en tanto que distinto, participa de la identidad y por eso es igualmente idéntico consigo mismo<sup>389</sup>, de análogo modo a como el *no-otro* causa el *no-ser-otro* de lo *otro*<sup>390</sup>. Pero esto, salvo que se entienda como participación, parece absurdo. Pero participación, ¿de qué?, se pregunta Beierwaltes. El *no-otro* (dos negaciones) es positivamente lo que no tiene límite, y eso sólo podría serlo el ser absoluto, aunque como ya hemos dicho, para Cusa no es el ser lo que abarca más, porque no abarca el no-ser ni todo lo que puede ser. "*La identidad de lo idéntico consigo o de lo en sí determinado es precisamente el fundamento de la diferenciación ontológica. Si todo ente surge del principio, entonces el acto absoluto de lo absolutamente mismo, que es ad extra la explicación inmediata de sí mismo que sin embargo no se suprime a sí misma, puede pensarse como poner-lo-mismo (identificare) o como ars identificando*"<sup>391</sup>.

Hüntelmann, en cambio, opina que Nicolás de Cusa, al proponer a Dios como identidad absoluta, está proponiendo una ontología para lo finito que es diferente de la ontología de lo infinito. Las cosas creadas no tendrían entonces un substrato, sino que son solamente *su función en el mundo*: tendrían únicamente una realidad relacional. La metafísica de Nicolás de Cusa sería un anticipo de las metafísicas funcionalistas modernas.

---

<sup>388</sup> BEIERWALTES, *Reflexión metafísica y espiritualidad*, cit., p. 146.

<sup>389</sup> *De genesi*, h. 146.

<sup>390</sup> *De venatione sapientiae*, 7, h 16; 16, h 46.

<sup>391</sup> BEIERWALTES, *Reflexión metafísica y espiritualidad*, cit., p. 157.

Dios ni es idéntico al mundo ni es diferente, dice este autor. En Dios no se aplican las categorías de igual o diferente, porque son categorías mundanas. Y así resolvería Cusa la relación finito-infinito. Lo finito es el mundo, donde los entes no se distinguen entre sí por su contenido sino sólo por la relación de unas cosas con otras. Superaría así la idea medieval de que las cosas poseen un sustrato (sustancia) con un ser subsistente. Las cosas 'serían' en otro, 'serían' únicamente su función, la relación, la manifestación. "*Dado que todas las cosas son únicamente "estados", "contracciones" del mundo, por eso mismo se distinguen entre sí no por su contenido, sino sólo por la relación de las unas a las otras. En esta medida Dios no puede conocer ninguna pluralidad de entes: para él hay solamente el mundo, y éste es su única criatura*"<sup>392</sup>.

Nicolás de Cusa explica la creación de un modo diferente (partiendo de la igualdad intelectual del Verbo) pero es indudable que pretende hacer una explicación de la creación: quiere presentar la creación con sentido cristiano, sin caer en ningún emanatismo. "*Que la filosofía del Cusano no sea compatible con una visión de la creación que sea la profesada por otros filósofos es algo perfectamente concebible y verosímil; que, por ello, sólo por ello, no merezca la denominación de ser una concepción de la creación, es algo la mar de problemático y hasta de implausible*"<sup>393</sup>.

### A.9. El nexa <sup>394</sup>

En el absoluto, todas las cosas se igualan y forman una unidad con él. Aunque, en realidad, esta expresión debería entenderse más bien a la

---

<sup>392</sup> HÜNTELMANN, *El Cusano y la primera filosofía moderna de la creación*, cit., p. 661.

<sup>393</sup> PEÑA, *La igualdad intelectual como principio de lo múltiple en el pensamiento del Cusano*, cit., p. 716.

<sup>394</sup> Cfr. *De venatione sapientiae*, 24-26, h 71-79. La igualdad en el absoluto fundamenta la unidad, y la unidad se realiza por la igualdad. Esa unión especial entre igualdad y unidad es también eterna, y Nicolás de Cusa la denomina aquí el nexa. Un cierto simbolismo y misticismo subyace en la presentación de estos nombres de Dios: la unidad correspondería a Dios Padre, la igualdad al Verbo, y el nexa

inversa: el absoluto es *anterior* a toda diferenciación de las cosas, pues él es su causa. La igualdad en el absoluto fundamenta la unidad, y la unidad se realiza por la igualdad. Esa unión especial entre igualdad y unidad es también eterna, y Nicolás de Cusa la denomina *el nexo*. “Pues tanto la unidad, la igualdad generada a partir de ella, como el nexos que une ambas y que es anterior al poder ser hecho y a la pluralidad diferenciadora, son la simple eternidad. La unidad eterna, su igualdad eterna y su eterno nexos no son múltiples eternos distintos, sino la misma eternidad inmultiplicable y absolutamente indivisible e inalterable”<sup>395</sup>.

El simbolismo y un cierto misticismo subyace en la presentación de estos nombres de Dios: la unidad correspondería a Dios Padre, la igualdad al Verbo, y el nexos sería el Espíritu Santo, el amor eterno. Es el nexos el que hace que Dios cree las cosas por un fin; el que conserva y une entre sí todo lo creado; y el que hace que la sabiduría descienda al intelecto y se una a él por amor.

Álvarez Gómez<sup>396</sup> señala que, así como los principios de la unidad y la igualdad estaban ya presentes en la tradición filosófica y teológica -aunque Cusa les otorgue unos matices muy propios- es sobre todo en el nexos o conexión donde él expresa su propia originalidad. “Podemos decir que aquí hay un triple aspecto en juego<sup>397</sup>: la conservación de las partes del mundo ‘dentro de sí’, la conexión de esas mismas partes ‘al mundo todo’ y la vinculación de todas las cosas, también por tanto del mundo entero, en y por el principio eterno de la conexión”<sup>398</sup>. El principio de conexión es el espíritu; es el que determina el sentido de las cosas, pues es su razón constitutiva al unificar los dos principios: la unidad y la igualdad. En el hombre ese espíritu se manifiesta en primer lugar en la unión de alma y cuerpo, y por otro lado en su deseo de sabiduría.

---

es el Espíritu Santo, el amor eterno. Es el nexos el que hace que Dios cree las cosas por un fin, el que conserva y une entre sí a todo lo creado, y el que hace que la sabiduría descienda al intelecto y se una a él por amor.

<sup>395</sup> *De venatione sapientiae*, 24, h 71.

<sup>396</sup> CUSA, *La Caza de la Sabiduría*. Edición bilingüe, cit., p. 264 s.

<sup>397</sup> Cfr. *De venatione sapientiae*, 25, h 73.

<sup>398</sup> CUSA, *La Caza de la Sabiduría*. Edición bilingüe, cit., p. 264.

### ***A.9.a. El principio uni-trino de toda realidad***

Dice Nicolás de Cusa que el nexo es la fuerza que une. También la denomina amor. Y ve la fuerza del nexo aplicándose en los tres ámbitos de la realidad, tal y como describió en *De coniecturis*: en Dios, en el mundo intelectual y en la realidad múltiple de las cosas creadas. En Dios, el nexo es la unión eterna de la unidad y la igualdad. Hay también un nexo entre la unidad intelectual y la entidad intelectual: es un nexo de amor que es ese deseo de sabiduría. Y, por último, pero al mismo tiempo, por el nexo se constituyen las cosas creadas, son conservadas y permanecen conexionadas en el mundo.

Antes de toda división, se constituye el nexo, que es el que da unidad a todo. El nexo eterno es el que evita que haya multiplicidad en Dios, a pesar de que el Verbo contenga en sí todos los contrarios. El absoluto es la actualidad absoluta (*poder-ser*). Pero su actualidad no incluye exclusivamente la fundamentación de la realidad de lo que es actualmente, sino también de todo lo que puede llegar a ser. Así, a la actualidad eterna y absoluta de Dios hay que añadirle también la posibilidad eterna y absoluta, sin que ello conlleve ninguna potencialidad ni posibilidad en él mismo, pues en él reina la igualdad. La potencia y la posibilidad pertenecen al *poder-ser-hecho*, ha dicho anteriormente. Antes de la multiplicidad -si se pudiera hablar así de Dios, al modo humano- la actualidad del absoluto comprendería también la actualidad de todas las posibilidades, y no solamente de las que finalmente llegarán a ser.

Para Nicolás de Cusa, Dios es anterior a la diferenciación entre potencia y acto, entre ser y no ser, y anterior a cualquier diferenciación. "*La conclusión que extrae Nicolás de Cusa es que la posibilidad absoluta es coeterna con la actualidad absoluta, lo mismo que también es coeterno el nexo de unión de la posibilidad y la actualidad absoluta*"<sup>399</sup>. Por eso, solamente en Dios se da la entera actualización de toda posibilidad y por ello complica en sí todas las cosas que son y que son posibles.

---

<sup>399</sup> CUSA, *Diálogos del idiota. El possest. La cumbre de la teoría*, cit., p. 133.

El nexos se encuentra también en la realidad intelectual. Todas las posibilidades, en Dios, se dan en absoluta y eterna igualdad. El *Verbum* contiene en sí todas las formas en perfecta unidad e igualdad. La eterna unidad y la eterna igualdad no generan multiplicidad porque están unidas por el eterno nexos que las une sin diferencia en Dios mismo. Ese nexos es el mismo amor que genera en nosotros ese deseo de sabiduría y que confiere la actualidad concreta a las múltiples realidades creadas.

Como señala Paredes<sup>400</sup>, las relaciones entre *verbum* y *ratio* deben ser liberadas de su vinculación al *logos* griego, y recontextualizadas en un sistema más complejo. El nexos entre forma y *verbum* apunta a la unidad entre ser y pensar, a la dependencia entre lo que es y el principio de realidad plena que le hace ser. La sabiduría es la forma absoluta, ideal y única que contiene en sí la razón de todos los entes y formas. Al ser la sabiduría la *ratio* de las cosas, está garantizada su presencia en todas ellas. No importa tanto la materialidad de los entes, sino en qué proporción se da en ellos la sabiduría bienhechora.

Y así como una entera actualización de toda posibilidad solamente puede darse en Dios, y de ninguna manera en ninguna cosa creada, la creación es la actualización solamente de ciertas posibilidades, en cierto modo o forma de ser, de forma que ninguna de ellas llega a ser todo lo que puede ser. Supone una *explicatio* de Dios, pues toda actualidad le pertenece en primer lugar a él.

Dice Nicolás de Cusa que todas las cosas son lo que son por esa Trinidad eterna: “La igualdad de la unidad no es sino la especie o la forma de ser, que se denomina entidad”<sup>401</sup>. Y añade inmediatamente: “Si el poder-ser-hecho no fuera fijado en su vaga fluidez, no sería capaz de recibir belleza, especie o forma”<sup>402</sup>. La unidad es la fijación de la fluidez del *poder-ser-hecho*; la igualdad es la formación de lo unido y fijado; y el nexos, es el vínculo amoroso entre ambas:

---

<sup>400</sup> Cfr. PAREDES, *El concepto de «Sabiduría» en Idiota de Sapientia*, cit., pp. 671-694.

<sup>401</sup> *De venatione sapientiae*, 24, h 72.

<sup>402</sup> *Ibid.*

si el *poder-ser-hecho* no fuera fijado, no sería capaz de recibir las perfecciones, su especie, su forma. De este modo expresa el principio *uni-trino* de toda la realidad múltiple: “*La entidad, que es también conexión de forma de ser, es la igualdad de la unidad*”<sup>403</sup>.

Y así, de este modo, por el nexo se constituyen todas las cosas, son también conservadas, y permanecen conexionadas entre sí en el mundo. Y es precisamente al ver que lo existente es lo que es en acto, cuando podemos intelectualmente atisbar que en Dios se dan en acto todas las cosas que pueden ser: “*Puesto que todo existente puede ser lo que es en acto, a partir de ahí vemos la actualidad absoluta, por virtud de la cual las cosas que son en acto son lo que son*”<sup>404</sup>.

Esta realidad trinitaria la ha mostrado Cusa también, como vimos, por medio del *non-aliud*. El enigma del *no-otro* significa, en primer lugar, la total identidad y autosuficiencia del principio que se define a sí mismo, constituyendo su propio autodespliegue: *non aliud est non aliud quem non aliud*. En este movimiento, el *no-otro* es, a la vez, definido, definiente y cópula o nexo, revelándose como un principio *uni-trino*<sup>405</sup>.

“*La trinidad del máximo ser absoluto se contrae en el universo. Así, lo que desde el punto de vista humano se distingue en el ser absoluto como Padre, Hijo y Espíritu Santo, en el universo contracto es la capacidad de contracción, el poder contrayente y el nexo entre ambos*”<sup>406</sup>.

---

<sup>403</sup> *Ibid.* Cfr. resultados acerca de la interpretación cusana de la mente que, en cuanto imagen de un principio trinitario, constituye en sí misma también una *uni-trinidad* que genera multiplicidad, en C. RUSCONI, *La trinidad del concepto según Nicolás de Cusa*, «An. Semin. Hist. Filos.» 26 (2009), p. 135 ss.

<sup>404</sup> *De possesset*, h 6.

<sup>405</sup> Cfr. *De non aliud*, 5, h 18.

<sup>406</sup> Cfr. CUSA, *La docta ignorancia*, cit., prólogo.

### ***A.9.b. Ejemplos matemáticos para mostrar la Trinidad***

Nicolás de Cusa pretende mostrar la realidad trinitaria de Dios: “*Veo que todas las cosas que existen imitan a la trinidad, porque son lo que son a partir de esta eterna trinidad*”<sup>407</sup>. La existencia de un Dios-Trino es coherente, no sólo con sus pensamientos metafísicos expuestos hasta el momento, sino también con la ciencia matemática, de la que da un ejemplo a continuación<sup>408</sup>. Como ya vimos en el primer capítulo, la desproporción entre la infinitud divina y el pensamiento humano finito impide que nos expresemos con propiedad sobre Él, debido a una infinita desproporción. Las matemáticas permiten, en cambio, mostrar las implicaciones que una figura geométrica de magnitud infinita podría tener. No es que Nicolás pretenda argumentar un conocimiento propio de Dios por medio de las matemáticas, sino tan sólo realizar una aproximación, principalmente para mostrar cómo en el infinito se asumen todas las formas finitas y se identifican en él los contrarios.

En este caso, él mismo dice que incluye este ejemplo “*para que veas que la trinidad mencionada, por ser unidad, es lo que puede ser, aunque anteceda a toda intelección y sólo se pueda comprender por la mente humana de modo incomprendible*”<sup>409</sup>. Es también el modo que tiene para unir este campo con el siguiente: el término, que es lo que separa lo finito de lo infinito.

Afirma el Cusano que una línea recta es más simple que una curva, ya que esta última incluye también lo cóncavo y lo convexo. A su vez, una línea recta de longitud finita, es imperfecta pues siempre puede haber una línea mayor. Del mismo modo, el triángulo es el polígono más simple que hay, y todos los demás polígonos se pueden resolver en él. Por este motivo, si se pudiera representar gráficamente el primer principio, sería un triángulo perfecto.

---

<sup>407</sup> *De venatione sapientiae*, 24, h 72.

<sup>408</sup> Cfr. *De venatione sapientiae*, 26, h 74-79.

<sup>409</sup> *De venatione sapientiae*, 26, h 74.

Las implicaciones significativas comienzan cuando suponemos que estas figuras tienen una magnitud infinita. Si un triángulo tuviera los lados infinitos, la longitud de sus lados se igualaría, y lo mismo sus ángulos. Un triángulo infinito supondría la coimplicación de todas las figuras figurables. Y en un círculo ocurriría que, si el radio fuera infinito, la circunferencia se convertiría en recta; y su radio, que se define como la mitad del diámetro en una dimensión finita, se identificaría sin embargo con él en el caso de una dimensión infinita.

Así es también el mismo *poder-ser* en acto: es al mismo tiempo todo lo comprensible y lo que supera toda comprensión en acto. El *poder-ser* es anterior a toda cantidad, es anterior a todo lo sensible, anterior a todo lo inteligible; es anterior a todo lo finito, pues participa de la unidad absoluta y de la Trinidad en la Unidad. Mientras que todo aquello que se pueda concebir como algo concreto, carece de la unidad perfecta.

Y finalmente, en el reino de lo finito ocurre algo similar: el *poder-ser-hecho* de una naturaleza finita no se termina en sí misma, porque no es todo lo que puede ser: el *poder-ser* y el *poder-ser-hecho* son de naturaleza distinta, y existe un límite o término entre ambos.

Aquí radica -explica Nicolás de Cusa- la regla de la docta ignorancia: las cosas que admiten un más o un menos, no llegarán nunca a lo máximo o mínimo en sí mismo y por lo tanto siempre podrán aumentar o disminuir, y por ello nunca alcanzarán el límite. Del mismo modo, lo que es *factible* (calentable, por ejemplo) nunca deviene *actuante* (fuente de calor), sino que será únicamente actuante en potencia. Y en el mundo intelectual ocurre lo mismo: lo inteligible en acto es el entendimiento en acto; y lo sensible en acto es el sentido en acto. Pero el término de las cosas inteligibles es el intelecto agente. En cambio, el creador se contempla a sí mismo en el *término* de todas las cosas creables, pues él es el *término sin término* o sin fin. Como dice Cusa, "el creador no está en acto sino sólo al término de las cosas creables: él es el término sin fin, o infinito"<sup>410</sup>.

---

<sup>410</sup> *De venatione sapientiae*, 26, h 79.



### A.10. *El término* <sup>411</sup>

Nicolás de Cusa diferencia totalmente el absoluto de las cosas creadas, aunque éstas últimas participen de él, tanto en sus perfecciones como en su cognoscibilidad. El absoluto es lo eterno, lo indiferenciado, lo absolutamente perfecto: es la verdad eterna e inmutable. Lo *otro* es lo limitado, lo diferenciado, lo participado; y es verdadero únicamente por semejanza con la verdad<sup>412</sup>. Lo eterno es el *no-otro*; y la separación entre lo otro y lo *no-otro* se manifiesta en el *término*.

El absoluto es el *término sin término* de todo lo creado: “*La verdadera verdad de una criatura no es la criatura (imagen del absoluto) sino el absoluto presente en su imagen, es decir, en la criatura*”<sup>413</sup>.

Nicolás de Cusa, tan aficionado a utilizar todas las estrategias posibles que posee el lenguaje para reflejar sus cacerías de la sabiduría, que a pesar

---

<sup>411</sup> Cfr. *De venatione sapientiae*, 27-29, h 80-88. El noveno campo lo constituye el término. Nicolás de Cusa diferencia claramente el absoluto de las cosas creadas, aunque estas últimas participen de él, tanto en las perfecciones como en la cognoscibilidad. El absoluto es lo eterno, lo indiferenciado, lo absolutamente perfecto, la verdad eterna e inmutable. Lo “*otro*” es lo limitado, lo diferenciado, lo participado; y es verdadero por semejanza con la verdad. Lo eterno es lo “*no-otro*”; y la separación entre lo “*otro*” y lo “*no-otro*” es el término. Todo lo que es limitado tiene un término, mientras que Dios no tiene ningún término. Pero Nicolás de Cusa habla también del término en otro sentido: las cosas concretas y singulares encuentran su propio término en la especie, que a su vez es imagen del absoluto. Cada especie muestra las cosas que son de la misma especie. El “*poder ser hecho*” de las cosas, si finalmente son hechas, halla su término en la misma especie.

<sup>412</sup> Cfr. *De beryllo*, h 14-64.

<sup>413</sup> N. DE CUSA, *Diálogos del idiota. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista*, EUNSA, Pamplona 2008, p. 20. Sobre esta cuestión puede consultarse también J. M. ANDRÈ, *Vis vocabuli et vis mentis: identité et différence dans la conception symbolique et dynamique du langage dans l’idiota de sapientia et le de mente (1450)*, en H. PASQUA (ed.), *Identité et différence dans l’oeuvre de Nicolas de Cues*, Éditions Peeters, Louvain / Paris / Walpole 2011.

de todo es en sí inefable, al utilizar el vocablo *término*<sup>414</sup> al denominar este campo de la sabiduría, busca una clara finalidad. Esta palabra tiene un doble significado en latín (en castellano también), que él no duda en utilizar para su fin: un *término* significa el *límite* de algo: dos puntos son el *término* de una recta<sup>415</sup>; tres rectas son el *término* de una superficie; cuatro superficies, el *término* de un volumen. Con este uso, habla de lo finito como algo que implica un *término*. Con esta idea, lo que desea transmitir es que toda forma es limitada, y que el absoluto no puede ser *reducido* a forma alguna, sino que más bien *las contiene todas*, como explicará en este campo, más adelante, por medio de un ejemplo matemático. Todas las cosas que *pueden-ser-hechas* tienen un *término*, y Dios, que es lo que *puede-ser*, está más allá de dicho término.

Por otro lado, utiliza la misma palabra '*término*' con otra significación: la de *vocablo* o *concepto*; y así se refiere a las palabras o conceptos como *términos*. Las palabras expresan una realidad *ya delimitada*. Esta diferenciación la percibimos también en sus escritos anteriores: "*El alma ve el término en todas las cosas delimitadas, y puesto que no es el término del término, se ve a sí misma sin alteración como término nocional sin término (...). El alma es, pues, el término racional no terminable, y mediante el cual determina todas las cosas como quiere (...). E impone los términos, es decir, los nombres a las cosas delimitadas, y establece las artes y las ciencias*"<sup>416</sup>.

Ambos sentidos los utiliza conjuntamente, y así ganan ambos en expresividad: Dios, que no tiene ningún límite, crea las formas limitadas de las cosas, que tienen un término en sí mismas. Y por ese motivo el hombre puede darles un *nombre*, y así *medirlas* y referirse a ellas. Pero ese nombre - como cualquier nombre o palabra humana- tiene un *término*, y por eso nunca

---

<sup>414</sup> Álvarez Gómez, en su traducción, denomina este campo como *límite*. Pienso que se pierde riqueza de expresión al traducirlo así, como explico a continuación. Por eso lo he denominado como *término*.

<sup>415</sup> Cfr. *De beryllo*, h 65, donde explica con detalle cómo una figura está contenida en sus términos.

<sup>416</sup> *De aequalitate*, h 10.

se podrá referir con propiedad a Dios ninguna palabra o concepto humano. Dios no tiene límite.

Es la mente la que *mide* las cosas y les pone límites al pensarlas; y por eso toda expresión humana es limitada. Dios, al crear, puso límite a las razones de ser de las cosas, y así las creó: “Dirige tu mirada a lo que precede al poder-ser-hecho y considera, según la forma humana de pensar, que Dios desde toda la eternidad concibió que quería crear. Cuando nada se había creado, ni el cielo, ni la tierra, ni los ángeles, ni ninguna otra cosa, todas esas cosas no eran más dignas de ser creadas que otras, que no tienen nada en común con ellas y sobre las cuales no nos podemos formar ningún concepto. Sin embargo, Dios mismo fijó dentro de su concepto un límite, según el cual crear este mundo, o esta bella criatura que contemplamos”<sup>417</sup>.

En esta larga cita que acabo de señalar, podemos advertir la expresión utilizada por el Cusano: “según la forma humana de pensar”. Es una clara referencia a que su modo de explicar estos conceptos nunca debe ser interpretados de modo literal: como si las formas posibles estuvieran esperando en el reino de la posibilidad a ser creadas. No existen las ideas separadas para Nicolás de Cusa. Las ideas eternas se identifican en la esencia creadora de Dios.

### **A.10.a. El término ontológico**

En el primer momento creador de Dios, cuando Dios ya había concebido crear, pero aún todo era igualmente creable, “determinó, en su concepto, crear este mundo”<sup>418</sup>. Este *verbo* mental es la sabiduría: el término de lo que no tiene término. Posteriormente Dios determina todas las cosas racionalmente en el *poder-ser-hecho*, que son los ejemplares que participan de la razón eterna, y que contienen todas las determinaciones que son propias de cada especie. “La mente, creando el poder ser hecho según este concepto eterno, lo ha determinado

---

<sup>417</sup> *De venatione sapientiae*, 27, h 81.

<sup>418</sup> *De venatione sapientiae*, 27, h 81.

según el concepto que, desde la eternidad, ya tenía del mundo y de sus partes. El poder ser hecho no ha sido creado de un modo vago e indeterminado, sino de acuerdo con un fin y un término, para que el mundo fuera éste y no otro"<sup>419</sup>. El concepto eterno es el Verbo divino, y el poder-ser-hecho se crea de acuerdo con él.

A continuación, encontramos un segundo momento de despliegue de dicho término, que es el de las cosas individuales. Las cosas concretas y singulares hallan su propio término en la especie, que a su vez es imagen del absoluto. Cada especie muestra las cosas que son de la misma especie. El poder-ser-hecho de las cosas, si finalmente son hechas, hallará su término en la misma especie. *"Todas las cosas determinadas específicamente por sus ejemplares están contenidas en ellos, porque el poder ser de dichos ejemplares se concreta en sus especies. Y, en estas especies, los ejemplares participan de la razón eterna y de la mente divina, creadora perfecta de todas las cosas. La especie, siendo la determinación específica de su mismo poder ser hecho, revela las cosas de su misma especie; y el poder ser hecho de estas cosas, si finalmente es hecho, hallará su término en la misma especie"*<sup>420</sup>.

Nicolás de Cusa habla de la participación de las cosas creadas; es indudable. Pero el concepto de participación admite diferentes interpretaciones (participación del ser, de la unidad...). En el campo del límite de *De venatione sapientiae* afirma que existe una participación intelectual: las cosas participan de modo limitado de las razones eternas del ser de las cosas, que a su vez participan de la mente eterna: *"Las razones de ser o arquetipos de todas las cosas lo son respectivamente a aquella razón de ser eterna en la que son delimitadas de la forma más perfecta, porque no son razones de ser válidas y perfectas sino en cuanto que participan de aquella razón, que es la mente eterna, en virtud de cuya participación son lo que son"*<sup>421</sup>.

---

<sup>419</sup> *De venatione sapientiae*, 27, h 82.

<sup>420</sup> *De venatione sapientiae*, 28, h 85.

<sup>421</sup> *De venatione sapientiae*, 28, h 84.

### A.10.b. *El término gnoseológico*

Nicolás de Cusa termina la presentación de este campo tratando de mostrar las consecuencias gnoseológicas de este doble sentido de *término* que ha descrito a nivel entitativo. Nuestra mente, ni es el principio, ni determina tampoco las esencias de las cosas: eso es algo propio de la mente divina. Las esencias y *quididades* de las cosas están en la mente divina; y el hombre no puede acceder a ellas directamente. En el intelecto humano están a modo de nociones de las cosas, que son a su vez semejanzas de las cosas y semejanzas de los arquetipos divinos. Pero Dios está más allá de cualquier modo de significar que tienen los nombres, como si se tratara de un muro infranqueable<sup>422</sup>.

El intelecto tiene la capacidad de asimilarse a todas las cosas inteligibles, y por eso encuentra la verdad mirando hacia su interior, dentro de sí. Pero las esencias no están en nuestro intelecto. *“El intelecto no puede percibir dentro de sí su propia quididad y esencia, sino en el mismo modo en que entiende las demás cosas: formando –si puede– una asimilación inteligible de sí”*<sup>423</sup>.

Distingue tres tipos de formas: las formas esenciales, que están únicamente en Dios; las formas sensibles, que son percibidas por los sentidos y que están en las cosas al ser una *actualización o concreción* de las razones de ser divinas; y finalmente las formas inteligibles, que son las que forma el intelecto humano a partir de las formas sensibles, y que son una asimilación inteligible de las esencias. El entendimiento entiende cuando se hace semejante a las cosas, leyendo dentro de sí su verbo o concepto. La mente humana es imagen de la mente absoluta: pone término a las cosas en su

---

<sup>422</sup> *“El término de cualquier modo de significar que poseen los nombres es el muro, más allá del cual te veo. Si alguien expresase un concepto por el que puedas ser concebido, sé que ese concepto no es el concepto de ti. En efecto, todo concepto tiene su término en el muro del paraíso”* (*De docta ignorantia*, I, 17, h 51).

<sup>423</sup> *De venatione sapientiae*, 29, h 87.

concepto. Por ello la mente humana es en cierto modo la medida de todas las cosas a nivel cognoscitivo<sup>424</sup>.

Nicolás de Cusa hace una comparación entre la mente eterna y la mente humana. En ambas, subraya su libertad. La mente eterna determina lo que quiso *ab aeterno*, antes de crear. Igualmente, el hombre, a semejanza de la mente divina, determina dentro de sí todo lo que se propone realizar, mide racionalmente todo y pone términos en sus conceptos a todas las cosas. La mente es una imagen viva: puede reconocerse como imagen de la verdad absoluta, puede pensarse a sí misma, puede producir conceptos.

Esta separación o término que se percibe en las cosas exige la existencia del que no tiene término. Álvarez Gómez afirma que *"sin duda, subyace aquí una demostración de la existencia de Dios, que es más radical que las conocidas, pues, por una parte, no puede decirse que las cosas son punto de partida, ya que su sola presencia nos deja ver su propio límite, que no es sino reflejo del 'límite sin límite', que es el límite absoluto"*<sup>425</sup>. La necesidad del término está en la noción misma de creación por parte del Dios omnipotente.

Más arriba planteamos la cuestión de si, para Nicolás de Cusa, Dios era un presupuesto o si llegaba a él por algún razonamiento. Estoy de acuerdo con Álvarez Gómez en este punto: una vez es conocido el ser limitado, finito-contingente, diría Tomás de Aquino-, es necesaria la existencia de un ser necesario e infinito que sea la causa de su completo ser y de su existencia. Esto no es una novedad en el pensamiento de Cusa, pues lo dijo ya en su primer libro, la Docta ignorancia: el máximo es la necesidad absoluta; es

---

<sup>424</sup> CUSA, *Diálogos del idiota. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González*, cit., p. 22. Añade González en otro lugar: *"Parece claro que en la afirmación de Protágoras no hay posibilidad de un acceso a un Absoluto, o al menos debe señalarse como algo que no es posible conocer; muy otro, como se ve, es el sentido que le proporciona el Cusano, y eso tanto por lo que se refiere a la posibilidad de conocer al Absoluto, cuanto por la nueva doctrina de la mente, que por un lado es explanada como imagen de Dios y por otro configuradora de su mundo"* (GONZÁLEZ, *La doctrina de Nicolás de Cusa sobre la mente. Hacia una nueva Gnoseología*, cit., p. 4).

<sup>425</sup> CUSA, *La Caza de la Sabiduría. Edición bilingüe*, cit., p. 266.

necesario que el máximo en acto sea principio y fin de todas las cosas finitas: *“Además, nada podría ser si el máximo no fuera absolutamente: pues como todo no máximo es finito, es también principiado; será necesario, por tanto, que fuera por otro (o por sí mismo) cuando no era. Y no es posible ni en los principios ni en las causas (como se manifiesta en una regla) proceder en infinito. Existirá, pues, un máximo absoluto, sin el cual nada puede existir”*<sup>426</sup>. O, como dice un poco más adelante: *“La docta ignorancia comprende claramente que el máximo absoluto existe necesariamente, de tal forma que es la absoluta necesidad”*<sup>427</sup>.

El argumento es lineal: la participación exige un máximo, y el máximo es la necesidad absoluta. Al finalizar este libro, Nicolás de Cusa parece que no ha quedado satisfecho con las explicaciones, y trata de sintetizar al máximo sus hallazgos, y dice: el término del *poder-ser-hecho* de todas las cosas es el *poder-hacer* todas las cosas; esto puede entenderse como que el ser creado exige el ser del creador<sup>428</sup>: *“Esto, que así intuyo y que no puedo explicar tal y como lo entiendo, puedo sintetizarlo al máximo diciendo que el término del poder ser hecho*

---

<sup>426</sup> *De docta ignorantia*, I, 6, h 15. Dice el Cusano que no se puede proceder al infinito, tal como se manifiesta en una regla. Pero, ¿a qué regla se refiere? No lo dice, y tampoco encontré ningún comentario al respecto en la bibliografía consultada. Pero la imposibilidad de proseguir hasta el infinito en una serie de causas o de principios es un paso esencial -y diría que exclusivo- en las vías de Tomás de Aquino para la demostración de la existencia de Dios. Este sería, a mi modo de ver, el argumento definitivo para defender que Nicolás de Cusa presenta argumentos para demostrar la existencia de Dios: es decir, que para él Dios no es un presupuesto.

<sup>427</sup> *De docta ignorantia*, I, 6, h 17.

<sup>428</sup> Polo expresa esta misma idea en el contexto de su filosofía, tan sugerente. El ser de Dios es el idéntico, mientras que el ser de la criatura es el contradictorio, el que puede caer en la contradicción de no existir, o de pasar a ser una cosa distinta: su modo de ser propio es la persistencia, para no caer en la contradicción. *“El acto de ser de la criatura no es idéntico, y, como no culmina, es causa como causa causada”* (POLO, *Nominalismo, idealismo y realismo*, cit., p. 284). El modo de persistir es la referencia a su creador por el principio de causalidad: *“Como no puede culminar - para la persistencia, el cese comportaría contradicción-, entonces, referencia; y la referencia es la demostración de la existencia de Dios. Y la demostración de la existencia de Dios es la noción de causa causada”* (*Ibid.*, p. 282).

*todas las cosas es el poder hacer todas las cosas. Del mismo modo, el término del poder ser hecho algo determinado es el poder hacer algo determinado*"<sup>429</sup>.

### ***A.10.c. El conocimiento divino y el humano***

El conocimiento de Dios no es objetivo: él no conoce *algo*, sino que el movimiento en Dios es absolutamente en la dirección contraria: Dios, conociendo, *crea*, da el ser. No conoce *porque es*, sino que *es* porque lo conoce<sup>430</sup>. Pero, además, al crear pone límite: la *razón de ser de las cosas* con la que crea, no se agota en las cosas creadas, pues ninguna de ellas alcanza a ser lo que *puede ser*. Al crear, Dios pone un *término* a dicha razón de ser. Siempre podría crear algo distinto desde esa misma *razón de ser*, pues lo que tiene término siempre puede ser mayor o menor. Como una recta infinita, que podría dar lugar a infinitas rectas finitas, dependiendo de dónde pusiéramos el límite.

El conocimiento humano, en cambio, es objetivo, y conoce el término de las cosas al abstraer por medio de su entendimiento agente: después de haber visto lo sensible, por su poder intelectual, crea un concepto que es la medida de los individuos conocidos. Es un proceso inverso al de Dios al crear: al conocer las cosas limitadas, crea un arquetipo que las mida a todas<sup>431</sup>. Aunque reconoce que dicho concepto siempre será limitado, ya que nunca podrá conocer todo lo que *puede ser*. Es como un mapa geográfico, que siempre podrá hacerse uno que sea más preciso.

---

<sup>429</sup> *De venatione sapientiae*, 38, h 113.

<sup>430</sup> "¿Qué otra cosa son por tanto aquellos arquetipos, sobre los cuales tienes lo que ya he expuesto más arriba, sino límites que lo delimitan todo? Es indudable que la mente divina es el límite de todas aquellas razones de ser de las cosas. Pues es ella misma, en efecto, la que ha delimitado en sí de modo conforme a razón aquellos arquetipos" (*De venatione sapientiae*, 27, h 81).

<sup>431</sup> "La mente humana, que es imagen de la mente absoluta, pone en su concepto límites a todas las cosas en virtud de la libertad propia de esa su condición humana, porque es una mente que mide con sus conceptos todas y cada una de las cosas" (*De venatione sapientiae*, 27, h 82).



El hombre no puede captar con su entendimiento las esencias constitutivas de las cosas, *las razones de ser divinas*, aquellas a partir de las cuales Dios creó todas las cosas, porque él es *posterior* a ellas, y porque carece de la capacidad suficiente para captarlos. Su capacidad es nocional. Tan sólo puede elaborar *conjeturas* sobre las esencias constitutivas. Pero al afirmar Nicolás de Cusa que no podemos conocer *como Dios conoce*, no expresa ningún humano pesimismo gnoseológico: porque nuestro conocimiento es humano, no divino.

Y aquí es donde se produce el salto<sup>432</sup>: el hombre, al reflexionar sobre su conocimiento sensible y abstracto, reconoce que su *medida* de las cosas es imperfecta, y que se refiere a la *medida perfecta* que es la medida de Dios al crear. Reconoce entonces la insuficiencia de su conocimiento al ser consciente de su término o límite: el conocimiento de Dios es creador mientras que el conocimiento del hombre es por asimilación. El hombre, al no poder conocer la esencia divina en sí misma, tampoco puede conocer las esencias de las cosas en sí mismas<sup>433</sup>. Y no puede conocer el entendimiento humano la esencia divina con propiedad porque no es *todo lo que puede ser*: somos hombres que también *suponemos un término* de la esencia humana. El entendimiento humano es creado, limitado. Tenemos la luz de Dios..., pero es limitada; nuestro entender no es nuestro ser<sup>434</sup>; nuestro entender no es creador de seres, sino tan sólo de nociones.

---

<sup>432</sup> “Es por ello completamente inútil que busque entre sus objetos conocidos a las esencias de las cosas que no están allí (...). Sólo Dios, por el contrario, contiene en su fuerza y en su poder causal las esencias y las formas esenciales de todas las cosas” (*De venatione sapientiae*, 29, h 86).

<sup>433</sup> “Puesto que la esencia divina es desconocida se sigue que no puede ser comprendida ninguna esencia de las cosas” (*De venatione sapientiae*, 29, h 87).

<sup>434</sup> “La esencia del alma intelectual no es en efecto idéntica con su fuerza y su potencia. Esto solo puede ser verdadero en Dios que es previo a la diferencia entre acto y potencia” (*De venatione sapientiae*, h 29, 88).

### A.11. *El orden* <sup>435</sup>

Puesto que el hombre no puede acceder al absoluto de un modo directo, sino que todo conocimiento que tiene el hombre parte de lo sensible, se pregunta Nicolás de Cusa cómo podemos entonces elevar nuestro conocimiento desde las cosas hasta Dios.

La respuesta es que Dios se manifiesta en todas las cosas por medio del orden, y eso da belleza al mundo. El hombre, que está entre el mundo sensible y el inteligible, percibe dicho orden.

Comienza este campo reproduciendo una larga cita de Dionisio, el cual durante siglos se creyó que era discípulo directo de S. Pablo. Al comienzo de su carta a los Romanos asegura que es posible conocer al Dios invisible por medio de las cosas creadas<sup>436</sup>. En este último campo, el orden, se concentra - dice Nicolás de Cusa- la caza completa: no conocemos a Dios desde lo que es su propia naturaleza, “pero desde la disposición sumamente ordenada de todas las cosas, que es producida por él y que lleva en sí ciertas imágenes y semejanzas de sus arquetipos divinos, ascendemos de forma metódica y ordenada, en la medida en que nuestras fuerzas nos lo permiten, a aquello que trasciende todas las cosas”<sup>437</sup>.

---

<sup>435</sup> Cfr. *De venatione sapientiae*, 30-32, h 89-96. El décimo y último campo es el orden. Puesto que el absoluto no es accesible al hombre de un modo directo, sino que todo conocimiento que tiene el hombre parte de lo sensible, se pregunta Nicolás de Cusa cómo podemos entonces elevar nuestro conocimiento desde las cosas hasta Dios. Citando a Dionisio, afirma que podemos ascender a través del orden que encontramos en la creación. Pero este conocimiento que alcanzamos de Dios a partir de las cosas es parcial y limitado. Únicamente se alcanza el conocimiento de Dios por medio de la ignorancia.

<sup>436</sup> “Pues desde la creación del mundo las perfecciones invisibles de Dios –su eterno poder y su divinidad– se han hecho visibles a la inteligencia a través de las cosas creadas. De modo que son inexcusables” (Rom 1, 20).

<sup>437</sup> *De venatione sapientiae*, 30, h 89. Cfr. PSEUDO DIONISIO, *De divinis nominibus*, VII 3 (PG 3 869C-872B; Dionysiaca I 402-408; lin. 7-24 secundum versionem Ambrosii Traversarii, lin. 25-34 secundum versionem Roberti Grosseteste).

Y es que, como explica esta vez con total claridad Nicolás de Cusa, tenemos dos vías para acceder al conocimiento de Dios. Por un lado, le podemos conocer *como estando en todas las cosas*: es el conocimiento de la ciencia. A ese conocimiento llegamos a través del orden y de las perfecciones divinas que se ponen de manifiesto en las cosas creadas. A Dios le vemos ahí: *“en el límite de las cosas que pueden ser ordenadas se contempla el autor del orden”*<sup>438</sup>.

Pero también puede ser conocido Dios *como separado de todas ellas*; este es el conocimiento mediante la ignorancia: cuando el entendimiento *“se sustrae a todos los entes y desprendiéndose incluso de sí mismo se une a los rayos sumamente luminosos, iluminado él mismo allí desde la profundidad insondable de la sabiduría”*<sup>439</sup>.

El orden del universo es la primera y más precisa imagen de la sabiduría eterna e incorruptible de Dios. Dios ha creado las cosas diversas para que la belleza del orden que se encuentre en el mundo creado sea aún mayor. Y vemos que, en el universo, todo está armonizado: lo más alto está unido a lo más bajo, en progresión continua y ordenada. Y en el centro de todo está el hombre<sup>440</sup>: ocupa el lugar más alto del mundo sensible, y en el más bajo del inteligible. El hombre está unido a los animales en su naturaleza animal; pero también está unido a las naturalezas intelectuales por el espíritu; y de este modo está unido también a Dios.

El orden, afirma Nicolás de Cusa, es eterno; si hubiese sido creado habría sido creado a partir del *poder-ser-hecho*, en conformidad con un orden: pero

---

<sup>438</sup> *De venatione sapientiae*, 30, h 90.

<sup>439</sup> *De venatione sapientiae*, 30, h 89.

<sup>440</sup> *“Lo colocó en el horizonte del tiempo y de lo perpetuo, como requería el orden de la perfección. Nosotros, que tenemos en común con los animales los sentidos, experimentamos en nosotros una mente más allá de los sentidos que conoce y alaba el orden. Y por esto sabemos que somos capaces de la sabiduría inmortal, ordenadora de todas las cosas; y sabemos que estamos unidos a Dios junto con los seres inteligentes”* (*De venatione sapientiae*, 32, h 95).

eso sería una petición de principio. Si el principio, que es Dios, careciera de orden, ¿de dónde vendría el orden de las cosas principiadas?

Puede resultar sorprendente, en un primer momento, que no incluya el orden entre las diez perfecciones de las que viene hablando insistentemente Nicolás de Cusa en esta obra. El orden es la sabiduría eterna de Dios, es el mismo modo de actuar de Dios, que no puede actuar sino con orden<sup>441</sup>. Así, el orden de la creación manifiesta su sabiduría eterna; y así, de este modo, podemos llegar un conocimiento de Dios partiendo del conocimiento de su creación. Hay orden en todo: en los ángeles, en la jerarquía de la Iglesia, en las esencias, en los cuerpos celestes, en los movimientos de los seres vivientes, en la mente humana, en las virtudes... El estudioso, contempla el orden en todo y se admira. Avanzar en conocimiento consiste en avanzar en el conocimiento del orden de las cosas.

Afirma Paredes que, al ser el Verbo el que da el ser, imprime el orden de su inteligencia en el interior y en el exterior de las cosas: "*Por lo que respecta al plano ontológico, el verbo es palabra que da el ser, lo delimita y lo ordena, por consiguiente es y dice cómo es cada cosa de verdad; es lo que mantiene la cohesión interna de cada cosa individual y la conexión de todas las cosas en la constelación objetiva del universo; y, en cuanto que recibir el ser es para las cosas un acontecer temporal, el verbo irrumpe en ellas como esencia histórica de las mismas*"<sup>442</sup>.

### ***A.11.a. Centralidad del hombre en el universo***

Termina este campo mostrando la centralidad del hombre en todo el universo, sobre todo tras la encarnación del Verbo de Dios en Jesucristo. "*Cuán bellamente colocó la sabiduría al hombre, como lazo de unión del universo e*

---

<sup>441</sup> La diversidad de las cosas proviene de la sabiduría divina, como afirma Tomás de Aquino: "*Dios no produce las cosas por necesidad de su naturaleza, sino a partir del orden de su sabiduría. Y por eso no es necesario que la diversidad de las cosas provenga de la materia, sino del orden de la sabiduría divina, que estableció diferentes naturalezas para completitud del universo*" (TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia*, q. 3).

<sup>442</sup> PAREDES, *El concepto de «Sabiduría» en Idiota de Sapientia*, cit., p. 688.

*incluso como microcosmos, en el escalón más alto de la naturaleza sensible y en el más bajo de la inteligible*"<sup>443</sup>. Le colocó en el mismo horizonte entre tiempo y la eternidad. El hombre dispone de sensibilidad e intelecto. Y aunque nuestra animalidad pueda morir, no se extingue nuestro espíritu, que sigue unido a las inteligencias perpetuas. Sabemos que somos capaces de sabiduría inmortal, y que con la inteligencia estamos unidos a Dios. Pero es que también, al participar de la humanidad de Jesucristo, estamos unidos no sólo a la naturaleza inferior y temporal, sino también a la eterna, inmortal, a la misma naturaleza de Dios; y por ello resucitaremos "si llegamos a conformarnos a nuestro mediador"<sup>444</sup>.

Quizás ahora cobre mayor sentido algo ya mencionado anteriormente. Cuando en sus primeros libros presenta la idea del Dios absoluto -*De docta ignorantia*, *De ludo globi*-, Nicolás de Cusa pretende destacar la idea de la centralidad de Dios, su infinita perfección y *principialidad* frente al hombre, que es una criatura. Allí decía que el hombre ni es, ni puede ocupar el lugar central del universo; decía también que el movimiento de los planetas no podía ser circular, ya que ese sería un movimiento perfecto que pertenece únicamente a Dios. Debido a esas afirmaciones, se ha mencionado siempre a Cusa como uno de los primeros defensores de la teoría heliocentrista, anticipándose incluso a Copérnico.

Ahora<sup>445</sup>, en *De venatione sapientiae*, al hablar del orden del universo, pretende destacar que, en el universo creado, puesto que canta las alabanzas

---

<sup>443</sup> *De venatione sapientiae*, 32, h 95.

<sup>444</sup> *De venatione sapientiae*, 32, h 96. Tanzella-Nitti remarca cómo, en Nicolás de Cusa, Cristo está en la explicación de la relación entre lo infinito y lo finito: Dios puede revelarse a través de la palabra: "Sólo en Cristo, 'contrato máximo', puede estar Dios en todas las cosas y todas las cosas en Dios. En Él puede haber una coincidencia no contradictoria de los opuestos" (TANZELLA-NITTI, *Teologia della rivelazione*, cit., p. 555).

<sup>445</sup> He realizado un comentario más extenso a esta cuestión en el capítulo 1, al hablar de las matemáticas en el apartado 'A.4.b. Las fuentes del pensamiento de Nicolás de Cusa'. El texto donde habla de la centralidad de la tierra, es el siguiente: "Pues es esta sabiduría la que puso un límite al mar y a la tierra, al sol, a la luna, las estrellas y su movimiento. Y es ella la que impuso a toda criatura como límite una ley que no puede

de Dios, el hombre ocupa precisamente el lugar central, pues da gloria a Dios no solamente con su *ser hombre*, sino sobre todo por el uso de su libertad en el conocimiento y el amor de Dios. Por este motivo presenta de nuevo al hombre ocupando el lugar central en el universo<sup>446</sup>, según el modelo astronómico tradicional de la época, contradiciendo externamente lo que había dicho en sus libros anteriores.

Aunque era amante de la astronomía -como de todas las ciencias humanas- no se conocen observaciones ni estudios astronómicos realizados por el Cusano para argumentar una u otra postura. Así que lo más probable parece ser que sus afirmaciones se basen únicamente en sus conocimientos metafísicos: el universo tiene una unidad, un orden, una coherencia interna, y debe manifestar también exteriormente su verdad y orden interno.

### ***A.12. Conclusión del libro***<sup>447</sup>

Ha terminado Nicolás de Cusa el décimo campo de este libro en el que ha querido mostrar dónde ha llevado a cabo sus cacerías de la sabiduría. Comienza, a continuación, la conclusión del libro. Pero, antes de poner el punto final a estas líneas, da paso a unos capítulos de conclusión en los que trata de resaltar algunas de las ideas que considera fundamentales; o procura

---

*transgredir. A cada cosa le fijó como límites su especie, su ámbito o su lugar. Colocó a la tierra en el medio y le puso como determinación y límite su gravedad y su movimiento hacia el centro del mundo, para que de este modo esté siempre en el medio y no se desvíe ni hacia arriba ni hacia los lados" (De venatione sapientiae, 28, h 83).*

<sup>446</sup> Sobre esta cuestión, cfr. K. BORMANN, *Nikolaus von Kues: «Der Mensch als zweiter Gott»*, Paulinus, Trier 1999.

<sup>447</sup> Cfr. *De venatione sapientiae*, 33-39, h 97-124. Nicolás de Cusa llega así al final de su cacería. No ha buscado cazar sin más una pieza grande, sino a la misma causa de toda grandeza: el Absoluto. Es en el Absoluto donde la grandeza no se diferencia de la bondad, de la belleza, etc., porque en él todo se identifica: es distinto de todo y a la vez es todas las cosas. Pero, como dice este autor, solamente es digno de alcanzar la sabiduría *'el que sabe que debe preferirse esa misma sabiduría antes que todo lo demás, e incluso antes que la propia vida'*.

ofrecer una síntesis final aún más clarificadora sobre algunas de estas cuestiones. El hecho es que estas conclusiones se extienden durante siete largos capítulos, lo que supone casi una cuarta parte más del libro que lleva escrito hasta el momento. Este es el espíritu que mueve a Nicolás de Cusa: nunca se da por satisfecho en sus logros alcanzados, y siempre deja abierta la posibilidad a que él, u otro, avance aún más en el conocimiento de la sabiduría.

### *A.12.a. La fuerza de la palabra*

El primer tema abordado por Nicolás de Cusa -al que ya se ha referido indirectamente durante todo el libro- es el de la limitación de nuestro lenguaje para expresar con propiedad al absoluto. Las palabras han sido impuestas por el hombre a partir de lo que ha podido conocer de las cosas. Pero esas palabras humanas no pueden guardar correspondencia con lo que es Dios: “*Es necesario que el cazador de la sabiduría divina niegue respecto de Dios las palabras humanas según el modo en que han sido impuestas por el hombre*”<sup>448</sup>. El lenguaje humano tiene limitaciones.

Nicolás menciona dos tipos de limitación. Nicolás de Cusa no suele hacer referencia a las *esencias*, sino más bien a las *razones de ser* de las cosas. Con esta expresión, *razón de ser*, se está refiriendo a la esencia pensada por el Verbo Divino al crear las cosas. La realidad creada, la especie o el individuo, no agotan todo lo que esa *razón de ser* puede llegar a ser. Y, por lo tanto, tampoco las palabras. Toda palabra tiene un significado temporal, limitado, y no puede expresar con propiedad algo que es eterno.

La segunda limitación se refiere a los acuerdos o desacuerdos en la realidad, que expresamos por medio de los juicios, pero que no se dan en la razón sustancial de las cosas: “*En la razón sustantivante de las cosas no hay contradicciones (dissensio), sino en las palabras que bajo diferentes razones son*

---

<sup>448</sup> *De venatione sapientiae*, 33, h 98.

*atribuidas a las cosas de modo diferente*"<sup>449</sup>. Cualquier intento de hacer un juicio sobre Dios, significaría atribuirle o negarle algo, cosa que sería absurdo.

Además, dichas palabras se refieren a realidades muy distintas<sup>450</sup>: pueden referirse a un singular, a una especie o género, o a la esencia de las cosas. Su limitación en cada caso es diferente. Cuando se refiere a los singulares, la palabra abarca en acto los principios últimos e individuales. Cuando se refiere a la especie o al género, abarca los principios últimos, pero los individuales sólo en potencia. Cuando se refiere a la esencia misma, sólo abarca los principios de la especie, pero ninguno de los principios individuales. Por ello las palabras humanas no son precisas.

En conclusión, debemos utilizar las palabras para referirnos al conocimiento de las realidades, pero reconociendo su limitación: la búsqueda de la sabiduría inefable "*presupone que las palabras humanas que usa no son precisas ni angélicas ni divinas. Pero las asume porque de otro modo no podría expresar el concepto, dando sin embargo por supuesto que con ellas no pretende referirse a alguno de los contenidos por razón de lo cual han sido impuestas*"<sup>451</sup>.

### ***A.12.b. La presa lograda: la causa de la grandeza***

Lo que busca nuestro autor es el absoluto, la eternidad, la causa de toda grandeza, y no otra cosa. Es la presa que desearía alcanzar y no puede. Cusa busca aquello que no puede ser mayor, aquello que precede al *poder-ser-hecho*. Podemos encontrar grandeza y alabanza a través de las cosas creadas, pero ese no es el principal objetivo. Y cuando habla de su verdadero objetivo, éste permanece inalcanzable.

---

<sup>449</sup> *De venatione sapientiae*, 33, h 97.

<sup>450</sup> Cita de nuevo a Tomás de Aquino, valorando muy positivamente la distinción que realiza, que subraya el límite de las palabras para expresar toda la riqueza de contenido que poseen las cosas o las esencias (Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In De divinis nominibus*, cap. 5, lect. 1).

<sup>451</sup> *De venatione sapientiae*, 33, h 100.



Cusa explica muchas veces porqué no alcanza ese conocimiento: por lo elevado que es, por lo limitado de nuestro entendimiento, por la incapacidad de las palabras de reflejar las ideas eternas, etc. Habla, en cambio, de una vía mística para llegar al conocimiento de Dios. Pero esa incapacidad de la que habla no es para *todo* conocimiento; ni la vía mística es el *único* conocimiento posible de Dios. Ningún nombre es apropiado, pero al mismo tiempo cualquier nombre sirve para nombrar al innombrable, pues algo acerca de él refleja: “Así pues, ningún nombre de entre todos los que pueden ser nombrados es propio de la causa de la grandeza, aunque su nombre no sea otro respecto de todo nombre nombrable y en todo nombre sea nombrado lo que permanece innombrable”<sup>452</sup>.

Y vuelve a tratar de explicar cómo en este absoluto, todo se identifica, especialmente esas perfecciones de las que ha hablado anteriormente: un bien que no pueda ser mayor, es la causa de la grandeza; y lo mismo una verdad; y lo grande que es bueno, es causa de la bondad; y lo mismo con todas las perfecciones. Si son en grado sumo, son la causa de todas las demás porque si son en grado sumo se identifican con el *poder-ser* que es la causa de todo, y de las diez perfecciones mencionadas.

### A.12.c. Síntesis final

En las últimas páginas que restan hasta el final del libro, Nicolás de Cusa trata de sintetizar, de diferentes modos, las ideas que considera más fundamentales de todo su discurso. No encontramos nuevos argumentos.

Lo que ha sido hecho es el *poder-ser-hecho*. Cada individuo agota su *poder-ser-hecho* concreto, y por ello es inmultiplicable. Pero no agota su *poder-ser* específico, y por ello puede haber otros individuos de la misma especie, mayores o menores. Lo que ha sido hecho, siempre es singular, inmultiplicable y corruptible; y además participa de algún modo de algún

---

<sup>452</sup> *De venatione sapientiae*, 34, h 103.

otro ser hecho con anterioridad. Mientras que lo que es primero es incorruptible.

El *poder-ser-hecho* del mundo se refiere al *mundo-arquetipo* en la mente de Dios. Todas las cosas que pueden ser hechas tienen este ejemplar, que no es *otro* respecto de todo lo que puede ser hecho, sino que es acto de todo *poder-ser*. El término del *poder-ser-hecho* de todas las cosas es el *poder-hacer* todas las cosas. El límite del *poder-ser-hecho* es el omnipotente, pues únicamente él lo puede determinar.

*“Todas estas cosas que veo ser así y que de ningún modo pueden ser dichas ni escritas, no las puedo resumir en una fórmula más breve que la siguiente: el límite del poder-ser-hecho todo es el poder hacer todo, al modo en que el límite de poder-ser-hecho un algo delimitado es un poder hacer algo determinado”*<sup>453</sup>.

Y trata de explicarlo nuevamente acudiendo a la imagen de los tres poderes: el *poder-hacer*, el *poder-ser-hecho*, y el *poder-que-ha-sido-hecho*.

El *poder-hacer* es el primero, es el absoluto. Es todo lo que *puede ser*. Él no puede ser hecho nada distinto, pues es lo máximo y lo mínimo al mismo tiempo; es término y fin de todo, causa eficiente, forma-ejemplar y final de todo. Todas las cosas están en el *poder-hacer*, pues pueden ser hechas. El *poder-hacer* es en todas las cosas como la causa absoluta.

El *poder-ser-hecho* tiene como término el *poder-hacer*. Y el *poder-que-ha-sido-hecho*, se hace a partir del *poder-ser-hecho* gracias al *poder-hacer*. El *poder-ser-hecho* y el *poder-que-ha-sido-hecho*, afirma Nicolás de Cusa, no son diferentes en esencia porque el poder que ha sido hecho no agota el *poder-ser-hecho*.

Esta última explicación utilizando los tres poderes es el modo de introducir su última propuesta de nombre *menos inapropiado del absoluto*: el *posse*, que desarrollará un año más tarde en lo que será su último libro escrito, *De apice theoriae*.

Nicolás de Cusa termina el libro con una declaración de humildad intelectual que refleja, de modo práctico y concreto lo que ha venido tratando

---

<sup>453</sup> *De venatione sapientiae*, 38, h 113.

de exponer a lo largo de todo el libro: que la búsqueda de la sabiduría es una caza que no culmina en esta vida, pues siempre podremos esforzarnos más, buscar más, de modo que cobremos mejores piezas: *“Con estas consideraciones creo haber expuesto el concepto, rudo aún y no plenamente depurado, de lo que han sido mis cacerías, en cuanto me ha sido posible y lo someto a quien contemple mejor que yo estos contenidos elevados”*<sup>454</sup>

---

<sup>454</sup> *De venatione sapientiae*, 39, h 124.



## CONCLUSIONES

Ha llegado el momento de concluir el presente estudio acerca de la persona y el pensamiento de Nicolás de Cusa. He tratado de encontrar luces a través de su obra *De venatione sapientiae*, considerada por él mismo su *testamento filosófico*. Con seguridad, el lector habrá percibido la extraordinaria personalidad, la importancia y el relieve de nuestro autor en la época en que le tocó vivir, a través de los innumerables estudios realizados por tantos pensadores de todo el mundo a lo largo de los últimos cien años. Los estudios pormenorizados acerca de Nicolás de Cusa y sus obras continuarán con seguridad durante los próximos decenios, y conseguirán destacar nuevos aspectos de su pensamiento, y matizarán o discutirán otros.

Me llenaría de satisfacción haber podido contribuir, por medio de esta investigación, al esclarecimiento de su magnánimo pensamiento, aunque soy consciente de lo poco que puedo aportar. Es éste quizás el pensamiento que más se ha arraigado en mi mente y en mi corazón durante estos meses de estudio de Nicolás de Cusa: el saber acerca de Dios no tiene límites; como buenos cazadores, nos esforzamos en perseguir cada una de las presas que nos son asequibles, pero sabemos que nuestra caza no terminará jamás en esta vida. Cuanto más avancemos, más queremos conseguir, y seremos conscientes de cuánto más nos resta...; más, incluso, que antes de empezar su búsqueda, pues habremos tomado mayor conciencia de lo inasequible de nuestro objetivo.

Hemos podido ver a lo largo de estas páginas cómo se producen diversas interpretaciones en el pensamiento de Nicolás de Cusa; probablemente porque, como él mismo defiende, la verdad presenta matices muy diversos, complementarios entre ellos; y al destacar un aspecto minúsculo de uno de ellos, puede entrar en conflicto con otros, con los que tiene que terminar equilibrándose. Se equivoca sin remedio el que intente *monopolizar* el

pensamiento de este gran autor, afirmando -más bien, creyendo afirmar- su *verdadero* sentido. Sólo Dios es la Verdad. Sólo Él.

En las siguientes páginas trataré de resumir algunos puntos que me han parecido destacables y que me han ayudado personalmente en mi comprensión de la época y del pensamiento de Nicolás de Cusa. En la mayoría de los casos, simplemente me *alinearé* con alguno de los puntos de vista ya existentes, en este diálogo constante por profundizar más y más en el pensamiento de nuestro autor.

### Claves hermenéuticas:

1. Tras el análisis de su biografía y producción escrita, se podría poner en discusión si el pensamiento filosófico de Nicolás de Cusa es fruto directo de su dedicación a la lectura y a la reflexión filosófica. Aunque, como buen humanista, tenía un verdadero interés por todos los saberes, y la filosofía y la teología ocuparan un lugar importante, su dedicación a las lecturas filosóficas comenzó después que escribiera sus dos primeros libros *De docta ignorantia* y *De coniecturis*. Estos dos libros los escribe inmediatamente después de su visión intelectual y mística -un don del Padre de todas las luces-, al regreso de su delegación en Constantinopla, entre 1440 y 1445. Como he tratado de mostrar, diversos autores subrayan la idea de que en *De docta ignorantia* están todas sus principales tesis presentadas, y en sus escritos posteriores las irá explicando y matizando en pequeños detalles. Al final de su vida, como él mismo reconoce en *De venatione sapientiae*, emprende el *tercer intento* de explicar sistemáticamente su metafísica, inspirado en este caso por la lectura reciente de *La vida de los filósofos* de Diógenes Laercio. Es ahí cuando conoce el pensamiento de los filósofos antiguos en mayor profundidad, y puede ir reconociendo si ellos vislumbraron o no los puntos principales de su propio pensamiento metafísico. Pero, para entonces, ya había escrito casi todos sus libros filosóficos.

2. Entre los estudiosos de Cusa, casi no se discute que la idea catalizadora de todo su pensamiento filosófico es la unidad: Dios como garante de unidad de toda la realidad física, espiritual e intelectual, y cómo Dios es el fundamento de lo múltiple. La visión que da origen a su reflexión

filosófica ocurre en un momento en el que Nicolás de Cusa luchaba denodadamente por la unidad en múltiples frentes: la unidad entre la iglesia católica occidental y las iglesias orientales ortodoxas; la unidad de la iglesia occidental tras el problema del Conciliarismo; la unidad del mundo, amenazada por la religión islámica y que culminó con la conquista de Constantinopla. Nicolás se da cuenta que todas las divisiones se originan, en el fondo, porque no somos capaces de comprender suficientemente a Dios, absoluto e infinito, origen y fundamento de todo lo real. En el momento de la visión de Constantinopla, Nicolás de Cusa no era el filósofo, sino el abogado-diplomático, preocupado por sembrar la concordia entre los hombres en frentes muy distintos. Este pensamiento de Dios como garante de la unidad, puso en marcha su pensamiento filosófico tras dicha visión mística, acaecida durante el viaje de regreso tras una delegación en Constantinopla.

3. Como he tratado de mostrar, en el Renacimiento circulaban doctrinas clásicas griegas, que servían de inspiración a unos y otros. Pero tal y como afirman los estudiosos de dicha época, esas inspiraciones eran siempre parciales -ideas concretas sugerentes- que siempre eran reelaboradas por cada pensador, terminando con un sentido o matiz diferente de la fuente original. Por consiguiente, comparto la opinión de algunos que afirman que es preciso relativizar convenientemente las influencias filosóficas que recibió Nicolás de Cusa de los pensadores antiguos. No continúa ninguna escuela anterior, sino que más bien se suma a una tradición cristiana que llevaba bastantes años tratando de realizar una síntesis cristiana de las filosofías de Aristóteles y Platón, tomando de ambas tradiciones algunos elementos, y fusionando otros, o reinterpretándolos. Hay que ser muy prudente a la hora de tratar de atribuirle conceptos de filósofos en los que sin duda se ha inspirado la tradición cristiana, pero que nunca llegó a asumir completamente; me refiero, por ejemplo, a su idea acerca de la unidad, de la participación, etc.: aunque, indudablemente, recibe una influencia platónica, las tesis que propusieron los pensadores griegos no son asumidas por Nicolás de Cusa tal como las propusieron los autores originarios. La tradición platónica pura no se compaginaba bien con el concepto cristiano

de creación, ni con la trascendencia divina, puntos que sin embargo son clave en el pensamiento de Nicolás de Cusa.

4. Acerca de la discusión sobre cuáles son las principales fuentes de su pensamiento filosófico, hemos podido comprobar que la discusión es amplia y diversa, siendo muy difícil distinguir el peso concreto que han tenido dichas influencias en su propio pensamiento, más aún cuando muchas de esas influencias no son exclusivamente suyas, ni producto de sus lecturas filosóficas, sino que son las propias de la época en que vivió: todos recibieron las mismas influencias, pero cada pensador las procesó a su manera, de modo que partiendo de las mismas fuentes, llegaron a términos muy diversos. Me ha resultado muy llamativo que los estudios acerca de sus influencias platónicas sean tan numerosos, cuando en realidad Nicolás de Cusa apenas cita textualmente autores griegos. Considero que sería más objetivo juzgar las influencias de su pensamiento de acuerdo con las citas que hace en sus escritos de los diversos autores<sup>778</sup>. En ese caso, por orden de influencia, los autores que más influyeron en su pensamiento fueron: Tomás de Aquino, San Agustín, Dionisio, San Buenaventura, Alberto Magno, Aristóteles y el Maestro Eckhart.

5. Podría resultar interesante una investigación detallada de las referencias a Tomás de Aquino en las obras de Cusa. La mayoría de dichas referencias las realiza en sus Sermones, que lamentablemente han sido poco estudiados, ya que hay pocas traducciones en otros idiomas. Hay algunas referencias puntuales en la bibliografía que he consultado. Objetivamente es el autor al que más cita, con diferencia; sin embargo, parece que no sigue su doctrina en puntos tan importantes como la distinción entre esencia y acto de ser, la participación, la analogía del ser, y otros. Al mismo tiempo, no he encontrado en sus escritos ninguna referencia a algún aspecto en el que manifieste, de modo explícito, su desacuerdo con él. Teniendo en cuenta las condenas que sufrió el *averroísmo latino*, en las que se vio involucrada la doctrina de Tomás de Aquino (se había levantado la prohibición de leer sus obras en la Universidad hacía menos de cien años), podría resultar interesante la discusión de si el pensamiento de Nicolás de Cusa podría

---

<sup>778</sup> Cfr. la presente investigación, epígrafe A.4.c.



tratar de explicar esas mismas cuestiones, pero evitando los puntos que estaban en conflicto. Todo apunta a que su pensamiento está totalmente *alineado* con el de Tomás de Aquino.

6. Tal y como apuntan algunos de los autores consultados, Nicolás de Cusa es un escritor ocasional, sin una específica formación académica filosófica previa, que profundiza en una intuición que tiene acerca del conocimiento del absoluto. Esta circunstancia podría ser la explicación de, en algunos casos, una cierta falta de estructuración de sus ideas, de fundamentación, o incluso de coherencia en otras ocasiones. Él mismo reconoce, al final de su libro *La caza de la sabiduría*, que no ha conseguido expresar con propiedad su pensamiento, a pesar de sus denodados y reiterados esfuerzos. En este sentido, muchos estudiosos de Cusa afirman que es un pensador paradójico: no utiliza siempre en el mismo sentido algunos conceptos metafísicos fundamentales; por otro lado, algunas explicaciones son ambiguas o las utiliza para mostrar realidades diferentes. Esta limitación metodológica se relaciona también con un punto fundamental de su pensamiento: toda discusión acerca del absoluto es necesariamente imprecisa, existiendo muchos matices y enfoques diferentes, complementarios, o incluso contradictorios (en Dios los contradictorios se identifican, o mejor dicho, Dios es *anterior* a cualquier contradicción); pero, a la vez, todos ellos son necesarios para mostrar en mayor profundidad una realidad que es absoluta. Por todo ello, comparto con Hopkins la opinión de que se han producido, a lo largo de los últimos años, intentos de malinterpretación de las doctrinas de Cusa. En ocasiones, dichos intentos proceden de filósofos, teólogos e historiadores de reputada formación, pero que son víctimas de graves insuficiencias hermenéuticas, aferrándose a frases oscuras, pero dejando al margen muchas otras que son totalmente clarificadoras, presentándonos así la imagen de un Nicolás de Cusa que jamás existió. Su testamento filosófico *-De venatione sapientiae-* podría ayudar a clarificar algunos puntos fundamentales de su pensamiento.

**Su metafísica:**

7. Comparto plenamente la opinión de un buen número de autores que afirman que el punto de arranque de todo el pensamiento de Nicolás de Cusa es la concepción de Dios como absoluto e infinito, y la búsqueda de este Dios sin límite alguno. Esta consideración condiciona toda su metafísica, que sólo podrá comprenderse correctamente desde esta perspectiva. Por ejemplo, cuando Nicolás de Cusa habla de la inefabilidad de Dios, de que la Verdad sólo existe en Dios, y que el conocimiento del hombre es tan sólo una conjetura..., no está descalificando el saber racional, o negando todo conocimiento acerca de Dios; ni tampoco está reduciendo dicho conocimiento a una simple vía negativa o mística. Nicolás de Cusa no duda nunca del poder de la razón humana para conocer la realidad, como tampoco duda de que podamos conocer racionalmente a Dios. Tan sólo pone límites al alcance de dicho conocimiento del absoluto: si somos limitados, no podemos abarcar con propiedad, con precisión, lo que es inabarcable: porque lo que es infinito y absoluto, simplemente no es abarcable. Este es el sentido de su afirmación de que *entre lo infinito y lo finito no existe proporción alguna*. Por ello, reconociendo su inalcanzabilidad, alcanzaremos el conocimiento más elevado que podremos sobre Él. Pero esto no significa, en absoluto, que no podamos alcanzar un cierto conocimiento de Dios o de la verdad.

8. Tal y como hemos tenido la ocasión de estudiar, son varios los autores que afirman que Nicolás de Cusa presupone en su sistema filosófico la existencia de Dios, dándola por supuesta, sin llegar a demostrarla. Esto podría llegar a reducir su pensamiento a una mera especulación teológica, válida únicamente para aquellos que *crean* en la Revelación cristiana. En cambio, se ha mostrado cómo en la Edad Media la Filosofía y la Teología estaban intrínsecamente unidas, siendo el esfuerzo de los pensadores cristianos el de *entender* las verdades de la fe, haciéndolas compatibles con el saber filosófico y racional. Filosofía y Teología estudian la misma realidad y, poco a poco, se va definiendo la metodología propia de cada una de ellas. Otros autores, en cambio, reconocen en los escritos de Cusa alguna argumentación demostrativa de la existencia de Dios. En mi opinión, así es: en los escritos de Nicolás de Cusa encontramos argumentos muy similares a los empleados por Tomás de Aquino en su demostración de la existencia de

Dios por medio de cinco vías, que se reducen al siguiente argumento: la existencia del ser finito exige la existencia del ser infinito. Menciona explícitamente la imposibilidad de recurrir a una cadena infinita de causas, en alusión clara a las pruebas de Tomás de Aquino, que seguramente conocería.

9. El concepto de Nicolás de Cusa de Dios como absoluto infinito hace que se excluya en Él cualquier diferenciación. Una diferenciación supondría poner una limitación en su ser. Si fuera *algo*, sería ese *algo* de modo limitado y por lo tanto finito. Esta es la razón última de su postulado de que en Dios se identifican los contradictorios: no significa una negación del principio de no contradicción (Dios *es* y *no es* al mismo tiempo), sino que más bien hay que entenderlo como que Dios es el fundamento de todo lo finito, siendo fundamento de lo que *es de un modo*, de lo que *es distinto*, y que su ser fundamento no se agota con *lo que es actualmente*, sino que Él es el fundamento de todo lo que *puede ser*. Dios es *anterior* a cualquier diferenciación, pues las fundamenta todas. Y Dios fundamenta, asimismo, todas las perfecciones, en cualquier grado limitado, pues Él las posee en todo su *poder ser*. Comparto con Beierwaltes la afirmación de que la discusión sobre los trascendentales no tiene sentido en Nicolás de Cusa.

10. Resultaría interesante estudiar si existe una similitud entre las afirmaciones de Nicolás de Cusa acerca del ser divino infinito y el ser finito de las criaturas, por un lado, y la teoría de los primeros principios de Leonardo Polo, por otro. Según Polo, el principio de no contradicción se aplicaría únicamente al ser finito, mientras que al ser divino se aplicaría únicamente el principio de identidad: el ser infinito es el ser *idéntico* porque -como dice Cusa- es todo lo que *puede ser*-, mientras que el finito sería el *no-contradictorio*: es *algo* porque no es *otro-algo*. Esto lo expresa Nicolás de Cusa con los nombres del absoluto *idem* y *non-aliud*.

11. A pesar de las acusaciones que recibió en vida, casi todos los autores defienden que no cabe el panteísmo en Nicolás de Cusa, como él mismo niega repetidas veces. La diferenciación entre el ser absoluto e infinito de Dios y el ser relativo y concreto de la criatura, la expresa también por medio de la distinción entre el *poder-ser* de Dios, y el *poder-ser-hecho* de la criatura. Por medio de esta diferenciación, persigue subrayar la distinción radical

entre Dios y la criatura, y su trascendencia, subrayando al mismo tiempo la inmanencia de Dios en todo lo creado, por ser su fundamento y por similitud. Nicolás de Cusa no acepta que las criaturas sean una *degradación ontológica* del ser divino, como postularía un concepto de participación de corte platónico: entre lo finito y lo infinito no hay proporción. La similitud se realiza por vía intelectual: las razones de ser de las cosas en la mente divina se identifican con su esencia divina; las criaturas imitan de modo parcial y limitado las infinitas perfecciones de Dios.

12. Considero que la expresión Cusana del absoluto como *poder-ser*, es su peculiar y original intento de alcanzar metafísicamente el ser trascendental increado, que es anterior a la unidad<sup>779</sup>, o al mismo ser<sup>780</sup>, pues él es anterior a toda diferenciación; el *poder-ser-hecho* es a su vez un intento de expresión del ser creado, donde se aplica el principio de contradicción. La noción cusana de *límite* o *término* permite resaltar esta diferenciación trascendental entre ser finito e infinito. Tomás de Aquino lleva a cabo dicha diferenciación por medio de la distinción entre esencia y acto de ser, en un intento de subrayar la unidad de toda la realidad. Es sugerente el comentario de Polo al respecto: dicha diferenciación entre esencia y acto de ser no puede ser la razón constitutiva del ser creado, sino una de sus consecuencias. A Inciarte-Llano le parece apropiada la afirmación de que el ser divino es *poder-ser*, aunque la expresión corre riesgo de malentenderse si no se rechaza toda potencia y posibilidad, cosa que el Cusano remarca repetidas veces.

13. Son numerosos los autores que afirman que Nicolás de Cusa admite en Dios algún tipo de posibilidad o potencialidad, debido quizás a que él utiliza sin precisión dichos términos. En este hecho ven además una confirmación del abandono por parte del Cusano de una metafísica del ser, en favor de una metafísica de la unidad. En cambio, en *De venatione sapientiae* remarca explícitamente que hay que rechazar en Dios toda potencialidad o posibilidad.

---

<sup>779</sup> Cfr. *De venatione sapientiae*, 21, h 59.

<sup>780</sup> Cfr. *De venatione sapientiae*, 13, h 35.

14. La expresión Cusana de que Dios es *anterior a la distinción entre ser y no ser*, puede resultar paradójica. Podría parecer que identifica el ser con la existencia; o que lo reduce a mera *positividad fáctica*. Cuando Cusa justifica esta afirmación, señala siempre que Dios es el principio 'de lo que es' y 'de lo que no es, pero puede ser'. Sería interesante debatir si podría entenderse como la forma que emplea Cusa de resaltar el modo en que Dios es principio de todo lo finito: de lo que es actualmente, de lo que fue, pero también de lo que será, e incluso de lo que podría llegar a ser. La *principalidad de Dios* no se agota con lo que es actualmente o lo que será en un futuro. Dios tiene también en su mente las ideas y razones de ser acerca de todo lo que podría llegar a ser, y esas razones son reales; pero esa multiplicidad de ideas no produce multiplicidad en Dios, ya que se identifican con su esencia divina. Afirmar que Dios es lo que *puede ser*, no implica admitir potencialidad en Dios pues, como señala Tomás de Aquino<sup>781</sup>, el fundamento real de todo ser posible es siempre un ser actual.

15. Dios uno, absoluto e infinito es el principio de todo lo múltiple y participado, por vía de entendimiento. El entendimiento de Dios, que es igual a sí mismo, es el Verbo. La expresión trinitaria *identidad-igualdad-nexo* para expresar las tres personas divinas, son para Cusa el modo de explicar también la multiplicidad de las cosas participadas. Sería interesante debatir si Cusa propone este modo peculiar de explicar el misterio de la Santísima Trinidad con el fin de intentar poner fin a la disputa entre Oriente y Occidente, saliéndose de la discusión enrocada que se fundamentaba en las relaciones entre las personas divinas.

16. Cristo es el Verbo de Dios, su *explicación perfecta*, con el que se identifica plenamente. Las razones de las cosas, con las que Dios crea el mundo múltiple, son *explicaciones limitadas* y parciales de Dios. El hombre, conociendo las perfecciones de las cosas que han sido ideadas por Dios, conoce a su creador. El orden del universo refleja de modo especial el orden de las razones de ser de las cosas en la mente de Dios. Este orden es como un canto de alabanza de las perfecciones de Dios. Además, el hombre da gloria

---

<sup>781</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 25, a. 3.

a Dios con el uso de su libertad, por el cual se hace cada vez más semejante a Él.

### Su gnoseología:

17. La consideración de Dios absoluto e infinito condiciona también el conocimiento limitado de la verdad. Cusa afirma que la Verdad en sí misma tan sólo existe en Dios; el hombre alcanza únicamente un conocimiento *verosímil*, a modo de *conjetura*. Este pensamiento no es negativo ni pesimista con respecto al conocimiento de la realidad, sino que únicamente remarca el límite de dicho conocimiento: conoceríamos *perfectamente* la realidad tan sólo si conociéramos *perfectamente su causa*, es decir a Dios. Pero como no le podemos conocer con propiedad, con *precisión*, tampoco podemos conocer con *absoluta propiedad* la verdad de la realidad.

18. Nicolás de Cusa no duda del conocimiento humano, pero muestra sus límites, sobre todo en contraste con la Verdad infinita de Dios. El hombre alcanza un conocimiento de Dios, pero dicho conocimiento es limitado. Reconocer la inabarcabilidad de Dios es el conocimiento más verdadero que podamos tener de Él, ya que pretender abarcarlo por medio de un conocimiento finito es una burda falsedad.

19. Frente al debate frecuente acerca del conocimiento negativo de Dios, y su vía de acceso mística, se ha escrito y discutido mucho. Considero que resultaría interesante abrir un diálogo acerca de la referencia hecha al Sermón CCXCII, n. 12, muy poco conocido y casi nunca citado, escrito en la Navidad de 1456, en el que Nicolás de Cusa aclara su vía mística, negativa. En este sermón, afirma que su vía mística no es una vía basada en la contradicción o la irracionalidad, sino que es, en el fondo, una vía afirmativa<sup>782</sup>, manifestando así que es posible un conocimiento positivo de Dios, aunque limitado. Dicha vía mística, comienza con el convencimiento

---

<sup>782</sup> "Et hic gradus ducit per abnegationem. Quae abnegatio in se habet praegnantem affirmationem" (Sermo CCXCII, h 12).

de la inabarcabilidad de Dios, pero puede continuar con otras experiencias místicas personales que aumentan el conocimiento de Dios, aunque siga siendo ineficaz cualquier intento de explicarlo.

20. El hombre es imagen de Dios principalmente por su capacidad intelectual, que nos hace semejantes a Él. Pero, así como el conocimiento del hombre es 'objetivo', el conocimiento de Dios 'esencializa': Dios, conociendo, da el ser a las cosas. Mientras que el hombre, a semejanza de Dios, da el ser únicamente a las conjeturas que forma acerca de las razones divinas que tuvo Dios al crear la realidad, y con las cuales guardan proporción y semejanza. Pero únicamente Dios es la Verdad absoluta; las razones de ser de las cosas guardan proporción con lo verdadero, son verdaderas por participación, pero no generan multiplicidad en Dios, pues se identifican con su esencia Divina. El hombre crea sus conceptos y los reconoce como similares a las razones de ser de las cosas ya que su conocimiento es efectivo: pero estos conceptos participan de la verdad en un grado inferior, la verosimilitud. Considero que esta distinción entre la Verdad, lo verdadero y lo verosimilitud no supone ningún desprecio al saber racional, del que en ningún momento duda Nicolás de Cusa.

21. Cassirer ha hecho de Cusa el pensador que presenta la mente humana en su función unificadora de toda la realidad, siendo así un precursor del subjetivismo kantiano, y posteriormente del absolutismo de Hegel. Aunque es indudable que Nicolás de Cusa centra su atención en la mente humana y en Dios como absoluto, comparto la opinión de diversos autores que afirman que las conclusiones a las que llegaron Kant y Hegel son tan radicalmente contrarias al pensamiento de Cusa, que tan sólo muy forzosamente se podría reconocer en él un antecesor válido de dichos pensamientos. El absoluto de Hegel no es trascendente, mientras que Cusa siempre está en diálogo con un Dios al que reconoce como su creador y del que recibe su propio ser. Por otro lado, Cusa no considera las cosas conocidas como meros fenómenos, ni la subjetividad como la medida del mundo. El infinito no cambia a tenor de mi subjetividad. Afirma Hoff que hasta el siglo XV, hubiera sido posible una versión alternativa de la modernidad, si se hubiera entendido bien a Cusa.





## BIBLIOGRAFÍA

### I. Fuentes

#### 1. Ediciones de las obras de Nicolás de Cusa

CUSA, N. DE, *Nicolai de Cusa Opera Omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, Aedibus Felicis Meiner, Lipsiae 1932 - Hamburgi 1952.

KUES, N. VON, *Acta cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues*, Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, herausgegeben von Erich Meuthen und Herman Hallauer, Felix Meiner, Hamburg ss/1976.

#### 2. Traducciones utilizadas

##### a) Castellano

CUSA, N. DE, *Acerca de la docta ignorancia, libro I: lo máximo absoluto*. Edición bilingüe, Machetta, J. M. – D'Amico, C. (trads.), Biblos, Buenos Aires 2007.

– , *Acerca de la docta ignorancia, libro II: Lo máximo contracto o universo*. Edición bilingüe, Machetta, J. M. – D'Amico, C. – Manzo, S. (trads.), Biblos, Buenos Aires 2004.

– , *Acerca de la docta ignorancia, libro III: Lo máximo absoluto y a la vez contracto*. Edición bilingüe, Machetta, J. M. – Ludueña, E. (trads.), Biblos, Buenos Aires 2009.

– , *Acerca de lo no otro o la definición que todo define*. Edición bilingüe, MACHETTA, J. M. – REINHARDT, K. (eds.), Biblos, Buenos Aires 2008.

- , *Apología de la docta ignorancia. Juan Wenck, La ignorada sabiduría. Introducción, traducción y notas de Santiago Sanz*, en GONZÁLEZ, A. L. (ed.), *Sobre la mente y Dios / Nicolás de Cusa*, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, EUNSA, Pamplona 2013.
- , *Compendium. Traducción y notas de J. A. García González*, «Themata» 3 (1986), pp. 153-67.
- , *De concordantia Catholica o sobre la unión de los católicos*, Lueiro, S. J., M. A. (trad.), Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 1987.
- , *Diálogo sobre el Dios escondido. Traducción e introducción de Angel Luis González*, en GONZÁLEZ, A. L. (ed.), *Sobre la mente y Dios / Nicolás de Cusa*, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, EUNSA, Pamplona 2013.
- , *Diálogos del idiota. El possest. La cumbre de la teoría*, González, A. L. (trad.), Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, EUNSA, Pamplona 2008.
- , *El berilo. Traducción e introducción de Angel Luis González*, en GONZÁLEZ, A. L. (ed.), *Sobre la mente y Dios / Nicolás de Cusa*, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, EUNSA, Pamplona 2013.
- , *El don del padre de las luces. Traducción e introducción de Miguel García González*, en GONZÁLEZ, A. L. (ed.), *Sobre la mente y Dios / Nicolás de Cusa*, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, EUNSA, Pamplona 2013.
- , *El juego de las esferas*, Martínez, J. R. (trad.), Servicios editoriales de la Facultad de Ciencias UNAM, México D. F. 1994.
- , *El No-otro. Traducción e introducción de Angel Luis González*, en GONZÁLEZ, A. L. (ed.), *Sobre la mente y Dios / Nicolás de Cusa*, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, EUNSA, Pamplona 2013.
- , *El principio. Introducción, traducción y notas de Miguel Ángel Leyra*, en GONZÁLEZ, A. L. (ed.), *Sobre la mente y Dios / Nicolás de Cusa*, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, EUNSA, Pamplona 2013.

- , *Examen del Corán. Edición bilingüe*, Sanz Santacruz, V. (trad.), EUNSA, Pamplona 2013.
- , *La búsqueda de Dios. Traducción e introducción de Angel Luis González*, en GONZÁLEZ, A. L. (ed.), *Sobre la mente y Dios / Nicolás de Cusa*, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, EUNSA, Pamplona 2013.
- , *La Caza de la Sabiduría. Edición bilingüe*, Álvarez Gómez, M. (trad.), Ediciones Sígueme, Salamanca 2014.
- , *La docta ignorancia*, Fuentes Benot, M. (trad.), Orbis, Barcelona 1984.
- , *La igualdad. Traducción e introducción de Meritzell Serra*, en GONZÁLEZ, A. L. (ed.), *Sobre la mente y Dios / Nicolás de Cusa*, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, EUNSA, Pamplona 2013.
- , *La paz de la fe. Carta a Juan de Segovia*, Sanz Santacruz, V. (trad.), Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, EUNSA, Pamplona 1996.
- , *La visión de Dios*, González, A. L. (trad.), EUNSA, Pamplona 2007.
- , *Un ignorante discurre acerca de la mente (Idiota. De mente). Edición bilingüe*, Machtetta, J. M. – D'Amico, C. (trads.), Biblos, Buenos Aires 2005.

### **b) Italiano**

- CUSANO, N., *La caccia della sapienza*, FEDERICI-VESCOVINI, G. (trad.), Piemme, Casale Monferrato 1988.
- , *Nicolò Cusano. Scritti filosofici.*, SANTINELLO, G. (ed.), Zanichelli, Bologna 1980.
- , *Opere filosofiche di Nicolò Cusano*, FEDERICI-VESCOVINI, G. (ed.), UTET, Torino 1972.
- , *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, PEROLI, E. (trad.), Firenze-Milano, Giunti Editore S.p.A./Bompiani 2017.
- , *Opere religiose di Nicolò Cusano*, GAIA, P. (ed.), UTET, Torino 1971.

**c) Inglés**

CUSA, N. OF, *Complete Philosophical and Theological Treatises of Nicholas of Cusa*, Hopkins, J. (trad.), The Arthur J. Banning Press, Minneapolis 2001.

**d) Francés**

CUSANO, N., *Les Écrits mathématiques*, Nicolle, J.-M. (trad.), Honoré Champion, Paris 2007.

**3. Obras de referencia****a) Bibliografía Cusana**

GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., *Repertorio bibliográfico para la investigación filosófica sobre Nicolás de Cusa*, «Themata» 2 (1985), pp. 173-97.

KAISER, A., *Cusanus-Bibliographie, 4. Fortsetzung (1972-1982) mit Ergänzungen*, «Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft» 15 (1982), pp. 121-47.

KLEINEN, H. - DANZER, R., *Cusanus-Bibliographie (1920-1961)*, «Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft» 1 (1961), pp. 95-126.

TRAUT, W. - ZACHER, M., *Cusanus-Bibliographie, 2. Fortsetzung (1964-1967) und Nachträge*, «Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft» 6 (1967), pp. 178-202.

VANSTEENBERGHE, E., *Bibliographie cusienne*, en *Le cardinal Nicolás de Cues (1401-1464). L'action. La pensée*, Bibliothèque du XV siècle, Paris 1920, Reprint Minerva, Frankfurt am Main 1963, pp. ix-xvii.

VÁZQUEZ, M., *Cusanus-Bibliographie*, 3. Fortsetzung (1967-1973) mit *Ergänzungen*, «Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft» 10 (1973), pp. 207-34.

**b) Ediciones de otras obras y autores clásicos**

ARISTÓTELES, *Metafísica*, edición trilingüe por Valentín García Yebra, Gredos, Madrid 1982.

BUENAVENTURA, S., *Breviloquio*, BAC, Madrid 2015.

DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres*, García Gual, C. (trad.), Alianza, Madrid 2007.

NICCOLÓ V PAPA, *Testamento in La Caduta di Costantinopoli. L'eco nel mondo.*, Milano 1976.

PSEUDO DIONISIO, *Los nombres divinos. Estudio filológico-lingüístico*, Cavallero, P. A. (trad.), Losada, Buenos Aires 2005.

SAN AGUSTÍN, *Obras completas. Edición bilingüe*, Vol. (1-41), BAC, Madrid 1994/2002.

THOMAS AQUINAS, S., *Sancti Thomae de Aquino opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita / Cura et studio Fratrum Praedicatorum*, Vol. 1-50, Commissio Leonina - J. Vrin, Romae - Paris 1882/2021.

—, *Corpus thomisticum*, Subsidia studii ab Enrique Alarcón collecta et edita. Pampilonae ad Universitas Studiorum Navarrensis aedes ab A. D. MM, Copyright 2011 [disponible en línea, en <http://www.corpusthmisticum.org>].

VV.AA., *Sagrada Biblia. Universidad de Navarra*, EUNSA, Pamplona 2002/2010.

WENCK, J., *La ignorada sabiduría. Introducción, traducción y notas de Santiago Sanz*, en GONZÁLEZ, A. L. (ed.), *Sobre la mente y Dios / Nicolás de Cusa*, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, EUNSA, Pamplona 2013.

## II. Bibliografía secundaria

- ACHTNER, W., *Infinity in Science and Religion: The Creative Role of Thinking about Infinity*, «Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Geschichtsphilosophie» 47 (2005), pp. 392-411.
- AERTSEN, J., *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas*, E. J. Brill, Leiden 1966.
- , *Medieval Philosophy as Transcendental Thought. From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*, E. J. Brill, Leiden-Boston 2012.
- ALVARADO, M., *Aequalitas essendi en la Ignorantia de Nicolás de Cusa*, «Veritas: Revista de Filosofía y Teología» 26 (3/2012), pp. 57-79.
- ÁLVAREZ GÓMEZ, M., *Coincidentia oppositorum e infinitud, codeterminantes de la idea de Dios según Nicolás de Cusa*, «La Ciudad de Dios» 176 (1963), pp. 666-98.
- , *Añoranza y conocimiento de Dios en la obra de Nicolás de Cusa*, en L. SCHETTICZYK / W. ETTLOFF / R. HEINZMANN (ed.), *Wahrheit und Verkündigung*, Vol. 1, F. Schöningh, München-Paderborn-Wien 1967.
- , *Pensamiento del ser y espera de Dios*, Sígueme, Salamanca 2004.
- ANDRÈ, J. M., *La dimensión simbólica del arte en Nicolás de Cusa*, en GONZÁLEZ (ED), A. L., *Nicolás de Cusa. Estudios*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, EUNSA, Pamplona 1995, pp. 547-82.
- , *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*, Fundação Calouste Gulbenkian, Coimbra 1997.
- , *Vis vocabuli et vis mentis: identité et différence dans la conception symbolique et dynamique du langage dans l'idiote de sapientia et le de mente (1450)*, en

- PASQUA, H. (ed.), *Identité et différence dans l'oeuvre de Nicolas de Cues*, Éditions Peeters, Louvain / Paris / Walpole 2011.
- ARAGÓN, C., *La influencia pitagórica en Nicolás de Cusa*, en MACHETTA, J. M. – D'AMICO, C. (eds.), *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, Biblos, Buenos Aires 2005.
- ARFÉ, P., *Ermete Trismegistro e Nicola Cusano*, en LUCENTINI, P. – PARRI, I. – PERRONE, V. (eds.), *Hermetism from Late Antiquity to Humanism. La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'Umanesimo*, Brepols, Turnhout 2003.
- ARGUEDAS, V., *Nicolás de Cusa la coincidencia de los opuestos -coincidentia oppositorum-*, publicado en *Revista Digital: Matemática, Educación e Internet*, 8/2012 [<https://doi.org/10.18845/rdmei.v13i1.1630>], consultado el 15/3/2021.
- ARGÜELLO, S., *Posibilidad y principio de plenitud en Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 2005.
- AUER, J. – RATZINGER, J., *Curso de teología dogmática*, Vol. 2, Herder, Barcelona 1982.
- BALTHASAR, H. U. VON, *El Nudo. Nicolás de Cusa*, en *Gloria. Una estética teológica. Vol V: Nello spazio della metafisica: l'Epoca moderna*, Encuentro, 1998, pp. 195-232.
- BEIERWALTES, W., *Il Dio nascosto: Dionigi e Cusano, un episodio dell'incontro tra cristianesimo e platonismo*, «Anuario Filosofico» 14 (1998).
- , *Mystische Elemente im Denken des Cusanus*, en CATENA AUREA. *Plotin Augustinus Eriugena Thomas Cusanus. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main* 2017. VIII, 429 S., Vol. 8, 2017.
- , *Platonismo nel Cristianesimo, Vita e pensiero*, Milano 2000.
- , *Reflexión metafísica y espiritualidad*, EUNSA, Pamplona 2005.
- BERNART, L. DE, *Cusano e i matematici*, Scuola Normale Superiore, Pisa 1999.
- BERTIN, F., *Nicolas de Cues. Trois traités sur le docte ignorance et la coincidence des opposés*, Les Editions du Cerf, París 1991.

- BIANCA, C., *Le Cardinal de Cuse en voyage avec ses livres*, en SMET, R. DE (ed.), *Les humanistes et leur bibliothèque. Humanists and their Libraries*, Peeters, Louvain 2002.
- BIHLMAYER, K. – TUECHLE, H., *Storia della Chiesa*, Vol. 2, Morcelliana, Brescia 1969.
- , *Storia della Chiesa*, Vol. 3: L'epoca delle riforme, Morcelliana, Brescia 1969.
- BISTICCI, V. DA, *Il libro delle lodi delle donne*, LOMBARDI, G. (ed.), Vecchiarelli Editore, Manziana 1999.
- BONETTI, A., *La ricerca metafisica nel pensiero di Nicolò Cusano*, Studi filosofici, Paideia, Brescia 1973.
- , *La filosofia dell'unità nel pensiero di Nicolò Cusano*, en AA.VV. (ed.), *L'Uno e i molti, Vita e pensiero*, Vita e pensiero, Milán 1990, pp. 283-318.
- BONHÖFFER, D., *Resistenza e resa*, Bompiani, Milano 1969.
- BORMANN, K., *Nikolaus von Kues: «Der Mensch als zweiter Gott»*, Paulinus, Trier 1999.
- BRASA, M., *Los pilares del "De Docta Ignorancia" de Nicolás de Cusa*, «Anales del Seminario de Historia de la Filosofía» 7 (1989), pp. 129-47.
- , *Nicolás de Cusa o la recuperación del Universo*, «Anales del Seminario de Historia de la Filosofía» Extra-1 (1996), pp. 129-36.
- BROCK, S. L., *Tomás de Aquino*, «Philosophica: Enciclopedia filosófica on line» [URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2013/voces/aquino/Aquino.html>], consultado el 15/3/2021.
- CABADA, M., *Infinitud divina y visión mística en Nicolás de Cusa*, «Pensamiento» 64/242 (2008), pp. 903-30.
- CANTOR, M., *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik, II, Nachdruck der zweiten Aufgabe von 1900*, New York-Stuttgart 1965.
- CASSIRER, E., *Der Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Kohlhammer, Stuttgart 1906.



- , *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Emecé Editores, S. A., Buenos Aires 1951.
- CHRISTIANSON, G. – IZBICKI, TH. M. (eds.), *Nicholas of Cusa In Search of God and Wisdom*, E. J. Brill, Leiden - New York - Kobenhavn - Köln 1991.
- CLAVEL, L., *Il nome metafisico di Dio*, «Divus Thomas» 52 (1975).
- CLAVEL, L. – MELENDO, T., *Metafísica*, EUNSA, Pamplona 1989.
- COLOMER, E., *De la Edad Media al Renacimiento: Ramón Llull, Nicolás de Cusa, Juan Pico della Mirandola*, Herder, Barcelona 1975.
- , *Individuo y cosmos en Nicolás de Cusa*, en *Nicolás de Cusa en el V centenario de su muerte*, Instituto Luis Vives de Filosofía, Madrid 1967.
- , *Nicolás de Cusa: un pensamiento entre tradición y modernidad*, «Pensamiento» 20 (1964), pp. 391-416.
- COPLESTON, F., *Historia de la filosofía I: De la Grecia Antigua al mundo cristiano*, Ariel Filosofía, Barcelona 2011.
- CORRIERAS, M., *Identité et différence dans le De Beryllo (1458)*, en PASQUA, H. (ed.), *Identité et différence dans l'oeuvre de Nicolas de Cues*, Éditions Peeters, Louvain / Paris / Walpole 2011.
- COSTA, R. DA – SANTOS, B. S., *Nicolau de Cusa (1401-1464) em Diálogo*, «Mirabilia Journal» 19 (2014), pp. i-iv.
- COSTIGIOLO, M., *El Diálogo Interreligioso antes y después de Nicolás de Cusa: una aproximación exegética*, «Mirabilia Journal» 19/2 (2014).
- COUNET, J.-M., *Mathematics and the Divine in Nicholas of Cusa*, en KOETSIER, T. – BERGMANS, L. (eds.), *Mathematics and the Divine: A Historical Study*, ELSEVIER, Amsterdam 2005, pp. 275-90.
- CRANZ, F. E., *The late works of Nicholas of Cusa*, en CHRISTIANSON, G. – IZBICKI, TH. M. (eds.), *Nicholas of Cusa in search of God and Wisdom*, E. J. Brill, Leiden - New York - Kobenhavn - Köln 1991.
- CROWLEY, R., *The Holy War for Constantinople and the Clash of the West*, Crowley Hachette Books, New York 2005.

- CUBILLOS, C. M., *Los múltiples nombres del Dios innombrable. Una aproximación a la metafísica de Nicolás de Cusa desde la perspectiva de sus nombres divinos*, EUNSA, Pamplona 2013.
- CUOZZO, G., *Aspetti della teologia 'in circolo' di Nicola Cusano*, en ÁLVAREZ GÓMEZ, M. - ANDRÈ, J. M. (eds.), *Coincidencia de opuestos y concordia. Los caminos del pensamiento en Nicolás de Cusa*, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, Salamanca 2002.
- , *Mystice videre*, en SCHWAETZER, H. - REINHARDT, K. (eds.), *Nicolaus Cusanus: Perspektiven seiner Geist-philosophie.*, Roderer-Verlag, Regensburg 2003.
- DAHM, A., *Schöpfungstheologie bei Nikolaus von Kues*, «Trierer Theologische Zeitschrift» 113 (2004), pp. 118-36.
- D'AMICO, C., *El hombre como 'secundus Deus'. Forma única y reconstrucción nocional de géneros y especies en el pensamiento cusano*, «Veritas: Revista de Filosofía y Teología» 44 (1999), pp. 815-22.
- , *La recepción del pensamiento de Proclo en la obra de Nicolás de Cusa*, «Anales del Seminario de Historia de la Filosofía» 26 (2009), pp. 110-12.
- , *Nicolás de Cusa en diálogo con sus fuentes: la redefinición del platonismo*, «Mirabilia Journal» 19 (2014), pp. 6.
- DANGELMAYR, S., *Gotleserkenntnis und Gottesbegriff in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, Anton Hain, Meisenheim an Glan 1969.
- DE VOOGHT, P., *Le conciliarisme aux conciles de Constance et de Bâle*, en *Le concile et les conciles*, Gembloux 1960, pp. 177.
- DECKER, B., *Nikolaus von Cues und der Friede unter den Religionen*, en KOCH, J. (ed.), *Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des Mittelalters*, Leiden/Colonia 1953, pp. 94-121.
- DUCLOW, D. F., *Nicholas of Cusa in the Margins of Meister Eckhart: codex cusanus 21*, en CHRISTIANSON, G. - IZBICKI, TH. M. (eds.), *Nicholas of Cusa In Search of God and Wisdom*, E. J. Brill, Leiden - New York - Kobenhavn - Köln 1991.

- DUPRÈ, W., *Die Non-aliud-Lehre des Nikolaus von Kues*, Wien 1962.
- FABRO, C., *Introducción al problema teológico*, Rialp, Madrid 1961.
- , *L'uomo e il rischio di Dio*, Vol. 22, *Opere Complete*, EDIVI, Roma 2015.
- , *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 2009.
- FEDERICI-VESCOVINI, G., *Il pensiero di Nicola Cusano*, UTET, Torino 1998.
- , *Le teorie della luce e della visione ottica dal IX al XV secolo. Studi sulla prospettiva medievale e altri saggi*, Morlacchi, Perugia 2003.
- FLASCH, K., *Nicolás de Cusa*, Herder, Barcelona 2003.
- , *Nikolaus von Kues in seiner Zeit. Ein Essay*, Reclam, Stuttgart 2004.
- FRÄNTZKI, E., *Nikolaus von Kues und das Problem der absoluten Subjektivität*, Anton Hain, Meisenheim an Glan 1972.
- FÜHRER, M. L., *The Theory of Intellect in Albert the Great and its Influence on Nicholas of Cusa*, en CHRISTIANSON, G. – IZBICKI, TH. M. (eds.), *Nicholas of Cusa In Search of God and Wisdom*, E. J. Brill, Leiden - New York - Kobenhavn - Köln 1991.
- GADAMER, H.-G., *Nicolás de Cusa y la filosofía del presente*, «Folia humanistica» 2, 3 (1964), pp. 929.
- GAIA, P., *L'ecumenismo religioso di Niccolò Cusano nel De pace Fidei*, en PENNA, R. (ed.), *Vangelo, Religioni, Culture*, Cinisiello Balsamo 1993.
- GAMARRA, A., *Mens est viva mensura. Nicolás de Cusa y el acto intelectual*, en GONZÁLEZ, A. L. (ed.), *Nicolás de Cusa. Estudios*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, EUNSA, Pamplona 1995.
- GANDILLAC, M. DE, *La philosophie de Nicolás de Cues*, Aubier, París 1941.
- GARCÍA GONZÁLEZ, J. A., *La infinitud de Dios y la vida intelectual*, en GONZÁLEZ, A. L. (ed.), *Nicolás de Cusa. Estudios*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, EUNSA, Pamplona 1995, pp. 611-26.
- GARCÍA LÓPEZ, J., *Lecciones de metafísica tomista. Ontología. Nociones comunes*, EUNSA, Pamplona 1995.

- GEIGER, L. B., *La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Bibliothèqu Thomiste XXIII, París 1953.
- GERARDI, J. M., *Conciliarismo en De concordantia catholica de Nicolás de Cusa*, «Cuadernos Medievales» 18 (6/2015), pp. 53-81.
- GILSON, E., *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid 1981.
- , *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Vrin, París 2005.
- GONZÁLEZ, A. L., *Creador y creatura en el De visione Dei de Nicolás de Cusa*, en *Biblia, exégesis y cultura. Estudios en honor del Prof. José María Casciaro*, EUNSA, Pamplona 1994.
- (ed.), *Diccionario de filosofía*, EUNSA, Pamplona 2010.
- , *La doctrina de Nicolás de Cusa sobre la mente. Hacia una nueva Gnoseología*, «Studia Philologica Valenciana» 10, n. s. 7 (2007).
- , *Nicolás de Cusa: Filosofía, teología y mística*, en GONZÁLEZ, A. L. (ed.), *La intermediación de filosofía y teología. Santo Tomás de Aquino. San Buenaventura. Nicolás de Cusa. Suárez*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, EUNSA, Pamplona 2011.
- , *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 2001.
- , *Ver e imagen del ver. Acotaciones sobre el capítulo XV del De visione Dei de Nicolás de Cusa*, en GONZÁLEZ (ED), A. L., *Nicolás de Cusa. Estudios*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, EUNSA, Pamplona 1995, pp. 627-48.
- GONZÁLEZ RÍOS, J., *Consideraciones en torno al De genesi de Nicolás de Cusa. Pensar más allá de la coincidentia oppositorum a la luz del nombre enigmático "idem"*, «Mirabilia Journal» 19/2 (2014).
- , *La concepción intelectual de lo divino como coincidentia oppositorum a la luz de lo maximum et minimum absolutum en el pensamiento de Nicolás de Cusa*, «Principios Natal» 18/30 (2011), pp. 27-52.
- , *Vigencia del pensamiento de Nicolás de Cusa (Nota sobre reciente bibliografía cusana)*, «Patristica et Mediævalia» 24 (2003), pp. 97-100.

- HAAS, A. M., *Nikolaus" von Kues Auffassung von der Paradiesmauer. Konzeption und Herkunft eines Denkmotivs*, «Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft» 9 (1996/1997), pp. 293-308.
- HAUBST, R., *Das Bild des einen und dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Treveris 1952.
- , *Die erkenntnistheoretische und mystische Bedeutung der 'Mauer der Koinzidenz'*, «Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft» 18 (1989), pp. 167-95.
  - , *Nikolaus von Kues und die analogia entis*, en WILPERT, P. (ed.), *Miscellanea Mediaevalia, 2: Die Metaphysik im Mittelalter. Ihre Bedeutung, Vorträge des II. Internationalen Kongres für mittelalterliche Philosophie, Köln 31.8 – 6.9.1961*, Walter de Gruyter, Berlín 1963.
- HAUG, W., *Die Mauer des Paradieses. Zur mystica theologia des Nicolaus Cusanus in De visione Dei*, «Trierer Theologische Zeitschrift» 45 (1989), pp. 216-30.
- HERRÁIZ, P., *Aristóteles en París. Averroísmo y condenas a la nueva filosofía*, en FUERTES, J. L. – PONCELA, A. (eds.), *De Natura. La naturaleza en la Edad Media*, Humus, Ribeirão 2015, pp. 511-18.
- HOFF, J., *The Analogical Turn. Rethinking Modernity with Nicholas of Cusa*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan / Cambridge, U. K. 2013.
- HOLZ, H. H., *Got und Welt. Problemgeschichte der Dialektik im Mittelalter*, Band II: Dialektik. Problemgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart, WBG, Darmstadt 2011.
- HOPKINS, J., *Nicholas of Cusa's Metaphysic of Contraction*, A.J. Banning Press, Minneapolis 1983.
- , *A Concise Introduction to the Philosophy of Nicholas of Cusa*, Banning Press, Minneapolis 1986.
  - , *A miscellany of Nicholas of Cusa*, The Arthur J. Banning Press, Minneapolis 1994.
  - , *Cusanus und die sieben Paradoxa von posse*, en YAMAKI, K. (ed.), *Akten des Symposions in Trier vom 23. bis 25. Oktober 2008: Nikolaus von Kues: De*

- venatione sapientiae*, Walter Andreas Euler, Universidad de Tübingen 2010, pp. 67-82.
- , *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Six Latin Texts*, A.J. Banning Press, Minneapolis 1998.
- HUBERT, A., *Influencia del Pseudo Dionisio en Nicolás de Cusa*, «Teología y Vida» XLVIII (2007), pp. 425-38.
- , *Balthasar y el 'nudo' de la metafísica de Nicolás de Cusa*, «Teología y Vida» L (2009), pp. 421-32.
- HÜNTELMANN, R., *El Cusano y la primera filosofía moderna de la creación*, en GONZÁLEZ, A. L. (ed.), *Nicolás de Cusa. Estudios*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, EUNSA, Pamplona 1995.
- INCIARTE, F. - LLANO, A., *Metafísica tras el final de la metafísica*, Cristiandad, Madrid 2007.
- IZBICKI, TH. M., *Nicholas of Cusa: The Literature in English Through 1988*, en CHRISTIANSON, G. - IZBICKI, TH. M. (eds.), *Nicholas of Cusa In Search of God and Wisdom*, E. J. Brill, Leiden - New York - Kobenhavn - Köln 1991.
- , *The possibility of Dialogue with Islam in the Fifteenth Century*, en CHRISTIANSON, G. - IZBICKI, TH. M. (eds.), *Nicholas of Cusa In Search of God and Wisdom*, E. J. Brill, Leiden - New York - Kobenhavn - Köln 1991.
- JACOBI, K., *Nikolaus von Kues*, Kolleg Philosophie, Freiburg/München 1979.
- JEDIN, H., *Breve historia de los concilios*, Herder, Barcelona 1963.
- KATHER, R., *'The Earth Is a Noble Star': The Arguments for the Relativity of Motion in the Cosmology of Nicolaus Cusanus and Their Transformation in Einstein's Theory of Relativity*, en CASARELLA, P. J. (ed.), *Cusanus: The Legacy of Learned Ignorance*, The Catholic University of America Press, Washington, D. C. 2006, pp. 226-50.
- KLIBANSKY, R., *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, Warburg Institute, London 1950.

- KOCH, J., *Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues*, Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Vol. 16, Westdeutscher Verlag, Köln / Opladen 1956.
- , *Nikolaus von Kues, 1401-1464*, en HEIMPEL, H. - HEUSS, T. - REIFENBERG, B. (eds.), *Die grobien Deutschen*, Ullstein, Frankfurt / Berlín / Wien 1966.
- KÖHLER, J., *Nikolaus von Kues in der Tübinger Schule*, «Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft» 10 (1976), pp. 191-206.
- KRENZER, J., *Der Geist als imago Dei - Augustinus und Cusanus*, en REINHARDT, K. - SCHWAETZER, H. (eds.), *Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus*, Roderer-Verlag, Regensburg 2007, pp. 65-86.
- KRIEGER, G., *Omnes differentiae concordantur. Cusanus und der Nominalismus*, en MACHETTA, J. M. - D'AMICO, C. (eds.), *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, Biblos, Buenos Aires 2005.
- KRISTELLER, P. O., *Florentine Platonism and Its Relations with Humanism and Scholasticism*, «Church History» 8 (1939), pp. 201-11.
- , *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, FCE, México 1982.
- KUZMINA, E., *El pensamiento estético de Nicolás de Cusa en el espectro de la luz renacentista*, «Pensamiento y Cultura» 13/1 (6/2010).
- LEINKAUF, T., *Nicolaus Cusanus und Bonaventura. Zum Hintergrund von Cusanus Gottesname 'possest'*, «Recherches de Théologie et Philosophie médiévales» 72 (2005), pp. 113-32.
- , *Nicolaus Cusanus: eine Einführung*, Aschendorff, Münster 2006.
- LLANO, A., *Gnoseología*, EUNSA, Pamplona 1984.
- , *Aquinas and the Principle of Plenitude*, en GALLAGHER, D. M. (ed.), *Thomas Aquinas and His Legacy*, Catholic University of America Press, Danvers 2018, pp. 131-48.
- LLORCA, B. - GARCÍA VILLOSLADA, R., *El movimiento de Reforma en los Países Bajos*, Vol. 3, Historia de la Iglesia Católica, BAC, Madrid 1967, pp. 545-64.



- LOSSKY, V., *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Les Éditions du Cerf, Paris 1990.
- MAGNARD, P., *La chasse de la sagesse: une topique de l'oeuvre du Cusain*, en COUNET, J.-M. – MERCIER, S. (eds.), *Nicolas de Cues: les méthodes d'une pensée*, Université Catholique, Louvain-la-Neuve 2005, pp. 9-87.
- MARCEL, V., *La métaphore du miroir chez Nicolas de Cues*, «Revue des sciences religieuses» 83 (2009), pp. 257-76.
- MARINHO NOGUEIRA, M. S., *La metáfora del mirar en Nicolás de Cusa*, «Anales del Seminario de Historia de la Filosofía» 20 (2003), pp. 69-78.
- MARTÍNEZ GÓMEZ, L., *De los nombres de Dios al nombre de Dios*, en *Nicolás de Cusa*, Philosophica: al filo de la historia, Comillas, Madrid 1987.
- MEIER-OESE, S., *Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15 bis zum 18. Jahrhundert*, Munster 1989.
- MEINHARDT, H., *Konjekturale Erkenntnis und Religiöse Toleranz*, «Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft» 16 (1984), pp. 325-42.
- MENSO, F., *Regiomontanus' role in the transmission and transformation of Greek mathematics*, en RAGEP, F. J. – RAGEP, S. P. – LIVESEY, S. (eds.), *Tradition, transmission, transformation: proceedings of two Conferences on Pre-Modern Science held at the University of Oklahoma*, Brill, Leiden - New York - Köln 1996.
- MEUTHEN, E., *Nikolaus von Kues: Dialogus concludens Amedistarum errorem ex gestis et doctrina concilii Basiliensis*, «Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft» 8 (1970), pp. 11-114.
- , *Nikolaus von Kues (1401-1464). Skizze einer Biographie*, Aschendorff, Münster 1979.
- MONACO, D., *Deus Trinitas. Dio come non altro nel pensiero di Nicolò Cusano*, Città Nuova, Roma 2010.
- , *Cusano e la pace della fede*, Città Nuova, Roma 2013.



- MORA, G., *Nicolás de Cusa y los orígenes de la modernidad (1 Parte)*, «Rev. Filosofía Univ. Costa Rica» 36/88-89 (1998), pp. 349-57.
- MUÑOZ DELGADO, V., *La lógica en las condenaciones de 1277*, «Cuadernos Salmantinos de Filosofía» 4 (1977), pp. 17-40.
- MURILLO, I., *El lenguaje afirmativo sobre Dios en Nicolás de Cusa*, «Cuadernos Salmantinos de Filosofía» 34 (2007), pp. 37-66.
- NARVAEZ, M., *Le triangle herméneutique dans le 'De la docte ignorance' de Nicolas de Cues*, en COUNET, J.-M. - MERCIER, S. (eds.), *Nicolas de Cues: les méthodes d'une pensée*, Université Catholique, Louvain-la-Neuve 2005, pp. 117-34.
- NÚÑEZ, R., *Aspectos antiaristotélicos de la coincidentia oppositorum en Nicolás de Cusa*, «Veritas: Revista de Filosofía y Teología» 33 (2015), pp. 103-20.
- OCÁRIZ, F., *Hijos de Dios en Cristo*, EUNSA, Pamplona 1972.
- ORTIZ DE LANDÁZURI, C., *Nicolás de Cusa, entre Tomás de Aquino y Duns Scoto. La defensa de la metafísica creacionista medieval frente a la postmodernidad*, «Revista Española de Filosofía Medieval» 23 (2016), pp. 307-26.
- PAREDES, M. DEL C., *El concepto de «Sabiduría» en Idiota de Sapientia*, en *Nicolás de Cusa. Estudios*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, EUNSA, Pamplona 1995, pp. 671-94.
- PASQUA, H., *Introducción al De Non-aliud*, en GONZÁLEZ (ED), A. L., *Nicolás de Cusa. Estudios*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, EUNSA, Pamplona 1995.
- PEÑA, L., *La igualdad intelectual como principio de lo múltiple en el pensamiento del Cusano*, en GONZÁLEZ, A. L. (ed.), *Nicolás de Cusa. Estudios*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, EUNSA, Pamplona 1995, pp. 711-36.
- PIÁ, T. S., *Los primeros principios en Leonardo Polo. Un estudio introductorio de sus caracteres existenciales y su vigencia*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie de Filosofía Española, EUNSA, Pamplona 1997.

- PLATZER, K., *Symbolica venatio und scientia aenigmatica*, Peter Lang, Frankfurt 2001.
- POLO, L., *Acceso al ser*, EUNSA, Pamplona 2004.
- , *El conocimiento habitual de los primeros principios*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, EUNSA, Pamplona 1993.
  - , *La libertad trascendental*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, EUNSA, Pamplona 2005.
  - , *Nominalismo, idealismo y realismo*, EUNSA, Pamplona 1997.
- RAMOS, A., *Los trascendentales del ser*, «Philosophica: Enciclopedia filosófica on line» [URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2015/voces/trascendentales/Trascendentales.html>], consultado el 15/3/2021.
- REGÓ, F., *Tomás de Aquino y Nicolás de Cusa: dos posiciones opuestas respecto del conocimiento de Dios*, en *Congresso Tomista Internazionale l'umanesimocristiano nel II millennio: prospettiva di Tommaso Daquino*, SITA - PASTS, Roma 25 setiembre/2003.
- , *La nueva teología de Nicolás de Cusa. La descalificación del saber racional*, Gladius, Buenos Aires 2005.
- REYES, D. DE LOS, *Nicolás de Cusa: el distanciamiento del arte como imitación de la naturaleza*, «Apuntes Filosóficos» 28/54 (2019), pp. 144-60.
- ROTTA, P., *Il pensiero di Nicolò di Cusa: la vita ed il pensiero*, Vita e pensiero, Milano 1928.
- , *Nicolò Cusano*, Fratelli Bocca, Milano 1942.
- RUBIANO, L., *La influencia del cardenal Nicolás de Cusa en el pensamiento de Johannes Kepler*, «Revista Académica e Institucional» 100 (12/2016), pp. 93-102.
- RUSCONI, C., *La crítica a Aristoteles en De Beryllo de Nicolas de Cusa*, «Principios: Revista de Filosofía» 9/11-12 (2002), pp. 203-18.
- , *Cusanus und Thierry von Chartres. Die Einteilung des spekulativen Wissenschaften und der Begriff forma essendi in 'De possess' und in*

- Kommentar 'Librum hunc'*, en SCHWAETZER, H. – ZEYER, K. (eds.), *Das Europäische Erbe im Denken des Nikolaus von Kues. Geistgeschichte als Geistesgegenwart*, Aschendorff, Münster 2008.
- , *El uso simbólico de las figuras matemáticas en la metafísica de Nicolás de Cusa: 1401-1464*, Biblos, Buenos Aires 2012.
- , *La trinidad del concepto según Nicolás de Cusa*, «Anales del Seminario de Historia de la Filosofía» 26 (2009), pp. 135-45.
- SABADINI, R., *Niccolo da Cusa e i conciliari di Basilea alla scoperta dei codici*, «Rendiconti della R. Acad. dei Lincei» 20 (1911).
- SANGUINETI, J. J., *Scritti filosofici*, Vol. 1, EDUSC, Roma 2014.
- SANTINELLO, G., *Pensiero estetico di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica*, Liviana, Padova 1958.
- , *Introduzione a Niccolò Cusano*, Laterza, Bari 1987.
- SARANYANA, J. I., *Duns Scoto y la continuidad de la metafísica*, EUNSA, Pamplona 2014.
- SAVERIO VARANO, F., *Il pensiero filosofico di Nicolò da Cusa*, La Giovane Calabria, Catanzaro 1925.
- SCHANZ, P., *Der Cardinal Nikolaus von Cusa als Mathematiker*, Programm Gymnasium Rottweil 1872, Wiesbaden 1967.
- SCHULZ, W., *El Dios de la metafísica moderna*, Linares, F. (trad.), Fondo de Cultura Económica, México D. F. 1961.
- SCHWAETZER, H., *La création comme théophanie chez Nicolas de Cues*, en VANNIER, M.-A. (ed.), *La Création et l'anthropologie chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Les Éditions du Cerf, Paris 2011, pp. 103-11.
- SENGER, H. G., *Warum es bei Nikolaus von Kues keine Transzendentalien gibt und wie sie kompensiert werden*, en PICKAVÉ, M. (ed.), *Miscellanea Mediaevalia*, 30; *Die Logik der Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*, Walter de Gruyter, Berlín / New York 2003, pp. 554-77.

- SFEZ, J., *L'hypothèque influence de Nicolas de Cues sur Georg Cantor dans la question de l'infinité mathématique*, «Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft» 29 (2005), pp. 127-58.
- SOTO, M. J., *Nicolás de Cusa y la idea metafísica de expresión*, en GONZÁLEZ (ED), A. L., *Nicolás de Cusa. Estudios*, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, EUNSA, Pamplona 1995.
- , *La 'Imago Dei' como autoconocimiento y la libertad: su significado en Leonardo Polo y Nicolás de Cusa*, «Studia Poliana» 15 (2013), pp. 179-89.
- , *La manifestación del Lógos en la visión divina: Nicolás de Cusa y Eriúgena*, «Cauriensia» 9 (2014), pp. 131-54.
- STALLMACH, J., *Immanenz und Transzendenz im Denken des Cusanus*, en HONNEFELDER, L. – SCHÜßLER, W. (eds.), *Transcendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik*, Brill / Schöningh, Paderborn 1992.
- STAUBACH, N., *Cusanus und die Devotio Moderna*, en BOCKEN, I. (ed.), *Conflict and Reconciliation: Perspectives on Nicholas of Cusa*, Brill, Leiden 2004, pp. 29-51.
- STIEBER, J. W., *The «Hercules of the Eugenians» at the Crossroads: Nicholas of Cusa's Decision for the Pope and against the Council in 1436/1437. Theological, Political and Social Aspects*, en CHRISTIANSON, G. – IZBICKI, TH. M. (eds.), *Nicholas of Cusa In Search of God and Wisdom*, E. J. Brill, Leiden - New York - Kobenhavn - Köln 1991.
- STROBL, W., *Orígenes filosóficos de la ciencia moderna*, García González, M. (trad.), Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, EUNSA, Pamplona 1970.
- TANZELLA-NITTI, G., *Teologia della rivelazione*, Vol. (3: Religione e Rivelazione), Città Nuova, Roma 2018.
- THERUVATHU, P. J., *Ineffabilis in the Thought of Nicholas of Cusa*, Aschendorff, Münster 2010.
- TRITTENHEIM, J. DE, *Johannes Trithemii Spanheimensis primo, deinde D. Iacobi Maioris Apud Herbipolin Abbatis, viri suo aevo doctiss. Primae partis Opera*

*historica, quotquot hactenus reperiri posuerunt, omnia, ex Bibliotheca Marquardi Freheri, Consilarii Palatini, cum indice copiosissimo, Typis Wecheliani apud Claudium Marnium & heredes Ioannis Aubrij, Francofurti 1601.*

- TROTTMANN, C., *La docte ignorance dans le De Icona: l'humanisme de l'au delà du concept*, en COUNET, J.-M. – MERCIER, S. (eds.), *Nicolas de Cues: les méthodes d'une pensée*, Université Catholique, Louvain-la-Neuve 2005, pp. 105-16.
- ÜBINGER, J., *Die mathematischen Schriften des Nikolaus Cusanus*, «Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft» 8-10 (1895/1897).
- VANNIER, M.-A., *La vision de Dieu chez Nicolas de Cues*, «Collectanea Cisterciensia» 70 (2008), pp. 189-98.
- (ed.), *La Création et l'anthropologie chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Les Éditions du Cerf, Paris 2011.
- VANSTEENBERGHE, E., *Le cardinal Nicolas de Cues (1401-1464): l'action, la pensée*, Minerva, Frankfurt 1963.
- VASOLI, C., *L'ecumenismo di Niccolò Cusano*, en CASTELLI, E. (ed.), *Cusano e Galileo*, CEDAM, Padova 1964, pp. 9-51.
- VENGEON, F., *L'acte noétique chez Nicolas de Cues: la conjecture en première personne*, en COUNET, J.-M. – MERCIER, S. (eds.), *Nicolas de Cues: les méthodes d'une pensée*, Université Catholique, Louvain-la-Neuve 2005, pp. 89-103.
- VERD, G. M., *Ser y Nombre de Dios en Nicolás de Cusa*, «Miscelánea Comillas» 52 (1969), pp. 29-59.
- VOLKMANN-SCHLUCK, K. H., *Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1957.
- , *La filosofía de Nicolás de Cusa: una forma previa de la metafísica moderna*, «Revista de Filosofía» 67 (1958), pp. 437-58.

- , *Nicoló Cusano. La filosofía nel trapasso dal Medioevo all'età Moderna*, Morcelliana, Brescia 1993.
- VON BREDOW, G. F., *La «singularitas» en los pensamientos filosóficos de Nicolás de Cusa durante su época de senectud*, «Folia Humanistica» 2, 23 (1964).
- VV.AA., *Diccionario de filosofía*, Herder, Barcelona 1967.
- WACKERZAPP, H., *Der Einfluss Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, Aschendorff, Münster 1962.
- WATANABE, W., *The Origins of Modern Cusanus Research in Germany and the Establishment of the Heidelberg Opera Omnia*, en CHRISTIANSON, G. – IZBICKI, TH. M. (eds.), *Nicholas of Cusa in search of God and Wisdom*, E. J. Brill, Leiden - New York - Kobenhavn - Köln 1991.
- WESTERKAMP, D., *Via negativa. Sprache und Methode der negativen Theologie*, Wilhelm Fink Verlag, München 2006.
- WILPERT, P., *Das Problem des coincidentia oppositorum in der Philosophie des Nikolaus von Cues*, en KOCH, J. (ed.), *Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des Mittelalters, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, Vol. 3, E. J. Brill, Leiden 1953, pp. 39-55.
- , *Die handschriftliche Überlieferung des Schrifttums des Nikolaus von Kues*, en *Nicolo da Cusa, Relazioni tenute al Convegno Interuniversitario di Bressanone nel 1960*, Sansoni, Firenze 1962, pp. 1-15.
- WYLLER, E., *Zum Begriff «non aliud» bei Cusanus*, en *Nicolo' Cusano agli inizi del mondo moderno. Atti del Congresso internazionale in occasione del V centenario della morte di Nicolo Cusano, Bressanone, 6-10 settembre 1964*, Sansoni, Firenze 1970, pp. 419-43.
- YAMAKI, K., *El descubrimiento cusano de 1447 del concepto «idem absolutum»*, en MACHETTA, J. M. – D'AMICO, C. (eds.), *Nicolás de Cusa: identidad y alteridad. Pensamiento y diálogo*, Biblos, Buenos Aires 2010, pp. 365-80.

## ABREVIATURAS

|   |   |
|---|---|
| <i>An. Semin. Hist. Filos</i>                             | Anales del Seminario de Historia de la Filosofía                          |
| <i>Annu. Filos.</i>                                       | Anuario Filosófico  |
| <i>Apunt. Filosóficos</i>                                 | Apuntes Filosóficos   |
| <i>Cauriensia</i>   | Cauriensia  |
| <i>Church Hist.</i>                                       | Church History  |
| <i>Ciudad Dios</i>  | La Ciudad de Dios   |
| <i>Collect. Cistercién.</i>                               | Collectanea Cisterciensia   |
| <i>Cuad. Mediev</i>                                       | Cuadernos Medievales  |
| <i>Cuad. Salmant. Filos.</i>                              | Cuadernos Salmantinos de Filosofía  |
| <i>Folia Humanist.</i>                                    | Folia Humanistica   |
| <i>Jahrb. Oswald Von<br/>Wolkenstein Gesellschaft</i>     | Jahrbuch der Oswald von Wolkenstein Gesellschaft                          |
| <i>Mirabilia J.</i>                                       | Mirabilia Journal   |
| <i>Mitteilungen<br/>Forschungsbeiträge Cusa.-Ges.</i>     | Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-<br>Gesellschaft          |
| <i>Neue Z. Für Syst. Theol.<br/>Geschichtsphilosophie</i> | Neue Zeitschrift für systematische Theologie und<br>Geschichtsphilosophie |
| <i>Patrist. Mediævalia</i>                                | Patristica et Mediævalia  |
| <i>Pensam. Cult.</i>                                      | Pensamiento y Cultura   |
| <i>Philos. Encicl. Filosófica Line</i>                    | Philosophica: Enciclopedia filosófica on line                             |
| <i>Philos. Jarbuch Görres-Ges.</i>                        | Philosophisches Jarbuch der Görres-Gesellschaft                           |
| <i>Princ. Natal</i>                                       | Principios Natal  |
| <i>Princ. Rev. Filos.</i>                                 | Principios: Revista de Filosofía  |
| <i>Rech. Théologie Philos.<br/>Médiév.</i>                | Recherches de Théologie et Philosophie médiévales                         |
| <i>Rendiconti Della R Acad Dei<br/>Lincei</i>             | Rendiconti della R. Acad. dei Lincei                                      |
| <i>Rev Filos. Univ Costa Rica</i>                         | Rev. Filosofía Univ. Costa Rica   |
| <i>Rev. Académica E Inst.</i>                             | Revista Académica e Institucional   |
| <i>Rev. Esp. Filos. Mediev.</i>                           | Revista Española de Filosofía Medieval                                    |
| <i>Rev. Filos.</i>  | Revista de Filosofía  |

|                                  |  |
|----------------------------------|--|
| <i>Rev. Sci. Relig.</i>          | Revue des sciences religieuses           |
| <i>Stud. Philol. Valencia.</i>   | Studia Philologica Valenciana            |
| <i>Stud. Poliana</i>             | Studia Poliana                           |
| <i>Teol. Vida</i>                | Teología y Vida                          |
| <i>Theol. Z.</i>                 | Trierer Theologische Zeitschrift         |
| <i>Veritas Rev. Filos. Teol.</i> | Veritas: Revista de Filosofía y Teología |









