

SILVIA MANZO

## Possibilitas – Materia

La concepción cusana de la *possibilitas / materia* (posibilidad / materia) está directamente ligada con la doctrina de los modos de ser (*modi essendi*) sobre los que el Cusano se explaya, con diversos grados de profundidad, en varias de sus obras, entre las que se cuenta *De docta ignorantia* (1440), *De conjecturis* (1440), *De Mente* (1450), *De venatione sapientiae* (1462) y *De ludo globi* (1463). A lo largo de esas obras Nicolás de Cusa aborda dos aspectos centrales de la posibilidad / materia, estrechamente relacionados entre sí: el aspecto ontológico y el aspecto gnoseológico. En la primera sección de este artículo expondremos la caracterización ontológica de la posibilidad / materia en el marco de los distintos modos de ser. En la segunda sección nos dedicaremos a desarrollar las perspectivas de Cusa acerca del conocimiento del modo de ser de la posibilidad o materia<sup>1</sup>.

### 1. Posibilidad, materia y modos de ser

Nicolás nos habla por primera vez del modo de ser *possibilitas* en el libro II de *De docta ignorantia* (1440) cuyo tema general es el universo. Para el Cusano el universo es un ser derivado de Dios. Ya que Dios, la unidad absoluta, es necesariamente trina, el universo, es decir la unidad contracta que deriva de él, también lo es. La condición trinitaria del universo se encuentra plasmada en tres modos de ser: posibilidad absoluta, necesidad de la complejión y posibilidad determinada. Por otro lado, además de los tres modos de ser que corresponden al universo (es decir, a lo máximo contracto), en tanto realidad una y trina contracta, existe un cuarto modo de ser propio de Dios, denominado *necessitas absoluta*, que corresponde a cómo las cosas son en la unidad de lo máximo absoluto. De acuerdo con este modo, todas las cosas, en cuanto son en Dios, son la misma necesidad absoluta, porque “Dios es forma de las formas, ente de los entes, razón de las cosas o quidditas”<sup>2</sup>. Para que exista la contracción propia de la maximidad del universo deben darse necesariamente cada uno de los tres modos de ser ya señalados: lo contraíble o el modo de la

<sup>1</sup> Todas las traducciones al español son mías, aunque he consultado las traducciones señaladas en la bibliografía.

<sup>2</sup> *De docta ign.* II c. 7 (h. 1 n. 130): “Deus est forma formarum, ens entium, rerum ratio sive quidditas; et in hoc essendi modo omnia in Deo sunt ipsa necessitas absoluta”.

posibilidad absoluta (también llamada materia o potencia), lo que contrae o el modo de la necesidad de la complexión (también llamada forma o acto) y aquello que une lo contraíble y lo que contrae, es decir el modo de la posibilidad determinada (también llamado nexa, es decir cómo son las cosas determinadas en acto esto o aquello)<sup>3</sup>.

Vayamos ahora a la caracterización del modo de ser de la posibilidad o la materia del universo. La exposición del Cusano, en un primer momento, repasa las ideas sobre la materia sostenidas por las filosofías precedentes. En un segundo momento las rectificará y reinterpretará desde la perspectiva conciliadora y a la vez superadora de la *regula doctae ignorantiae*.

Así, pues, en primer lugar, el Cusano señala los puntos en común compartidos por todos los “antiguos”. Partiendo del principio según el cual de la nada nada se sigue<sup>4</sup>, todos los antiguos postularon que existe una posibilidad absoluta y eterna completamente desprovista de acto y anterior a cualquier ser determinado. Creían que la materia era la posibilidad absoluta de ser todo, en la cual todo se encuentra complicadamente<sup>5</sup>. Por otro lado, si bien consideraron que la materia preexiste a todos los entes formados, no creían que fuera coeterna con Dios, porque fue hecha por él. A esta materia los antiguos la calificaron además con una serie de predicados negativos: no es ni algo ni nada, ni una cosa ni muchas cosas, no esto ni aquello, ni tal o cual cosa. Frente a ello, sólo se le atribuye positivamente ser la posibilidad de ser todo y ser nada de todo en acto<sup>6</sup>. Las opiniones compartidas por los antiguos tal como son presentados por Nicolás, pueden resumirse en las siguientes tres tesis: 1)

<sup>3</sup> De docta ign. II c. 7 (h. 1 n. 128-130). M. Hoenen ha revelado cómo la exposición de estos tres modos de ser en De docta ign. II c. 7 se corresponde estrechamente con lo expresado en el tratado anónimo “Fundamentum naturae quod videtur physicis ignorasse”. Su minuciosa investigación concluyó que el texto anónimo habría servido como modelo para la composición del texto cusano. A partir de este artículo se generó un importante debate entre los especialistas. Para un panorama de esta controversia cf. C. Rusconi, El uso simbólico de las figuras matemáticas en la metafísica de Nicolás de Cusa (1401-1464), pp. 38-47.

<sup>4</sup> Aristoteles, Met. 1062b 24-31; Phys. 187<sup>a</sup> 27; Chalcidius, Comm. in Tim. n. CCXCIII.

<sup>5</sup> De docta ign. II (h. 1 n. 132): “De qua multa quidem per veteres dicta sunt, quorum omnium sententia fuit ex nihilo nihil fieri; et ideo quandam absolutam omnia essendi possibilitatem et illam aeternam affirnarunt, in qua omnia possibiliter complicata credebant”.

<sup>6</sup> De docta ign. II c. 8 (h. 1 n. 132): “Hanc omnem rem natura praeire dicebant, ita quod numquam verum fuit dicere: ‘Deus est’, quin etiam verum esset dicere: ‘Absoluta possibilitas est’. Non tamen affirnarunt eam Deo coaeternam, quoniam ab ipso est; quae nec est aliquid nec nihil, neque una neque plures, neque hoc neque illud, neque quid neque quale, sed possibilitas ad omnia, et nihil omnium actu”. Cf. Platón, Tim. 51<sup>a</sup>-b; Aristóteles, Met. 1029<sup>a</sup> 20-21 ss.; id. Phys. 192<sup>a</sup> 3-12; Agustín, Confessiones XII, 8 (PL 32:829).

existe una posibilidad de ser todo a la que se llama materia; 2) la materia es eterna; 3) la materia no tiene ningún predicado positivo excepto por el hecho de que se le predica positivamente ser la posibilidad absoluta.

Luego de señalar este consenso entre sus predecesores, Cusa pasa a exponer algunas posiciones específicas de diversas tradiciones. Se refiere primero a la posición sostenida por los “platónicos”, quienes llamaron “carencia” (*caerentia*) a la materia debido a que carece de toda forma. A su vez, afirmaron que la materia apetece las formas porque carece de ellas, de modo que posee la aptitud (*aptitudo*) de recibirlas. Es por ello que la materia está obligada a obedecer a la necesidad que impera sobre ella y la conduce a ser en acto, de la misma manera que la cera obedece a lo que el artesano quiere hacer con ella. Además, los platónicos pensaban que la falta de forma (*informitas*) surge de la carencia y de la aptitud, al tiempo que sirve como nexo entre ellas. Para Nicolás, esta triple condición de la materia muestra que los platónicos concibieron la posibilidad absoluta como una y trina a la vez, ya que la carencia, la aptitud y la falta de forma no son entendidas como partes componentes de la posibilidad sino como una unidad triple indivisible<sup>7</sup>.

Para los platónicos la falta de forma es como si fuera la “forma de la posibilidad” y como si fuera “la materia de las formas”. También dijeron que esta materia es como una “fuente de vida” (*stirps vegetabilis*) movable, de modo que cuando el “alma del mundo” desciende y se entremezcla con ella, logra que ese poder vital se convierta en distintos seres en acto, formados de acuerdo con diversas formas.<sup>8</sup> Seguidamente, Nicolás hace referencia a la posición de Hermes Trismegisto, según la cual la materia

<sup>7</sup> De docta ign. II c. 8 (h. 1 n. 133). L. Brunelli, *Materia prima e potenza assoluta in cusano e nella tradizione precedente*, p. 252-253 sostiene que en este pasaje al mencionar a los “platónicos” el Cusano se está refiriendo a miembros de la Escuela de Chartres, particularmente a Thierry de Chartres. Sin embargo, se pueden encontrar concordancias textuales no sólo con Thierry sino también con el propio Timeo de Platón en la versión de Calcidio o con Agustín (cf. Thiel). Las notables coincidencias de la filosofía cusana con las ideas de Thierry de Chartres fueron detectadas por vez primera por P. Duhem a comienzos del siglo XX. A partir de entonces numerosos estudios han profundizado en esta cuestión, relevando, entre otras, las importantes coincidencias que se observan entre las teorías de los modos del ser de ambos autores. Para un panorama de esta cuestión cf. C. Rusconi, *El uso simbólico de las figuras matemáticas en la metafísica de Nicolás de Cusa (1401-1464)*, cap. 4, especialmente pp. 104-115.

<sup>8</sup> De docta ign. II c. 8 (h. 1 n. 133): “Informitas vero est quasi forma possibilitatis, quae, ut voluerunt Platonici, est quasi materia formarum. Nam anima mundi materiae secundum ipsam connectitur, quam stirpeam vegetabilem dixerunt, ita quod, cum anima mundi possibilitati immiscetur, vegetabilitas illa informis in actu vegetativam animam perducitur ex motu ab anima mundi descendente et ex mobilitate possibilitatis sive vegetabilitatis”. Cf. Platón, *Tim.*, 34b ss.

(*hyle*) es nutriente de los cuerpos y la falta de forma (*informitas*) es nutriente de las almas<sup>9</sup>. En sintonía con ello, agrega que la posibilidad absoluta fue identificada “entre los nuestros” con el caos que “naturalmente” precedió al universo<sup>10</sup>.

Finalmente, Cusa contrapone la perspectiva peripatética a la estoica en lo que se refiere al paso de la posibilidad absolutamente informe a la materia formada. A diferencia de los “antiguos estoicos”, quienes sostenían que las formas se encuentran en la materia en estado latente pero en acto, los peripatéticos creían que sólo se encuentran en potencia. Los primeros consideraban que mediante una *ablatio* se elimina aquello que “cubre” a la forma para sacarla de su estado de latencia, así como el artesano quita las partes de madera para dar forma a una cuchara.<sup>11</sup> En cambio, los aristotélicos afirmaban que el proceso por el cual la forma transita de la potencia al acto tiene lugar gracias a la intervención de una causa eficiente que actúa sobre la materia en la cual la forma está potencialmente contenida. A ello agrega que establecieron que por su carencia y de forma y aptitud para todas las formas, la posibilidad absoluta es infinita y sin término. Pero esta infinitud es para ellos distinta de la infinitud de Dios. La de la materia es “privativa” porque es el resultado de la carencia, mientras que la infinitud de Dios es negativa debido a su abundancia, “porque todo en él es él mismo en acto”<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> De docta ign. II c. 8 (h. 1 n. 134): “Hermes aiebat yle esse corporum nutricem et illam informitatem nutricem animarum”. Cf. Asclepius, XIV. Esta caracterización de la materia se inscribe una larga tradición que se remonta al Timeo, según la cual “el tercer género” es la “nodriza del devenir”, una entidad capaz de engendrar todos los seres naturales (cf. Timeo 49<sup>a</sup> 6; 52d 3). En este sentido, el comentario de Calcidio presenta la materia como “Omnium quippe corporum silua nutrix”, Chalcidius, Comm. in Tim. CCXCIII. Al respecto vd. Thiel, „Chora, locus, materia. Die Rezeption des platonischen Timaios (48a-53c) durch Nikolaus von Kues“, p. 64.

<sup>10</sup> De docta ign. II c. 8 (h. 1 n. 134): “ex nostris quidam aiebat chaos mundum naturaliter praecessisse et fuisse rerum possibilitatem”. Se ha conjeturado que Nicolás puede estar aludiendo a Bernardus Sylvestris (Gandillac), a Thierry de Chartres (Rusconi) o al Liber Chaos de Ramón Llull (Lohr). Para más detalles cf. Rusconi, Commentator Boethii 'De Trinitate' [...] ingenio clarissimus”, p. 258, n. 258; Thiel, locus, materia. Die Rezeption des platonischen Timaios (48a-53c) durch Nikolaus von Kues“, p. 64.

<sup>11</sup> De docta ignorantia II c. 8 (h. 1 n. 134). No queda claro a quiénes se refiere específicamente Cusa al señalar esta tesis. El ejemplo de la cuchara es tratado extensamente a lo largo del De Mente, por ejemplo en 5, n. 127 y passim.

<sup>12</sup> Cf. Aristóteles, Met. VII, 8. De docta ignorantia II c. 8 (h. 1 n. 135): “Sic in possibilitate absoluta universitatem rerum possibiliter dixerunt. Et est ipsa possibilitas absoluta interminata et infinita propter carentiam formae et aptitudinem ad omnes, ut possibilitas figurandi ceram in leonis aut leporis figuram aut alterius cuiuscumque interminata est. Et ista infinitas contraria est infinitati Dei, quia ista est propter carentiam, Dei vero propter habundantiam, quoniam omnia in ipso ipse actu. Ita infinitas materiae est privativa, Dei negativa”. No podemos dejar de observar que

Una vez presentadas las doctrinas anteriores en torno a la posibilidad o materia del universo, el Cusano expone su propia posición. Dada la distinción entre absoluto y contracto en la que basa su metafísica como consecuencia de la regla de la docta ignorancia, toma distancia de estas tradiciones recuperando solamente lo que considera válido de ellas. El Cusano acepta la noción de aptitud introducida por los “platónicos”, pero a diferencia de ellos afirma que esta no es absoluta sino contracta, está limitada para recibir tal o cual determinación. La carencia de forma no puede ser absoluta, sino que está limitada por la naturaleza contingente de lo que ya es en el universo en acto. La tradición estuvo acertada al creer que la materia del universo es posibilidad pero se equivocó al caracterizarla como absoluta. Esta negación sin embargo se refiere a la posibilidad absoluta si se la aplica al universo. En Dios, tal posibilidad tiene lugar efectivamente

“Nosotros a causa de la docta ignorancia encontramos que sería imposible que la posibilidad absoluta exista. Pues dado que entre lo posible nada puede ser menor que la posibilidad absoluta (...) a causa de esto se llegaría a lo mínimo y también a lo máximo en aquello que recibe más y menos, lo cual es imposible. Por ello, la posibilidad absoluta en Dios es Dios, pero fuera de él mismo no es posible: nunca se puede dar algo que sea en potencia absoluta, ya que todo, excepto lo primero, es necesariamente contracto”<sup>13</sup>.

De acuerdo con la coincidencia de los opuestos, si se propone que la materia es posibilidad absoluta entonces coincidiría con el acto absoluto, eliminando con ello su carácter contingente y su capacidad de recibir más y menos. Existe sólo un máximo absoluto y en el ámbito de lo contracto no es posible alcanzarlo. Por lo tanto, la posibilidad absoluta no puede pertenecer al ámbito de la contracción, al universo como máximo contracto. Tampoco puede postularse que exista otro máximo absoluto distinto de Dios sino que debe coincidir con él. Por ello, a la materia del

este pasaje en el cual Nicolás expone la posición “peripatética” está teñido de un vocabulario presente en exponentes de la escuela de Chartres (por ejemplo, convenientia, carentia, aptitudo, etc.) estnos remite en verdad). Vd. Thiel pp. 64-65. Sobre las clases de infinito en la física de Aristóteles vd. Phys., 204<sup>a</sup> 3-6. Sobre este particular vd. mis notas en Manzo, p. 145 ss.

<sup>13</sup> De docta ign. II c. 8 (h. 1 n. 136): “Nos autem per doctam ignorantiam reperimus impossibile fore possibilitatem absolutam esse. Nam cum inter possibilía nihil minus esse possit quam possibilitas absoluta, quae est propinquissime circa non-esse (secundum etiam positionem auctorum), hinc ad minimum deveniretur atque ad maximum in recipientibus magis et minus, quod est impossibile. Quare possibilitas absoluta in Deo est Deus, extra ipsum vero non est possibilis; numquam enim est dabile aliquid, quod sit in potentia absoluta, cum omnia praeter primum necessario sint contracta”.

universo le corresponde ser una posibilidad contracta, de modo que posee la aptitud de recibir tal o cual forma: la materia del universo es contracta por el acto.

Finalmente, *De docta ignorantia* se dedica a precisar cómo se da la relación entre posibilidad y eternidad. En la medida en que Dios es la posibilidad absoluta, si consideramos al mundo en cuanto es en esa posibilidad absoluta propia de Dios, entonces cabe concebirlo como “la eternidad”. En cambio, si consideramos al mundo en cuanto en la posibilidad contracta, entonces no podemos decir que es la eternidad, dado que la posibilidad contracta sólo precede por naturaleza a los seres del mundo que ya son en acto, y por tal motivo no es eterna ni es coeterna con Dios<sup>14</sup>.

Podría decirse que en *Docta ignorantia* la presentación posibilidad o materia contiene al final de cuentas ciertas imprecisiones, acaso por el carácter crítico de su exposición con respecto a las filosofías precedentes. Por un lado, sostiene negativamente que la posibilidad absoluta no puede darse en el universo contracto y afirma que Dios es la posibilidad absoluta. Por otro lado, postula como norma que la posibilidad absoluta necesariamente tiene que coincidir con la necesidad absoluta que es el modo de ser de Dios. Sin embargo, no encontramos una afirmación contundente según la cual la posibilidad absoluta que coincide con la necesidad absoluta existe.

En el *De possess* (1460) la indefinición que acabamos de señalar desaparece, para dar lugar a una clara afirmación de la identificación de la posibilidad absoluta y necesidad absoluta en Dios. Allí, Nicolás sostiene que en Dios el poder (*posse*) y el ser (*esse*), la potencia y el acto tomados en su sentido absoluto, coinciden en una única y misma entidad a la que denomina a través del neologismo *posses*<sup>15</sup>. En un pasaje de este texto se critica la tesis según la cual “la posibilidad de ser, que en las cosas sensibles es llamada ‘materia’” es un principio eterno e increado<sup>16</sup>. Frente a

<sup>14</sup> De docta ign. II c. 8 (h. 1 n. 140): “Unde, cum possibilitas absoluta sit Deus, si mundum consideramus ut in ipsa est, tunc est ut in Deo et est ipsa aeternitas; si ut est in, possibilitate contracta consideramus, tunc possibilitas natura tantum mundum praecedit, et non est illa possibilitas contracta nec aeternitas nec Deo coaeterna, sed cadens ab ipsa, ut contractum ab absoluto, quae distant per infinitum”.

<sup>15</sup> De Posses (h XI/2 n. 8): “Cum potentia et actus sint idem in deo, tunc deus omne id est actu, de quo posse esse potest verificari. Nihil enim esse potest, quod deus actu non sit”.

<sup>16</sup> De Posses (h XI/2 n. 28): “Quia mundus potuit creari, semper ergo fuit ipsius essendi possibilitas. Sed essendi possibilitas in sensibilibus materia dicitur. Fuit igitur semper materia. Et quia numquam creata, igitur increata. Quare principium aeternum”. Tanto L. Brunelli, “Materia prima e potenza assoluta in cusano e nella tradizione precedente”, p. 261 como C. Rusconi sostienen que aquí posiblemente se

ello, el Cusano señala que la posibilidad increada no se encuentra más que en el *possest*. En efecto, para que la posibilidad de ser el mundo sea eterna, no se requiere más que el *possest*, el cual es la “única razón de todos los modos de ser”, sea el *possest*<sup>17</sup>. No hay una duplicación de absolutos, como según Nicolás surgiría como consecuencia de las filosofías de los “antiguos”, sino una coincidencia entre ellos.

La tesis de la coincidencia en Dios de ser y poder ser forma parte también de la metafísica de *De venatione sapientiae*. Si bien la doctrina de los modos de ser no es objeto de un tratamiento específico en esta obra, algunas consideraciones que derivan de su análisis del calor y lo cálido se conectan con la caracterización del modo de ser de la posibilidad o materia. Lo que calienta está en potencia en lo que es factible de ser calentado. Cuando se pasa de la potencia al acto, no se origina nada esencialmente nuevo, sino que la misma entidad “pasa de un modo de ser a otro”<sup>18</sup>. El análisis del calor plantea que para que algo sea cálido se deben dar tres clases de poder: poder hacer algo cálido (*calidum posse facere*), poder ser hecho cálido (*calidum posse fieri*) y poder haber sido hecho cálido (*calidum posse factum*). Para que algo pueda haber sido hecho cálido (*calidum posse factum*), es decir para que sea cálido en acto, se requiere un poder activo o causa eficiente que tenga la capacidad de convertirlo en cálido (*calidum posse facere*) y opere sobre una materia o poder pasivo de ser hecho cálido (*calidum posse fieri*)<sup>19</sup>. El poder ser hecho en todo aquello que ya es ser en acto es lo mismo que ya es, pues nada es en acto sino aquello que aquello podía ser. Se trata de la misma esencia pero en distintos modos de ser: el modo de ser en potencia es más imperfecto y el modo de ser en acto es más perfecto<sup>20</sup>.

alude a los platónicos de la escuela de Chartres. En cambio D. Thiel, „Chora, locus, materia. Die Rezeption des platonischen Timaios (48a-53c) durch Nikolaus von Kues“, p. 61 mantiene que la crítica se dirige al averroísmo.

<sup>17</sup> De Poss. (h XI/2 n. 28): “Nam increata possibilitas est ipsum possest. Unde quod mundus ab aeterno potuit creari, est quia possest est aeternitas. Non est igitur verum aliud requiri ad hoc quod possibilitas essendi mundum sit aeterna nisi quia possest est possest, quae est unica ratio omnium modorum essendi”.

<sup>18</sup> De ven. sap. c. 26 (h XII n. 78): “Calefaciens tantum in calefactibili est calefaciens in potentia. Quando igitur de potentia venit in actum, nihil essentialiter novi oritur. Idem enim de uno essendi modo in alium pervenit”.

<sup>19</sup> De ven. sap. c. 39 (h XII n. 115): “Quia nihil factum est quod non potuit fieri, et nihil se ipsum facere potest, sequitur, quod triplex est posse: scilicet posse facere, posse fieri et posse factum. Ante posse factum posse fieri; ante posse fieri posse facere. Principium et terminus posse fieri est posse facere. Posse factum per posse facere de posse fieri est factum”. La aplicación de estas distinciones a lo cálido puede encontrarse en De ven. sap. (h XII n. 118).

<sup>20</sup> De ven. sap. c. 39 (h XII n. 116): “Sed posse fieri est in omnibus quae facta sunt id quod factum est nam nihil factum est actu nisi id quod fieri potuit; sed alio essendi

Otro de los tópicos abordados en *De venatione sapientiae* es la negación de la existencia de una materia prima eterna y, por lo tanto, previa a la existencia misma de las cosas determinadas en acto por la forma. Nicolás parte de la premisa según la cual solamente es eterno aquello que ni es hecho por otro ni puede perecer. El *posse fieri* no puede ser causa de sí mismo porque para ello debería poder convertirse a sí mismo en acto. Por lo tanto, no puede ser un principio eterno. El carácter de principio eterno sólo le cabe al poder activo de hacer, que es anterior al poder pasivo de ser hecho. Antes de la materia o posibilidad de ser hecho no había nada más que un poder hacer creativo que hizo la materia a partir de la nada. Ese poder hacer es Dios, lo máximo y lo mínimo absolutos, el único ser verdaderamente eterno, increado e incorruptible, en el cual la causa eficiente, formal y final concurren. Por todo ello, Nicolás califica de herejía la tesis que postula la eternidad de la materia o la potencia pasiva<sup>21</sup>. Por otro lado, el *posse fieri* es calificado como *perpetuus*: si bien es creado (y por lo tanto no eterno) no puede dejar de existir<sup>22</sup>.

La mirada del Cusano continúa en la misma línea en el diálogo *De ludo globi*, dedicado a temas cosmológicos fundamentales. Si bien en este texto los modos de ser tampoco reciben un desarrollo sistemático, se agregan algunas observaciones relevantes acerca de la posibilidad o materia. La materia no sólo es presentada en términos de “posibilidad absoluta”, sino también como “posibilidad infinita” o “indeterminada”. Aparece también como un modo de ser extremo y opuesto a la “actualidad infinita” o necesidad absoluta. Entre tales extremos se encuentran los dos

modo: imperfectiori modo in potentia et perfectiori in actu. Non igitur posse fieri et posse factum in essentia sunt differentia”.

21 De ven. sap. c. 26 (h. XII n. 77): “Certum est primum principium non esse factum, cum nihil a se ipso, sed ab eo priori fiat. Quod autem non est factum, neque resolvi aut interire potest; et hoc aeternum dicimus. Et quia posse fieri non potest se ipsum in actum producere – nam producere ex actu est –, implicat igitur dicere potentiam passivam se ipsam in actum producere, quare ante potentiam est actus. Non est igitur posse fieri aeternum principium. Recte dicebat quidam doctor sanctus: Affirmare potentiam passivam semper fuisse haeresis est”. El doctor sanctus al que se refiere Nicolás en este pasaje es Tomás de Aquino, cuyo *De aeternitate mundi*, es citado en esta misma obra.

22 De ven. sap. c. 3 (h. XII n. 7): “Sed cum sit post id, quod est omne quod esse potest, scilicet aeternum, habet initium. Tamen non potest deficere posse fieri. Si enim deficeret, hoc fieri posset. Non igitur posse fieri deficeret. Posse fieri igitur initiatum in aevum manet et perpetuum est”. M. Van der Meer, „World without end”, pp. 330ss. observa que *De venatione sapientiae* ofrece que un tratamiento de la eternidad y el tiempo más sofisticado que corrige y completa algunas oscuridades que surgen de los planteos de *De docta ignorantia*. Por otro lado, H. G. Senger, *Ludus sapientiae*, pp. 131-134 explica cómo en *De ludo globi* I (h IX n. 17) Nicolás presenta al mundo como eterno y perpetuo.

modos de ser “intermedios”: la necesidad de la complexión y la posibilidad determinada<sup>23</sup>.

En una sección del diálogo, el personaje Johannes le pregunta al Cardenal, portavoz de la filosofía cusana, si así como están hechas de madera las bolas que se usan en el juego que da título a ese diálogo, el mundo está hecho de materia, posibilidad o *posse fieri*. La respuesta es negativa: no hubo una posibilidad tal, previa a la existencia del mundo mismo. El mundo pasó del modo llamado posibilidad o materia al modo de ser en acto (posibilidad determinada). Nada sería en acto si no hubiera podido ser hecho. Pero si la materia fuera algo en acto, entonces debería ser o bien la eternidad o bien un producto de ella. Sin embargo, es claro que la materia no es la eternidad, porque tal condición le cabe sólo a Dios, que es todo lo que puede ser. Tampoco la materia es un producto de la eternidad, porque si fuera hecha es porque tuvo la capacidad de haber sido hecha. Pero en ese caso, el poder ser hecho, es decir la materia, debería ser hecho a partir de sí mismo, lo cual es imposible. Por lo tanto, la materia no es algo en acto. Antes bien las cosas que han sido hechas, y son por lo tanto en acto, se dice que lo son a partir de la materia porque tuvieron la capacidad de ser hechas<sup>24</sup>. Además la mente divina no sería omnipotente si sólo pudiera hacer algo a partir de algo. Dicho de otra manera, en términos positivos, Nicolás sostiene que la materia o el *posse fieri* no es algo sino la posibilidad de ser hecho algo.

Por otro lado, en *De ludo globi* Nicolás retoma la refutación de la doctrina de la *ablatio* de las formas que en *De docta ignorantia* había atribuido a los estoicos<sup>25</sup>. Continuando la comparación con las bolas de madera, señala que el artesano quita de la madera el material excedente hasta llegar a darle una forma esférica. En ese caso la posibilidad de la forma de la bola que el artesano vio en la madera, cuando se hace con-

<sup>23</sup> Cf. De ludo II (h IX n. 118).

<sup>24</sup> De ludo I (h IX n. 46): “IOANNES: Intelligisne per posse fieri, possibilitatem seu materiam, aliquid, de quo factus est mundus, ut de ligno globus? CARDNALIS: Nequaquam. Sed quod mundus de modo, qui possibilitas seu posse fieri aut materia dicitur, ad modum, qui actu esse dicitur, transivit. Nihil enim fit actu, quod fieri non potuit. Impossibile enim fieri quomodo fieret? Materia vero, si aliquid actu esset, utique ipsa aeternitas esset aut aeternitatis factura. Non potest dici quod sit aeternitas, quia aeternitas deus est, qui est omne id quod esse potest. Sic non est materia, quae est possibilitas seu fieri posse sive variabilitas. Nec aeternitatis factura. Nam si facta esset, fieri potuisset. Tunc fieri posse, scilicet materia, de materia facta esset et sic de seipsa, quod est impossibile. Non est igitur aliquid actu materia. Sed res quae fit dicitur ex materia fieri, quia fieri potuit. Non enim foret mens divina omnipotens, si non nisi de aliquo aliquid facere posset; quod mens creata nequaquam omnipotens quotidie facit”.

<sup>25</sup> Cf. De docta ign. II c. 8 (h 1 n. 134).

forme a lo pensado por él, pasa del modo posible de ser al modo actual de ser. Según el planteo cusano, este ejemplo revela que en el artesano coexisten tres causas (la eficiente, la formal y la final), mientras que en la madera reside la causa material. Desde esta perspectiva, la forma no está latente en la madera (causa material) sino que está en el artesano.

Al igual que en el ejemplo del artesano, Dios es una causa triple en la que concurren la causa eficiente, formal y final de todas las creaturas. Sin embargo las semejanzas entre Dios y el artesano no se extienden más allá: Dios se distingue del artesano por el hecho de que la materia sobre la que opera es producida por él mismo. Ahora bien, la materia, aunque no es nada, causa algo, pues sin ella lo que fue hecho no podría haber sido<sup>26</sup>. En suma, Nicolás sostiene que las formas no están latentes en acto en la materia y que el modo de ser de la posibilidad, que corresponde a la materia informe, no es anterior al ser actual de las creaturas. Finalmente, *De lugo globi* resume un componente esencial de la ontología cusana de la posibilidad o materia: aun siendo un no ser, la materia es un modo de ser posible que necesariamente debe existir para que las creaturas puedan ser hechas<sup>27</sup>.

Más allá de ciertas variaciones terminológicas, diferencias de énfasis y de contextos, la ontología cusana de la posibilidad o materia en términos generales es coherente a lo largo de las obras que hemos repasado. Vale la pena señalarlo nuevamente: para Nicolás la materia no es algo sino la posibilidad de ser algo que es necesaria como condición de todo lo que ya es en acto. En tal sentido puede decirse que el modo de ser de la materia es peculiar: es un modo de ser negativo, un ser que no es. Como nos dice Nicolás en *De mente*: “No es un modo de ser, ya que el poder ser no es”<sup>28</sup>. A esta condición de negatividad de la posibilidad o materia, debemos agregar otro rasgo esencial que hace a su relación con Dios. El modo de ser de la posibilidad o materia tiene un comienzo, pues deriva de Dios.

<sup>26</sup> Sigo aquí tanto la traducción de W. Dupré como la de J. Hopkins, quienes prefieren la lectura del MS Cusanus 218 antes que la elegida por la edición Opera Omnia. La lectura de De ludo I (h IX n. 48) por el que optan ambas es la siguiente: “Tres igitur causae concurrunt in artifice et quarta est materialis. Ita deus est tricausalis, efficiens, formalis et finalis omnis creaturae et ipsius materiae, quae causat aliquid, cum non sit aliquid. Sed sine ipsa id quod fit fieri non posset”. En la otra versión en lugar de “quae causat aliquid” se lee “quae non causat aliquid” (mis cursivas). Al respecto cf. las observaciones de J. Hopkins, *Metaphysical Speculations*, pp. 62-63.

<sup>27</sup> C. Rusconi, El uso simbólico de las figuras matemáticas en la metafísica de Nicolás de Cusa (1401-1464), pp. 91-94 hace notar que este desarrollo argumental de De ludo I (h IX n. 46-48) es compatible con lo que Nicolás plantea en De beryl. (h. XI/1 n. 36-42 et al.).

<sup>28</sup> De mente c. 7 (h 2V n. 107): “Et hic est modus universitatis, quo modo in possibilitate omnia videntur. Non tamen est modus essendi, quia posse esse non est”.

Por tal razón, no es eterno. Sin embargo, es perpetuo, en tanto no puede dejar de ser. Ahora bien, sólo en la medida en que en Dios este poder ser hecho es absoluto y coincide con la necesidad absoluta, en virtud de la coincidencia de potencia absoluta y acto absoluto en Dios, puede decirse que la posibilidad absoluta o materia es eterna<sup>29</sup>.

## 2. El conocimiento de la posibilidad o materia

Si bien en *De docta ignorantia* Nicolás no se ocupa particularmente del aspecto epistemológico de los modos de ser, encontramos una acotación acerca del conocimiento de la posibilidad o materia. Allí nos dice que los “antiguos” concibieron la posibilidad o materia de la misma manera que lo hicieron con el modo de ser de la necesidad absoluta pero “razonando de un modo contrario”, es decir en el sentido inverso: abstrayendo del cuerpo la forma de la corporeidad e “inteliendo” el cuerpo “no corpóreamente”. Mediante este proceder no hicieron más que tratar la materia de una manera ignorante (*ignoranter*), ¿cómo, si no, se puede conocer un cuerpo sin forma, incorpóreamente?<sup>30</sup>

A diferencia de *De docta ignorantia*, en *De coniecturis* el tema gnosológico constituye un eje vertebrador. Nicolás articula allí una metafísica de la unidad/alteridad con una teoría del conocimiento conjetural<sup>31</sup>. De ahí que los modos de ser son enfocados en función de la intersección de estas dos perspectivas. La metafísica de *De coniecturis* se estructura en torno a los polos unidad (asociada con la luz y luego identificada con la necesidad) y alteridad (asociada con las tinieblas e identificada más tarde con la posibilidad). Dios constituye la unidad absoluta, mientras que en el universo se distinguen tres “regiones” o “mundos” en los que unidad y alteridad coexisten en distintas proporciones. Así pues, en la región superior del universo prima la unidad por sobre la alteridad, en la región infe-

<sup>29</sup> Nos remitimos nuevamente a *De Poss.* (h XI/2 n. 28): “Non est igitur verum aliud requiri ad hoc quod possibilitas essendi mundum sit aeterna nisi quia possedit est possedit, quae est unica ratio omnium modorum essendi”.

<sup>30</sup> *De docta ign.* II c. 8 (h. 1 n. 132): “Quam quidem materiam seu possibilitatem contrario modo ratiocinando sicut de absoluta necessitate conceperunt, ut per abstractionem formae corporeitatis a corpore, corpus non corporaliter intelligendo. Et ita non nisi ignoranter materiam attigerunt; quomodo enim intelligitur sine forma incorporee?”. Sobre la incognoscibilidad de la materia para los “antiguos” cf. Aristóteles, *Met.* 1036<sup>a</sup> 8 y sobre el conocimiento por “analogía” de la materia informe cf. Aristóteles, *Phys.* 191<sup>a</sup> 7-13.

<sup>31</sup> Cf. H. Schnarr, *Modi essendi*, pp. 43-44.

rior predomina la alteridad y en la región media se da una suerte de equilibrio entre ambas<sup>32</sup>.

Por otro lado, en *De coniecturis* Nicolás propone una teoría del conocimiento según la cual la mente humana es capaz de conocer no la verdad misma (*ipsa veritas*), que es Dios, sino la verdad que se participa a sí misma en la alteridad. A esa manera finita de la verdad la denomina “conocimiento conjetural” o “conjetura”. En tal sentido, la conjetura es definida como “una afirmación positiva que hace partícipe en la alteridad a la verdad tal como ella es”<sup>33</sup>. La articulación entre ontología y epistemología se ve claramente plasmada en la clasificación del conocimiento que establece *De coniecturis*, de acuerdo con la cual existen tres clases de conocimiento conjetural correspondientes a los distintos objetos de conocimiento constituidos por las tres regiones del universo.

Según esa clasificación, la posibilidad o materia del universo<sup>34</sup> es conocida a través de la “conjetura sensible”, una forma de conocimiento que se vale de la facultad de la sensación. Esta clase de conjetura es confusa, alcanza el menor grado de certeza posible y se ubica en el extremo opuesto al conocimiento no conjetural, es decir a la verdad misma. La conjetura sensible produce el “modo de ser tenebroso en la posibilidad conjeturando terrena y rudamente”, de modo que quienes hacen estas conjeturas discurren en la sensibilidad confusa<sup>35</sup>. A partir de la conjetura sensible, es preciso ascender en el conocimiento hacia los tipos de conjeturas más ciertas, a saber, la “conjetura racional” y la “conjetura intelectual”, correlativas con los otros modos de ser que se encuentran en el

<sup>32</sup> El Cusano expone esta caracterización de las tres regiones mediante una figura geométrica a la que llama “Figura paradigmática” o Figura P, que se aplica a los modos de ser. Cf. *De con.* I c. 9 (h III n. 42) y II c. 9 n. 118). Además en la misma obra Cusa presenta la “figura del universo” o la figura U para denotar estas relaciones en forma geométrica. Cf. *De con.* I c. 12 (h. III n. 62).

<sup>33</sup> *De con.* I c. 11 (h III n. 57): “Coniectura igitur est positiva assertio, in alteritate veritatem, uti est, participans”.

<sup>34</sup> Como bien señala Schnarr, p. 64 la terminología que usa Cusa en *De coniecturis* es ligeramente distinta a la de *De docta ignorantia* donde se habla de *possibilitas* o *materia universo*. Aquí se habla de “*modum tenebrosum in possibilitate*” y de “*modus essendi possibilis*”. Cf. *De con.* II c. 9 (h III n. 117-119). Sin embargo, C. Rusconi, *El uso simbólico de las figuras matemáticas en la metafísica de Nicolás de Cusa (1401-1464)*, p. 51 n. 126 hace ver que las diferencias terminológicas no parecen reflejar un cambio conceptual relevante. Por otro lado, cabe agregar que en la propia *De docta ignorantia* encontramos una terminología semejante a la de *De Coniecturis*. Por ejemplo en *De docta ign.* II c. 7 (h I n. 128): “*ut rem concipiat in possibilitate tenebrosa secundum hunc essendi modum*” (mis cursivas).

<sup>35</sup> *De con.* II c. 9 (h III n. 117): “*Terree vero atque grosse coniecturando modum tenebrosum essendi in possibilitate fingit*”.

universo. El “modo de ser posible” es sólo en la alteridad<sup>36</sup> y coincide con la región inferior del mundo. El modo de la posibilidad está además asociado con el elemento tierra, identificado con la rudeza (*grossities*) opuesta a la sutilidad (*subtilitas*) que caracteriza a la verdad misma, asociada con el elemento fuego.

El aspecto epistemológico de los modos de ser recibe un tratamiento todavía más complejo y profundo en *Idiota. De Mente*, obra dedicada a tratar sobre la naturaleza de la mente humana y sobre el conocimiento. El Cusano presenta aquí al conocimiento en términos de “asimilación”. La mente humana es imagen de Dios, de modo que la mente divina es su modelo. Por tal razón, cuando la mente conoce, lo que hace es asimilarse tanto cuanto puede a los entes creados por Dios, haciéndose semejante a ellos a través de nociones. A diferencia de Dios, que cuando concibe crea, la mente humana cuando concibe no puede más que reproducir los entes asimilativamente o producir nociones intelectuales: “La mente divina es un poder entificativo, nuestra mente es un poder asimilativo”<sup>37</sup>. De este modo, en la mente humana los entes creados por la infinitud de la mente divina se presentan nocionalmente como semejanzas, como similitudes más o menos imprecisas de lo real<sup>38</sup>.

Como instrumentos de conocimiento para llevar a cabo su actividad cognoscitiva la mente se utiliza tanto a sí misma como al cuerpo que anima<sup>39</sup>. Los modos de ser de la posibilidad son asimilados por la mente cuando esta se vale del cuerpo como su instrumento. En este contexto se brinda una caracterización fisiológica del proceso que tiene lugar al producirse el conocimiento. El Cusano sostiene que la mente “es conducida” por el “espíritu de las arterias”, un espíritu corporal sutil que es animado por la mente y actúa como vehículo que la comunica con el cuerpo<sup>40</sup>. Este espíritu se diversifica de acuerdo con los distintos “órganos” del cuerpo a los que pertenece. En consonancia con lo que decía en *De coniecturis*, Nicolás sostiene que el espíritu corporal es más rudo cuando corresponde a los órganos de los sentidos y más sutil cuando se aloja en los órganos de la imaginación y de la razón. Así, por ejemplo, el espíritu de las arterias que corresponde al “nervio óptico” no puede ser afectado

<sup>36</sup> De coni. II c. 9 (h III n. 118): “Possibilis vero essendi modus in alteritate est tantum”.

<sup>37</sup> De mente c. 7 (h 2V n. 99): “Divina mens concipiendo creat, nostra concipiendo assimilat notiones seu intellectuales faciendo visiones. Divina mens est vis entificativa, nostra mens est vis assimilativa”.

<sup>38</sup> Cf. De mente c. 3 (h 2V n. 72-73)

<sup>39</sup> Cf. De mente c. 8 (h 2V n. 112-115). En este punto también hay paralelo entre Nicolás y Thierry de Chartres. Cf. C. Rusconi, El uso simbólico de las figuras matemáticas en la metafísica de Nicolás de Cusa (1401-1464), p. 115ss.

<sup>40</sup> Cf. De coni. II c. 10 (h III n. 128).

por una especie audible, pero sí por una visible. En tal sentido, ese espíritu, cuando es “excitado” por un color, es decir cuando recibe un estímulo visual, se configurará en conformidad con esa especie visible. En ese caso la mente se asimilará a la especie visible en consonancia con la afectación recibida por el cuerpo que opera como intermediario entre ella y el objeto que proporciona el estímulo. De esta manera, Nicolás explica cómo la mente es “de tal modo asimilativa que en la vista se asimila a las cosas visibles, en el oído a las audibles, en el gusto a las gustables, en el olor a las olientes, en el tacto a las tangibles, y en el sentido a las sensibles, en la imaginación a las imaginables, en la razón a las razonables”<sup>41</sup>.

En todas estas asimilaciones en que el cuerpo opera como instrumento mediador, incluso cuando la que interviene es la facultad de la razón, la mente “alcanza las cosas en el modo que son concebidas en la posibilidad de ser o materia y en el modo que la posibilidad de ser es determinada por la forma”. Tales asimilaciones sólo pueden producir nociones oscuras a causa de la variabilidad propia de la materia. En consecuencia estas nociones son muy inciertas y constituyen “más bien conjeturas que verdades”<sup>42</sup>. Esto vale no sólo para las nociones directamente ligadas con la sensación y con la imaginación (ésta última una facultad muy vinculada con los sentidos que trabaja con imágenes sensibles confusamente, es decir, sin diferenciarlas), sino también para aquellas producidas por la razón, que trabaja con imágenes sensibles de las cosas y las diferencia con claridad.

Finalmente, en *De mente* encontramos más precisiones acerca de cómo la mente se forma la noción de la “posibilidad de ser o materia”. Y aquí su argumentación sigue la misma línea que *De docta ignorantia*, al sostener que la mente produce la noción de la posibilidad absoluta a través de una “cierta razón ilegítima” (*adulterina*: ilegítima, impura, fal-

<sup>41</sup> De mente c. 7 (h 2V n. 100): “Mens est adeo assimilativa, quod in visu se assimilat visibilibus, in auditu audibilibus, in gustu gustabilibus, in odoratu odorabilibus, in tactu tangibilibus et in sensu sensibilibus, in imaginatione imaginabilibus, in ratione rationabilibus”.

<sup>42</sup> De mente c. 7 (h 2V n. 102): “Sed nostra vis mentis ex illis talibus notionibus sic per assimilationem elicitis facit mechanicas artes et physicas ac logicas coniecturas et res attingit modo, quo in possibilitate essendi seu materia concipiuntur, et modo quo possibilitas essendi est per formam determinata. Unde cum per has assimilationes non attingat nisi sensibilium notiones, ubi formae rerum non sunt verae, sed obumbratae variabilitate materiae, tunc omnes notiones tales sunt potius coniecturae quam veritates.” (mis cursivas). A pesar de lo que dicen las palabras de este párrafo que he resaltado en cursiva, el *De mente* no pretende que sea posible alcanzar “la verdad misma”, es decir Dios. En ese sentido, el *De mente* mantiene una teoría del conocimiento conjetural similar a la de *De coniecturis*.

sa)<sup>43</sup>, una razón impura y falsificada, llevando adelante un proceso en sentido contrario al que va de la necesidad de la complexión a la necesidad absoluta. En este caso la mente elimina de todas las cosas la corporeidad que percibió en un primer momento, de modo tal que “lo que primero vio en una corporeidad con una existencia en acto distinguida y determinada, ahora lo ve en una corporeidad confusa e indeterminada, posiblemente (*possibiliter*).” Por ello, la posibilidad indeterminada o materia es un modo de universalidad a través del cual todo lo que ya es en acto se contempla como posible<sup>44</sup>.

En *De ludo globi* encontramos más detalles sobre el conocimiento de la posibilidad absoluta o materia. Nuevamente, como en *De docta ignorantia* y *De mente* se lo equipara en cierto modo con el conocimiento del otro modo de ser que se encuentra en su extremo opuesto, la necesidad absoluta. Ambos son conocidos “negativamente”. Para explicar su posición Nicolás compara los modos de ser, en tanto objetos a ser conocidos por la mente, con las cosas visibles, en tanto objetos de la vista. La vista puede captar las cosas visibles excepto en dos situaciones extremas: no puede alcanzar lo que es “máximamente” visible, como la luz del Sol, ni tampoco lo que es “mínimamente”, como el punto indivisible. En cada caso, la capacidad de la vista es superada por cada extremo: en uno por exceso (el Sol) y en otro por defecto (el punto). Por tal motivo, la vista sólo accede a esos objetos de manera negativa. Esta misma negatividad tiene lugar cuando se trata del conocimiento de la posibilidad absoluta (por ser lo mínimo) y la necesidad absoluta (por ser lo máximo)<sup>45</sup>. Finalmente, Nicolás afirma que la facultad a través de la cual la mente llega a este conocimiento negativo es el intelecto: “Así el intelecto ve negativamente la actualidad infinita o Dios y la posibilidad infinita o materia”.

<sup>43</sup> Cf. Platón, *Tim.* 52 b 1-2: “razonamiento bastardo”. Aquí cita casi literalmente la traducción de Calcidio de este pasaje: “[tertium genus] sine sensu tangentis tangitur, adulterina quadam ratione opinabile”. Cf. otro pasaje similar Chalcidius, *Comm. in Tim.* CCCVIII.

<sup>44</sup> *De mente* c. 7 (h 2V n. 107): “Per adulterinam quandam rationem, contrario quodam modo, quo de necessitate complexionis ad necessitatem transilit absolutam. Nam dum videt, quomodo omnia corpora per corporeitatem habent formatum esse, sublata corporeitate in quadam indeterminata possibilitate omnia, quae prius vidit, videt. Et quae prius vidit in corporeitate distincta et determinata actu existentia, nunc videt confusa, indeterminata, possibiliter. Et hic est modus universitatis, quo modo in possibilitate omnia videntur. Non tamen est modus essendi, quia posse esse non est”.

<sup>45</sup> Cf. *De ludo II* (h IX n. 119).

En cambio, los modos de ser intermedios son conocidos afirmativamente, tanto por el intelecto como por la razón<sup>46</sup>.

A la hora de hacer un repaso general de las posiciones epistemológicas expuestas en cada obra, se podrán detectar entre ellas algunos puntos en común y también importantes diferencias. Resulta evidente que la posición cusana, al menos a primera vista, no ha sido siempre uniforme. Veamos en primer lugar los puntos de acuerdo. A través de una terminología variada, todas las obras coinciden en caracterizar el conocimiento de la posibilidad o materia como “tenebroso”, ligado a un modo de conocer “ignorante”, “negativo”, “adulterino”. Algunas obras parecen concordar en atribuirle al conocimiento de este modo de ser un bajo nivel de certeza. En *De coniecturis* se lo presenta como un tipo de conocimiento, la “conjetura sensible”, que representa el nivel más bajo de conocimiento. Por ello mismo se lo contraponen con el conocimiento de la necesidad absoluta que es de un carácter superior. Esta tesis en cierto punto coincide con *De mente*, donde se presenta el conocimiento de la posibilidad como “conjetura más que verdad”, como un conocimiento inferior necesariamente confuso debido a su origen corporal, que se encuentra por debajo de aquél que se puede alcanzar cuando el alma se utiliza a sí misma. En efecto, la mente conoce la posibilidad absoluta utilizando al cuerpo como su instrumento, de modo que asimila la variabilidad y confusión propia de la materia (determinada), razón por la cual sólo puede asimilar nociones confusas. En *De ludo globi* no aparece una distinción de categorías o de niveles en el conocimiento. Queda claro que hay dos formas básicas de conocer: una negativa y otra afirmativa. Pero ninguna de ellas es presentada como una categoría superior.

Por lo que respecta a las facultades que intervienen en el conocimiento de la posibilidad, las discrepancias entre las distintas obras son más notables. *De docta ignorantia* no se dedica a tratar esta cuestión ni siquiera la toca explícitamente de una manera incidental. Si tomamos en cuenta los verbos utilizados en este escrito para describir la manera en que los antiguos “concibieron” (*conceperunt*) la materia o posibilidad, nos encontramos tanto un verbo que puede relacionarse con la facultad de la razón (*ratiocinando*) como otro que se puede vincular con el uso del intelecto (*intelligendo; intelligitur*)<sup>47</sup>. En este sentido, podría interpretarse que

<sup>46</sup> De ludo II (h IX n. 119) “Eo modo intellectus videt negative infinitam actualitatem seu deum et infinitam possibilitatem seu materiam. Media affirmative videt in intelligibili et rationali virtute. Modo igitur essendi, ut sunt intelligibiles, intellectus intra se ut vivum speculum contemplatur”.

<sup>47</sup> De docta ign. II c. 8 (h I n. 132): “Quam quidem materiam seu possibilitatem contrario modo ratiocinando sicut de absoluta necessitate conceperunt, ut per abstractionem formae corporeitatis a corpore, corpus non corporaliter intelligendo”.

Nicolás pensaba que los antiguos se valieron de dos facultades, la razón y el intelecto, al forjarse el concepto de materia. Sin embargo, al parecer no encontramos aquí una tesis propia de Nicolás, sino más bien una exposición crítica de la tradición que toca el tema sin demasiada precisión. Cabe suponer que en *De docta ignorantia*, Nicolás tenía pensado ocuparse de la cuestión gnoseológica recién en *De coniecturis*, como de hecho lo hizo<sup>48</sup>.

En *De coniecturis* plantea bien claramente que el modo de la posibilidad se conoce mediante la sensación. En cambio en *De mente* parece vincularlo con la razón, al decir que la posibilidad absoluta es el resultado del uso de una *razón* adúlterina. Por otro lado, en ese texto queda claro que sitúa tal conocimiento en el ámbito de lo que se conoce usando al cuerpo como instrumento, en donde intervienen facultades como la sensación, la imaginación y la razón (pero no el intelecto). Finalmente, *De ludo globi* contrasta fuertemente con los dos escritos anteriores por cuanto atribuye este conocimiento al intelecto. A este respecto la disparidad entre las diferentes obras parece ser más profunda que en los puntos anteriores y acaso sea un reflejo de las variaciones y/o tensiones que arroja la doctrina de las facultades de la mente a lo largo del *corpus* cusano<sup>49</sup>.

## Bibliografía

### Fuentes

Nicolai de Cusa Opera omnia. Iussu et Auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Vol. I-XIX. Leipzig-Hamburg, 1932-2005:

De docta ign.	De docta ignorantia (h I, ed. R. Klibansky et E. Hoffmann, Lipsiae, 1932).
De mente	Idiota. De mente (h V, ed. L. Baur, Lipsiae 1937, alteram curavit R. Steiger, Hamburgi, 1983).
De poss.	De possest (h XI/2, ed. R. Steiger, Hamburgi, 1973).
De ven. sap.	De venatione sapientiae (h XII, ed. R. Klibansky et J.G. Sen-ger, Hamburgi, 1982).

<sup>48</sup> Sobre la datación y relación entre ambas obras cf. H. Schnarr, *Modi Essendi*, pp. 40-42.

<sup>49</sup> C. Rusconi, El uso simbólico de las figuras matemáticas en la metafísica de Nicolás de Cusa (1401-1464), pp. 96-98, desarrolla una interpretación tendiente a superar las incompatibilidades aparentes entre *De ludo globi* y *De mente* / *De docta ignorantia* en relación con las facultades de la mente vinculadas con el conocimiento de los distintos modos de ser.

*Traducciones*

- Nikolaus von Kues, Philosophisch-theologische Schriften. Herausgegeben und eingeführt von Leo Gabriel, übersetzt und kommentiert von Dupré, Dietlind / Wilhelm Dupré, Sonderausgabe zum Jubiläum. Lateinisch-Deutsch. 2. Nachdruck der 1964 erschienenen 1. Auflage. 3 Bände. Wien: Verlag Herder, 1989.
- Nicholas of Cusa, *Metaphysical Speculations* (trads. de De Coniecturis; De ludo globi), Hopkins, Jasper (ed.) vol. II, Minneapolis, 2000.
- , *On learned Ignorance. A Translation and an Appraisal of De 'Docta Ignorantia'*, Hopkins, Jasper (ed.) Minneapolis, 1985.
- Nicolás de Cusa, *Un ignorante discurre acerca de la mente*, Machetta, Jorge Mario y D'Amico, Claudia (eds.), Buenos Aires, 2005.
- , *Acerca de la docta ignorancia. Libro II. Lo máximo contracto o universo*, Machetta, Jorge Mario / D'Amico, Claudia / Manzo, Silvia (eds.), Buenos Aires, 2004.

*Otras fuentes de la tradición*

- Augustinus, *Confessiones* Migne, Jacques Paul, 1800-1875 [Hrsg.]: *Patrologiae cursus completus – Parisiis*.
- Aristoteles, *Metaphysica, Opera Omnia, Graece et Latine*, vol. II pars 1, Cats Bussemaker, Parisiis, Firmin Didot, 1857 (Nachdruck der Ausgabe Paris 1848-1857, 5 Bände, Hildesheim - New York, G. Olms, 1973).
- Calcidius, 1962, *Timaeus a Calcidio Translatus Commentarioque Instructus*, J. H. Waszink (ed.), London/Leiden: Brill.
- Platon, *Timaeus*, Burnet, J. (ed.), 1902, *Platonis Opera*, vol. IV, Oxford: Clarendon Press.

*Literatura secundaria*

- Brunelli, Luca, "Materia prima e potenza assoluta in cusano e nella tradizione precedente". En: *A caccia dell'infinito. L'umano e la ricerca del divino nell'opera di Nicola Cusano*, a cura di Cesare Catà, Rom 2010 (Area 11: Scienze storiche, filosofiche, pedagogiche e psicologiche; Vol. 570), pp. 251-272.
- Hoenen, Maarten, "Ista prius inaudita. Eine neuentdeckte Vorlage der 'Docta Ignorantia' und ihre Bedeutung für die frühe Philosophie des Nikolaus von Kues", *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale* 21 (1995), pp. 375-476.
- Manzo, Silvia, "La estructura trinitaria del universo: materia, forma y movimiento", en: J. M. Machetta, C. D'Amico y S. Manzo (eds.), *Nicolás de Cusa, Acerca de la docta ignorancia. Libro II: lo máximo contracto o universo*, Buenos Aires, 2004, pp. 137-143.
- Rusconi, Cecilia, *El uso simbólico de las figuras matemáticas en la metafísica de Nicolás de Cusa (1401-1464)*, Buenos Aires, Biblos, 2012.
- , "Commentator Boethii 'De Trinitate' [...] ingenio clarissimus. Die Kommentare des Thierry von Chartres zu De Trinitatedes Boethius als Quelle des

- Cusanus“, en: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft (MFCG)*, Vol. 33: *Der Gottes-Gedanke des Nikolaus von Kues*, Trier: Paulinus, 2012, 247-290.
- Schnarr, Hermann, *Modi essendi. Interpretationen zu den Schriften De docta ignorantia, De coniecturis und De venatione sapientiae von Nikolaus von Kues*, Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft 5; Münster, Aschendorff Verlag, 1973.
- Senger, Hans Gerhard, *Ludus sapientiae. Studien zum Werk und zur Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues*, Leiden/Boston/Köln 2002 (*Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters*; Bd. 78), Brill.
- Thiel, Detlef, „Chora, locus, materia. Die Rezeption des platonischen Timaios (48a-53c) durch Nikolaus von Kues“ en Aertsen, J. A., y Speer, A.. (1998). *Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter*. Berlin: W. de Gruyter, pp. 52-74.
- Van der Meer, Matthieu, „World without end. Nicholas of Cusa view of time and eternity“, en Vanderjagt, A., MacDonald, A. A., & Martels, Z. R. W. M. (2009). *Christian humanism: Essays in honour of Arjo Vanderjagt*. Boston: Brill, pp. 317-337.