

Metafísica de la palabra.

El problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa (1401-1464)

Autor:

González Ríos, José

Tutor:

D'Amico, Claudia F.

2009

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

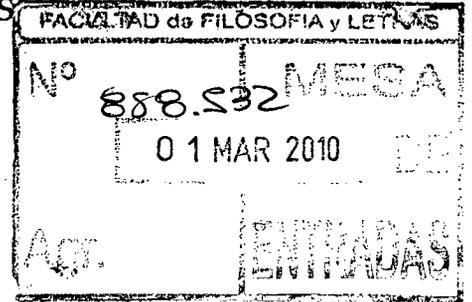
Posgrado

Tesis

14-1-13

Universidad de Buenos Aires

Facultad de Filosofía y Letras



Metafísica de la palabra

El problema del lenguaje en el pensamiento
de Nicolás de Cusa (1401 - 1464)

Doctorando

Lic. José González Ríos

Directora

Profa. Dra. Claudia D'Amico

Co-director

Prof. Dr. Klaus Reinhardt

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD de FILOSOFIA y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

Buenos Aires
Febrero de 2010

Índice

Agradecimientos

Introducción General

Primera Parte: *Elementos para una teoría del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa*

Capítulo Primero: La comunicación visible de lo invisible. El singular lenguaje de la obra de Nicolás de Cusa

1.a Presentación

1.b El lenguaje de los sermones de Nicolás de Cusa

1.b.i La historia de la edición de los sermones cusanos

1.b.ii Órdenes posibles para los sermones cusanos

1.b.iii Estructura/s de los sermones cusanos

1.b.iv El singular lenguaje de los sermones cusanos: la tensión entre el latín y el alemán

1.b.v Sobre la palabra hablada y la palabra escrita en los sermones cusanos

1.c La dimensión dialógica de la obra cusana

1.c.i Los diálogos de Nicolás de Cusa

1.c.ii Los *Idiotae libri* o los diálogos del ignorante

1.c.iii El diálogo entre las obras cusanas

1.c.iv El diálogo de Nicolás de Cusa con la tradición

1.d Los principios de la hermenéutica cusana

1.e La *idiosincrasia* del lenguaje de Nicolás de Cusa

Capítulo Segundo: La concepción cusana del dinamismo productivo del Verbo divino en el tiempo temprano de su filosofía (Sermones I – XIX)

2.a Presentación

2.b Las fuentes de la concepción cusana del Verbo divino antes de 1440

2.c El límite y la fuerza expresiva de los *verba*

2.d El dinamismo productivo del Verbo divino

2.e Consideración final

Capítulo Tercero: La *humana mens* como el dinámico principio productivo del universo conjetural a la luz de los libros del *De coniecturis*

3.a De la *docta ignorantia* al *ars coniecturalis*

3.b El origen de las conjeturas

3.c Las cuatro unidades conjeturales de la mente

3.d Las cuatro unidades conjeturales a la luz del problema del lenguaje

3.d.i El lenguaje en la unidad sensible

3.d.ii El lenguaje en la unidad racional

3.d.iii El lenguaje en la unidad intelectual

3.d.iv El lenguaje en la unidad divina

3.e Apéndice: la Figura Paradigmática

Capítulo Cuarto: *Loqui est revelari*. La manifestación y/o comunicación de la mente humana por medio de la palabra

- 4.a Presentación
- 4.b La mente se revela en su lenguaje al modo como un maestro en su discurso. Paradigma simbólico para la comprensión de la encarnación del Verbo divino en Cristo
- 4.c La comunicación: el paso de lo inteligible a lo sensible y de lo sensible a lo inteligible
- 4.d Teoría cusana de la *vocalitas* o de la genética del lenguaje
- 4.e La revelación de la mente humana a través de la palabra hablada y de la palabra escrita
 - 4.e.i Presentación
 - 4.e.ii El arte del decir y el arte de escribir
 - 4.e.iii La preeminencia de la palabra hablada sobre la escrita
 - 4.e.iv La fuerza de la palabra escrita: *el enigma del libro*

Capítulo Quinto: La imposición de nombres

- 5.a Presentación
- 5.b Los nombres como resultados de los movimientos de la razón
 - 5.b.i La lengua adámica
- 5.c El ignorante, fabricante de nombres
- 5.d El nombre natural
- 5.e La precisión del lenguaje matemático
- 5.f Académicos y peripatéticos: el problema de los universales
 - 5.f.i La concordancia de las sectas
- 5.g Apéndice: 5.g Apéndice: La imposición de nombres en el *Crátilo* de Platón y el *Idiota. De mente* de Nicolás de Cusa
 - 5.g.i Presentación
 - 5.g.ii El *Crátilo* de Platón
 - 5.g.iii El antagonismo entre *Crátilo* y Hermógenes
 - 5.g.iv El *nomothétes* platónico
 - 5.g.v Consideración final

Segunda Parte: *Los discursos teológicos y los nombres divinos en el pensamiento de Nicolás de Cusa desde las prédicas tempranas hasta De apice theoriae*

Introducción

Capítulo Primero: Los discursos teológicos y los nombres divinos en las primeras prédicas cusanas (1428/30 - 1440)

- 1.a La *concordantia nominum* a la luz del *Sermo I*
- 1.b Los nombres "*quid est*" et "*bonum*" a la luz del *Sermo IV*
- 1.c Nombres para el Verbo divino a la luz del *Sermo XI*
- 1.d Los nombres divinos y los discursos teológicos a la luz del *Sermo XX*
- 1.e Consideración final

Capítulo Segundo: La concepción cusana de lo divino como *coincidentia oppositorum* a la luz del nombre enigmático "*maximum et minimum absolutum*"

- 2.a Presentación

- 2.b La *docta ignorantia*
- 2.c "*maximum et minimum absolutum*" en la *maxima doctrina ignorantiae*
- 2.d La evaluación cusana de los discursos teológicos a la luz de la máxima doctrina de la ignorancia
 - 2.d.i La *via affirmationis*
 - 2.d.ii La *via negationis*
 - 2.d.iii El nombre inefable de lo divino

Capítulo Tercero: La concepción cusana de lo divino como el principio absoluto de identidad y diferencia a la luz del nombre enigmático "*idem absolutum*"

- 3.a Contexto doctrinal de los *Opuscula I*: el *De genesi*
- 3.b Los *opuscula* ante la propuesta del *De coniecturis* de pensar más allá de la *coincidentia oppositorum*
- 3.c Presentación de lo *idem* en sentido *absolutum* en el contexto del *De genesi*. Genealogía y proyección
- 3.d Relación entre "*unum*" e "*idem absolutum*"
- 3.e Relación entre "*maximum absolutum*" e "*idem absolutum*"
- 3.f "*idem absolutum*" como espejo y enigma de la trascendencia e inmanencia del principio primero en el *De genesi*

Capítulo Cuarto: La concepción cusana de lo divino como el principio de la coincidencia de potencia y acto en lo absoluto a la luz del nombre enigmático "*possest*"

- 4.a Presentación
- 4.b Estructura del trílogo *De possest*
- 4.c La manifestación visible de lo invisible a través de los *aenigmata*
- 4.d El *sensus absconditus* en *Rom. 1, 20*
- 4.e La fuerza simbólica del nombre enigmático "*possest*"
 - 4.e.i Sobre los *nomina*
 - 4.e.ii La introducción del nombre enigmático "*possest*" en el trílogo
 - 4.e.iii El "*possest*" y la *via negationis*
 - 4.e.iv La simplicidad y trinidad del concepto absoluto a la luz del "*possest*"
 - 4.e.v La simplicidad y trinidad del concepto absoluto a la luz de los enigmas "*E*" e "*IN*"
- 4.f Consideración final

Capítulo Quinto: La cumbre de la teoría. La concepción cusana de lo divino como poder absoluto a la luz del nombre enigmático "*posse ipsum*"

- 5.a Presentación del *De apice theoriae*
- 5.b La fuerza significativa del "*posse ipsum*"

Capítulo Sexto: La concepción cusana de lo divino como la definición que a todo y a sí misma define a la luz del nombre enigmático "*non aliud*"

- 6.a Historia de la recepción, efecto y edición del *De non aliud*
- 6.b Personajes y estructura del *De non aliud*
- 6.c La fuerza significativa de "*non aliud*"
 - 6.c.i Presentación
 - 6.c.ii El origen del nombre enigmático "*non aliud*" a la luz de la teología del Pseudo Dionisio Areopagita
 - 6.c.iii El "*non aliud*" como la definición que a todo y a sí misma define
- 6.d Consideración final

Consideraciones Finales

Bibliografía

Agradecimientos

Quisiera, en primer lugar, expresar mi completa gratitud para con Claudia D'Amico. Mi investigación debe casi todo no sólo a su conocimiento del pensamiento de Nicolás de Cusa y de las tradiciones de neoplatonismo latino medieval que comcurren en él sino también a sus precisos y preciosos consejos en cada una de las etapas del largo proceso de investigación. Su sabiduría, generosidad, entrega y compromiso para con la labor filosófica constituyen para mí una genuina orientación en el pensamiento. En virtud de ello no puedo sino agradecer el haber contado con su indeclinable presencia en la dirección de esta tesis.

A Klaus Reinhardt, que es una guía intelectual en los estudios sobre el pensamiento cusano en el mundo, no sólo en virtud de su profunda erudición sino también de su singularísima sensibilidad y humildad filosófica, el haber aceptado la co-dirección de esta investigación. A él quiero agradecer también sus valiosísimas sugerencias, las cuales contribuyeron en mucho a la presentación final del trabajo. Así como su paciencia y su abierta disposición desde el inicio hasta la culminación.

Mi reconocimiento también a Jorge Mario Machetta por haberme acercado a los caminos rigurosos de la investigación en el ámbito de los estudios cusanos. En su nombre y en el de Claudia D'Amico, que codirigen el *Círculo de estudios cusanos de Buenos Aires*, por el estímulo continuo de la actividad dialógica de pensamiento que tiene lugar en las reuniones de lectura, hermenéutica y análisis de la obra de Nicolás de Cusa desde 1999 a la fecha. De aquí, mi agradecimiento a varios de sus integrantes: Cecilia Rusconi, Paula Pico Estrada, Roberto Cassaza, Malena Tonelli, Gustavo Cataldi, Rodolfo Graviña y Alexia Schmitt.

Asimismo, por la actividad dialógica y crítica de pensamiento filosófico, mi agradecimiento a los amigos y colegas de los diversos proyectos UBACyT dirigidos por Claudia D'Amico, con los cuales, a su vez, he podido confrontar y enriquecer la orientación y los resultados parciales de la investigación doctoral: Ezequiel Ludueña, Natalia Strok, Adriana Martinez, Francisco Bastitta y Julio Lastra.

A Francisco Bertelloni, en su calidad de director de la *Sección de Estudios de Filosofía Medieval* de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos

Aires, por la apertura, disposición, interés y estímulo continuo en las investigaciones sobre el pensamiento de Nicolás de Cusa.

A Mario Caimi, por su estímulo continuo en el la investigación y su aguda mirada de la historia de la filosofía moderna. Mirada que me ha permitido enriquecer el estudio del pensamiento de Nicolás de Cusa y su proyección en la Modernidad clásica.

A José María Lentino, que me brindó sin condiciones su amistad y me invitó a un diálogo continuo de pensamiento crítico. A él, y en su nombre a la *Sociedad Científica Argentina*, por haberme ofrecido un excelente y estimulante espacio para la redacción final de la Tesis doctoral. A su compañera, Isabel Taranda, por su grandeza de animo y generosidad. A ellos, siempre, mi gratitud.

A Natalia Lentino, que corrigió con amor y paciencia los diversos y sucesivos borradores de este trabajo, añadiendo a cada paso correcciones y observaciones, tanto en lo que concierne a la escritura como a aspectos conceptuales, que ayudaron de modo decisivo en la elaboración de la versión final de esta tesis. A ella también por su amor incondicional.

Por otras razones no menos decisivas quiero expresar mi profunda gratitud a los amigos que desde el comienzo confiaron en este proyecto y me acompañaron con su afecto y estímulo: Yamil Distilo, Martín D'Ascenzo, Marcos Thisted, Fabian Javier Ludueña Romandini, Román Mazzitelli, Cinzia Racanelli, Juan de Borbón, Mariano Salzman, Pablo Ortemberg, Pablo Spiller, Pablo Palomino, Mariela Paulucci y Enrique Crosatto.

Al *Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas* (CONICET), que a través de su sistema de becas me ha permitido financiar la investigación doctoral.

Quisiera, por último, dedicar la Tesis doctoral a mi madre, Martha Elena Boneo, quien desde siempre me animó y acompañó, de modo incondicional, en cada una de mis decisiones, fueran éstas las que fuesen. Este trabajo indudablemente se ha nutrido de su generosidad, humildad y, sobre todo, valentía. Vayan entonces las páginas que siguen como testimonio.

José González Ríos
Almagro, Febrero de 2010

Introducción General

*"También el dedicarse a la historia de la filosofía,
así como a la historia de las ciencias,
no puede ser sino una forma, entre tantas,
de hacer valer el derecho que tiene al respeto la humanidad venidera
mostrándosele a la pasada."*

Hans Blumenberg, *Rememorando a Ernst Cassirer* (1974)

Al repasar la historia de la recepción y efecto del pensamiento de Nicolás de Cusa en el decurso de la filosofía que le siguió, no se encuentran, más que de modo ocasional, referencias al tratamiento cusano del problema del lenguaje.¹ Esta situación, con todo, pareció revertirse en el contexto de la filosofía que floreció en el siglo pasado. Pues desde muy diversos y divergentes puntos de vista, la problemática filosófica que tuvo lugar en el contexto del siglo XX puso de manifiesto como uno de sus capitales al problema general del lenguaje. De aquí que haya sido esta nueva escena la que auspició que pensadores procedentes de diferentes escuelas se volvieran, a partir de su propio horizonte de sentido, sobre la tradición que les precedía, con el esfuerzo de trazar el esquema de una historia de la idea de lenguaje [*die Idee der Sprache*] o bien del concepto de lenguaje [*der Begriff der Sprache*] desde el punto de vista filosófico.²

En ese marco se inscribieron sus interpretaciones en torno del pensamiento de Nicolás de Cusa, toda vez que buscaron en él, a la luz del proyecto general de una historia filosófica del lenguaje, los aportes que éste había ofrecido en torno del

¹ Respecto de la *Wirkungsgeschichte* del pensamiento de Nicolás de Cusa en el contexto de la Modernidad cf. Santinello (1971: 143-177); Meier-Oeser (1989); Benz (1999: 37-98); Leinkauf (2006: 17-29).

² A este Proyecto se refiere Ernst Cassirer en el primero de los volúmenes de su *Philosophie der symbolischen Formen* como un *Desiderat*. Cf. Cassirer (1998: 63): "Una exposición sumaria de la historia de la filosofía del lenguaje es aún un *desideratum*: el 'compendio de historia de la filosofía' de Überweg en su última edición registra, junto a las exposiciones generales de historia de la filosofía, una multitud de monografías sobre historia de la Lógica y de la Epistemología, Metafísica y Filosofía Natural, Ética, Filosofía de la Religión, Estética, etc., pero no nombra ni una sola obra sobre historia de la filosofía del lenguaje. Sólo la antigua filosofía del lenguaje ha sido expuesta detalladamente en las conocidas obras de Lersch y Steinthal, así como en la literatura sobre la antigua gramática y retórica. La concisa introducción que sigue no tiene naturalmente la pretensión de llenar este vacío; quiere entresacar sólo los momentos más importantes en el desenvolvimiento filosófico de la 'idea del lenguaje' [*Sprachidee*] y fijar algunos lineamientos provisionales para un futuro tratamiento del tema."

problema del lenguaje en sus obras, con excepción de los 293 sermones que el Cusano compone entre 1428/30 y 1463.

Entre ellos, el neokantiano Ernst Cassirer (1874-1945), de la Escuela de Marburgo, en su artículo "Die Bedeutung des Sprachproblems für die Entstehung der neueren Philosophie" (1927: 507-514), publicado en el mismo año que *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, se abocó, a la luz de la filosofía de las formas simbólicas [*die Philosophie der symbolischen Formen*], a la comprensión del problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa, situándolo en una singularísima posición respecto de las tradiciones lingüísticas del floreciente Humanismo renacentista y de la temprana ciencia de la naturaleza moderna. A su entender, el Cusano encuentra en el lenguaje una *forma simbólica fundamental* o bien una *función espiritual fundamental*, bajo la cual es posible comprender y determinar la totalidad de lo real. Pues por medio de los lenguajes el *individuo* se representa el *cosmos* de forma simbólica, esto es, no copia lo real sino que lo recrea significativamente a través del despliegue lingüístico a partir de la fuerza de su propia mente [*mens*].³

Siguiendo esta línea de interpretación abierta por Ernst Cassirer para la historiografía contemporánea, Karl-Otto Apel (1922) se ocupa del problema del lenguaje en Nicolás de Cusa en dos textos que corresponden al primer tiempo de su filosofía: "Die Idee der Sprache bei Nicolaus von Cues" (1955: 200-221) y *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* (1963), obra ésta a la que considera tan sólo un capítulo del proyecto no realizado de una "Idea del lenguaje en el pensamiento de la Modernidad".⁴

Recogiendo el *desideratum* de Ernst Cassirer de trazar una historia filosófica del lenguaje, tal como fue formulado por éste en aquella nota al tomo primero de su *Philosophie der symbolischen Formen* que reprodujimos más arriba, Apel diseña un

³ La interpretación de Ernst Cassirer es presentada de modo detallado en la Primera Parte, Capítulo Primero (1.e) de la presente investigación.

⁴ Apel mismo caracteriza al primer tiempo de su filosofía como una transformación histórico-hermenéutica de la filosofía trascendental kantiana. A ella se refiere él mismo en una entrevista de 1998: "En mi escrito de la habilitación aparecido en 1963 -*La idea del lenguaje en la tradición del Humanismo de Dante a Vico*- di con una posición filosófica fundamental, que era muy parecida a la que luego encontré en el *opus magnum* de Gadamer. La llamé ciertamente 'hermenéutica trascendental' para expresar mi perseverancia en la cuestión básica kantiana. Pero creí además entonces, poder entender (...) la hermenéutica del 'ser ahí' de Heidegger como necesaria y suficiente transformación de la filosofía trascendental de Kant, en el sentido de una consideración de la lingüisticidad (*Sprachlichkeit*) y de la historicidad (*Geschichtlichkeit*) de nuestro ser-en-el-mundo". Cf. Apel (1998: 15).

esquema de aquel programa de la *idea del lenguaje* articulándolo en cuatro movimientos o tendencias.⁵ En primer lugar, una vía que se encarna, a su entender, en la filosofía del lenguaje nominalista, que extiende desde Guillermo de Ockham hasta el empirismo inglés moderno. En segundo lugar, el arte de los signos matemáticos o de la "*mathesis universalis*", como programa de una lengua universal o ideal, que comprende desde Raimundo Lulio hasta Gottfried Wilhelm von Leibniz. En tercer lugar, la tradición lingüística del Humanismo renacentista, que tiene su despliegue en las repúblicas italianas desde el *De vulgari eloquentia* de Dante hasta los escritos tempranos del napolitano Giambattista Vico, como en el caso de su notable *De nostri temporis studiorum ratione*. Por último, una tradición que denomina "Mística del Lógos [*Logosmystik*]", en la que inscribe a Agustín de Tagaste, el Pseudo Dionisio Areopagita, Meister Eckhart, Jacob Böhme y finalmente a Wilhem von Humboldt, a quien ya Cassirer había destinado una particular atención, y no en último término respecto de su relación con Nicolás de Cusa.⁶

En este último movimiento sitúa el problema del lenguaje en el pensamiento cusano, pues encuentra en esta tradición de "Mística del Lógos" y en Nicolás de Cusa en particular el estadio preliminar de una filosofía trascendental del lenguaje, cuyo fundamento trascendental o condición de posibilidad, se encuentra en la doctrina del Lógos o *Verbum*, que, en el caso del Cusano vertebró su teología especulativa ya desde su primera prédica "*In principio erat Verbum*" (1428/30).

Asimismo, Hans-Georg Gadamer (1900-2002) se ocupó del problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa en el primer tomo de *Wahrheit und Methode* (1960: 383-414) a la luz de la comprensión hermenéutica del concepto de "lenguaje" [*Sprache*] en el pensamiento occidental cristiano, en un apartado al que tituló "Sprache und Verbum". Allí inscribe también al Cusano en el contexto de la teología del Lógos o *Verbum*. Sin embargo, en su interpretación añade un componente decisivo para la comprensión del origen y la función sistemática del lenguaje en la

⁵ Su búsqueda en aquel proyecto general y en el pensamiento del Cusano en particular respondía, como él mismo lo ha señalado, de un lado, a la actualidad filosófica del problema del lenguaje, y, de otro, a un interés hermenéutico por la historia del espíritu occidental, a través del cual se pueda dar testimonio de la situación actual de la filosofía. Con lo cual, como lo deja ver, su aproximación a la teología especulativa del Cusano estuvo orientada por el esfuerzo dialógico de comprender el presente a través de la comunicación con el pasado.

⁶ Cf. Apel (1975: 17).

tradición cristiana en general y en el pensamiento de Nicolás de Cusa en particular: la *encarnación* del Verbo divino en Cristo.⁷

De este modo advierte, entonces, la importancia de la idea de la *encarnación* para la comprensión de la función de la palabra, pues, en definitiva, la relación entre el pensamiento y el lenguaje, es entendida simbólicamente a partir del tópico de *Ioh. 1, 14* "*Verbum caro factum est*". En este sentido, afirma Gadamer que sólo cuando el Verbo se hace carne, por medio de Él se cumple la realidad del espíritu. Pues así como el Verbo divino se encarna en Cristo, en el lenguaje se hace carne la mente humana. De este modo, los diversos lenguajes que se despliegan o explican a partir de la fuerza de la mente humana [*humana mens*], viva imagen de la absoluta y divina, permiten no sólo que ella se haga visible para sí misma sino que vuelvan simbólicamente visible también la divina. Así Gadamer advierte el rol decisivo que desempeña la teología de la salvación en la especulación de Nicolás de Cusa. De aquí que, ya desde sus primeras prédicas, el Cusano interprete no sólo el primer versículo de *Ioh. 1, 1* "*In principio erat Verbum*", esto es, la generación eterna del Verbo divino en el que el principio mismo se concibe y entiende a sí mismo y a todo en su Palabra, sino también el versículo 1, 14 "*Verbum caro factum est*", esto es, el modo en que lo divino a través de aquella Palabra se hace carne en Cristo, ligando con ello a los hombres con lo divino.

Si bien no es la intención de esta introducción esbozar una presentación de la cristología en el pensamiento de Nicolás de Cusa, con todo, se vuelve necesaria al menos su mención en ocasión de un hito en la historia de la recepción y efecto del problema del lenguaje. Pues la función de Cristo, tal como lo ha mostrado Gadamer en su interpretación, encuentra su analogía en la función de la palabra pronunciada: así como la palabra pronunciada, que es comunicada, liga y reúne a los hombres entre sí, del mismo modo Cristo, Palabra encarnada, aparece en la teología especulativa de Nicolás de Cusa como el medio comunicativo unitivo del hombre con lo divino, tal como lo expresa, entre otros, en su denso opúsculo *De aequalitate* (1459): "*Por esto el Verbo se hizo carne, para que el hombre mediante el hombre, que es el Verbo e Hijo de Dios, pueda estar unido de modo inseparable a Dios Padre en el reino de la vida eterna.*"⁸

⁷ Cf. Gadamer (1960: 395 y ss).

⁸ Advertimos que, salvo indicación, hemos realizado la traducción de los textos cusanos del original latino a partir de la edición crítica Nicolai de Cusa, *Opera Omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*: (h). No hemos omitido en esta labor el cotejo de nuestras propuestas con otras versiones en lenguas modernas. *De aequal.* (h X/1 n.2): "*Ideo verbum caro factum est, ut homo mediante homine, qui verbum et filius Dei,*

Finalmente, en este contexto no puede dejar de mencionarse la lectura que Hans Blumenberg (1920-1996) ofreció del pensamiento cusano en general y de su tratamiento del lenguaje en particular a la luz del bosquejo de una metaforología [*Metaphorologie*] o bien de una teoría de la inconceptuabilidad [*Theorie der Unbegrifflichkeit*], tal como él mismo la configuró (1960) con la finalidad de comprender el proceso genético de constitución de la Modernidad (1966: 558-637).⁹ La importancia de la posición de Blumenberg respecto del problema del lenguaje en el Cusano guarda relación con la presentación que hace del tópico de la legibilidad del mundo [*die Lesbarkeit der Welt*] (1986: 58-67) a partir del *enigma del libro*, tal como el Cusano lo presenta en su *De sapientia I* (1450),¹⁰ y de los *aenigmata* cusanos en su conjunto como metáforas absolutas [*absolute Metapher*].

A la luz del estímulo promovido por estas propuestas y el invaluable instrumento de la edición crítica *Nicolai de Cusa Opera Omnia*, que desde 1932 hasta 2005 realizó la Academia Litterarum Heidelbergensis, diversos especialistas en el ámbito de los estudios cusanos han destinado sus investigaciones a la comprensión del problema general del lenguaje y su función sistemática en la teología especulativa del Cusano.¹¹

Deo patri in regno vitae aeternae inseparabiliter uniatur." Como es sabido, uno de los nombres para el *Verbum* a ya en la tradición patristica es "*aequalitas*". Cf. Primera Parte, Capítulo Cuarto (4.b) de la presente investigación.

⁹ Cabe señalar que Blumenberg (1957) había tenido ya previamente a su cargo la preparación de una edición de obras de Nicolás de Cusa.

¹⁰ Cf. *De sap.* I (h V n.3): "Idiota: Non dico ibi non esse, sed dico naturale ibi non reperiri. Qui enim primo se ad scribendum de sapientia contulerunt, non de librorum pabulo, qui nondum erant, incrementa receperunt, sed naturali alimento "in virum perfectum" perducebantur. Et hi ceteros, qui ex libris se putant profecisse, longe sapientia antecedunt."

¹¹ En cuanto a las fuentes de la concepción cusana del lenguaje. Así como los contemporáneos se volvieron sobre su pensamiento, Nicolás de Cusa mismo se volvió sobre las distintas tradiciones de pensamiento que lo precedieron y de las que se sabe heredero con la intención de nutrir sus propias conjeturas en torno del lenguaje. De aquí que, en cuanto a las fuentes de la tradición que el Cusano recoge para la elaboración de sus consideraciones sobre la naturaleza, el alcance y el límite del lenguaje en su afán expresivo, él mismo las ha consignado en el Capítulo 33 de su autobiografía intelectual *De venatione sapientiae* (1463), que tiene por título "*De vi vocabuli* [Acerca de la fuerza del vocablo]". Pues allí advierte la concurrencia y concordancia en su reflexión de las *Escrituras*, en particular del *Gen.* 2, 19-20, donde se sitúa el problema de la inefable *lengua adámica*, del *Perí Hermeneias* y de la *Metafísica* de Aristóteles, del *De divinis nominibus* del Pseudo Dionisio Areopagita y de sus comentarios medievales. Es claro que a estas fuentes podrían añadirse otras, cuya presencia resulta evidente en diversos sermones y opúsculos cusanos, como en el caso del *Crátilo* de Platón en el *De mente* (1450) y entre las obras del Hiponense, el *De magistro*, *De doctrina christiana* y *De trinitate*, en el contexto de su anteúltimo opúsculo, el *Compendium* (1463).

Entre ellos se establece un amplio y sostenido consenso en cuanto a que, de la comprensión que Nicolás de Cusa mismo tuvo de la función del lenguaje en su pensamiento no se desprende que haya, en virtud de ello, elaborado una filosofía del lenguaje en sentido estricto, esto es, que haya hecho del lenguaje el objeto de su investigación. De aquí que Donald Duclow, Hans-Georg Senger, João María André y Jan Bernd Elpert,¹² entre otros, afirmen que en la teología especulativa de Nicolás de Cusa no se encuentra una filosofía del lenguaje en sentido sistemático

Con la intención de dar cuenta de esta situación, Burkhard Mojsich se apoya en tres razones por la cuales considera que no es lícito afirmar la existencia de una filosofía del lenguaje en el Cusano.¹³ En primer lugar, sostiene que las teorías del lenguaje que florecen durante la primera mitad del siglo XV gravitan en torno del problema de la gramática y de la lógica.¹⁴ Si bien, como veremos, Nicolás de Cusa se ha ocupado de la gramática, esto lo ha hecho de modo ocasional, con la intención de iluminar su especulación teológica, como en el caso de su *De aequalitate*, donde trata la idea de una gramática absoluta [*grammatica absoluta*] referida a lo divino.¹⁵

En virtud de ello, en segundo lugar, con un amplio consenso, Mojsich afirma que la principal preocupación de Nicolás de Cusa se dirigió al absoluto principio primero, al que la tradición de la que él mismo se sabe heredero denominó como “imparticipable [*imparticipabilis*]” e “innominable [*innominabilis*]”. De aquí que, si el Cusano se concentró en aspectos que guardan relación con el lenguaje, éstos se concentran exclusivamente en una *teoría del nombre* o de la *denominación*. Esto mismo sostiene Kurt Flasch al tratar sobre el Capítulo 2 del *Idiota. De mente*, el Capítulo 33 del *De venatione sapientiae* y el *Compendium*, afirmando que en estos textos cusanos se encuentra sólo una *teoría del nombre*, pero que ella no constituye de por sí una filosofía del lenguaje.¹⁶ Pues así como el que especula busca comprender el modo en que lo *imparticipable* se participa, de la misma manera busca entender cómo se nombra lo *innombrable*.

¹² Duclow (1977: 282-299); Senger (1979: 74-100); André (1997: 569-612); Elpert (2002: 1-17).

¹³ Mojsich (1998: 71-73).

¹⁴ En cuanto a esto, Senger tiene una posición diversa, pues considera que ya en el tiempo del Cusano florecen teorías sistemáticas del lenguaje. Cf. Senger (1970: 98)

¹⁵ Cf. *De aequal.* (h X/1 n.23): “Sicut si grammatica absoluta foret intellectus, qui se in sua praecisa ratione seu definitione cognosceret. In illa etiam omnia, quae sciri aut extrinsece dici vel eloqui sive proferri possent cognosceret, quia ratio illa universaliter et particulariter omnia talia qualitercumque scibilia et dicibilia complecteretur.”

¹⁶ Flasch (1998: 308-309; 618-630).

Finalmente, en tercer lugar, considera que las reflexiones del Cusano sobre el lenguaje se encuentran dispersas en todas partes, iluminando diversos aspectos de su pensamiento, entre los cuales, podemos nosotros mencionar: su doctrina de la generación eterna del Verbo, su teología de la salvación o del Verbo encarnado y su metafísica del conocimiento. De ello desprende Mojsich la función secundaria del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa, en tanto una ilustración teórica no constitutiva de la comprensión del Verbo divino. Pues dos son los límites [*Grenze*] para el lenguaje: primero, que el lenguaje sólo describe lo que la especulación teológica de un modo originario comprende con anterioridad al momento discursivo; segundo, que el lenguaje, restringido a su función de *denominación*, puede superarse y rectificarse de un modo gradual, pero no de un modo decisivo, ya que el principio mismo del lenguaje no se ajusta o agota al/en el lenguaje. Pues la posibilidad del lenguaje encuentra su causa en el poder mismo [*posse ipsum*], que es anterior a toda contracción o determinación de sentido. El *poder* imponer nombres, como el *poder* hablar y el *poder* escribir se desprenden del *poder mismo* (en tanto noción metafísico-teológica) esto es, del principio sin principio del que todo procede.¹⁷ Por ello, si bien el *poder mismo* es la causa última o primera de todo lenguaje, él mismo no es en sí mismo lingüístico, sino el límite último de todo lenguaje.

De aquí que sea el Verbo divino el que, de un lado, establezca el límite último de los lenguajes en tanto contracciones o determinaciones de sentido, y, del otro, opere como el fundamento trascendental de todo lenguaje, ya que siempre está presente en la palabra humana como su condición trascendente de posibilidad. Él se manifiesta, participa o comunica a sí mismo simbólicamente en cada palabra, a la vez que se encuentra en cada una de ellas como su *condición de posibilidad*. En virtud de ello es lícito afirmar que el Verbo divino se participa, en su trascendencia e inmanencia, en toda expresión del lenguaje.¹⁸ De este modo, el fundamento último para la comprensión cusana del lenguaje hay que buscarlo en su especulación teológica sobre el dinamismo productivo del Verbo divino, en el que toda palabra encuentra simultáneamente su principio y su límite.

¹⁷ *De ap. theor.* (h XII n.6): "Quis puer aut adolescens posse ipsum ignorat, quando quisque dicit se posse comedere, posse currere aut loqui? Nec est quisquam mentem habens adeo ignarus, qui non sciat sine magistro nihil esse quin possit esse, et quod sine posse nihil quicquam potest sive esse sive habere, facere aut pati."

¹⁸ Cf. *De quaer. deum* c.2 (n.36). Cf. Elpert (2002: 85).

Ahora bien, de la concepción teológica del Verbo divino como un principio productivo dinámico en el que todo es concebido, Nicolás de Cusa desprende la concepción de la mente humana [*humana mens*], en cuyo operar se pone de manifiesto, a su vez, su propio dinamismo productivo o bien creativo, en tanto una viva imagen [*viva imago*] de la divina. Y son los lenguajes los que precisamente expresan o bien revelan el carácter creador de la mente humana, esto es, su simbólico dinamismo productivo. Y no sólo esto, sino que la mente necesita para conocerse a sí misma y a su principio, revelarse, manifestarse o comunicarse por medio de los lenguajes, pues no podría conocerse a menos que se desplegara o explicitara.

En este sentido, en diversos pasajes de su obra el Cusano compara la actividad creadora y productiva del Verbo divino con un discurso humano.¹⁹ El Verbo divino se expresa en el mundo como la mente humana en su discurso. El mundo revela al autor como el lenguaje al hombre. Así como el mundo es la vía de acceso al creador, el lenguaje es la vía de acceso a la mente. Pues el hablar y, de modo más remoto el escribir, tienen siempre un carácter activo, y, por tanto, conllevan la autocomprensión de la mente por medio de su despliegue visible. De aquí que el lenguaje -como fruto de la *actividad creadora* de la mente- simbolice la actividad creadora divina. Así como la producción de la mente humana por medio de los lenguajes se expresa en signos artificiales, la del Verbo divino se expresa en *signos naturales*, a los que damos el nombre de despliegue divino de lo real o mundo.²⁰

Por ello, frente a la opinión de Mojsich respecto del carácter secundario del lenguaje en el pensamiento cusano, la presente investigación busca mostrar la centralidad que adquiere el lenguaje en su teología especulativa. Pues aún cuando sus consideraciones sobre la naturaleza, el alcance, el límite y la función del lenguaje no sean presentadas por el Cusano de un modo sistemático, toda vez que se encuentran diseminadas en la totalidad de su obra, no por ello dejan de ser fecundas y hasta decisivas para la comprensión de su sistema de pensamiento. De aquí que el problema del lenguaje pueda ser considerado en él como un foco a partir del cual se irradian las diversas perspectivas de su sistema. En virtud de ello, si bien no es posible postular la existencia de una filosofía del lenguaje en sentido sistemático en el pensamiento

¹⁹ Cf. *De gen.* c.4 (h IV n.165); *De fil. dei* c.4 (h IV n.74) *et passim*. Peter Wolf Klein (1992: 47) ha insistido en el hecho de que teología y lenguaje se iluminan reciprocamente en el pensamiento cusano

²⁰ Cf. *Comp.* c.7 (h XI/3 n.21).

cusano, sí es lícito re-componer a través de ciertos elementos de su sistema una *teoría cusana del lenguaje* en la que se evidencie la función sistemática que adquiere el lenguaje en su teología especulativa, *i.e.* como la revelación, despliegue o comunicación por medio de la cual la mente humana se conoce a sí misma y al principio del que ella y todo procede. Con tal finalidad la investigación “Metafísica de la palabra. El problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa” se ha organizado del modo que sigue.

De las dos partes que componen el trabajo, la primera está destinada a la presentación de los elementos del sistema de pensamiento de Nicolás de Cusa necesarios para la composición o bien re-composición de una *teoría cusana del lenguaje*. La segunda, ofrece el tratamiento de los *nombres enigmáticos* que el Cusano presenta desde sus prédicas tempranas (1428/30-1440) hasta el *De apice theoriae* (1464), pues en ellos se evidencia la función sistemática del lenguaje en su teología especulativa.

El *Capítulo Primero* de la *Primera Parte* aborda los aspectos que guardan relación con la singularidad del lenguaje de su obra, pues busca poner de manifiesto la conciencia que Nicolás de Cusa mismo tuvo del problema del lenguaje en la elaboración de sus escritos. De aquí que trate sobre el modo en el que el Cusano comunicó de modo visible la intención [*intentio*] de su pensamiento a través de los sermones, tratados, diálogos, cartas y *marginalia* que nos ha dejado. El sentido de este primer capítulo no es tanto el de situar al Cusano en el marco de una disputa literaria o bien de estilo literario sino más bien el de una primera circunscripción doctrinal a partir de la manifestación o comunicación visible de su pensamiento en la obra por él elaborada.

En virtud de ello, en el *Capítulo Segundo* muestra que el problema del lenguaje en Nicolás de Cusa debe ser comprendido doctrinalmente a partir de su concepción del *Lógos, Verbum* o *Concepto absoluto* [*conceptus absolutus*], que desde su prédica *In principio erat Verbum* (1428/30) en adelante vertebró su teología especulativa. Y aunque el lenguaje mismo no sea, como advertimos, el *objeto* de su búsqueda, es, con todo, el camino a través del cual son expresadas las diversas representaciones temporales y finitas que el hombre puede propinar de aquella única y simple representación eterna e infinita que el principio primero tiene de sí mismo en sí mismo, esto es, en su *Verbum* o *Concepto*. De aquí que para el Cusano las diversas formulaciones del lenguaje se vuelven fecundas, toda vez que aquel principio primero es concebido como *Palabra*.

Pues toda palabra busca, en definitiva, alcanzar aquella Palabra eterna e infinita de la que todo procede. Con ello se pone de manifiesto no sólo la potencia de una Palabra en la que el principio primero, en tanto un principio intelectual, se concibe a sí mismo y a todo en su dinamismo productivo, sino también la potencia de las palabras que tienden limitadamente hacia una expresión de Aquélla, precisamente, por ser signos o imágenes temporales de la primera y eterna imagen de lo divino.

Con todo, como entre la Palabra eterna e infinita y las palabras temporales y finitas media la mente humana [*humana mens*], se destina el *Capítulo Tercero* a la presentación de la mente como el dinámico principio productivo, que, a imagen y semejanza del Verbo divino, despliega a partir de sí misma el universo conjetural. Y esto se lleva adelante a través de la exposición de los desarrollos que el Cusano ofrece en los libros del *De coniecturis*, en los que presenta por primera vez de modo exhaustivo su metafísica de la mente humana, a la luz de un esquema de cuatro unidades conjeturales que expresan los diversos modos lingüísticos en los que la mente busca conocerse a sí misma y a su principio de modo *divinaliter*, *intellectualiter*, *rationaliter* y *sensibiliter*.

De aquí que, habiendo tratado ya sobre el dinamismo productivo del Verbo divino a la luz de las prédicas que el Cusano compone en el tiempo temprano de su filosofía (Cap. 2) y sobre su viva imagen (Cap. 3), a la luz de la propuesta del *De coniecturis*, donde la mente humana es presentada como el dinámico principio unitrino que a partir de sí mismo produce o despliega un universo simbólico, en el *Capítulo Cuarto*, se presenta la función sistemática que cumplen los lenguajes en la comprensión que la mente humana tiende a alcanzar de sí misma y de la mente infinita de la que ella y todo procede. Por ello, se muestra allí cómo la pluralidad ilimitada de palabras, tanto habladas como escritas, que componen los diversos lenguajes, constituye para el Cusano la múltiple mostración, manifestación o bien revelación de la mente humana. A partir del estudio de diversos textos cusanos, señalo que las palabras proferidas, de las que dan testimonio a su vez las escritas, pueden ser concebidas como la variada y plural comunicación simbólica que la *humana mens* despliega a partir de sí misma en la comprensión conjetural de sí misma y de su principio, el Verbo divino. Pues por medio de la palabra la mente se conoce a sí misma, al modo como el principio se concibe y entiende a sí mismo en su Palabra.

En este punto, al considerar la revelación de la mente humana por medio de las *palabras habladas y escritas*, no puede omitirse el tratamiento de la fuerza que las diversas tradiciones de las que el Cusano se sabe heredero confirieron a la *palabra hablada* respecto de la *escrita*, toda vez que concibieron al *Verbum* como una Palabra *pronunciada*. Con todo, esta orientación solicita otra, según la cual la palabra escrita aparece no sólo como un remedio respecto de la vocal, cuando ésta se ausenta, sino también como la comunicación visible del invisible Verbo divino mismo, en aquello que se da en llamar el despliegue divino de lo real o *explicatio Dei*. En virtud de ello, se trata, del mismo modo, sobre la fuerza de la *palabra escrita* a partir del *enigma del libro*, esto es, del mundo como un libro escrito por Dios.²¹

Finalmente, el *Capítulo Quinto* de esta Primera Parte presenta un elemento decisivo para la elaboración de una teoría cusana del lenguaje, esto es, el tópico de la *imposición de nombres*. Pues, diversos intérpretes, tal como se ha señalado más arriba, han reducido la teoría cusana del lenguaje a una *teoría del nombre* o bien de la *denominación*, que Nicolás de Cusa despliega en distintos pasajes de su obra, aunque de modo exhaustivo en el Capítulo 2 del *Idiota. De mente*. Sea de esto lo que fuere, lo que sí es evidente es que una de las funciones sistemáticas primordiales del lenguaje en una posible teoría cusana del lenguaje guarda relación con la imposición de nombres [*nomen*] o palabras [*vocabulum o verbum*], las cuales son instituidas o bien impuestas por un movimiento de la razón, tal como desde *De docta ignorantia* en adelante sostiene el Cusano. De aquí que todos los nombres sean pasibles de un más y de un menos, admitan un exceso y un excedente, y, por tanto, sean todos igualmente inconvenientes para significar con precisión lo real.

Para la presentación de este tópico se expone el paradigma simbólico del ignorante [*idiota*], en su faceta de fabricante de nombres, tal como es presentado en el Capítulo 2 del *De mente*. Pues allí el Cusano establece una analogía de proporción entre el arte de confeccionar cucharas del ignorante y la imposición de nombres, pues así como la forma única y complicante de la cuchara [*coclearitas*] resplandece en cada una de las cucharas fabricadas bajo una determinación particularísima, así el *nombre natural* que procede, como la *coclearitas*, de la *humana mens* resplandece de manera variada y

²¹ Como no se trata de una imagen que sea originaria del Cusano, menciono allí las fuentes, tanto escriturarias como de las diversas tradiciones teológicas, de las que Nicolás de Cusa se sirvió para la elaboración de su singular entonación de esta metáfora.

singularísima en cada uno de los nombres que son impuestos a las cosas por un movimiento de la razón. Por ello, se aborda también en este contexto el nombre natural [*vocabulum naturale*], al que Nicolás de Cusa se refiere allí. Se trata en su caso de la precisa denominación de la cosa [*res*], la cual está presente en todos los nombres que son impuestos. Todos los nombres expresan, bajo la condición de su determinación, al nombre natural de la cosa. Es más, todos los lenguajes que se despliegan de la razón encuentran su fundamento en un nombre que es inexpressable e impronunciable, tal como lo afirma el Cusano del mismo modo en el *De coniecturis*. El nombre natural está presente en todo lenguaje siempre como su principio y condición de posibilidad.

Por último, en cuanto a la imposición de nombres o vocablos en el Capítulo 2 del *De mente*, se atiende al tratamiento del problema de los universales. Allí se muestra de qué modo el Cusano por boca del ignorante anuncia la *concordantia philosophorum* entre las sectas filosóficas de los “académicos” y de los “peripatéticos” en lo que respecta al problema general de los géneros y las especies (universales). La *concordantia philosophorum* postulada por el Cusano establece la concordancia que disuelve el antagonismo entre ambas sectas. La multiplicidad de géneros y especies en cuanto *entia rationis* es creada por la *humana mens* como similitudes de aquella simple e inefable forma precisa que se explica en las sucesivas unidades complicantes-explicantes contractas (universo, género y especie), esto es, de los universales en tanto contractos en las cosas singulares. Por lo cual, una es la dimensión del universal contractado en la cosa singular (*in re*), otra es el universal que se conjetura y se impone a partir de la concordancia y diferencia entre los singulares (*post rem*), esto es, géneros y especies en tanto *entia rationis*, semejanzas de géneros y especies contractados en el ente singular (*in re*). El Capítulo se cierra con un “Apéndice” en el que se establece la relación, a veces sugerida, entre el fabricante de nombres [*nomothétes*] platónico y el ignorante cusano.

Los seis capítulos que integran la *Segunda Parte* de la investigación, como señalamos más arriba, están destinados a la exposición de los discursos teológicos y de los nombres divinos que Nicolás de Cusa presenta desde sus primeras prédicas hasta *De apice theoriae*. Si bien no se despliegan la totalidad de los nombres divinos o enigmáticos dados por Nicolás de Cusa en su obra, con todo su presentación sigue una clave hermenéutica en virtud de la cual han sido seleccionados.

El *Capítulo Primero* trata acerca de los nombres divinos que Nicolás de Cusa presenta ya en su primera prédica *In principio erat Verbum* (1428/30). Se pone de manifiesto cómo para el Cusano aunque estos variados nombres sean todos inadecuados, con todo, los vocablos mismos no obstaculizan puesto que todos confluyen en la verdad una y simple. Cada uno de los nombres efables dados por las diversas lenguas de las diversas naciones expresa un *atributo* del Dios innominable. La intención última de esta presentación, al tratar sobre el *Sermo XX "Nomen eius Jesus"* (1439) en particular, es mostrar que al referirse a los discursos teológicos y a las significaciones que se desprenden de ellos si bien Nicolás de Cusa muestra una clara preferencia por los discursos y las formulaciones negativas, se mantiene en el ámbito de un *lenguaje racional*, esto es, en un ámbito de lenguaje en el que las afirmaciones se oponen *rationaliter* a las negaciones.

De aquí que en el *Capítulo Segundo* se advierta que si bien resulta problemático establecer que en el contexto de las primeras prédicas cusanas se encuentra ya la comprensión de lo divino como coincidencia de los opuestos [*coincidentia oppositorum*], lo que sí es claro es que no se manifiesta en aquéllas el lenguaje de la coincidencia, esto es, aquel discurso que procede de la región del intelecto, en el que las afirmaciones ya no se oponen a las negaciones sino que coinciden *intellectualiter* con ellas. De aquí que la explicitación que el Cusano hace de la *coincidencia de los opuestos* como inspiración de los libros que componen *De docta ignorantia* implique nuevos desafíos también para los lenguajes referidos a lo absoluto. En virtud de ello, este capítulo trata sobre el nombre enigmático de "*maximum et minimum absolutum*" por medio del cual el Cusano muestra la concepción intelectual de lo divino como *coincidentia oppositorum*.

El *Capítulo Tercero* se demora en el análisis y en la interpretación del diálogo *De Genesi*, en el cual el Cusano se propone hablar sobre el origen [*genesis*], sobre el que nada con precisión puede saberse, y acerca del cual todos los que investigaron dijeron lo "mismo [*idem*]" de diversa manera. Busco mostrar, entonces que a través del nombre enigmático "*idem*" Nicolás de Cusa muestra la identidad absoluta del principio primero, que no se contrapone a "*aliud*", puesto que es anterior a la oposición entre lo *ipsum idem* y lo otro [*aliud*], en virtud de su simplicidad, eternidad e infinitud. Se señala asimismo que con el nombre enigmático "*idem*" no sólo se expresa la identidad del principio considerado en sí mismo sino también de lo diverso, que es diverso por lo

ipsum idem absolutum. A través de “*idem*” puede verse que el principio de la identidad de lo singular es a la vez el principio de su diferencia.

El *Capítulo Cuarto* estudia el trílogo *De possesset*, que no sólo llama la atención por el singular nombre con el que el Cusano significa al principio primero, sino porque en él también se concentran varias reflexiones en torno de los alcances simbólicos de los nombres. Con el neologismo “*posseset*”, que complica el infinitivo *posse* y la tercera persona en singular del presente del indicativo del verbo *sum*, Nicolás de Cusa parece haber alcanzado un nombre compuesto de significación simple que conduce simbólicamente al que especula hacia la visión mística, en la que se supera el sentido, la razón y el intelecto. Como se advertirá, se trata de un nombre adecuado para una cierta concepción del principio. A través de él el Cusano busca hacer visible la invisible captación intelectual de que el principio, a diferencia de lo creado, que puede ser de otro modo que como es, es en acto todo lo que puede ser. El “*posseset*” es una expresión simple en la que reluce el principio de la coincidencia de acto y potencia en lo absoluto.

El *Capítulo Quinto* expone el camino por medio del cual el Cusano profundizando en la propuesta del “*posseset*”, en sus últimas obras, el *Compendium* y el *De apice theoriae*, ofrece su último nombre enigmático, al significar al principio primero como “*posse ipsum*”. Todos los restantes nombres que son o pueden ser, suponen el “*posse ipsum*”. Así, el principio primero es concebido como “*posse ipsum*”, porque nada es anterior a él. Por él son y son conocidas todas las cosas. Todo lo que es o puede ser supone la anterioridad del poder mismo, porque, tal como lo afirma el Cusano, ¿cómo podría sin el poder mismo? Retirado el poder, que es subsistente en sí mismo, nada puede ser. En virtud de ello, Nicolás de Cusa mismo declara la preferencia por este nuevo nombre respecto del “*posseset*”, ya que a través de él se ve que el *poder mismo* es anterior a la coincidencia de acto y potencia en lo absoluto.

Finalmente, el *Capítulo Sexto*, rompiendo el orden cronológico en pos de una organización sistemática, trata sobre el nombre enigmático “*non aliud*”, a la luz del tetrálogo *De non aliud* (1462) y de la valoración que el Cusano mismo hace de él en el Capítulo 14 del *De venatione sapientiae* (1463). La fuerza de “*non aliud*” como un enigma más precioso o bien más preciso para la comprensión de lo divino reside en que posee la fuerza de ser definido no por medio de otros términos sino por medio de sí mismo. Todo lo cual muestra la anterioridad de “*non aliud*” respecto de toda oposición. Y aunque “*non aliud*” parece oponerse a “*aliud*”, sin embargo, tal como lo señala el

Cusano, es una negación anterior a la oposición entre la afirmación y la negación. Al definirse por medio de sí mismo, "*non aliud*" muestra su anterioridad respecto de todo otro. Todo lo cual pone en evidencia la auto-suficiencia de "*non aliud*", que de nada depende, sino que él mismo es el nombre que en su enunciado o razón define a todo y a sí mismo. De esta manera, el primer principio, significado por "*non aliud*", es visto en su carácter absoluto, esto es, en su anterioridad definiéndose a sí mismo. A su vez, este despliegue de "*non aliud*" expresa de un modo menos usual la uni-trinidad del simple principio primero, ya que cuando "*non aliud*" se define a sí mismo se descubre trino, pues "no-otro es *no otro que no-otro*" (n.4). Por tanto, la fuerza de este nombre enigmático "*non aliud*" se concentra en que puede mostrar la anterioridad uni-trina del primer principio en la definición uni-trina de sí mismo por medio de sí mismo.

Con todo, a través del enigma de "*non aliud*" es mejor vista la presencia del principio en lo principiado, por ser él mismo un término relacional. Todo *otro* puede ser definido por medio de "*non aliud*". Así cuando se pregunta, por ejemplo, qué es el cielo, se responde que es "*non aliud quam* [no-otro que] el cielo" (n.4). En cada una de las definiciones particulares por medio de "*non aliud*" se ve al principio primero definiéndose a sí mismo, como en esta definición de "cielo", en la que no sólo se define al "cielo" sino al principio primero como cielo. Por tanto, a través de él se expresa con un grado menor de inadecuación la anterioridad y trascendencia del principio primero y el modo en que se participa en la alteridad, esto es, en su inmanencia. Con el nombre enigmático "*non aliud*" y el juego lingüístico al que invita el Cusano parece haber alcanzado una expresión más sintética y clara para el *Verbum* no sólo respecto de aquellos nombres brindados por la tradición, sino también respecto de sus propias formulaciones en obras anteriores.

Como puede apreciarse en la articulación de la investigación que se acaba de presentar, me he propuesto brindar los elementos necesarios para la recuperación del pensamiento de Nicolás de Cusa a partir del problema del lenguaje, a la luz de una metafísica de la palabra.

Primera Parte

*Elementos para una teoría del lenguaje
en el pensamiento de Nicolás de Cusa*

Capítulo Primero

La comunicación visible de lo invisible. El singular lenguaje de la obra de Nicolás de Cusa²²

1.a Presentación

El pensamiento de Nicolás de Cusa es ciertamente fecundo en imágenes, símbolos, metáforas y enigmas, y esto a tal punto que él mismo definió a la máxima doctrina de la ignorancia [*maxima ignorantiae doctrina*] en el contexto de *De docta ignorantia* como un camino simbólico de investigación.²³ De aquí que nos permitamos, entonces, invitar a la consideración de los aspectos del pensamiento cusano contenidos en este primer capítulo, *i.e.* aquellos que guardan relación con la singularidad del lenguaje de su obra, a la luz de un enigma que él mismo ofrece en su último diálogo, compuesto unos meses antes de morir.

En las proposiciones V y VI del *Memorial* con el que cierra el *De apice theoriae* (1464) el Cusano presenta una particular versión del *enigma del libro*, del que se ha servido en reiteradas ocasiones.²⁴ Sostiene allí que el poder de la mente [*posse mentis*] de Aristóteles se manifiesta [*manifestare*], se comunica o se participa en los varios libros que ha escrito. Pues cada uno de ellos expresa de modo *contracto* [*contracte*], esto es, de manera determinada, el poder de su mente. Unos lo ponen de manifiesto mejor que otros, en virtud de los grados de participación. Pero aún cuando él se comunique o participe en todos, en ninguno de los libros se lo encuentra de modo preciso [*praecise*]. De aquí que la intención [*intentio*] del escritor se halle *toda* en todos, pero como *nada* de todos.

Si bien el poder o intención de la mente de Aristóteles es en sí mismo incommunicable e imparticipable, no sólo para los lectores de sus libros sino para él

²² Las abreviaturas con las que citaremos las obras de Nicolás de Cusa se encuentran desplegadas al final del texto, en el punto 1.2 de la "Bibliografía". Las correspondientes a las fuentes de la tradición, en el punto 2.

²³ Cf. *De doc. ig.* I c.11 (h I n.30): "Consensere omnes sapientissimi nostri et divinissimi doctores visibilia veraciter invisibilium imagines esse atque creatorem ita cognoscibiliter a creaturis videri posse quasi in speculo et in aenigmate. Hoc autem, quod spiritualia - per se a nobis inattingibilia - symbolice investigentur."

²⁴ Cf. *De ap. theor.* (h XII nn.21-22). Cabe señalar que el *enigma del libro* ha sido ampliamente utilizado por Nicolás de Cusa en diversas obras, con diversos sentidos.

mismo, con todo, de esto no se desprende la renuncia a su búsqueda, sino más bien la necesidad de transitar esas diversas y plurales manifestaciones con la finalidad de abrazar una *visión concordante*, en la que aquella inalcanzable e incommunicable intención sea vista, de modo invisible, como una e idéntica en la multiplicidad y diferencia de sus manifestaciones visibles.

Del *enigma del libro* así empleado se desprende el tópico decisivo de la comunicación visible de lo invisible. Si bien esta inquietud en el Cusano es originariamente de orden doctrinal, toda vez que responde al desafío de comprender de modo conjetural la participación del Verbo divino [*Verbum*] o poder mismo [*posse ipsum*] en su despliegue en lo real, con todo puede ser de modo legítimo trasladada al ámbito del lenguaje, toda vez que por medio de las palabras, sean habladas o bien escritas,²⁵ se comunica el poder invisible de la mente humana [*humana mens*], viva imagen [*viva imago*] del poder invisible e infinito del Verbo divino.

De aquí que, a la luz del *enigma del libro*, las palabras escritas que componen un libro puedan ser concebidas como la manifestación o comunicación de la intención del autor, al modo como el mundo puede ser considerado como un libro escrito por el Verbo divino, según otro de los usos que el Cusano hace de este enigma.²⁶ Y así como se busca de modo invisible el *poder mismo* de la mente divina en el libro visible del mundo, de modo semejante [*similiter*] se busca la intención del autor o el poder de su mente en su comunicación visible.

En virtud de ello, dedicamos este primer capítulo a la consideración del modo en que Nicolás de Cusa comunicó de modo visible la intención de su mente a través de los sermones, tratados, diálogos, cartas y marginales que nos ha dejado. Pues todos ellos, bajo la condición de su singularidad, ponen de manifiesto de modo múltiple el simple poder de su mente.

Por ello nos abocaremos, en primer lugar, a la presentación de las prédicas del Cusano, toda vez que en ellas se concentra gran parte de su producción de la que nos serviremos en el decurso de los capítulos siguientes. A su vez, en ellas encontramos los primeros testimonios sistemáticos de su pensamiento. Allí nos referiremos al estado actual de la edición crítica de los sermones, a los modos posibles en que se ha probado

²⁵ Sobre la distinción y jerarquía entre la *palabra hablada* y la *palabra escrita*, o bien entre el *arte de hablar* y el *arte de escribir*, desde el punto de vista especulativo cf. Primera Parte, Capítulo Cuarto (4.e) de la presente investigación.

²⁶ Cf. Primera Parte, Capítulo Cuarto (4.e.vi) de la presente investigación.

agrupar estas 293 prédicas cusanas, sea a través de un criterio sistemático o bien por medio de uno cronológico, a la estructura interna de los sermones, al uso del latín y del alemán en ellos y, finalmente, a la fuerza de la predicación, esto es, a la fuerza de la palabra hablada, en el marco de estos escritos que, con todo, han sido escritos con la finalidad de ser pronunciados.

En segundo lugar, nos referiremos al resto de sus escritos, a la luz de la ponderación de la *función dialógica* que en ellos se pone de manifiesto. Esto lo realizaremos haciendo una primera alusión a la fuerza dialógica de las prédicas, luego al carácter dialógico de sus tratados *De docta ignorantia* y *De coniecturis*, más tarde a los diálogos cusanos, tanto a aquellos que están protagonizados por *personajes históricos* como aquellos que están protagonizados por *personajes conceptuales*. En cuanto a estos últimos, nos demoraremos en la presentación de los *Idiotae libri* (1450). Finalmente nos referiremos, de un lado, al modo en que el Cusano mismo ha hecho dialogar a sus prédicas con el resto de su obra y a sus diversos opúsculos entre sí, del otro, a la manera en que él mismo ha dialogado con las fuentes de la tradición que convergen en su pensamiento por medio de los *marginalia* que ha inscripto en muchos de los códices que ha estudiado y que están contenidos en su nutrida biblioteca en Bernkastel.

En tercer lugar, trataremos los principios de lo que se ha dado en llamar la *hermenéutica cusana*,²⁷ esto es, el modo en que Nicolás de Cusa interpreta no sólo el discurso de la teología revelada en las *Escrituras* sino también los discursos de la teología especulativa y de la filosofía que recibe de las diversas tradiciones de pensamiento que lo preceden. En este punto no omitiremos la valoración que el Cusano mismo hace de todos esos diversos discursos, y del suyo propio, como conjeturales, esto es, como captaciones ciertas de lo verdadero [*verum*] en la alteridad.

Por último, en cuarto lugar, presentaremos lo que hemos denominado la *idiosincracia* del lenguaje teológico-filosófico de Nicolás de Cusa, pues buscaremos situar el singular lenguaje de su obra, esto es, la comunicación visible de lo invisible que ha llevado adelante, en el contexto de las diversas tradiciones lingüísticas que tienen lugar en el cuadro del siglo XV. Advertiremos allí que no se trata tanto de situar al Cusano en el contexto de una disputa literaria o bien de estilo literario sino más bien de una circunscripción doctrinal a partir de la manifestación o comunicación visible del poder mismo de su mente en la obra por él elaborada.

²⁷ Cf. Santinello (1963: 81-90); André (1997: 229-230); Reinhardt (2001: 56-59)

1.b El lenguaje de los sermones de Nicolás de Cusa

1.b.i La historia de la edición de los sermones cusanos

La *Wirkungsgeschichte* en la investigación de los últimos años en el ámbito de los estudios cusanos ha descubierto una marcada tendencia hacia la comprensión de los problemas del pensamiento de Nicolás de Cusa a través de la edición crítica, el análisis y la interpretación de los 293 sermones que Nicolás de Cusa compuso en diversos contextos entre 1428/30 y 1463. Como testimonio de este interés, puede mencionarse, de un lado, el volumen *Nikolaus von Kues als Prediger* (2004), que compila una serie de investigaciones que abordan diversos problemas del pensamiento cusano contenidos en sus prédicas desde distintas perspectivas²⁸ y, del otro, el *Simposio* sobre los Sermones de Nicolás de Cusa, que tuvo lugar en Trier entre el 21 y 23 de octubre de 2004.²⁹

En cuanto a los manuscritos de los sermones, muchos de ellos están contenidos, en el Codex Cusanus 20, que contiene los sermones tempranos de Nicolás de Cusa con su autógrafo.³⁰ Asimismo, junto con distintas noticias, varias prédicas están contenidas en el *Codex Cusanus 220* de su Biblioteca en el Hospital de Bernkastel.³¹ Así también en el *Codex latinus Monacensis* que está en la Biblioteca Bávara de Munich, en el *Codex Magdeburgensis 38* de la Biblioteca del Domgymnasiums en Magdeburg y en el *Codex Sublacensis 235* que se encuentra en la Biblioteca del Abtei Subiaco. Pero en lo que concierne a los sermones, los códices más importantes son los códices latinos vaticanos 1244 y 1245 de la Biblioteca Vaticana en Roma, ya que el Cusano mismo encargó estos códices de gran lujo y los corrigió con su propia mano, probablemente con vistas a una edición.

La primera publicación de los sermones fue la que realizó Jacques Lefèvre d'Étaples en su edición parisina de 1514 con el nombre de *Excitationum ex Sermonibus R. P. Nicolai de Cusa Cardinales* (p II/I, fol. 7r - 190r), la cual es reeditada en la edición de

²⁸ Cf. Reinhardt & Schwaetzer (2004).

²⁹ *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 30, Kremer, Klaus / Reinhardt, Klaus (hrsg.): Die Sermones des Nikolaus von Kues. Merkmale und ihre Stellung innerhalb der mittelalterlichen Predigtkultur. Akten des Symposions in Trier vom 21. bis 23. Oktober 2004, Trier, 2005, p. 267. De ahora en más citamos esta publicación como MFCCG.

³⁰ Cf. Marx (1905: 14-15).

³¹ El detalle de los sermones, junto con sus respectivas noticias y proyectos, del Codex Cusanus 220 está descrito en la edición del catálogo de la Biblioteca de Nicolás de Cusa. Cf. Marx (1905: 217-218).

Basilea de 1565 ("*fideliter sequitur editionem Parisinam*").³² Con todo, cabe señalar que esta primera edición contiene sólo *excerpta* de los sermones. Más tarde, en 1862, F.A. Scharpff realiza una traducción al alemán de los sermones a partir de la edición de Basilea en su obra *Des Cardinals und Bischofs Nicolaus von Cusa wichtigste Schriften in deutscher Übersetzung*.³³

Joseph Koch elaboró un esquema de relación entre todos los sermones cusanos con vistas a una edición crítica, pero publicó entre 1929 y 1942, acompañado por E. Hoffmann y R. Klibansky, solamente algunos ejemplos en *Cusanus-Texte*.³⁴ El mérito de su labor radica en haber propuesto una edición de conjunto de las prédicas cusanas a partir de un esquema de relación.

Con todo, desde 1970, año en que Rudolf Haubst publica el "fascículo I" de *Sermones I* -que contiene las primeras cuatro prédicas cusanas-³⁵, la Academia de Heidelberg a través de la *Nicolai de Cusa, Opera Omnia, Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem*,³⁶ ha realizado, en una labor que concluyó a finales de 2005, la primera edición crítica de las prédicas del Cusano. A través de su inmenso aparato crítico, en el que son consignadas las diferencias textuales entre los distintos manuscritos, las fuentes que componen el horizonte de pensamiento de Nicolás de Cusa en lo que respecta a la tradición que tiene por detrás y los lugares paralelos en su obra, no sólo se corrigen problemas suscitados en las ediciones anteriores, como, entre otros, el de su datación y numeración,³⁷ sino que ofrece a los

³² En las páginas que Vansteenberghe dedica a los sermones advierte, en el segundo apéndice, el desorden que presenta la edición de Basilea de las prédicas, y las dificultades que aquel desarreglo suscita para la investigación. Cf. Vansteenberghe (1920: 152-164; 475).

³³ Cf. Scharpff (1862: 411-624).

³⁴ Cf. *Cusanus-Texte I. Predigten*: 1. "*Dies Sanctificatus*" vom Jahre 1439, Lateinisch und deutsch mit Erläuterungen hrsg. von E. Hoffmann und R. Klibansky, SBH Jg. 1928/29, 3. Abh, Heidelberg 1929; 2./5. *Vier Predigten im Geiste Eckharts*, Lateinisch und deutsch... hrsg. von J. Koch, SBH Jg. 1936/37, 2. Abh, Heidelberg, 1937; 6. *Die Auslegung des Vaterunfers in vier Predigten*, hrsg. und untersucht von J. Koch und H. Teske, SBH Jg. 1938/39, 4. Abh, Heidelberg, 1940; 7. *Untersuchungen über Datierung, Form, Sprache und Quellen*. Kritisches Verzeichnis sämtlicher Predigten von J. Koch, SBH Jg. 1941/42, 1 Abh, Heidelberg, 1942.

³⁵ Nicolai de Cusa, *Opera Omnia*, XVI *Sermones I*, fasciculus 1: *Sermones I - IV*, ed. R. Haubst, Martin Bodewig et Werner Krämer comitibus, Hamburgi, 1970. Los fascículos de *Sermones I*, con los que trabajaremos en este capítulo serán oportunamente citados.

³⁶ El "Prefacio" del fascículo 0 de *Sermones I*, realizado por Rudolf Haubst, presenta y detalla el camino de las ediciones de los sermones y los problemas que suscita la edición de ellos. Cf. Nicolai de Cusa, *Opera Omnia*, XVI *Sermones I*, fasciculus 0: *Praefatio et indices*, Hamburgi, 1991.

³⁷ Es oportuno advertir en este punto que la numeración de los sermones que consigna Joseph Koch en su relación difiere de la ahora canónica numeración que ofrece la edición crítica. Así las investigaciones realizadas hasta 1970 se basan en la numeración de Koch, como en el caso del

investigadores elementos que permiten progresar y profundizar en su análisis e interpretación.

1.b.ii Órdenes posibles para los sermones cusanos

En cuanto al establecimiento de la organización de las prédicas cusanas, ésta deviene problemática, toda vez que se trata de escritos que fueron compuestos por Nicolás de Cusa entre 1428/30 y 1463, esto es, en un arco temporal que abraza la casi totalidad de la producción cusana. Como lo señalamos más arriba, Joseph Koch sugirió una relación y organización de la totalidad de las prédicas en cuatro períodos.³⁸ Un primer grupo de prédicas está conformado por aquéllas que Nicolás de Cusa compone en los años que redacta *De concordantia catholica* (1433) y el *De reparatione Kalendarii* (1434), antes de concluir *De docta ignorantia* el 12 de febrero de 1440 en su casa natal en Kues. Un segundo grupo de sermones compuestos entre 1440 y 1449, años en los que simultáneamente redacta *De coniecturis* (1440, 42' o bien 43' según diversas interpretaciones), los *Opuscula I* (1444-1447) y la *Apologia doctae ignorantiae* (1449). Un tercer período que corresponde al tiempo en que el Cusano, como legado papal, lleva adelante distintas empresas de política eclesiástica en Alemania entre 1450 y 1452, tiempo en el que redacta los *Idiotae libri* (1450). Finalmente, un cuarto período, que concentra los sermones que corresponden al período de Brixen, entre 1452 y 1458, en el que el Cusano compone varios de sus opúsculos matemáticos y el *De beryllo* (1458), donde lleva adelante una revisión crítica de las tradiciones teológicas y filosóficas a la luz de la lente de la *coincidentia oppositorum*. Con todo, en el esquema cronológico de Joseph Koch, las prédicas que Nicolás de Cusa realiza entre 1459 y 1463 no constituyen a su entender un quinto grupo, sino que deben ser consideradas de modo independiente.³⁹

Jasper Hopkins, por su parte, en la "Introducción" a su traducción al inglés de los sermones tempranos propone otro criterio para agrupar y organizar las prédicas. El suyo no es un criterio cronológico sino más bien un esquema que se encuentra

libro de Hans-Georg Senger *Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahre 1440. Untersuchungen zur Entwicklung einer Philosophie in der Frühzeit des Nikolaus (1430-1440)*, motivo por el cual se vuelve necesario tener continuamente presente el contenido de los sermones, a los fines de evitar dispersiones y falsos caminos.

³⁸ Cf. Koch (1942: 29-37).

³⁹ Cf. Koch (1942: 35).

articulado por la mayor o menor densidad especulativa de estos textos.⁴⁰ Desde su perspectiva, entonces, deberían ser reunidas en un mismo grupo, entre otras, dos prédicas muy distantes en el tiempo. Se trata, de un lado, del *Sermo XXII "Dies sanctificatus"* (1440),⁴¹ en el que el Cusano trata, entre otros, sobre el misterio de la Trinidad a la luz de los ternarios revelados, pero asimismo a través de aquel ternario especulativo chartrense de *unitas - aequalitas - conexio*, que emplea ya de modo contemporáneo en *De docta ignorantia*.⁴² De otro, el *Sermo CCXVI "Ubi est qui natus est rex Iudaeorum?"* (Brixen 06-01-1456). Su título, "*¿Dónde está quien ha nacido Rey de los Judíos?*", retoma el tópico de Mt. 2, 2. Allí Nicolás de Cusa busca comprender el sentido de estas palabras siguiendo el *In Ioh.* del Maestro Eckhart.⁴³ De allí que lo haga, entonces, de dos modos. Primero, comprendidas asertivamente (*dispositive capi*), esto es, concibiendo al Rey de los Judíos como el lugar de todas las cosas (*locus omnium*). Pues en tanto lugar absoluto es la coincidencia de principio y fin, y, por tanto, la esencia de la que todo procede y hacia la que todo retorna, para allí finalmente reposar (n. 4). En el segundo sentido, de modo interrogativo (*quaesitive*), también siguiendo la propuesta eckhartiana interroga por el lugar, esto es, "*¿dónde está quien ha nacido?*". Señala, en primer término, que como su magnitud no tiene término no está localizado en algún lugar (n. 15) y que -según el Maestro Eckhart- mejor podemos ver dónde no es (n. 16), ya que Dios es el mismo ser pleno (*ipsum esse plenum*), del cual todas las cosas reciben para ser. De allí que sea la forma de las formas y el ser de todo ser (n. 17). Por eso todas las cosas que son, son en el ser como en su verdad, y el ser mismo es en todas como su verdad, pero no de modo contracto, esto es, como esto o aquello (n. 19). De aquí que concluya que "*Dios es en todas las cosas y en ninguna [Deus est in omnibus et in nullo]*" (n. 16).⁴⁴

⁴⁰ Cf. Hopkins (2003: 7-20).

⁴¹ A esta rica prédica cusana nos referiremos en el contexto de los capítulos segundo y tercero de la presente investigación.

⁴² Cf. *Sermo XXII* (h/3 n.15 et sqq.); *De doc. ig.* I c.7 (h I n.18 et sqq.). Sugerimos aquí, sobre la terminología empleada para significar la unitrinidad de lo divino en el pensamiento cusano hacia 1440, la lectura de la nota "Lo máximo y la trinidad", del Prof. Jorge M. Machetta, en Nicolás de Cusa, *Acerca de la docta ignorancia. Libro I: Lo máximo absoluto*, introd., trad. y notas Jorge M. Machetta & Claudia D'Amico, ed. Biblos, Buenos Aires, 2003, pp.147-159.

⁴³ Para una presentación de este sermón cusano cf. Machetta (1997: 99-100); Beierwaltes (2003: 65-103); Ludueña (2006); González Ríos (2008: 239-245).

⁴⁴ Cf. Nicolás de Cusa, *Sermón CCXVI: "¿Dónde está quien ha nacido Rey de los Judíos?"*, trad. José González Ríos, en *Todo y nada de todo. Selección de textos del neoplatonismo latino medieval*, Claudia D'Amico (ed.), ed. Winograd, ISBN 978-987-24090-0-5, Bs. As., 2008, pp. 246-263.

En estos sermones puede observarse el esfuerzo del Cusano por facilitar la comprensión de las *Escrituras* y de los *doctores* a través de una presentación fuertemente especulativa de aspectos de su doctrina. Es por ello que el Cusano se sirve de su propio vocabulario técnico. Con todo, en cuanto a la clasificación y agrupación de los sermones sugerida por Jasper Hopkins si bien nos permite establecer la relación entre prédicas profundamente especulativas, no sólo desde el punto de vista de los temas que en ellas se pone en juego sino también respecto del vocabulario que en ellas Nicolás de Cusa emplea, con todo, deja fuera una gran cantidad de sermones en una suerte de situación indeterminada o bien indefinida. Es por eso que para nuestra investigación, en lo que guarda relación con la remisión continua a las prédicas cusanas, optamos por agruparlas según el criterio cronológico, en el que, consideramos, se pone de manifiesto asimismo el vocabulario que el Cusano mismo va empleando progresivamente en el resto de su obra.

1.b.iii Estructura/s de los sermones cusanos

Por otra parte, en cuanto a la estructura misma de los sermones cusanos, pueden presentarse al menos tres clases posibles de prédicas. En cuanto un primer tipo, algunos de los sermones cusanos responden al esquema y a la organización tradicional de las prédicas. Según este modelo, en primer lugar se enuncia el texto o pasaje bíblico que constituye el tema central del sermón. En la mayoría de los casos la selección del pasaje corresponde a la festividad a la que se asiste. En segundo lugar, se apela a la propia incapacidad para llevar adelante con precisión aquella empresa, en virtud de aquella desproporción entre el modo limitado de tratar y la índole de aquello a lo que se tiende. De aquí que, en tercer lugar, se invoca la Gracia o auxilio de Dios para conducir la palabra. En muchos casos la invocación puede ser a la Virgen María o bien a los Santos. En cuarto lugar, se indican las partes del tema, que por lo general son tres. Finalmente, se procede a la exposición de la temática a través del despliegue de cada una de sus partes. Con la finalidad de ilustrar este primer modelo de prédica, podemos hacer mención de los sermones I "*In principio erat Verbum*" (1428/30), III "*Hoc facite*" (1430) y V "*Ne timeas*" (1431).

En lo que concierne a su estructura, un segundo tipo de sermones, que frecuentemente se encuentra entre las prédicas cusanas, es el de las homilías, esto es, las exposiciones de los pasajes bíblicos que abarcan la totalidad del sermón. A modo

de ejemplo, puede hacerse referencia al *Sermo X "Beati mundo corde"* (1431) en torno de la celebración de las beatitudes, el *Sermo XI "Verbum caro factum est"* (1431) sobre el muy recurrente *Ioh. 1, 14⁴⁵* o el XII "*Jesum quaeritis?*" (1431), sobre *Mc. 16, 6*, entre otros.

Por supuesto que esta clasificación resulta insuficiente, tal como lo ha señalado Jaspers Hopkins en su "Introducción",⁴⁶ ya que algunos sermones o bien no se adecuan a esta clasificación o bien pueden ser incluidos en más de una especie dentro del género. Por otra parte, esta organización resulta artificial desde el momento en que Nicolás de Cusa nunca se ha pronunciado sobre el orden de sus textos. Él mismo no les ha asignado diferentes tipos retóricos y partes. La distinción de partes y estructuras corresponde, en el caso de los sermones cusanos, al trabajo de los editores y no al Cusano.

1.b.iv El singular lenguaje de los sermones cusanos: la tensión entre el latín y el alemán

En lo que respecta a su composición y lenguaje, los sermones de Nicolás de Cusa des-cubren ciertos atributos que merecen al menos ser mencionados con vistas a la consideración de la comunicación visible de lo invisible a la luz de sus prédicas.⁴⁷ No nos guía en esto la presunción de ofrecer una sistematización de los sermones desde el punto de vista de su singular lenguaje, ya que muchos de ellos se muestran ajenos a las celdas de una esquematización, toda vez que no están atravesados por una única estructura tanto sistemática como estilística. De allí que las propiedades de los sermones que ofrecemos aquí se desprenderán tan sólo de la lectura de estas preciosas fuentes del pensamiento cusano.

Varios de los sermones de Nicolás de Cusa, y no en último término los primeros, esto es, aquellos que van desde 1428/30 a 1440, son bosquejos o bien esbozos iniciales de temas a tratar por el Cusano. No se trata de textos que Nicolás de Cusa haya corregido, reescrito o reordenado. En su gran mayoría son el fruto de una primera y única redacción. Por eso, repetidas veces son textos incompletos o bien, como en

⁴⁵ Cf. Primera Parte, Capítulo Segundo (2.d) de la presente investigación.

⁴⁶ Cf. Hopkins (2003: 11-12).

⁴⁷ En este punto seguimos algunos pasos del camino sugerido por Rudolf Haubst en *Nicolai de Cusa, Opera omnia, Sermones I, Fasc. 0: Praefatio et indices*, ed. R. Haubst, M. Bodewig et W. Krämer comitibus, Hamburgi, 1970, el cual muchas veces es retomado por Jasper Hopkins en su "Introduction" a la traducción que realizó de los primeros sermones cusanos. Cf. Hopkins (2003: 7-20).

algunos casos, anunciaciones de temas que luego no son desarrollados por escrito, sino que tan sólo son enunciados en la letra para ser amplificados por la voz. En este punto, quizá el *Sermo XX "Nomen eius Jesus"* (1439) que trataremos más adelante, sea un buen ejemplo de este rasgo de las prédicas.⁴⁸ Por ello, afirma Vansteenberghé que son el fruto de un pensador más que de un escritor atento al estilo de su escritura.⁴⁹ Por otro lado, los sermones, como varias de sus epístolas, son textos escritos para el uso inmediato más que para el estudio de aquellos que fueron congregados en las cofradías en las que el Cusano permaneció o bien visitó, tanto por motivos personales como por empresas de política eclesiástica. En este punto, no deja de ser significativo el hecho de que la dificultad de estos textos radica en la complejidad y orientación que Nicolás de Cusa confiere a los problemas sobre los que especula más que en la tortuosidad del estilo de su escritura.

En su amplia mayoría, si no en todas, las prédicas han sido compuestas en ocasión de una festividad, por tanto, para un uso inmediato. Sin embargo, curiosamente muchas de ellas han sido escritas pero nunca pronunciadas por el Cusano. Casi todas están escritas en latín, con excepción del *Sermo XXIV "Pater Noster"* (1441), que fue redactada también en alemán, y editada bajo el nombre de "*Vaterunserpredigt*".⁵⁰ Aquellos que sí fueron proferidos por Nicolás de Cusa fueron brindados por él en dialecto alemán. Así, mientras la escritura es latina, la voz se pronuncia en alemán o bien en el dialecto del Mosela. En este punto, Vansteenberghé y Koch⁵¹ coinciden en su interpretación. Ambos consideran que esto es así ya que el esfuerzo de las prédicas es más práctico que teórico, que los sermones están más animados por un esfuerzo *afectivo* que *especulativo*, y por ello en la palabra proferida repetidas veces son obviadas o evitadas consideraciones especulativas inscriptas en los sermones escritos en latín. Con todo, Haubst señala que los sermones III "*Hoc facite*", CCLXXXIX "*Descendit ad inferna, tertia die resurrexit*", entre otros, fueron pronunciados por Nicolás de Cusa en latín.⁵² Esto se explica, sin embargo, por el hecho de que en estos casos las prédicas eran pronunciadas ante clérigos.

⁴⁸ Cf. Cf. Primera Parte, Capítulo Cuarto (4.e.iii) y Segunda Parte, Capítulo Primero (1.d) de la presente investigación.

⁴⁹ Cf. Vansteenberghé (1920: 164).

⁵⁰ Sobre el "*Vaterunserpredigt*" cf. Gärtner (2004: 45-59).

⁵¹ Cf. Vansteenberghé (1920 : 157-158); Koch (1941/2: 22-29).

⁵² Cf. Nicolai de Cusa, *Opera Omnia*, XVI *Sermones I*, fasciculus 0: Praefatio et indices, Hamburgi, 1991, p. 29.

De aquí que varios de los investigadores que han tratado sobre los sermones de Nicolás de Cusa hayan señalado un aspecto suyo que no deja de ser problemático, a saber: ¿por qué motivo son pronunciados en alemán si están escritos en latín?⁵³ De un lado, tal como lo señala Joseph Koch, están en lengua latina porque las fuentes con las que trabaja el Cusano se encuentran en latín, sean tanto textos escriturarios como sus respectivos comentarios, como también fuentes teológicas y filosóficas, y, por tanto, dada la velocidad con la que eran redactados estos textos, era más sencillo incorporar las fuentes en latín en los escritos que volverlas o traducirlas al alemán. De otro, porque era un modo de cuidar sus textos antes de ser pronunciados, y con esto evitar que circularan en un contexto menos reservado.⁵⁴ Finalmente, basándose en el testimonio de ciertas fuentes cusanas, como el *De Aequalitate* (1459) y el *De principio* (1459), Jasper Hopkins sostiene que el Cusano los redactó en latín porque albergaba el deseo no sólo de revisarlos y corregirlos con posterioridad sino también diseminarlos en el resto de sus escritos.

1.b.v Sobre la palabra hablada y la palabra escrita en los sermones cusanos

De esto último, se desprende un aspecto decisivo a tener en cuenta en la consideración del problema del lenguaje en el contexto de las prédicas cusanas: la relación y/o co-relación entre la palabra hablada y la palabra escrita. Y si bien nos abocaremos a este tópico de modo sistemático en el contexto del Capítulo Cuarto de esta Primera Parte de la presente investigación, con todo, queremos al menos señalar lo siguiente. Nicolás de Cusa ya en el tiempo temprano de su filosofía se mostró heredero y continuador de una tradición que confirió preeminencia a la palabra hablada respecto de la escrita, en virtud de su fuerza [*vis*]. De aquí que haya ponderado al arte del decir [*ars dicendi*] como una fácil, natural y necesaria ciencia primera. Sin embargo,

⁵³ Hopkins (2003: 9). Este aspecto de las prédicas sin duda inscribe al Cusano en la polémica que gira en torno de la tensión entre las *linguas vulgares, vernáculas o nacionales* y la *lingua culta o latina*, que encuentra un claro antecedente en los sermones redactados en alemán por el Maestro Eckhart y se proyecta, entre otros, en las prédicas de Martin Lutero. Asimismo esta tensión se abre espacio en lo que podríamos denominar vagamente el proto-humanismo renacentista con el texto de Dante Alighieri *De vulgari eloquentia*, y se extiende durante la Modernidad clásica, entre otros, con Descartes y su *Discours de la méthode* redactado en francés en 1637 y sus *Meditationes prima philosophia* escritas en latín y publicadas en 1641. Nicolás de Cusa mismo no sólo con su prédica *Vaterunser* sino también con el pronunciamiento en alemán de los sermones latinos toma partido, de esta manera, en esta polémica, mostrando su preferencia por una u otra lengua según el contexto y el auditorio en el que es predicado su pensamiento.

⁵⁴ Cf. Koch (1942: 23).

no por ello desestimó la función de la palabra escrita, toda vez que por medio de la escritura se hace llevar a los ausentes lo contenido en los signos vocales.⁵⁵

Esta preeminencia de la fuerza de la palabra hablada se pone de manifiesto en el contexto de los sermones cusanos. Pues la fuerza de la palabra no se ajusta ni se agota en el estilo del texto escrito sino que alcanza una mayor plenitud expresiva en la palabra que es proferida de modo vivo y diverso por el predicador ante una autoridad religiosa, una congregación o bien una multitud de fieles.⁵⁶ Nicolás de Cusa mismo en el marco de sus prédicas ha reflexionado sobre la fuerza de la palabra que es pronunciada por el predicador, y esto lo ha realizado a través de una metáfora en la que la actividad del predicador [*praedicator*] es asemejada con la de un panadero [*pistor*] y la palabra pronunciada por aquél con el pan que éste realiza.⁵⁷

En lo que concierne a esta semejanza [*similitudo*] de la palabra pronunciada por el predicador con el pan elaborado por el panadero, ésta se encuentra ampliamente presentada en el "*Prothema*" del *Sermo XLI "Confide filia!"* (1444).⁵⁸ Allí sostiene el Cusano que la palabra del que habla, el predicador, no es la verdad misma, esto es, la Palabra divina [*Verbum*], no es el lugar [*locus*] de la verdad, sino una suerte de mediación finita de Aquélla infinita. De aquí que la única y simple Palabra divina se participe en la palabra que es pronunciada por el predicador. De modo semejante, el pan que es elaborado por el panadero participa de la sabiduría una y simple. A su vez, aquel mismo panadero puede realizar diferentes panes, al modo como un mismo predicador puede desplegar diversas palabras. Y esto encuentra su razón en que tanto el panadero como el predicador adecuan sus panes y palabras a la condición de aquellos que las reciben. En virtud de ello, es que el predicador elabora prédicas diversas, a veces apegadas a metáforas sensibles, otras veces a formulaciones altamente especulativas o bien intelectuales. Pues la palabra debe adecuarse a la índole de su

⁵⁵ Cf. Primera Parte, Capítulo Cuarto (4.e) de la presente investigación.

⁵⁶ Cf. Mertens (2004: 9-27).

⁵⁷ En este punto es oportuno señalar que Nicolás de Cusa emplea la *metáfora del pan* para referirse tanto al Verbo divino como a la palabra que es pronunciada por el predicador. En lo que concierne a la identificación del Verbo divino con el pan puede consultarse las siguientes prédicas: *Sermo II* (h XVI/1 n.28), *Sermo XVI* (h XVI/3 n.13), *Sermo XVIII* (h XVI/3 n.15), *Sermo XLII* (h XVII/2 n.3), *Sermo XLIII* (h XVII/2 n.8), *Sermo CXIII* (h XVII/4 n.2), *Sermo CLXXI* (h XVIII/3 n.2), *Sermo CCLXII* (h XIX/5 n.22). En cuanto a la metáfora de la palabra como pan, sea en su referencia a la divina como a la humana, en el contexto de las prédicas cusanas cf. Haubst (1968: 21-39); Reinhardt (1993: 101-109); André (2006: 22-30).

⁵⁸ *Sermo XLI* (h XVII/2 n.1 et sqq.): «Sic arbitror praedicatorum esse quasi pistorem seu coquum refectionis, qui recipit de latitudine Scripturarum verbum Dei et pistat et decoquit pro refectione»

receptor. Con todo, como lo ha señalado oportunamente João María André,⁵⁹ la fuerza de la palabra que es pronunciada por el predicador no resulta sólo de la adaptación que éste realiza a la condición de su auditorio sino también de la asimilación [*assimilatio*] que el predicador mismo hace de la sabiduría o Verbo divino por medio de la palabra que es pronunciada, esto es, el modo en que un maestro descubre a sus discípulos la doctrina que profesa.⁶⁰

1.c La dimensión dialógica de la obra cusana

Diversos investigadores en el ámbito de los estudios cusanos han insistido en la dimensión dialógica de su pensamiento. Si bien esto encuentra su fundamento en los principios de su teología especulativa, con todo se trata de un aspecto del pensamiento cusano que puede ser relevado en sus escritos, esto es, en la comunicación visible del poder de su mente.

Ya en el contexto de los primeros testimonios sistemáticos de su obra, *i.e.* las prédicas que compone entre 1428/30 y 1440, Nicolás de Cusa pone de manifiesto el carácter dialógico de su pensamiento. Pues, como lo mostramos más arriba, la fuerza de la palabra que es predicada reside tanto en la asimilación que el predicador hace de la Palabra divina como en el modo en que ajusta sus palabras a la condición de aquellos que la reciben. Con todo, desde el punto de vista estrictamente literario, el Cusano establece diálogos en sus sermones a través de diversas personificaciones. Para hacer referencia a algunos casos, en los sermones VII "*Remittuntur ei peccata multa*" y XII "*Jesum quaeritis?*" Nicolás de Cusa entabla el diálogo con la hipóstasis y personificación de María Magdalena.⁶¹ En el *Sermo XVII "Gloria in excelsis Deo"* el Cusano compone una dramatización teológica para escenificar el diálogo especulativo de un caso jurídico que tiene lugar en el Cielo ante Dios entre la misericordia, la verdad, la justicia y la paz. Allí la justicia y la verdad asumen el rol de la fiscalía, mientras que la misericordia y la paz el de la defensa.⁶²

A su vez, el carácter dialógico de sus escritos se pone de manifiesto tanto en la primera gran formulación de su sistema de pensamiento, *i.e.* en los tres libros que

⁵⁹ André (2006: 25).

⁶⁰ Cf. Primera Parte, Capítulo Cuarto (4.b) de la presente investigación.

⁶¹ Cf. *Sermo VII* (h XVI/2 n.5 et. sqq.) et *Sermo XII* (h XVI/3 n.12 y sqq.).

⁶² Cf. *Sermo XVII* (h XVI/3 n.2 et sqq.).

componen *De docta ignorantia* (1440), como en los previstos⁶³ y contemporáneos libros del *De coniecturis*.⁶⁴ Como es sabido, ambas obras están dedicadas al Cardenal Giuliano Cesarini (1398-1444), a quien Nicolás de Cusa había conocido en la Universidad de Padua, donde pasó algunos años hasta egresar con el título de *Doctor decretorum* (1417-1423). Asimismo el lazo entre ellos se prolongó y profundizó en el contexto del Concilio de Basilea, en el que el Cardenal Cesarini participó como cabeza de la facción papal.⁶⁵ Pero son las palabras del “Prólogo” a *De docta ignorantia* las que de modo suficiente no sólo ilustran la admiración que Nicolás de Cusa profesó por aquel maestro, compañero y amigo sino también el diálogo vivo y abierto que mantiene con él en la obra.”⁶⁶

Ahora bien, el sentido fuertemente dialógico de estas obras se pone de manifiesto no en último término en las continuas referencias que el Cusano hace a Cesarini como a su interlocutor, pues por medio de ellas se evidencia el diálogo íntimo que Nicolás de Cusa mantiene con él.⁶⁷ Y tal es la fuerza de su presencia, que en el contexto del Libro Segundo del *De coniecturis* Nicolás de Cusa al conjeturar sobre la concordancia y la diferencia en el despliegue de lo real se sirve de la figura del Cardenal Cesarini como un paradigma simbólico más, a punto tal de verbificar su nombre: “Por tanto, la singularidad singulariza todo, la especificidad especifica, la generalidad

⁶³ Decimos “previstos”, ya que son varias las referencias que el Cusano mismo realiza en *De docta ignorantia* a *De coniecturis*, sobre todo en carácter de *anticipaciones*, de aspectos de la máxima doctrina de la ignorancia sobre los que tratará de modo más extenso en los libros del *De coniecturis*, sobre todo en lo que concierne a aspectos antropológicos y gnoseológicos de la doctrina. Cf. *De doc. ig.* II c.6 (h I n.123); *De doc. ig.* II c.8 (h I n.140); *De doc. ig.* II c.9 (h I n. 150); *De doc. ig.* III c.1 (h I n.187).

⁶⁴ En cuanto a la cronología de la obra, Josef Koch la ubica en 42', Rudolf Haubst en el 43' y Wilpert en el 45'.

⁶⁵ Para una biografía de Giuliano Cesarini cf. Vespaciano da Bisticci, *Vite di Uomini illustri*, Bologna, 1892. Así mismo cf. Jenkins, I., *The Last Crusader: The Life and Times of Cardinal Julian*, London, 1861.

⁶⁶ *De doc. ig.* I Prol. (h I n.1). Del mismo modo, pueden servir de testimonio las palabras preliminares, previas al “Prologus” a los dos libros del *De coniecturis*. Cf. *De con.* (h III n.1).

⁶⁷ Reproducimos aquí un extenso elenco de referencia con la intención de mostrar con él la fuerza del diálogo que Nicolás de Cusa entabla con este humanista clerical romano. Cf. *De doc. ig.* I Prol. (h I n.1); *De doc. ig.* III c.12 (h I n.263), que contiene la epístola dedicatoria del Cusano a Cesarini; *De con.* I (h III n.1); *De con.* I c.5 (h III n.20); *De con.* I c.8 (h III n.33); *De con.* II c.11 (h III n.57); *De con.* II c.3 (h III n.89); *De con.* II c.6 (h III n.102); *De con.* II c.6 (h III n.104); *De con.* II c.14 (h III n.145); *De con.* II c.17 (h III n.171); *De con.* II c.17 (h III n.173); *De con.* II c.17 (h III n.176); *De con.* II c.17 (h III n.177); *De con.* II c.17 (h III n.179).

generaliza, la universalidad universaliza. Pues todo lo general, especial y universal en tí, Juliano, julianizan."⁶⁸

Queremos asimismo señalar que en cuanto a la presencia de *personajes históricos* en la escritura dialógica del Cusano en el contexto de sus tratados, ésta puede ser extensiva, de un lado, a su obra *De filiatione Dei* (1445),⁶⁹ cuyo destinatario es Conrado de Wartberg, canónico del monasterio de Münstermaifeld, y a *De visione Dei* (1453), que Nicolás de Cusa escribe para el Abad y los monjes del monasterio de Tergense, a quienes toma, una vez más, como árbitros de sus meditaciones,⁷⁰ del otro, a su amplio y rico epistolario teológico-filosófico.⁷¹

1.c.i Los diálogos de Nicolás de Cusa

Los *personajes históricos* a quienes el Cusano tiene como interlocutores en sus obras, a su vez, protagonizan varios de los diálogos cusanos. Entre ellos, Conrado de Wartberg, a quien estaba dedicado el *De filiatione Dei*, dialoga con el Cusano en el *De genesi* (1447). Bernardus Salisburgensis o Berhard von Kraiburg, Canciller y Vicario de Salzburg, y Iohannes o Giovanni Andreas dei Bussi, Abad del monasterio de Santa Justina de Sezzadio, discurren con el Cardenal en el trílogo *De possesset* (1460). Iohannes Andreas de Bussi o Andreas Vigerius, nuevamente, el humanista Petrus Balbus de Pisa, *familiar* del Cardenal Bessarion, y el filósofo portugués aristotélico Ferdinandus Martins dialogan con el Cardenal en el tetrálogo *De non aliud* (1462). Iohannes, duque de Baviera, discurre con el Cardenal en el diálogo *De ludo globi* (1463). Y Peter von Erkelenz, canónigo de la diócesis de Aquisgran, dialoga con el Cardenal en el *De apice theoriae* (1464).

⁶⁸ *De coni.* II c.3 (h III n.89): "Singularitas igitur omnia singularizat, specialitas specializat, generalitas generalizat, universalitas universalizat. Omnia enim universalia, generalia atque specialia in te Juliano iulianizant."

⁶⁹ *De fil. dei* (h IV n.51): "Confratri Conrado de Wartberg canonico monasterii Meinfelt devoto sacerdoti etc. Nicolaus de Cusa praepositus ibidem de filiatione dei."

⁷⁰ *De vis. dei* (h VII n.1): "Tractatus De visione Dei ad abbatem et fratres in Tegernsee Pandam nunc, quae vobis dilectissimis fratribus ante promiseram, circa facilitatem mysticae theologiae. Arbitror enim vos, quos scio zelo Dei duci, dignos, quibus hic thesaurus aperiatur utique pretiosus valde et maxime fecundus, orans imprimis mihi dari verbum supernum et sermonem omnipotentem."

⁷¹ Muchas de las epístolas que el Cusano compone en el tiempo de la redacción del *De visione Dei*, están compiladas en el volumen Vansteenbergh, E., *Autour de la docta ignorantia*, Munster, 1915. Cf. Vansteenbergh (1915).

Queremos llamar la atención aquí, a partir de la lista que acabamos de ofrecer, en primer lugar, que los interlocutores del Cusano, tanto en sus libros, opúsculos como también en sus diálogos, cuando son *personajes históricos*, son éstos personalidades más o menos destacadas en la política eclesiástica que tienen a su vez un vínculo más o menos cercano con Nicolás de Cusa. En segundo lugar, que el Cusano mismo, en tanto protagonista de sus diálogos aparece antes de 1448 como *Nicolás*, tal como en el caso del diálogo *De genesi*, y más tarde como *Cardenal* en los diálogos, el trílogo y el tetrálogo que compone con posterioridad a 1448, y ello en virtud de que en aquel año es nombrado primero *Cardenal in pectore*, y luego de modo oficial por el Papa humanista Nicolás V *Cardinalis sancti Petri ad vincula*. Por último, señalar que estos interlocutores cumplen tres funciones en los diálogos cusanos: en primer lugar, tienen la función de introducir en ellos la dificultad o problema que será tratado, siempre movidos por el deseo de saber [*desiderium sciendi*] y disipar sus dudas; en segundo lugar, interrogan a Nicolás de Cusa o al Cardenal por medio de preguntas que van orientando el camino de la especulación; en tercer lugar, afirman y repiten aquello que es presentado por el Cardenal, como si sus diversas intervenciones tuviesen la función de confirmar lo expuesto por Nicolás de Cusa, y esto lo hacen muchas veces por medio de diferentes *paradigmas simbólicos* o *enigmas*, a través de los cuales iluminan la doctrina.

Con todo, la fuerza de los diálogos cusanos se concentra no tanto en sus implicancias literarias, que lejos están de la elegancia, el refinamiento y la complejidad del latín de los diálogos de los humanistas de la primera mitad del siglo XV (Coluccio Salutati, Leonardo Bruni, Lorenzo Valla y Leon Battista Alberti, entre otros), sino en las consecuencias filosóficas y aun de política eclesiástica que descubren.⁷² De aquí que esta predilección por el diálogo filosófico, tanto en el caso de los humanistas del Renacimiento como de Nicolás de Cusa, muestra no tanto la mera preferencia por un género literario de expresión filosófica, sino, sobre todo, la afinidad con un modo de construcción del pensamiento. Pues el diálogo filosófico cuenta con una agilidad y una libertad que permiten entrelazar las dimensiones especulativa, didáctica, estética, y

⁷² En este punto es ineludible la referencia al *De pace fidei* (1453), que el Cusano redacta en ocasión de la caída de Constantinopla en manos de los turcos. En él Nicolás de Cusa representa un concilio que tiene lugar en el cielo bajo la visión del omnipotente, y del que participan los representantes de las diversas religiones, buscando alcanzar la concordancia en la diferencia, esto es, mostrando que hay una única religión desplegada en una diversidad y variedad de ritos.

revelar de un modo más claro la naturaleza dialógica del pensamiento mismo. El diálogo filosófico pone de manifiesto la importancia decisiva de la mediación de la palabra participada en la búsqueda y acceso de/a la verdad.⁷³

Ahora bien, en los diálogos cusanos que no están protagonizados por *personajes históricos* sino por *personajes conceptuales*, esto es, figuras simbólicas que comunican el pensamiento de Nicolás de Cusa, la situación repetidas veces es diversa, pues muchos de estos personajes dan inicio a sus intervenciones por medio de la oposición o confrontación respecto de la que será la perspectiva cusana. Si bien este rasgo no es tan evidente en el primero de los diálogos del que participan *personajes conceptuales*, i.e. el *De deo abscondito* (1444), en el que dialogan un *cristiano* y un *pagano* en torno de cómo sea buscado aquello que es adorado e ignorado, esta situación se vuelve evidente en el diálogo indirecto que un *maestro* mantiene con su *discípulo* en la *Apologia doctae ignorantiae* (1449). Escrito en el cual el discípulo va presentando las críticas que el teólogo aristotélico Johannes Wenck, tres veces Rector de la Universidad de Heidelberg y miembro del partido conciliar, había formulado a Nicolás de Cusa en su escrito *De ignota litteratura* (1442), acusando al Cusano de panteísmo y cuestionando severamente su concepto de la *docta ignorantia*.⁷⁴ Nicolás de Cusa narra en aquel diálogo indirecto el modo en que paso a paso un *maestro* contestó y desmontó las acusaciones de Wenck.⁷⁵

1.c.ii Los *Idiotae libri* o los diálogos del ignorante

Dentro de los diálogos constituidos por *personajes conceptuales* ocupan un lugar destacado los *Idiotae libri*, compuestos entre junio y septiembre de 1450.⁷⁶ En los *Idiotae libri* los *personajes conceptuales* presentados por el Cusano son el orador [*orator*], el filósofo [*philosophus*] y el ignorante [*idiotia*]. Aun cuando sin dificultad alguna identificamos al *ignorante* como un paradigma simbólico del pensamiento cusano, no es nuestra intención aventurar el referente biográfico que pueda encontrarse o no por

⁷³ Cf. Batkin (1990: 124-176).

⁷⁴ Le 'De ignota litteratura' de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cuse (texte inédit et étude par E. Vansteenberghe, Münster, 1910).

⁷⁵ Cf. *De apol. doc. ig.* (h II n.1).

⁷⁶ Cf. Ribeiro Dos Santos (2002: 67-100).

detrás del orador y del filósofo. Más nos interesa dar cuenta del tipo de pensamiento y el temperamento filosófico que cada uno de ellos expresa⁷⁷.

En la figura del orador, que dialoga con el ignorante en los dos primeros libros (*De sapientia I y II*) y media en el diálogo entre el ignorante y el filósofo en el tercero (*De mente*), se encarna el temperamento de alguien que ha sido instruido en la erudición libresca como camino propicio para el conocimiento. El fervor filológico que exhibe no fue sin duda ajeno a las empresas humanistas de la época. Por ello, bien podríamos considerar al orador como la expresión del carácter de estos amantes de los libros, con los que el Cusano tuvo contacto en el devenir de su carrera eclesiástica. El orador, cuyo conocimiento se nutre de un alimento que -según el ignorante- no le es propio ni natural, a través de la arrogancia de sus argumentaciones, basadas en el conocimiento de las *auctoritates*, se considera apto, por su capacidad oratoria y retórica, para tratar acerca de todo asunto.⁷⁸

Sin embargo, después de aquellos dos diálogos que mantiene con el ignorante, primero en el foro romano (como suelo adecuado para sus arrogantes *orationes*), y luego en la plaza pública, a donde lo conduce el ignorante para mostrarle y hacerle comprender simbólicamente el paradójico camino hacia la pre-gustación de la sabiduría, el orador se convierte a la doctrina ignorante profesada por aquél. Por eso el orador, en el marco del tercero de los diálogos, el *De mente*, opera -como lo señalamos- sólo como una suerte de mediador converso que invita al filósofo, el segundo de los *personajes conceptuales*, a sentarse junto al ignorante con la finalidad de discurrir acerca de la inmortalidad de la mente.

El filósofo, que presenta un rostro pálido, viste una toga talar y pertenece a la secta de los peripatéticos, llega a Roma movido por la *admiración*, que es "el estímulo de

⁷⁷ Algunos intérpretes han identificado al filósofo con Jorge de Trevizonda (ca. 1394 - 1472/3). Cf. Santinello (1987: 78). Si bien es cierta la relación entre Nicolás de Cusa y el autor de una *Comparatio philosophorum Aristotelis et Platonis* y de traducciones de textos platónicos, no poseemos elementos en el diálogo *De mente* para aventurar aquella correspondencia. Por otra parte, en otras obras, como en el trílogo *De possess* (1460) y en el tetrálogo *De non aliud* (1462), Nicolás de Cusa nos brinda los nombres de sus interlocutores. Por lo cual, consideramos que no habría que desestimar el hecho de que el Cusano mismo no haya pronunciado una personificación biográfica de estos personajes.

⁷⁸ Cf. *De sap.* I (h V n.2): "Traxit te opinio auctoritatis, ut sis quasi equus natura liber, sed arte capistro alligatus praesepe, ubi non aliud comedit nisi quod sibi ministratur. Pascitur enim intellectus tuus auctoritati scribentium constrictus pabulo alieno et non naturali."

todos los que inquieten saber sobre cualquier cosa".⁷⁹ Convencido el filósofo de que su apetito se saciará conociendo los libros de los sabios acerca de la mente, los cuales estaban reunidos en el templo dedicado a la mente por T. Atilio Craso en el Capitolio, se encuentra perplejo ante la noticia de la desaparición de dicho templo. Más confundido aun al saber que será un humilde iletrado quien le ofrezca ciertas conjeturas acerca de la *humana mens*. Aquí el asombro del filósofo es similar al del orador al iniciarse el primero de los diálogos acerca de la sabiduría. Ambos son apartados de la seguridad que les proporciona el conocimiento de las *litterae* -en el caso del orador- y el dominio de doctrinas -en el caso del filósofo-. Se ven obligados a dialogar con un "simple ignorante" que desconoce la erudición libresca y los postulados de las sectas filosóficas, al afirmar: "No sé si soy pitagórico u otro. Esto sé: no me maneja la autoridad de ninguno, aún cuando intente moverme".⁸⁰

Finalmente, en cuanto al *ignorante cusano*, desde el punto de vista de la acepción latina del término, *idiota* hace referencia al simple, al iletrado, al laico, al no-universitario, al no-clérigo.⁸¹ Esta carga semántica si bien se concentra en el ignorante cusano, no es exclusiva de su pensamiento. Pues el *idiota* es una figura conceptual presente ya en los textos escriturarios (*Act.*, 4, 13),⁸² en Agustín de Hipona (*Ennarrationes in Psalmos*, 65, 4; 96, 2) y en Francisco de Asís, quien decía de sí "*ignorans sum et idiota*". Asimismo es frecuente en diversas obras del neoplatónico florentino y anti-paduano Francesco Petrarca, obras que el Cusano no sólo poseía sino que también había estudiado y anotado.⁸³ En *De sui ipsius et multorum ignorantia* (1367-71) Petrarca contrapone la arrogancia letrada de los aristotélicos a una *pia sapientia*, de inspiración

⁷⁹ Nicolás de Cusa, *Un ignorante discurre acerca de la mente* [ed. bilingüe], introd. Jorge Mario Machetta & Claudia D'Amico, trad. Jorge Mario Machetta, notas a cargo de miembros del *Círculo de estudios cusanos de Buenos Aires*, ed. Biblos, Bs. As., 2005, pp. 38-39; *De mente* c.1 (h V n.51).

⁸⁰ Nicolás de Cusa, *Un ignorante discurre acerca de la mente* [ed. bilingüe], pp. 72-73; *De mente* c.6 (h V n.88): "Nescio, an Pythagoricus vel alius sim. Hoc scio, quod nullius auctoritas me ducit"

⁸¹ Cf. "Notas Complementarias: 1. Conflicto entre el orador y el ignorante (La paradoja)", en Nicolás de Cusa, *Un ignorante discurre acerca de la sabiduría*, ed. EUDEBA, Buenos Aires, 1999, pp. 52-54.

⁸² *Act.* 4, 13: "Videntes autem Petri fiduciam et Ioannis, et comperto quod homines essent sine litteris et idiotae, admirabantur et cognoscebant eos quoniam cum Iesu fuerant"

⁸³ El *Codex Cusanus* 53 contiene el *De vita solitaria*, el 198 el Libro Primero del *De remediis utriusque fortunae*, el 199 el Libro Segundo de aquella obra y el 200 un número importante de obras de Petrarca: el *Rerum memorandarum*, el *De secreto conflictu curarum suarum*, el *Liber de ocio religiosorum*, el *Liber de sui ipsius et multorum ignorantia* y un *liber sine nomen*. Cf. Marx (1905: 54; 184-186). Sobre la relación entre Nicolás de Cusa y Francesco Petrarca cf. Santinello (1969: 9-42) y Senger (2002: 638-641).

agustiniana, basada en una fuerza iletrada [*virtus illiterata*].⁸⁴ Consideración ésta que repite en el contexto del Libro XII de *De remediis utriusque fortunae* (1366). Esta afinidad entre el Cusano y Petrarca a partir del camino de pensamiento al que abre el personaje conceptual del *ignorante* llevó a considerar por más de cuatro siglos al *De sapientia* de Petrarca como un texto cusano.⁸⁵

La singularidad del *ignorante* cusano se concentra en su humildad e ignorancia. De aquí que sea oportuna la traducción de este personaje conceptual como *ignorante*,⁸⁶ pues su *idiosincrasia*, en tanto *ignorante*, hace una clara y explícita referencia a la doctrina que profesa: la máxima doctrina de la ignorancia.

Si bien en los dos primeros diálogos es presentado como un hombre humilde, una suerte de vagabundo, en el tercer diálogo el *ignorante* se presenta bajo la faceta de un artesano, cuyo arte se ejercita en la rústica actividad de confeccionar cucharas. Práctica que no lo aparta de la especulación, sino que lo conduce a ella a través de un modo simbólico de investigación. Su arte, al igual que todo otro arte humano, es una imagen [*imago*] del arte infinito de Dios. Para el *ignorante* ningún arte finito alcanza la precisión [*praecisio*] del arte divino, que es el arte simple de todas las artes. Por tanto, no hay arte humano que alcance la perfección, puesto que todas están circunscriptas a sus técnicas y vocabularios específicos. Por lo cual, todas las artes finitas para él están contenidas en su principio y ejemplar, que es eterno, simple, absoluto e infinito.

⁸⁴ Cf. Francesco Petrarca, *De sui ipsius et multorum ignorantia*: "Mea vero sit humilitas et ignorantie propire fragilitatisque notitia [...] postremo portio mea Deus, et, quam michi non invident, virtus illiterata.", in Petrarca, F., *Prose*, ed. G. Martelloti, P.G. Ricci, E. Carrera, E. Bianchi, Milano - Napoli, 1951, pp.718-719.

⁸⁵ Si bien los editores de los *Idiotae libri* para la *Opera omnia* han finalmente puesto de manifiesto que estos diálogos no pueden ser atribuidos a Nicolás de Cusa, con todo los han editado como "Apéndice" a la edición crítica. Cf. "Appendix II: De Dialogis de vera Sapientia Francesco Petrarca addictis", en Nicolai de Cusa, *Idiota. De sapientia - De mente*, editionem post Ludovicum Baur alteram curavit Renata Steiger, duas appendices adiecit Raymundus Klibansky, *De staticis experimentis*, ex editione Ludovici Baur, brevem dissertationem addiderunt Carolus Bormann et Iohannes Gerhardis Senger, Hamburgi, in aedibus felicis meiner, MCMLXXXIII.

⁸⁶ La traducción al francés del "idiota" propuesta por Maurice de Gandillac como "*profane*" (laico) no satisface los aspectos más propios de este personaje conceptual. Cf. Nicolas de Cues, *Œuvres Choises de Nicolas de Cues*, traduction et préface de Maurice de Gandillac, Aubier, Editions Montaigne, Paris, 1942, pp. 247-354. Esto mismo sucede con la traducción al alemán como "*der Laie*". Cf. Nikolaus von Kues, *Der Laie über den Geist* (Heft 21 der lateinisch-deutschen Parallelausgabe), auf der Grundlage des Textes der kritischen Ausgabe neu übersetzt und mit Anmerkungen herausgegeben von Renate Steiger. Mit einer Einleitung von Giovanni Santinello, Felix Meiner Verlag, 1995. Como sugerimos, la traducción propuesta por los editores al español como "*ignorante*", muestra una clara referencia a la doctrina que profesa, esto es, la máxima doctrina de la ignorancia.

Sin embargo, aun cuando todo arte finito es imagen del arte infinito, no por ello -sostiene el ignorante- en todos los casos se trata de una práctica imitativa o imitadora de las creaturas. Su arte de confeccionar cucharas es más realizador o creador que imitador, ya que no extrae las formas de las cosas creadas, a la manera de un pintor o un escultor, sino de su propia mente. En este sentido, su práctica se vuelve más semejante al arte divino. A través de esta práctica, el ignorante no sólo tornará fáciles las cosas difíciles, sino que también mostrará el carácter activo y creador del hombre en tanto una viva imagen de Dios [*viva imago Dei*].

1.c.iii El diálogo entre las obras cusanas

En lo que concierne a la dimensión dialógica de la obra de Nicolás de Cusa, un aspecto relevante guarda relación con el diálogo que el Cusano mismo establece entre sus diversos escritos. De lo cual se desprende que el diálogo abierto y plural que se descubre en su obra muchas veces adopta la forma de un diálogo interno con él mismo y con los distintos tiempos de su obra. De esto hemos hecho mención al señalar el diálogo y la complementariedad que el Cusano establece entre *De docta ignorantia* y *De coniecturis*, a través de las referencias que en una hace de/a la otra. Del mismo modo, entre otros, en el trílogo *De possess* se refiere tanto a *De docta ignorantia* como al *De visione Dei*.⁸⁷

Asimismo, este diálogo visible que se establece entre los escritos cusanos es extensible a la comunicación entre las prédicas y el resto de las obras, toda vez que en el contexto de los sermones el Cusano ofrece no sólo la mención sino también la remisión a distintas obras. Como testimonio de algunos casos, podemos apuntar la mención que hace de *De docta ignorantia* en el *Sermo XXXVIII*, la referencia al *De coniecturis* en el CXXVIII, al *De visione Dei* en los sermones CLXXIV y CCLXX, al *Idiota. De sapientia* en el CLXXXIX, al *De principio* en el CXCVII, el *Idiota. De mente* en el CLXXIV y el *De beryllo* en el CCLXXXVIII.⁸⁸

Con todo, este diálogo entre los escritos cusanos adquiere una singular característica en el contexto de su última obra, el *De apice theoriae*. Allí el Cusano no sólo realiza la remisión a sus escritos precedentes sino que recomienda su relectura a la luz del desarrollo que ha realizado en este último diálogo, esto es, llama a una vuelta

⁸⁷ *De poss.* (h XI/2 n.58 et 59).

⁸⁸ Cf. Dupré (2004: 82-83).

sobre su obra a través de la lente que propina la concepción de lo divino como “*posse ipsum*”. Y en ese esfuerzo incluye también sus prédicas. Con lo cual Nicolás de Cusa mismo pone de manifiesto la unidad de su obra, y, con ello, la unidad de su pensamiento.⁸⁹

1.c.iv El diálogo de Nicolás de Cusa con la tradición

Por último, en cuanto al carácter dialógico de los escritos de Nicolás de Cusa, queremos llamar la atención sobre el diálogo abierto por él con la tradición. La asimilación que el Cusano realizó de las diversas tradiciones de pensamiento de las que es heredero se pone ya en evidencia en el contexto de sus primeras prédicas.⁹⁰

Asimismo, en cuanto a las fuentes de la tradición con las que el Cusano dialoga en la elaboración de su pensamiento, él mismo las ha consignado en sus obras a través de múltiples referencias. Pero en su *Apologia doctae ignorantiae* el Cusano lleva adelante una amplia memoria de sus influencias. Afirma, como lo ha hecho y lo hará repetidas veces, el fuerte y decisivo influjo que ejercieron sobre él las obras del Pseudo Dionisio Areopagita, a quien considera aún inspirador de Proclo.⁹¹ En cuanto a Proclo mismo, si bien por entonces conoce fragmentariamente sus obras, tendrá contacto directo con ellas años más tarde, tal como lo dejan ver sus obras *De principio* (1459) y *De non aliud* (1462), entre otras. Al mismo tiempo, en este diálogo apologético sugiere la lectura atenta de varios de los comentaristas del Areopagita: Máximo el Confesor, Hugo de

⁸⁹ *De ap. theor.* (h XII n.16): “Velis igitur, mi Petre valde dilecte, mentis oculum acuta intentione ad hoc secretum convertere et cum ista resolutione nostra scripta et alia, quaecumque legis, subintrare et maxime te exercitare in libellis et sermonibus nostris, singulariter De dato lumine, qui bene intellectus secundum praemissa, idem continet quod iste libellus. Item De icona sive visu dei et De quaerendo deum libellos in memoria tua recondas, ut in his theologicis melius habitueris, et istis memoriale apicis theoriae, quod nunc quam breviter subicio, magno affectu coniungas. Eris, spero, acceptus dei contemplator et pro me inter sacra indesinenter orabis.”

⁹⁰ En la Primera Parte, Capítulo Segundo (2.c) de la presente investigación, al tratar sobre la doctrina del Verbo divino en el tiempo temprano de la filosofía de Nicolás de Cusa, mostraremos las diversas fuentes de la tradición de las que se nutre el Cusano en sus primeras prédicas.

⁹¹ Cf. *De non aliud* c.20 n.90. Advertimos que no citaremos de aquí en más esta obra cusana según la edición de la *Nicolai de Cusa Opera Omnia*, sino siguiendo la más reciente edición crítica del tetrálogo: Nicolás de Cusa, *Acercas de lo no-otro o de la definición que todo define*, trad. Jorge M. Machetta, introd. Klaus Reinhardt & Jorge M. Machetta, Preparación del Texto Crítico y Notas Complementarias: Claudia D’Amico, Martín D’Ascenzo, Anke Eisenkopf, José González Ríos, Jorge M. Machetta, Klaus Reinhardt, Cecilia Rusconi, Harald Schwaetzer, col. *Presencias Medievales*, ed. Biblos, ISBN 978-950-786-674-6, Bs. As., 2008.

San Víctor, Roberto Grosseteste, Juan Escoto Eriúgena y Tomás Gallus.⁹² Señala el alto conocimiento que posee de los textos del Maestro Eckhart.⁹³ Hace mención de ciertos textos cuya luz intelectual debe ser apartada de miradas débiles, como el *Ad Candidum Arrianum* de Mario Victorino, la *Clavis Physicae* de Honorio de Autun, el *Peri Physeos* de Juan Escoto Eriúgena, el *De Tomis* de David de Dinant y los *Commentaria in Propositiones Proculi* de Juan de Mosburgo.⁹⁴ Y al tratar sobre la Trinidad evoca el *Commentarium in Librum Boethii de Trinitate* de Thierry de Chartres y menciona repetidas veces a Agustín en torno de éste y de otros temas.⁹⁵ Por último, en lo que respecta al diálogo con sus fuentes, no puede dejar de mencionarse el continuo y fecundo diálogo que el Cusano establece con el pensamiento de Aristóteles y las distintas formas del aristotelismo, tal como lo hace en este contexto al enfrentarse a las imputaciones del teólogo aristotélico Johannes Wenck.⁹⁶

Ahora bien, desde el punto de vista de sus escritos, si bien tanto sus prédicas como el resto de su obra dan un continuo testimonio del fecundo diálogo abierto por el Cusano con las tradiciones filosóficas y teológicas que convergen y concuerdan en su pensamiento, sus *marginalia* ponen de manifiesto la *asimilación productiva* de aquéllas, toda vez que se trata de las anotaciones que Nicolás de Cusa realizó con su propia mano a muchos de los textos que leyó y estudió. Entre ellos, cabe hacer mención de los *marginalia* a la *Respublica* de Platón, a la *Metaphysica* de Aristóteles en la traducción de Bessarion, a la *Theologia Platonis*, a la *Elementatio Theologica* y a la *Expositio in Parmenidem Platonis* de Proclo, al Comentario de Alberto Magno al *corpus dionysiacum* en la traducción de Sarraceno, al Libro Primero del *Periphyseon*, a varias de las obras y comentarios del Maestro Eckhart y a diversas obras de Raimundo Lullio contenidas en el *Codex Cusanus* 83.

⁹² Cf. *Ap. doc. ig.* (h II p.21 l.1-4). Cabe señalar que en esta nómina el Cusano no menciona el Comentario de Alberto Magno a la traducción de Sarraceno de las obras del Pseudo Dionisio, pues recién recibe esta fuente, a la que añadirá significativas notas marginales, el 9 de agosto de 1453.

⁹³ Cf. *Ap. doc. ig.* (h II p.24 l.25 et sqq.).

⁹⁴ Cf. *Ap. doc. ig.* (h II p.29 l.15 et sqq.).

⁹⁵ Cf. Koch (1956/7: 117-33).

⁹⁶ Cf. Senger (1986: 53-80).

1.d Los principios de la hermenéutica cusana

Esta concurrencia, convergencia y concordancia dialógica de fuentes y tradiciones diversas se desprende de los principios de lo que se ha dado en llamar la *hermenéutica cusana*.

Si bien no nos detendremos aquí en el análisis de la *hermenéutica escritural* que realiza Nicolás de Cusa en el marco de sus prédicas,⁹⁷ deseamos, con todo, enunciar cuatro principios generales de la *hermenéutica cusana* que operan en la asimilación productiva que realiza de la tradición. De ellos se desprende, de un lado, el modo en que Nicolás de Cusa analiza, interpreta y valora los distintos discursos conjeturales, sean filosóficos, teológicos o bien revelados. Del otro, la manera en que el Cusano mismo elabora su propio discurso filosófico-teológico, al que considera también una *asimilación productiva conjetural* más, conforme al principio de la máxima doctrina de la ignorancia.

Sirvámosnos para esto de un caso. El diálogo *De genesi* (1447) no en último término representa un claro testimonio del sentido concordante del pensamiento de Nicolás de Cusa, el cual es puesto ya de manifiesto por él en su *Sermo I* al tratar sobre los diversos nombres divinos que expresan de modo variado el inexpressable nombre preciso de Dios.⁹⁸ De aquí que al discurrir sobre el problema de la creación [*genesis*] en aquel contexto el Cusano señale la convergencia de los distintos discursos, tanto filosóficos como teológicos, pues éstos pueden ser concebidos como asimilaciones [*assimilatio*] diversas que se remontan hacia la comprensión conjetural de un único

⁹⁷ Aunque no tratamos aquí el problema de los caminos de interpretación bíblica, que ya se encuentra presente como tal en las *Escrituras* mismas, queremos al menos señalar por su importancia que en el caso de los sermones cusanos, tal como Vansteenberghé lo ha precisado en su trabajo, *concuerdan* los cuatro diversos caminos de interpretación concentrados en aquel dístico famoso según el cual "*Littera gesta docet, quid credas allegoria. / Moralis, quid agas; quo tendas anagogia*" y que Tomás expuso en su *Summa Theológica*, I^a q. 1 a. 10 arg. 1 et sqq. Así confluyen en sus prédicas el método literal o histórico, el tropológico, el alegórico y el anagógico, los cuales quedan sintéticamente definidos en el ejemplo común del significado de "Jerusalén", que en sentido literal es la ciudad histórica, en el moral o tropológico es el alma, en el alegórico la Iglesia y en el anagógico la ciudad celestial. Cf. Vansteenberghé (1920: 158-159). Con todo, es oportuno señalar que si bien Nicolás de Cusa lleva adelante de modo continuo una hermenéutica escritural en sus 293 prédicas, ello no sucede así en el resto de sus obras. Por ello el análisis y la interpretación que realiza Nicolás de Cusa de las *Escrituras* en el *De genesi* es ciertamente excepcional, y ha promovido el interés de importantes investigadores en el ámbito de los estudios cusanos. Cf. Santinello (1963: 81-90); Reinhardt (2001: 56-59).

⁹⁸ Nos permitimos remitir aquí a la Segunda Parte, Capítulo Primero (1.a) de la presente investigación, destinada al análisis y la interpretación de este primer testimonio sistemático del pensamiento de Nicolás de Cusa.

principio.⁹⁹ Según Nicolás de Cusa todos han expresado *lo mismo [idem]* de modo diverso, como captaciones conjeturales de lo verdadero en la alteridad de los discursos.¹⁰⁰

Con todo, es oportuno señalar que no es ajena a Nicolás de Cusa una distinción de *grados* entre los discursos conjeturales, sean teológicos o bien filosóficos, toda vez que advierte la diferencia entre conjeturas a las que considera más próximas y conjeturas a las que considera más remotas o distintas de la precisión inalcanzable de lo verdadero.¹⁰¹ Esta distinción es puesta de manifiesto por él en el contexto del *De genesi*. Así, en lo que se refiere a los discursos filosóficos y teológicos vinculados a la creación, el Cusano señala no sólo la concordancia y convergencia que se establece entre ellos sino también los grados que los distinguen. Afirma en el Capítulo 2 del diálogo, al resumir las diversas posiciones en torno del problema de la creación, que los peripatéticos sostienen de modo verdadero [*verum*] que el mundo procede de lo eterno [*ab eterno*], pero que de un modo más verdadero [*verius*] los platónicos declaran al mundo engendrado [*genitum*] y han visto que lo eterno mismo [*aeternum idem*] es el principio [*principium*] mismo absoluto [*idem absolutum*], y que han sido aquellos a los que denomina “*nuestros santos más esclarecidos*” [*nostri sancti clariori*] los que conjeturaron, de un modo más próximo, que el mundo fue hecho en el principio.¹⁰²

Aún el discurso de la teología revelada, tal como es plasmado en el relato de las *Escrituras* es concebido por el Cusano como un discurso conjetural más, según se lo hace afirmar a Conrado, su interlocutor: “*en efecto, acerca del origen el divino Moisés y*

⁹⁹ *De gen.* c.1 (h IV n.142): “Conradus: Primo nescio, si bene omnium sapientum conicio inquisitionem in uno terminari principio.”

¹⁰⁰ *De gen.* c.1 (h IV n.143): “Nicolaus: Qui de genesi locuti sunt, idem dixerunt in variis modis, ut ais. Cur igitur admiraris quod idem est diversorum causa?”

¹⁰¹ *De con.* I Prol. (h III n.3): “Quoniam autem creata intelligentia finitae actualitatis in alio non nisi aliter existit, ita ut omnium coniecturantium differentia remaneat, non poterit nisi certissimum manere diversorum diversas eiusdem inapprehensibilis veri graduales, impropotionabiles tamen ad invicem esse coniecturas, ita quidem, ut unius sensum, quamvis unus forte alio propinquius, nullus unquam indefectibiliter concipiat.”. Sobre el tratamiento cusano de la diversidad de grados conjeturales de los discursos teológicos cf. Primera Parte, Capítulo Tercero (3.d) de la presente investigación.

¹⁰² Cf. *De gen.* c.2 (h IV n.156): “quodque Peripateticorum dictum mundum fuisse ab aeterno, prout ipsi aeternum per rationem mensurantem inattingibile asserunt, verum est, sed verius Platonicorum, qui ipsum genitum dicunt quique aeternum idem ipsum absolutum viderunt principium [...] et nostri sancti clariori, quo fieri potuit, modo expresserunt mundum in principio seu initio factum.”

otros muchos han hablado de modo variado a través de una variedad de conjeturas".¹⁰³ En este sentido señala que Moisés al relatar el modo en que fueron creadas todas las cosas se sirvió de un lenguaje humano "a fin de instruir a los hombres de manera humana".¹⁰⁴ De aquí que el discurso revelado del Génesis, al igual que todo otro discurso, sea teológico o bien filosófico, resulte una *asimilación* humana y, por tanto, conjetural, de los inalcanzables modos divinos [*inattigibilis divini modi*].¹⁰⁵ Pues por la máxima doctrina de la ignorancia es sabido que nada tal como es en sí, es alcanzable [*attigibilis*] o expresable [*expressibilis*] con precisión.¹⁰⁶ De esta manera, aquellos que dicen que el principio es, aquellos que dicen que no-es y aquellos que dicen que es y no-es dicen lo mismo en modos y grados diversos.¹⁰⁷

Entonces, en cuanto a los *principios de la hermenéutica cusana* que se desprenden de estas consideraciones. En primer lugar, podemos afirmar que el discurso de las *Escrituras* es concebido por Nicolás de Cusa como conjetural. De aquí que se encuentre sometido, como todo otro discurso, a los límites expresivos del lenguaje humano y a los modos de su comprensión y asimilación.

En segundo lugar, que quien interpreta un determinado discurso conjetural debe atender sobre todo a la intención [*intentio*] del autor; *intención* que se pone de manifiesto, en una primera aproximación, en el estilo del escrito, esto es, en la comunicación o manifestación visible del poder de su mente. A esto hace referencia el Cusano al tratar sobre el texto atribuido a Moisés en el contexto del *De genesi*.¹⁰⁸ De modo semejante, en su anteúltima obra, el *Compendium* (1463), Nicolás de Cusa señala que es necesario dirigir la mirada hacia la comprensión del arte [*ars*] a través del cual se comunica en vocablos lo concebido por la mente. Pues en el estudio de los escritos es

¹⁰³ *De gen.* c.1 (h IV n.143): "nam de genesi divinus Moyses atque alii plerique varie locuti difficultatem per varietatem coniecturarum"

¹⁰⁴ Cf. *De gen.* c.2 (h IV n.156): "ad finem, ut homines humaniter instruat,". Cf. Elpert (2002: 103); De Gandillac (2001: 38-39).

¹⁰⁵ Cf. *De gen.* c.2 (h IV n.156 et n.160). Esta concordancia de los discursos será puesta en evidencia una vez más por Nicolás de Cusa al evaluar él mismo su propio sistema de pensamiento en su autobiografía intelectual, el *De venatione sapientiae*. Allí presentará esta convergencia de las fuentes teológicas y filosóficas en lo que respecta también al problema de la creación, en un capítulo que, de modo sintomático, tiene por título "*De qué modo las sagradas escrituras y los filósofos nombraron lo mismo de modo diverso*" [el subrayado es nuestro]. Cf. *De ven. sap.* c.9 (h XII n.23 et sqq.).

¹⁰⁶ Cf. *De gen.* c.1 (h IV n.143): "Conradus: Quamvis sciam ex tua doctrina nihil, uti est, attingibile aut expressibile"

¹⁰⁷ Cf. *De gen.* c.1 (h IV n.145).

¹⁰⁸ Cf. *De gen.* c.2 (h IV n.158): "Nicolaus: Ego Moysi scripturas admodum magni facio et eas verissimas scio, quando ad scribentis intentionem adverto." Cf. *De gen.* c.3 (h IV n.161).

conveniente tender hacia la intención una y simple de la mente del escritor, la cual se manifiesta de modo variado y plural en sus textos.¹⁰⁹ De este modo se ve que en aquella variedad de los escritos reluce de modo diverso la unidad de la mente, y que por medio de la diferencia se alcanza la concordancia, convergencia y concurrencia de aquéllos en la unidad de la mente.

De esto se desprende el tercer principio de la hermenéutica cusana, al que João María André ha denominado *regla de la desvinculación*.¹¹⁰ Según éste, en toda interpretación, en toda búsqueda, en toda caza de la sabiduría [*venatio sapientiae*] por medio de los escritos, es necesario trascender la fuerza de las palabras [*vis verborum*],¹¹¹ esto es, desvincular aquello que es buscado de su contracción en los distintos medios expresivos de los diversos lenguajes. Uno de los orígenes posibles de este principio de la hermenéutica cusana podemos quizás encontrarlo en las palabras finales del Capítulo 2 del Libro Primero de *De docta ignorantia*, en el que Nicolás de Cusa presenta el camino de la máxima doctrina de la ignorancia: “*Conviene, empero, a quien quiere alcanzar el sentido, más bien elevar el entendimiento por sobre la fuerza de las palabras que insistir en las propiedades de los vocablos, los cuales no pueden ser adaptados propiamente a misterios intelectuales tan grandes.*”¹¹²

A esto mismo se refiere el Cusano en el contexto del *De genesi*, al señalar que aquellos que se abocan a las cuestiones teológicas, sabiendo que los modos divinos son en sí mismos inalcanzables, tienden a desvincularlos [*absolvo*] de la contracción en la que se encuentran en las distintas asimilaciones discursivas, y que ello lo hacen con la intención de intuir [*intuor*] de modo intelectual lo *absolutum*.¹¹³ De aquí que Nicolás de Cusa mismo afirme -en el contexto del Capítulo 1 del diálogo- que es necesario comprender de otro modo lo absoluto, más allá del modo en que recae en los

¹⁰⁹ *Comp.* c.10 (h XI/3 n.28): “*Si quam artem invenisti et illam in scriptis tradere conaris, opus habes, ut verba proposito apta praemittas et significata eorum iuxta tuam mentem declares. Hoc quidem est principale. Et quoniam verbum in illis vocabulis signatum ars est, quam enodare proponis, totum studium versabitur, ut per ipsa vocabula, quanto praecisius potes, doceas, quae mente concepisti.*”

¹¹⁰ André (1997: 230).

¹¹¹ Sobre el concepto cusano de *vis verborum* o bien *vis vocabulorum* cf. Primera Parte, Capítulo Quinto (5.c) de la presente investigación.

¹¹² Nicolás de Cusa, *Acerca de la docta ignorancia. Libro I: Lo máximo absoluto* (ed. bilingüe), introd., trad. y notas de Jorge Mario Machetta & Claudia D’Amico, col. *Presencias Medievales*, ed. Biblos, Bs. As, 2003, pp. 42-45. Cf. *De doc. ig.* I c.2 (h I n.8): “*Oportet autem attingere sensum volentem potius supra verborum vim intellectum efferre quam proprietatibus vocabulorum insistere, quae tantis intellectualibus mysteriis proprie adaptari non possunt.*”

¹¹³ Cf. *De gen.* c.2 (h IV n.160).

vocablos.¹¹⁴ Esto es, sustrayendo de lo *absoluto* toda oposición, contracción y/o determinación. Pues se trata de significar por medio de los términos la identidad de la que todo procede y en la cual todo encuentra su fin, esto es, la *identidad absoluta*, que en su proceso de auto-identificación confiere identidad y diferencia a todo lo creado.

Finalmente, en cuarto lugar, el principio más especulativo de la *hermenéutica cusana*, según el cual no se establece una contradicción entre el ámbito de lo real y el ámbito del lenguaje, esto es, entre aquello que es buscado y los diversos caminos lingüísticos por medio de los cuales se realiza toda búsqueda. Pues en toda *asimilación* simbólica se expresa *lo mismo*, bajo la condición del modo en que puede ser puesto de manifiesto simbólicamente. En palabras del Cusano: “*Por lo tanto, ningún nombre, de los que pueden ser nombrados, le conviene; aunque su nombre no sea otro de todo nombre que puede ser nombrado, es nombrado asimismo en todo nombre lo que permanece innombrable*”.¹¹⁵

1.e La *idiosincrasia* del lenguaje de Nicolás de Cusa

Por último, queremos llamar la atención sobre el singular lenguaje de la obra de Nicolás de Cusa, esto es, sobre la comunicación visible de lo invisible que ha realizado, situándolo en el contexto de las diversas tradiciones lingüísticas que tuvieron lugar en el cuadro del siglo XV. Y esto lo haremos no con la finalidad de confinarlo a una disputa literaria o bien de estilo literario sino más bien para ofrecer una circunscripción doctrinal de su obra a partir de la manifestación o comunicación visible del poder mismo de su mente en la obra por él producida.

En 1974 Hans Blumenberg recibió el Premio *Kuno Fischer* en la Universidad de Heidelberg. En esa ocasión destinó su discurso a una memoria de la obra del primer ganador del galardón, Ernst Cassirer. Y al repasar el camino de su pensamiento señaló la evolución que significó para aquél la *Philosophie der symbolischen Formen* (1923-1929), cuyo antecedente había sido un texto aún hoy poco valorado en su trayectoria: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik* (1910).¹¹⁶ A esta evolución se había referido ya Cassirer mismo en su

¹¹⁴ Cf. *De gen.* c.1 (h IV n.145): “Tu vero concipito idem absolute supra idem in vocabulo considerabile.”

¹¹⁵ *De ven. sap.* c.34 (h XII n.103): “Nullum igitur nomen ex omnibus, quae nominari possunt, illi convenit, licet nomen suum non sit aliud ab omni nominabili nomine et in omni nomine nominetur, quod innominabile manet.”

¹¹⁶ Blumenberg (1991: 167). Cf. Blumenberg (1999: 165).

“Prefacio” a la *Philosophie der symbolischen Formen*, pues a su entender la fundamentación metódica de las ciencias del espíritu no podía ser reducida sólo al conocimiento científico-natural y a la simbología matemática por medio de la cual se expresa, tal como efectivamente lo había concebido en su primera gran obra *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (1906-1920), no en último término al interpretar el puesto de Nicolás de Cusa en el desenvolvimiento del pensamiento moderno.¹¹⁷

De aquí que la filosofía de las formas simbólicas trate no tanto sobre la investigación de los fundamentos del conocimiento científico, sino sobre las distintas formas fundamentales de la comprensión del mundo [*die verschiedenen Grundformen des »Verstehens« der Welt*].¹¹⁸ Una de ellas es la del conocimiento científico (a la que destina el tomo III de la obra). Otra, aquella del pensamiento mítico y religioso (tomo II). Y otra, por último, la del lenguaje o forma lingüística (tomo I). En virtud de ello, la propuesta de Cassirer fue la de trazar una teoría general de las formas de expresión del espíritu [*Geist*], para con ello establecer no sólo las condiciones de posibilidad de la *objetividad* sino primero las condiciones de posibilidad de la *subjetividad* misma. En palabras de Cassirer: “Al lado de la teoría de la concepción y la judicación científico-naturales, mediante la cual el objeto de la naturaleza es determinado en sus rasgos fundamentales constitutivos y el objeto del conocimiento es aprehendido en su condicionalidad a través de la función cognoscitiva, debía figurar una determinación análoga para el campo de la pura subjetividad.”¹¹⁹

De aquí que, situado en el campo de la subjetividad pura, Cassirer lleve adelante en el primer tomo de su obra una investigación en la que busca comprender la forma pura del lenguaje, esto es, al lenguaje como una *función espiritual fundamental*, a través de una vía a la que él mismo ha denominado *idealismo filosófico* [*philosophische Idealismus*], y que se presenta, a su entender, como superadora respecto de otras tendencias que han querido alcanzar la fundamentación de la teoría del lenguaje, como son los casos de la *perspectiva psicologista* (de la que Wundt, Steinthal y Herbart, entre otros, son partidarios) y la *estética* (a la que han adherido Hermann Cohen y Benedetto Croce, por hacer mención de dos de los más destacados).¹²⁰

¹¹⁷ Cf. Cassirer (2003)

¹¹⁸ Cassirer (1923: 7). Cf. Garagalza (2002: 69-84).

¹¹⁹ Cf. Cassirer (1923: 7).

¹²⁰ Cf. Cassirer (1923: 8-9).

Así traza Cassirer en el Capítulo 1 del Tomo I de la *Philosophie der symbolischen Formen* el bosquejo de la presencia del problema del lenguaje en la historia de la filosofía, desde los presocráticos en adelante.¹²¹ Con todo, en ese contexto no se demora en el análisis del puesto que Nicolás de Cusa ocupa en aquel proceso problemático. Esto lo reserva para un artículo que publica más tarde, en el mismo año en que da a conocer su *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, dedicado a su colega, amigo y maestro en Hamburgo, Aby Warburg.

En su artículo “Die Bedeutung des Sprachproblems für die Entstehung der neueren Philosophie”¹²² Cassirer se aboca por completo a la comprensión del problema del lenguaje, en tanto función espiritual fundamental, en el contexto de la filosofía del Renacimiento y en ella de Nicolás de Cusa en particular. Esto le permite a su vez a Cassirer superar, en lo que respecta a la lectura e interpretación de la obra del Cusano, la univocidad del camino de la comprensión matematizante de lo real ofrecida en su primera gran obra de largo aliento, y con eso acceder a una interpretación más profunda de la *investigación simbólica* que llevó adelante Nicolás de Cusa en su obra.

Lo primero que advierte Cassirer en aquella investigación es la necesidad de volver hacia el pensamiento que florece durante la primera mitad del siglo XV, no sólo con la finalidad de entender la forma del sistema de la filosofía moderna desde un punto de vista *genético*, esto es, con miras a la comprensión de la constitución del pensamiento moderno, sino también para percibir desde un punto de vista *sistemático* las fuerzas motrices espirituales o formas simbólicas en general.¹²³

De allí que sea lícito entonces preguntar –sostiene Cassirer– por el rol que ocupó el lenguaje y la filosofía del lenguaje en este proceso, toda vez que se trata, en su caso, de una de las *funciones espirituales fundamentales*. Pues así como florece en aquel contexto, a partir de la unidad del espíritu, una nueva comprensión de la naturaleza, de la historia, de las ideas artísticas, del derecho y de la teoría política, también sobreviene una renovada comprensión del lenguaje. Y el lugar que ocupa el lenguaje en este renacimiento del espíritu humano es ciertamente decisivo, toda vez que, como lo señalamos, el lenguaje no es concebido por Cassirer como un mero medio o

¹²¹ Cassirer (1998: 63). Cf. Cassirer (2003: 51).

¹²² Cassirer (1927: 507-514). Este artículo ha tenido importantes resonancias en el ámbito de los estudios cusanos. Baste para ello hacer mención de dos grandes especialistas en lo que concierne al problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa. Cf. André (1997: 571 y ss); Elpert (2002: 4-8).

¹²³ Cassirer (1927: 507).

instrumento de expresión del pensamiento sino como una *función fundamental del espíritu*, al punto de alcanzar una suerte de identificación con pensamiento [*Gedanke*]. Con estas palabras Cassirer mismo lo advierte: “*Quien recuerda la relación del pensamiento con el lenguaje en el arte de Guillermo von Humboldt, quien ve en el lenguaje no sólo una expresión y un reflejo del pensamiento sino un órgano suyo, un momento fundamental en su propia formación, que ha sido dispuesto desde el principio, también en este punto encuentra una continuidad entre ambos.*”¹²⁴

En este sentido, en *Individuum und Kosmos*, Cassirer, siguiendo esta tesis de Humboldt a la que acabamos de hacer referencia por medio de la cita, considera que el lenguaje es no sólo un medio de expresión sino también aquello por medio de lo cual se constituye el pensamiento mismo. De aquí que la tensión entre el latín escolástico y el italiano moderno, por hacer mención de un caso al que Cassirer mismo hace referencia, no exprese sólo una contienda meramente literaria o bien estilística en el contexto de los siglos XIV y XV, sino más bien una tensión entre dos modos diversos de constitución del pensamiento.¹²⁵

De este modo, Cassirer en la investigación que lleva adelante en aquel fecundo artículo sobre el problema del lenguaje en el Renacimiento señala la cohabitancia de tres movimientos lingüísticos. De un lado, el movimiento del Humanismo renacentista y su ideario, del cual Petrarca puede ser considerado -a los ojos de Cassirer- uno de sus precursores.¹²⁶ En él se exalta el ideal de elocuencia [*eloquentia*] y elegancia [*elegantia*] de la lengua, a través de la cual se pone de manifiesto la esencia del espíritu mismo. En el estilo del *latín ciceroniano* los humanistas encuentran no sólo la grandeza de una Antigüedad que debe ser revivida sino también la expresión de la esencia del espíritu

¹²⁴ Cassirer (1927: 508): “*Wer das Verhältnis des Gedankens zur Sprache in der Art Wilhelm von Humboldt nimmt, wer in der Sprache nicht nur einen Ausdruck und Widerschein des Gedankens, sondern ein Organon desselben, ein Grundmoment in seiner eigenen Bildung sieht, der wird von Anfang an geneigt sein, auch an dieser Stelle einen tieferen Zusammenhang zwischen beiden zu vermuten.*” Es oportuno señalar el destacado lugar que Cassirer asigna a Humboldt no sólo en su reconstrucción de la historia del problema del lenguaje en la historia misma de la filosofía sino también en su elaboración de la filosofía de las formas simbólicas. Cf. Cassirer (2003: 98-106) Kap. I: Das Sprachproblem in der Geschichte der Philosophie: V. Wilhelm von Humboldt.

¹²⁵ Cassirer (1963: 60-61): “*Wieder zeigt sich hierin die Wahrheit und Tiefe von Humboldts Grundanschauung, nach der die Sprache dem Gedanken nicht einfach folgt, sondern nach der sie selbst eines der wesentlichen Momente der Bildung des Gedankens ist. Auch der Unterschied des scholastischen Latein vom modernen Italienisch ist keine bloße ‘Verschiedenheit von Schällen und Zeichen’, sondern es drückt sich in ihm eine ‘Verschiedenheit der Weltansichten’ aus.*”

¹²⁶ Cf. Cassirer (1927: 508).

mismo. Esencia que es identificada por Cassirer con la forma. Ahora bien, la esencia o forma del espíritu humano [*Geist*], tal como se despliega en el Humanismo renacentista no debe ser entendida como una suerte de regla abstracta o gramática vacía en la que se disuelven los individuos. Por el contrario, la forma del espíritu corresponde a un contenido estrictamente individual. En palabras de Cassirer: “En la individualidad del estilo y del discurso se conserva y culmina primero la individualidad del hombre.”¹²⁷ De aquí que, por medio de la singularidad e irrepetibilidad en el estilo de la escritura y concepción del pensamiento el individuo ponga de manifiesto la esencia y forma del espíritu como *totalidad* o *cosmos* simbólico.

Si, como hemos señalado más arriba, la claridad del pensamiento y la claridad de las expresiones del lenguaje conforman para Cassirer una *unidad*, ello explica, en lo que respecta al problema del lenguaje, el extendido rechazo que proliferó en el contexto del Humanismo renacentista de la llamada *filosofía bárbara* de los escolásticos, toda vez que la barbarie de aquella mentalidad se expresó y hasta constituyó en la barbarie de su forma lingüística [*Sprachform*]. Pues son las deformaciones lingüísticas del *latín escolástico* (como las nociones de *haecceitas*, *quiditas* que destaca Cassirer entre otras) las que ponen de manifiesto la oscuridad de aquella mentalidad.¹²⁸ Así, la tensión entre un *latín bárbaro*, propio de la Escolástica, y un *latín elegante*, propio del Humanismo renacentista, no deviene superficial cuando se comprende que por medio del lenguaje se expresa y constituye, como señalábamos, una determinada mentalidad. Con lo cual se pone en evidencia la íntima y profunda relación entre *forma* y *contenido*.¹²⁹ Ahora bien, si es propio del ideal del Humanismo renacentista la exaltación de la individualidad que, por medio de su singularidad e irrepetibilidad, puede poner de manifiesto el *cosmos*, es necesario entonces reconocer la singularidad de las naciones, esto es, reconocer la diversidad de las lenguas vulgares [*Volkssprache*],

¹²⁷ Cassirer (1927: 509): “In der Individualität des Stils und der Rede bewährt und vollendet sich erst die Individualität des Menschen.”

¹²⁸ A modo de testimonio, podría hacerse memoria aquí de las *Disputationes dialecticae* (1439) y las *Elegantiae linguae latinae* (1444) del humanista romano Lorenzo Valla (1407-1457), en las que volviéndose contra el latín de las escuelas busca llevar adelante una restauración del latín ciceroniano, y con ello una evolución de la estilística, la retórica, la dialéctica y la lógica. Cf. Cassirer (1927: 509); Cassirer (2003: 63-64) Kap. I: Das Sprachproblem in der Geschichte der Philosophie: I. Das Sprachproblem in der Geschichte des philosophischen Idealismus (Platon, Descartes, Leibniz).

¹²⁹ Cassirer (1963: 19-20).

por medio de las cuales se expresa también la individualidad de una nación,¹³⁰ todo lo cual también se encuentra contenido en el ideario Humanista.¹³¹

Frente a este proceso que tiende a afirmar la singularidad del estilo tiene lugar un otro movimiento, en el cual la búsqueda lingüística gira entorno de la tendencia a la sistematización del conocimiento científico-empírico de la naturaleza a través de una única lengua universal y autosuficiente que permita traducir de una forma clara y distinta la comprensión de lo real. De ello el desarrollo y el despliegue del lenguaje matemático en el devenir de las ciencias modernas.¹³²

Ahora bien, junto a estos dos movimientos o motivos, el del Humanismo renacentista y el de la ciencia simbolizada por medio del lenguaje matemático, se encuentra un tercero que, en cierto sentido, contiene y unifica de modo sincrético o bien concordante los dos precedentes. En el pensamiento de Nicolás de Cusa aquellas dos tendencias lingüísticas encuentran su concordancia en la diferencia, expresando así el ideal *sincrético* de sabiduría del Renacimiento. Por ello, en *Individuum und Kosmos* Cassirer afirma que toda investigación que intente concebir la filosofía de la modernidad temprana o renacentista como una unidad sistemática (*systematische Einheit*) debe tener como punto de partida el pensamiento de Nicolás de Cusa, pues es -a su entender- el único filósofo en la primera mitad del siglo XV que abrazó en su teología especulativa (*spekulative Theologie*) todos los problemas de su tiempo a partir de un principio metódico (*methodische Prinzip*).¹³³

Así, el lenguaje en Nicolás de Cusa deviene -a los ojos de Cassirer- en un centro espiritual [*geistige Mittelpunkt*] de su pensamiento, como un foco del sistema a partir del cual se ilumina el resto de la doctrina.¹³⁴ Con todo, esto no quiere decir que el Cusano haya desarrollado en su sistema de pensamiento una filosofía del lenguaje de modo independiente. Por el contrario, sus consideraciones sobre el lenguaje tienen que ser comprendidas como momentos integrantes de la máxima doctrina de la ignorancia.

¹³⁰ Cassirer (1927: 510). En cuanto a este florecimiento de las lenguas vulgares baste recordar, a modo de testimonio, que Dante Alighieri, a quien es lícito considerar un proto-humanista, redacta la *Commedia*, su más acabada obra filosófica [*opera doctrinalis*], en toscano, y escribe en latín un tratado breve sobre la dignidad de la lengua vulgar, al que da el nombre de *De vulgari eloquentia*.

¹³¹ Sobre el vínculo entre Nicolás de Cusa y el Humanismo renacentista del *Quattrocento* cf. Garin (1969: 295-317).

¹³² Cassirer (1927: 510). Para un desarrollo más amplio de esta otra tradición en el contexto del Renacimiento cf. Cassirer (1942: 309-327).

¹³³ Cf. Cassirer (1963: 7).

¹³⁴ Cf. Cassirer (1927: 511).

Pues encuentra el Cusano en el lenguaje una *forma simbólica fundamental* del pensamiento, bajo la cual la totalidad de la visión de lo real puede ser considerada. El *individuo* comprende y reproduce el *cosmos* de forma simbólica por medio de los lenguajes a través de los cuales lleva adelante su especulación; especulación que no copia lo real sino que lo recrea significativamente a través del despliegue de la fuerza simbólica de su mente.

Entonces, en cuanto a su posición respecto del lenguaje frente a aquellas dos tradiciones o movimientos a los que hacía referencia Cassirer, esto es, el del Humanismo renacentista y el de la Escolástica, lo siguiente. Es sabido y ampliamente documentado el vínculo que Nicolás de Cusa entabló ya desde temprano con los más destacados representantes del Humanismo renacentista de su tiempo.¹³⁵ Con todo, tal como lo advierte con rectitud Cassirer en *Individuum und Kosmos*, no hace suya la elegancia del estilo literario propia del círculo de humanistas que conoce y frecuenta.¹³⁶ Si el Cusano se vuelve con fervor hacia las fuentes de la Antigüedad no es tanto por la elegancia y singularidad del estilo literario y de la retórica, sino más bien por intereses doctrinales. De ello da testimonio Cassirer a partir de una cita del Cusano que deseamos reproducir aquí en virtud de su claridad. Se trata del segundo párrafo del Prólogo a *De concordantia catholica* (1433): “*Ahora bien, vemos que lo antiguo es retomado por el conjunto de los ingenios, incluso entre los más estudiosos de todos, dedicados a las artes liberales y mecánicas, y con gran pasión ciertamente, como si se esperase que el cielo de toda la revolución se cumpliera. Recreamos no sólo a los importantes pensadores, sino también vemos que todos se deleitan con la elocuencia, el estilo y las formas literarias antiguas, y en mayor grado los italianos, quienes, como son por naturaleza latinos, no se satisfacen con una disertísima elocuencia literal de ese tipo, sino también, siguiendo las huellas de sus antecesores, dedican el máximo estudio a las letras griegas. En cambio, nosotros los alemanes, aunque no estemos constituidos, por la posición discrepante de las estrellas, de un ingenio mucho menor que otros, sin embargo por un defecto nuestro en el uso delicado del lenguaje no cedemos, generalmente, a los otros, puesto que con gran trabajo, como resistiendo la fuerza de la naturaleza, podemos hablar latín correctamente [...] Que el estilo inculto, pido, no retraiga a*

¹³⁵ A modo de testimonio, baste hacer mención de una carta fechada el 23 de agosto de 1450 en la que el Cusano apoya el nombramiento del humanista Lorenzo Valla, al que considera un “hombre doctísimo y amigo singularísimo”, como secretario apostólico de Nicolás V. Cf. Vansteenberghe (1920: 26-31). Sobre el vínculo de Nicolás de Cusa con los humanistas del Renacimiento cf. Thurner (2002).

¹³⁶ Cassirer (1963: 20).

ninguno de su lectura. Por cierto, un sentido muy claro, sin engaños y con un lenguaje humilde resulta abierto y sin ser pretensioso se capta, con todo, más fácilmente.”¹³⁷

A esta extensa cita podríamos añadir nosotros las palabras finales del “Prólogo” a *De docta ignorantia*, en las que Nicolás de Cusa dice a su amigo humanista, el Cardenal Juliano Cesarini: “*accepta de quien proviene del pueblo germánico, este peculiar modo de razonar acerca de las cosas divinas.*”¹³⁸ Pronunciamiento con el cual, de modo explícito, sienta su distancia respecto de los humanistas de las diversas repúblicas italianas.

Por ello consideramos que el vínculo que el Cusano estableció con el Humanismo renacentista de las primeras décadas del siglo XV, se concentró en el interés por las fuentes,¹³⁹ el distanciamiento de los ámbitos académicos¹⁴⁰ y el supuesto de la unidad inescindible entre la vida práctica y la teórica. Sin embargo, desde el punto de vista filosófico y lingüístico vemos disolverse tal vínculo. El distanciamiento doctrinal del suelo de los humanistas, y no en último término respecto de su estilo filosófico-literario es puesto de manifiesto por Nicolás de Cusa en la primera confrontación que establece entre el ignorante y el orador en el primero de los *Idiotae libri*, esto es, el *De sapientia I*: “*Te arrastró la opinión de la autoridad de modo que, aunque*

¹³⁷ Cassirer (1963: 20). Si bien esta cita integra la investigación de Cassirer, con todo, optamos por reproducirla siguiendo la traducción que realizaron el Dr. Antonio Tursi y el Lic. Martín D’Ascenzo a partir de la edición crítica de la Academia de Ciencias de Heidelberg, en virtud de ciertas y decisivas variaciones respecto de la edición que sigue Cassirer, esto es, la de París de 1514. Cf. *De conc. cath.*, Praef. (h III n.2): “*Videmus autem per cuncta ingenia etiam studiosissimorum omnium liberalium ac mechanicarum artium vetera repeti, et avidissime quidem, ac si totius revolutionis circulus proximo compleri spectaretur, resumimus non tantum graves sententiosos auctores, verum et eloquio et stilo et forma litterarum antiqua videmus omnes delectari, maxime quidem Italos, qui non satiantur disertissimo, ut natura Latini sunt, huius generis litterali eloquio, sed primorum vestigia petentes Graecis litteris maximum etiam studium impendunt. Nos vero Alemanni, etiamsi non longe aliis ingenio minores ex discrepanti stellarum situ essemus effecti, tamen in ipso suavissimo eloqui usu aliis plerumque non nostro cedimus vitio, cum non nisi labore maximo tamquam resistenti naturae vim facientes Latinum recte fari valemus [...] Non retrahat, rogo, quemquam a legendo incultus stilus. Apertus enim absque fuco clarissimus sensus humiliori eloquio, et si non avidius, facilius tamen capitur.*”

¹³⁸ Nicolás de Cusa, *Acerca de la docta ignorancia. Libro I: lo máximo absoluto* (edición bilingüe), introd., trad. y notas de Jorge M. Machetta & Claudia D’Amico, ed. Biblos, Bs. As., 2003, p. 39; *De doc. ig.* I Prol. (h I n.1): “*et ex Germano in rebus divinis talem qualem ratiocinandi modum suscipe*”.

¹³⁹ En 1429 el Cusano viaja a Roma para presentar los códices de Plauto al cardenal Orsini, luego denominado “códice orsiniano”. Discute con el humanista Poggio Bracciolini sobre el manuscrito del *De republica* de Cicerón y conoce al célebre bibliófilo Francesco Pizzolpasso.

¹⁴⁰ En 1435 Nicolás de Cusa rechaza la oferta para la Cátedra de Derecho Canónico en la Universidad de Lovaina, porque aspira a la carrera eclesiástica más que la académica. Lo cual evidencia el temperamento de un pensador que optó, en última instancia, por el sendero de una vida activa y no académica.

parezcas un caballo libre por naturaleza, sin embargo, por la destreza con la que ha sido embridado, se encuentra sujeto en un establo, donde no come otra cosa sino lo que le es suministrado. Efectivamente, tu intelecto, atado a la autoridad de los escritores, se nutre con un alimento que no le es propio ni natural."¹⁴¹

Por otro lado, si bien Nicolás de Cusa no siguió el camino de los humanistas en lo que respecta al estilo literario de su obra, tampoco reprodujo –tal como lo sostiene Cassirer– la rudeza del estilo y el vocabulario que recibe de la Escolástica. Con todo, es frecuente advertir en los textos del Cusano la presencia de un vocabulario que no fue ajeno a la Escolástica, como en los casos de las nociones de acto [*actus*] y potencia [*potentia*] que emplea en el trílogo *De possess*,¹⁴² o bien el vocabulario *sustancialista* que utiliza de modo profuso en su tetrálogo *De non aliud*,¹⁴³ o bien el concepto de quiddidad [*quiditas* o *quidditas*] a partir del cual se monta la última pieza cusana, el *De apice theoriae*.¹⁴⁴ Ahora bien, aun cuando Nicolás de Cusa se sirva de conceptos que encuentran un amplio tratamiento en la Escolástica, él los emplea con la finalidad de comprenderlos de otro modo, a la luz del horizonte de sentido que procede de las tradiciones de neoplatonismo de las que es heredero. De aquí que no haya sido la finalidad de su especulación entablar una querrela conceptual con la Escolástica.¹⁴⁵ Pues se sirvió de un vocabulario ya constituido con la intención de resignificarlo, esto es, entenderlo de otro modo.

¹⁴¹ Nicolás de Cusa, *Un ignorante discurre acerca de la sabiduría*, introd., trad. y notas Jorge Mario Machetta & Claudia D'Amico, ed. EUDEBA, Bs. As., 1999, p. 21. Cf. *De sap.* I (h V n.2): "Traxit te opinio auctoritatis, ut sis quasi equus natura liber, sed arte capistro alligatus praesepi, ubi non aliud comedit nisi quod sibi ministratur. Pascitur enim intellectus tuus auctoritati scribentium constrictus pabulo alieno et non naturali.". Cf. Primera Parte, Capítulo Primero (1.c.ii) de la presente investigación.

¹⁴² Cf. Segunda Parte, Capítulo Cuarto de la presente investigación.

¹⁴³ Cf. *De non aliud* c.11 n.41 et sqq. Para un estudio de la presencia del vocabulario sustancialista en el contexto del *De non aliud* cf. D'Ascenzo (2008: 304-310).

¹⁴⁴ Cf. Segunda Parte, Capítulo Quinto de la presente investigación.

¹⁴⁵ Distinta es la situación respecto de Aristóteles, pues la primera crítica al aristotelismo el Cusano la realiza de un modo explícito en el *Idiota. De mente* y más tarde en su opúsculo *De beryllo*. Quizá podría preanunciársela ya en la *Apologia doctae ignorantiae* (1449) contra el obispo aristotélico Johannes Wenck (1400 – 1461), tres veces rector de la Universidad de Heidelberg (1435, 1444, 1451). Sin embargo, en aquella obra Nicolás de Cusa, aunque hace mención de la secta de los peripatéticos, no avanza contra el aristotelismo de Wenck sino contra las acusaciones dogmáticas que éste había formulado contra su obra: la acusación de panteísmo y la crítica del *ineptissimum conceptum* –como lo llama el mismo Cusano– de *docta ignorantia*. Consideramos, del mismo modo, que yerran aquellos que, como Enrico Berti, han querido considerar la *coincidentia oppositorum*, tal como es presentada por el Cusano en los primeros capítulos de *De docta ignorantia*, como una respuesta crítica al principio de no-contradicción aristotélico. Cf. Berti (1993: 107-128). En este punto, en cuanto a la presencia de Aristóteles en el pensamiento de Nicolás de Cusa seguimos el planteo de Senger (1986: 53-80).

Ahora bien, cuando asimila el vocabulario de las distintas tradiciones de neoplatonismo de las que es heredero, no lo hace con el ánimo de reproducir doctrinas de modo irreflexivo sino con la impronta de dotar a un vocabulario filosófico ya constituido de una más amplia y abierta significación, incluso conduciendo ese vocabulario hasta sus últimas consecuencias. Baste para esto señalar, a modo de ejemplo, el vocabulario de lo *unum* presente en las tradiciones de neoplatonismo medieval de las que él mismo es heredero, que asimila a la luz de su propia doctrina de pensamiento tanto en sus primeras prédicas como en el resto de su obra.

Todo lo cual le permite a Cassirer concluir en *Individuum und Kosmos*, en lo que concierne a la singularidad de la lengua filosófica del Cusano, que: “El extraño latín de Nicolás de Cusa –que por un lado se presenta oscuro, enigmático y hasta torpe, y que por otro encierra una gran riqueza en cuanto a giros nuevos y originales que le permiten muy a menudo iluminar a manera de relámpago con una sola palabra, con un único vocablo felizmente logrado toda la profundidad especulativa de los grandes problemas que lo agitan- ese latín, pues, sólo se explica por la posición espiritual en que el Cusano se encontró frente a la Edad Media.”¹⁴⁶

En este punto, tampoco pueden entonces dejar de mencionarse, con la finalidad de acentuar la singularidad de su lenguaje, las varias formulaciones que el Cusano mismo acuñó, muchas de ellas ciertamente paradójales e inusuales, donde se pone en evidencia la novedad de su estilo. Así puede hacerse aquí memoria de su noción de la *coincidentia oppositorum*, que despliega a partir de su obra *De docta ignorantia*. Del mismo modo, su neologismo “*possesit*”, en el que se conjugan la tercera persona del singular del verbo *sum* y el infinitivo de *possum*. Y la expresión “*non-aliud*”, que aunque encuentra su raíz en la filosofía de Proclo y en la teología del Pseudo Dionisio Areopagita, a quien Nicolás de Cusa reconoce como precursor de esta singular formulación para simbolizar lo divino, es sin duda una formulación expresamente cusana que vertebra toda aquella especulación en torno de lo divino en el tetrálogo *De non aliud*.

De aquí que, en cuanto a la peculiaridad y singularidad del latín del Cusano, los términos “*aliud*” y “*non aliud*” constituyan un buen ejemplo, ya que se trata de vocablos que el Cusano en determinadas ocasiones no declina, como se desprende de

¹⁴⁶ Cassirer (1951: 36); Cassirer (1963: 20). Cf. Cassirer (1927: 511).

los siguientes casos: “*in li aliud*” [De ven. sap. c.15 (h XII n.43)], “*in ipso aliud*” [De ven. sap. c.16 (h XII n.46)], “*ipsius non aliud*” [De ven. sap. c.16 (h XII nn.47-48)].¹⁴⁷

Por otra parte, en cuanto a la idiosincrasia de su latín, podemos advertir que Nicolás de Cusa en repetidas oportunidades usa verbos en infinitivo como sustantivos indeclinables, como en los siguientes casos: “*in posse fieri*” e “*in posse facere*” [De mente c.11 (h V n.130); De ap. theor. Prop. X (h XII n.26); De ven. sap. c.38 (h XII n.113)], “*in intelligi suo*” [De ven. sap. c.29 (h XII n.89)].¹⁴⁸ De todo esto, puede colegirse, tal como lo sostiene Senger, que son muchos los casos que ponen en evidencia que el Cusano en virtud de su estilo nervioso y vivaz no sigue ni respeta siempre las reglas gramaticales, y esto, consideramos nosotros, lo hace en virtud de la índole y naturaleza de aquello sobre lo que especula.¹⁴⁹

Ahora bien, si aquellas dos tendencias se encuentran de modo concordante en el pensamiento de Nicolás de Cusa, ello tiene lugar a partir de su teoría del lenguaje [*Sprachtheorie*], tal como intentaremos mostrarlo en los capítulos siguientes de esta Primera Parte de la presente investigación.

¹⁴⁷ Cf. Segunda Parte, Capítulo Sexto de la presente investigación.

¹⁴⁸ Cf. Klibansky, R. & Senger, I. G., “Praefatio” ad Nicolai de Cusa, *Opera Omnia*, XII: *De venatine sapientiae et De apice theoriae*, Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, Hamburgi, 1982, p. 21-22.

¹⁴⁹ Cf. Senger (1979: 95-97).

Capítulo Segundo

La concepción cusana del dinamismo productivo del Verbo divino en el tiempo temprano de su filosofía (Sermones I – XIX)

2.a Presentación

Como es sabido, la Segunda Persona de la Trinidad se encuentra identificada ya en el *Antiguo Testamento* con la sabiduría [*sapientia*] eterna de Dios. La *sapientia* ha salido de la boca del Altísimo,¹⁵⁰ como el soplo de su potencia absoluta,¹⁵¹ que rige todas las cosas en tanto su Artífice o Arquitecto.¹⁵² Pues todo es creado en la sabiduría.¹⁵³ A su vez, ella se manifiesta de modo pleno y perfecto en Cristo. De aquí que, la *sabiduría* quede vinculada a un doble aspecto: de un lado, a la comprensión-creación eterna que Dios tiene de sí mismo y de todo en sí mismo y, de otro, a su misión en medio del pueblo elegido como sabiduría encarnada.¹⁵⁴

Los desarrollos patrísticos más fundacionales cristalizaron la denominación de la *sapientia*, a la luz del *Prólogo al Evangelio de Juan*, cuyo celebre comienzo reza: “*en arché hen ho lógos*”, que los latinos tradujeron como “*In principio erat Verbum*”.¹⁵⁵ Así, a partir de la denominación del Hijo como *Lógos* o *Verbum*, la revelación más perfecta de Dios, su Hijo, estuvo ligada a la Palabra eterna. La creación ocurre en la Palabra, que es eterna y se hizo carne en Cristo. He aquí la postulación central del cristianismo, cuyas implicancias filosóficas resume Gadamer del siguiente modo: “*El mayor milagro del*

¹⁵⁰ *Eccl.* 24, 3.

¹⁵¹ *Sap.* 7, 25-26

¹⁵²¹⁵² *Prov.* 8, 30.

¹⁵³ *Job* 15, 7-8; 28, 12-28. Es aquí donde aparece la consideración de una *sapientia* que preexiste a la creación de las cosas.

¹⁵⁴ *Prov.* 8, 22-29; *Eccl.* 24, 9; *Sap.* 8, 3.

¹⁵⁵ El clásico libro de Danielou, *Théologie du judéo-christianisme* (Tournai, 1958) dedica todo un capítulo a “Los títulos del Hijo de Dios”, y toma especialmente aquellos que aparecen en el cristianismo primitivo y fueron descartados. Nos interesa relevar especialmente la denominación del Hijo como “Nombre de Dios”, de origen semítico. Danielou pone de manifiesto su inspiración en el *Antiguo Testamento*, donde aparece “Nombre” [*schem*] haciendo referencia a Yahvé en tanto que se manifiesta o revela. Cf. *Ex.*, 23, 21: “*Observa eum et audi vocem eius nec contemnendum putes; quia non dimittet, cum peccaveritis, quia est nomen meum in illo.*”. En el *Nuevo Testamento*, aparece el “Nombre” como designación de Cristo: Cristo manifiesta el Nombre del Padre, y tal manifestación es su propia persona. Cf. *Jn* 17,6: “*Manifestavi nomen tuum hominibus, quos dedisti mihi de mundo. Tui erant, et mihi eos dedisti, et sermonem tuum servaverunt.*”

lenguaje no estriba en que la palabra se haga carne y aparezca en su ser externo, sino en el hecho de que lo que emerge y se manifiesta en su exteriorización sea ya siempre palabra. El que la palabra está en Dios, el que lo está desde toda la eternidad... permite que el problema del lenguaje entre de lleno en la interioridad del pensamiento.”¹⁵⁶

En cuanto a Nicolás de Cusa, como lo hemos advertido en la “Introducción General”, su concepción del lenguaje no puede ser escindida de los principios de su teología especulativa. Por el contrario, su teoría del lenguaje no sólo solicita la ineludible remisión a su doctrina del Verbo divino sino que debe ser comprendida a la luz de aquélla. Ya en el contexto de sus primeras prédicas el Cusano se pronuncia sobre la naturaleza, el alcance y el límite del lenguaje. Y esto lo hace con vistas a una comprensión del incomprensible Verbo divino, del cual todo procede y hacia el cual todo busca retornar.¹⁵⁷ Así, en su *Sermo I “In principio erat Verbum”* (1428/30)¹⁵⁸ Nicolás de Cusa pone de manifiesto el poder creador de la Palabra [*Verbum*] en su eterno dinamismo productivo, y en él el fundamento y origen último de los *verba*.

A su vez, la doctrina cusana del Verbo divino, tal como es presentada en sus primeros sermones, permite comprender el límite constitutivo de las palabras que representan la Palabra, esto es, la constitutiva finitud de las representaciones temporales y finitas de la Representación eterna e infinita que lo divino tiene de sí mismo en su Palabra. Así, en aquella primera prédica el Cusano lleva adelante una búsqueda que no en último término tiene como núcleo la explicación de la generación eterna del Verbo y el problema del nombre de Dios y, con ello, del lenguaje a través del cual es buscado.¹⁵⁹ Pregunta el Cusano en su “*Prothema*”: “¿Pues quién se atreverá a

¹⁵⁶ Gadamer (1960: 504).

¹⁵⁷ La reflexión que Nicolás de Cusa realiza sobre el problema del lenguaje en sus primeras prédicas, como lo ha indicado ya Senger en su trabajo sobre la filosofía temprana del Cusano, es compleja y de ningún modo sistemática. Cf. Senger (1971: 105). Sin embargo, esto resulta así no por una carencia o falencia propia de los sermones, sino por el sentido último de estos, cuya orientación no es tanto *teórico-expositiva* sino más bien *práctico-afectiva*. Cf. Vansteenberghe (1920: 164).

¹⁵⁸ La datación de este sermón sigue siendo aún incierta para nosotros, pues o bien fue pronunciado por el Cusano el 25 de diciembre de 1430 o bien in dioecesi Treverensi en diciembre de 1428. Cf. MFCF (1967: 66-68). Cf. MFCF 7 (1969: 41-44).

¹⁵⁹ Sobre el problema de los nombres divinos en el pensamiento de Nicolás de Cusa cf. Segunda Parte de la presente investigación.

*explicar el tan infinito, inmenso e inconceptuable nombre del sumo Dios, el cual ni es conocido por los ángeles? Y ¿quién hablará sobre la generación del unigénito Verbo?"*¹⁶⁰

Con estas palabras Nicolás de Cusa señala, como lo hará repetidamente y de modo invariante, que el intelecto humano no puede acceder a la visión intrínseca de Dios, cuya simplicidad, espiritualidad, claridad y perfección infinita excede todo lo creado. Como lo afirma el Cusano allí, nuestros ojos intelectuales [*intellectualis oculus*]¹⁶¹ se dirigen hacia Aquél como los murciélagos hacia la luz.¹⁶² Nicolás de Cusa deja establecido, por tanto, con el riquísimo "*Prothema*" de esta prédica, en primer lugar, que el objeto [*obiectum*]¹⁶³ buscado por toda tendencia intelectual es en sí mismo inaprehensible, pues no es posible acceder a una comprensión clara de la esencia y del nombre de la divinidad. Por tanto, que los lenguajes encuentran un límite más allá del cual no pueden progresar. Sin embargo, su intención última, sin lugar a dudas, no es la de confinar a la reflexión en una suerte de escepticismo extremo que postule tan sólo la incognoscibilidad e innominabilidad del Verbo divino, sino proponer un camino posible de búsqueda sin por ello desatender a su constitutiva incognoscibilidad e innominabilidad.¹⁶⁴

¹⁶⁰ *Sermo I* (h XVI/1 n.1): "Quis enim tam infiniti, immensi inconceptibilisque summi Dei nomen, quod nec angelis cognitum est, audet explicare? Et unigeniti Verbi 'generationem, quis enarrabit?'"

¹⁶¹ Cf. *Sermo I* (h XVI/1 n.1); *Sermo II* (h XVI/1 n.28); *Sermo VII* (h XVI/2 n.26); *Sermo IX* (h XVI/2 n.33); *Sermo XI* (h XVI/3 n.1). Con el mismo sentido utiliza la expresión «*oculus mentis*». Cf. *Sermo V* (h XVI/2 n.39); *Sermo VIII* (h XVI/2 n.14).

¹⁶² *Sermo I* (h XVI/1 n.1): "Si nostri intellectuales oculi ad ea, quae manifestissima naturae sunt, se habent ut vespertilionis ad lucem, quid, si naturam ipsam ac eius secreta curiosa indagazione studeremus?"

¹⁶³ Aún cuando la expresión "*obiectum*" pareciera ser ajena al vocabulario técnico cusano, es utilizado por él para hacer referencia al Verbo divino ya en el contexto de las primeras prédicas. Cf. *Sermo V* (h XVI/2 n.25); *Sermo VIII* (h XVI/2 n.12); *Sermo XI* (h XVI/3 n.5) *et passim*.

¹⁶⁴ Del mismo modo, en el *Sermo XI*, que tiene por título "*Verbum caro factum est*" (1431), Nicolás de Cusa retoma el tópico que había transitado probablemente un año antes en su primera prédica. En las palabras preliminares del sermón advierte el Cusano una vez más sobre el límite de nuestras especulaciones y nuestros lenguajes en torno de temas tan desmedidos, como es, en este caso, la alta, profunda e incomprensible generación y nacimiento [*generatio et nativitas*] del Verbo. En virtud de ello -tal como lo indica el Cusano mismo- sería preferible callar. Sin embargo, señala que como el Verbo sólo puede ser considerado por el ojo del intelecto [*oculus intellectus*] algo puede ser dicho, aunque sea sometándolo a una continua corrección. Cf. *Sermo XI* (h XVI/3 n.2): "De tam alta, profunda et incomprehensibili Dei Filii generatione et nativitate, quamquam melius foret me tacere ineptissimum et minus ceteris intellegentem, tamen aliqua sub omnium correctione, ut nos divini verbi pabulo aliquantulum reficiamur, parum edicam."

Así también en el "Exordio" del *Sermo XIX*, que tiene nuevamente por título "*Verbum caro factum est*" (1438), el Cusano inicia su discurso con una suerte de imploración en la que se pone de manifiesto no en último término el carácter temporal y finito de nuestras palabras [*verbum*] para tratar sobre la inenarrable potencia creadora [*inenarrabilis potentia*] del *Verbum*. Así se

Por ello, la doctrina del Verbo divino, como fundamento trascendental del lenguaje, permite comprender, de un lado, la fuerza constitutiva de los *verba*, en virtud del principio del que proceden y al cual ponen de manifiesto por medio de sus variadas expresiones finitas, del otro, precisamente, su límite constitutivo, toda vez que expresan lo infinito de modo finito, lo eterno de modo temporal, lo inefable de modo efable.¹⁶⁵ De aquí que, en el comentario e interpretación que Nicolás de Cusa lleva adelante de *Ioh. "In principium erat Verbum"* en el contexto de estas primeras prédicas se expresa ya el fundamento que legitima la tendencia expresiva del lenguaje.

2.b Las fuentes de la concepción cusana del Verbo divino antes de 1440

En cuanto a las fuentes de la tradición de las que el Cusano se sirve de modo concordante en este primer tiempo de su pensamiento para la elaboración de su concepción del Verbo divino como un dinámico principio productivo, él mismo las consigna tanto en el "Exordio" como en la primera parte del *Sermo XIX*. Con todo, es oportuno señalar que en el estudio de las fuentes que nutren la doctrina cusana del Verbo divino, éstas no pueden reducirse a aquellas de las que hace mención el Cusano en el tiempo temprano de su filosofía, sino que deben incorporarse las fuentes con las que él mismo no sólo va tomando contacto sino que progresivamente estudia en el devenir de su obra.

Al tratar sobre el modo en que Juan habló sobre el Verbo y el modo en que los teólogos y filósofos hablaron sobre los dichos de Juan, el Cusano hace *concordar* a los teólogos con los filósofos neoplatónicos, pero también con algunos otros filósofos que consideraron que el Verbo era otra sustancia [*alia substantia*], a la que llamaron "inteligencia suprema o intelecto [*suprema intelligentia sive intellectus*]"¹⁶⁶ De lo que se desprende que tanto los platónicos como estos otros filósofos, aristotélicos sin duda, concibieron al principio como *intellectus* pero no como uni-trino, al modo como lo ha hecho la teología cristiana. De esta manera podemos vislumbrar el cuadro de las fuentes a través de las cuales el Cusano ha transitado el tópico de la generación eterna

pregunta en este contexto cómo puede hablar sobre Dios [*quo modo de Deo loqui poterit*], esto es, cómo puede hacerlo lo mortal de lo inmortal, lo visible de lo invisible, lo mutable de lo inmutable, la obra del artífice, lo temporal de lo eterno. Todo lo cual, señala una vez más la temporalidad constitutiva de las palabras y el límite que éstas encuentran en su tendencia hacia un *objeto* que es eterno y en sí mismo inenarrable. Cf. *Sermo XIX* (h XVI/3 n.1).

¹⁶⁵ Cf. André (2006: 8).

¹⁶⁶ Cf. *Sermo XIX* (h XVI/3 n.6).

del Verbo. De aquí que este sermón exprese la *concordantia philosophorum* que tematizará en obras posteriores.¹⁶⁷

Así, en primer lugar, menciona un texto de Orígenes, que en rigor es la *Homilía* sobre el *Prólogo al Evangelio de Juan* de Escoto Eriúgena.¹⁶⁸ Su testimonio es interesante para nuestro fin, ya que identifica al Verbo divino con una voz que vuela alto, no al modo que lo hace un cuerpo sensible sino más allá de toda teoría [*omnis theoria*], esto es, escapando a toda visión de las cosas que son y de las que no son. El teólogo Juan despojándose de sí mismo voló más allá de aquello que puede entenderse o decirse, superando toda intelección y toda significación, oyó aquella Palabra incomprensible por medio de la cual todas las cosas fueron hechas.¹⁶⁹ Entonces proclamó aquella Palabra a los hombres diciendo "*In principium erat Verbum*".

En esta misma orientación hace mención luego de la última carta del epistolario del Dionisio Areopagita, la *Carta X*, que está dirigida a Juan, refiriéndose al rayo divino de Juan.¹⁷⁰ Luego, en tercer lugar, hace mención de la *Homilía* de Agustín sobre Juan para señalar la trascendencia de Juan respecto de todo lo creado, y aún de todo intelecto creado.¹⁷¹ Tras citar otras autoridades teológicas,¹⁷² el Cusano se refiere a los

¹⁶⁷ Entre ellas, baste hacer mención del *Idiota. De mente*, el opúsculo *De beryllo* y el *De venatione sapientiae*, entre otros.

¹⁶⁸ Cf. Joh. Scotus Eriugena (= Ps. Origenes) *Hom. in prologum Evang. Joh.* (SC 151, 200-208; PL 122, 283B-C).

¹⁶⁹ Cf. *Sermo XIX* (h XVI/3 n.5): "Unde Origenes super ›In principio erat Verbum‹: ›Vox altivoli volatilis non aerem corporeum vel aethera vel totius sensibilis mundi ambitum [supervolitans], sed omnem theoriam ultra omnia, ›quae sunt et <quae> non sunt‹, intimae theologiae pennis, clarissimae supremaeque contemplationis [obtus transcendens]. Dico vero ›quae sunt‹, quae sive humanum sive angelicum non omnino fugiunt sensum; ›quae‹ vero ›non sunt‹ voco, quae profecto omnis intelligentiae vires relinquunt. Supervolat beatus Johannes theologus non solum, quae dici aut intellegi possunt, verum etiam <in> ea, quae superant omnem intellectum et significationem, supervehitur; extraque omnia ineffabili mentis volatu in arcana unius omnium principii exaltatur, incomprehensibilemque ipsius principii et Verbi, id est <Patris et> Filii, unitam supersubstantialitatem pure dinoscens evangelium suum inchoat: In principio erat Verbum."

¹⁷⁰ Cf. Ps. Dionysius *Ep. X* (D/Sc. p. 1577 col.1): «Nos autem non e contrario priuari Ioanne clarissimo radio, nunc praeparatos in memoria et renouatione tuae uerae theologiae; paulo post autem (dico enim etiam audacius) uobis ipsis adunandos.»

¹⁷¹ Cf. *Sermo XIX* (h XVI/3 n.5): "Augustinus in [19] homilia Super Johannem enumerat, quo modo Johannes ›terram, mare, aerem et cetera omnia creata transcenderat; et in homilia [24] de eodem, quo modo in cena de pectore Domini ista bibit, quae postea super omnem creatum intellectum eructavit; De consensu evangeliorum, quo modo alii tres evangelistae quasi cum homine Christo in terra ambulant, et iste Johannes in altitudine divinitatis volat, etc."

Cf. Augustinus *In Ioh. Ev.* tr. 20 n.13 et tr. 36 n.1 (CCSL 36, 210 et sq.): «Ne putes te aliquid facturum quod homo non possit. Hoc fecit ipse Ioannes evangelista. Transcendit carnem, transcendit terram quam calcabat, transcendit maria quae videbat, transcendit aerem ubi alites volitant, transcendit solem, transcendit lunam, transcendit stellas, transcendit omnes spiritus

platónicos. Sin embargo, una diferencia en cuanto a los códices que fueron utilizados para la edición señala una corrección del mismo Cusano que dice “*Plato*” en lugar de “*Platonici*”, como ha quedado fijado en el texto. La opción parece correcta ya que se está refiriendo al Libro X de la *Ciudad de Dios* y al Libro VIII de las *Confesiones* de Agustín.¹⁷³

2.c El dinamismo productivo del Verbo divino

Ahora bien, desde un punto de vista sistemático, la presentación que hace el Cusano de la generación eterna del Verbo divino ya en la segunda parte de su primera prédica tiene una fuerte y constitutiva relación en lo que respecta al problema general del lenguaje. Su fuerza se concentra en que a través de ella puede presentarse por primera vez el fundamento último sobre el que descansa la concepción cusana del lenguaje. Pues en ella se ofrece, en definitiva, el principio último o primero de todo lenguaje humano, y con ello su fuerza.

Señala Nicolás de Cusa en primer término al tratar sobre *Ioh*. “*In principio erat Verbum*” que comprendemos la generación eterna del Verbo de un modo intelectual y no sensible. Y es a partir de esta consideración preliminar en torno de la perspectiva intelectual del abordaje, que el Cusano afirma que el Hijo mismo es el fruto de la necesidad que tiene el Padre en su esencia de entenderse [*se intelligens*] o concebirse [*se concipiens*] a sí mismo, y que el movimiento de esa intelección o comprensión de sí es su propio *verbum* o *conceptus*, es no otro que la generación eterna del Verbo.¹⁷⁴ Todo lo

qui non videntur, transcendit mentem suam ipsa ratione animi sui. Transcendens ista omnia, super se effundens animam suam, quo pervenit? Quid vidit? *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum.*»

¹⁷² Cf. *Sermo XIX* (h XVI/3 n.5): “Item Hieronymus Ad Paulinum – et est Prologus super Bibliam – admiratur ›de voce rustici et piscatoris: In principio erat Verbum, quam vocem Plato et Demosthenes ignorarunt‹, etc. Idem in Commentario super Ezechielem de hoc, et super Zachariam dicit ›Johannem narrasse mysteria forte angelis incognita‹. De hoc Ambrosius De sacramentis lib.III et De incarnatione Domini. Gregorius Super Ezechielem homilia 4 dicit, quare ›aquila merito vocatur, quia in divinitatem oculis suis intendit‹. Et exponit, quo modo ›super se ipsum transivit, ut Verbum in principio videret‹. Beda in homilia I Super Johannem idem. Idem Chrysostomus, Homilia I Super Johannem Bernardus, Sermone 8 Super Cantica, Haimo Super Apocalysim lib.[III] Commentarii et Petrus Damiani Sermone 2 huius festivitatis.«»

¹⁷³ Cf. *Sermo XIX* (h XVI/3 n.6). Cf. Augustinus *De civ. Dei* X c.29 (CCSL 47, 306-7); Augustinus *Conf. VIII* c.2 (CSEL 33, 171-172).

¹⁷⁴ *Sermo I* (h XVI/1 n.8): “Cum enim in essentia Dei sit necessario Deus se intelligens sive se concipiens, qui dicitur Deus Pater, tunc est eius verbum seu sui ipsius conceptus Filius eius, a Patre in aeternitate genitus”. Curiosamente el aparato crítico de la edición de Heidelberg señala

cual des-cubre un Padre que en su movimiento eterno en sí mismo y no fuera de sí se comprende o entiende a sí mismo en su concepto, verbo, palabra o locución, según la variante manuscrita advertida en la nota precedente. De lo cual se desprende que el entender de Dios es no otro que su eterna generación.

Allí el Cusano se apoya explícitamente, entre otros, en los *Moralia* de Gregorio Magno, que dice: “*El hablar de Dios es haber generado el Verbo*”,¹⁷⁵ para afirmar él mismo que: “*Una vez habló Dios, porque no tiene otro además del unigénito verbo. ‘Habla Dios y no repite aquello mismo’. Habla Dios Verbo, ya que en Dios ningún tiempo concuerda, ni pasado ni futuro*”.¹⁷⁶ Con lo cual señala el Cusano que la generación eterna del Verbo se produce una sola vez, pues no podrían generarse otros verbos sin que Aquél dejara entonces de ser el unigénito. Por eso, Dios Padre, en su hablar, no repite, pues la repetición misma siempre está vinculada con la diferencia, con la alteridad. Repetir es mostrar siempre algo otro. Por lo cual, no hay repetición en Dios. Pero también indica la cita anterior, con la finalidad de acentuar la eternidad de este hablar, que la expresión de Dios no tiene ni pasado ni futuro, sino que es anterior a todo tiempo, y, por tanto, eterna. A partir de lo cual el Cusano puede insistir en la coeternidad del Hijo con el Padre, en tanto una locución interna de Dios [*internalis Dei locutio*]. Por tanto, a la vez que la coeternidad en Dios se da la cosustancialidad.¹⁷⁷

Por otra parte, es altamente significativo para el sentido de nuestra investigación el acento puesto por el Cusano en este punto sobre el carácter vocal de la Palabra divina.¹⁷⁸ Cabe asimismo señalar que antes de avanzar en su exposición acerca de cómo son hechas todas las cosas en el Verbo divino, el Cusano advierte sobre el

una variación en los manuscritos que corresponde a una corrección o añadido que realizó el Cusano mismo o bien en el Códice 220, que se encuentra en la Bibliothek des St. Nikolaushospitals, Bernkastel-Kues, o bien en el Cod. Vaticanus latinus 1244, Vatikanische Bibliothek, Rom, donde el Cusano dice: “*Cum enim in essentia dei sit voles loquens sive dicens deus pater, est voluntas divina locutio sive sermo sive verum deus filius a loquente*”.

¹⁷⁵ Gregorio M. *Moralia* XXIII c.19 n.35 (PL 76, 272B): “*Loqui enim Dei est Verbum genuisse*”.

¹⁷⁶ *Sermo* I (h XVI/1 n.8): “*›Semel autem locutus est Deus, quia aliud verbum praeter unigenitum non habet. ‘Loquitur enim Deus et illud ipsum non repetit’. Loquitur autem Deus Verbum, quia nullum tempus congruit Deo, nec praeteritum nec futurum*”. Cf. *De doc. ig.* I c.8 (h I n.23): “*Unitas vero semel repetita solum gignit unitatis aequalitatem; quod nihil aliud intelligi potest quam quod unitas gignat unitatem. Et haec quidem generatio aeterna est.*”

¹⁷⁷ *Sermo* I (h XVI/1 n.10): “*Quamquam ‘alius Pater, alius Filius, alius Spiritus’, non tamen alterius essentiae est Pater, nec aliud est Pater, aliud Filius, aliud Spiritus Sanctus, quia ›Patris, Filii et Spiritus Sancti una est essentia, coequalis gloria, aeterna maiestas*›. ›Cum itaque Filius iugiter in Patre sit per essentiam,”. Cf. *Sermo* II (h XVI/1 n.4).

¹⁷⁸ Sobre la fuerza de la palabra hablada cf. Primera Parte, Capítulo Cuarto (4.e.III) de la presente investigación.

límite infranqueable de nuestros lenguajes a través de la enumeración de los nombres con los cuales los paganos han significado al Verbo, indicando, por cierto, que todos ellos aunque sean igualmente inadecuados a Él, sin embargo, no obstruyen, puesto que confluyen en aquella verdad una.¹⁷⁹

Para Nicolás de Cusa la generación del Verbo en la eternidad y el modo en que son creadas todas las cosas en Él es inenarrable o bien indescriptible, y si bien los paganos no han dado una luz plena sobre esto, sin embargo han permitido vislumbrar algo entre tinieblas, como en el caso del tratado *De falsa sapientia et religione* de Lactancio, que el Cusano cita explícitamente y a partir del cual lleva adelante sus consideraciones.¹⁸⁰ Por eso el Cusano menciona, en el contexto de aquellas cosas que fueron tratadas por Lactancio, a Hermes Trimegisto, que consideró que el Lógos, esto es, el *sermo perfectus*, es inefable, y su nombre no puede ser pronunciado o dicho por los hombres. Reconoció Hermes así el límite de las distintas formulaciones del lenguaje para la investigación de la generación eterna del Verbo y el modo en que todas las cosas son hechas en Él.¹⁸¹

Tras la advertencia de esta frontera, el Cusano se dispone a la exposición de *Ioh.* 1, 3 "*Et omnia per ipsum facta sunt*". Puesto que el Hijo es generado en la eternidad del principio, sin ser otro respecto del Padre, todo es hecho por/a través del Verbo: "*Dijo y fueron hechas, mandó y fueron hechas*".¹⁸² Ahora bien, para Nicolás de Cusa, como señalábamos más arriba, es imposible explicar el modo a través del cual todo fluye en el ser de Dios. Para su auxilio el Cusano se sirve de la metáfora del artífice, tan cara a la tradición, según la cual, así como de la mente del artífice fluye lo artificio, de Dios, concebido como el sumo artífice, fluye en la eternidad del Verbo todo lo que fue, es y

¹⁷⁹ Sobre los nombres divinos en el contexto de las primeras prédicas cf. Segunda Parte, Capítulo Primero de la presente investigación.

¹⁸⁰ Cf. Lactantius, *Div. Institut.* IV ; *De vera sapientia et religione*, c.1-30.

¹⁸¹ *Sermo I* (h XVI/1 n.11): " Et postea ad filium suum Hermes loquitur: Est enim, o fili, secretus quidam sermo sapientiae de solo domino omnium, praesciente omnia deo, quem dicere supra hominem est, etc. >Zenon 'logos' sive 'verbum' naturae dispositorem atque opificem universitatis appellat. Quem et fatum et necessitatem rerum et animum Iovis appellat, ea scilicet consuetudine, qua solent Iovem pro Deo accipere. Sed nihil obstant verba, cum sententia congruat veritati. Est enim spiritus dei, quem ille animum Iovis nominavit. Nam Trismegistus, qui veritatem paene universam, nescio quo modo, investigavit, virtutem maiestatemque verbi saepe descripsit.<»

¹⁸² *Ps.* 32, 9; 148, 4.

será: "Pues así fluye de la forma de Dios toda forma, del ser divino todo ser, de la bondad divina toda bondad y de la verdad divina toda verdad. Y a tal flujo llamamos creación".¹⁸³

Es importante destacar que el modo en que Nicolás de Cusa concibe a la creación en el Verbo brinda elementos para la comprensión de la procedencia de los *verba*, tanto de aquellos que se pronuncian por medio de las voces como de aquellos que significan a las voces por medio de la escritura, todos como imágenes más o menos débiles del Verbo divino. Pues el fluir de Dios es igualmente trino. De él fluyen las creaturas celestes, esto es, las inteligencias celestes, las creaturas meramente corporales, que son aquellos que participan de una existencia tanto vegetativa como sensitiva, y, finalmente, aquel compuesto de una y de otra, del que resulta el hombre, que fue dotado de libre albedrío y de razón, para, a través del primero amar y a través del segundo entender y expresarse por medio de los lenguajes.¹⁸⁴

En lo que concierne a la comprensión y explicación de la generación eterna del Verbo ya en el tiempo temprano de su teología especulativa, ocupa un lugar destacado el *Sermo XI*. En él Nicolás de Cusa sigue un camino más sintético que analítico, pues ofrece párrafo a párrafo distintas consideraciones en torno de la generación eterna del Verbo. En primer lugar, por tanto, se pronuncia sobre la *generación eterna del Verbo*. Como en repetidas ocasiones, el Cusano inaugura el camino de su reflexión a través de la presentación de una determinada etimología, que, a diferencia de otras realizadas por Nicolás de Cusa,¹⁸⁵ sí cuenta con una fuente conocida. Así "*verbum*" se dice a partir de "*verbo, -as, -are*",¹⁸⁶ que –según Prisciano e Isidoro de Sevilla– procede del verbo *producere*.¹⁸⁷ Por ello, en lo divino, en la eternidad, en el Verbo, está implicada la producción generativa, según aquello de "*el corazón pronunció mi buen verbo*".¹⁸⁸ Y esta generación productiva divina es el proceso intelectual del Verbo a partir del Padre y no

¹⁸³ *Sermo I* (h XVI/1 n.13): "Fluit enim sic a forma Dei omnis forma, ab esse divino omne esse, a bonitate divina omnis bonitas et a veritate divina omnis veritas. Et talem fluxum creationem vocamus."

¹⁸⁴ Cf. *Sermo I* (h XVI/1 n.14). Cf. *Sermo II* (h XVI/1 n.5); *Sermo IV* (h XVI/1 n.30); *Sermo XXII* (h XVI/4 n.32) *et passim*.

¹⁸⁵ En cuanto a las etimologías que ofrece Nicolás de Cusa, cabe hacer mención de cuatro sobre las que trataremos en diversos contextos de la presente investigación: en primer lugar, la etimología del sustantivo "*nomen*" en el *Sermo XX*, en segundo lugar, la etimología de "*mens*" en el *Idiota. De mente*, en tercer lugar la etimología del nombre de "*Petrus*" en el Capítulo 34 del Libro Segundo de *De concordantia catholica*, y, por último, la etimología de "*theos*", que presenta en diversos pasajes de su obra.

¹⁸⁶ *Sermo XI* (h XVI/1 n.3). Cf. Priscianus *Inst. grammaticae* VIII c.1 et Isidorus *Hispan. Etym.* I c.9 n.1: "'verbum' ex 'verbare' deducunt".

¹⁸⁷ Cf. Senger (1971: 92).

¹⁸⁸ Ps. 44, 2.

de las creaturas. Tal como lo había afirmado en el contexto del *Sermo I*, es aquel Concepto o Verbo absoluto a través del cual el Padre se piensa o concibe a sí mismo. Por eso afirma el Cusano que Dios es un principio intelectual [*principium intellectuale*] que por su intelecto crea todo, por aquello de “*Él mismo dice y son hechas*”.¹⁸⁹ De ahí que sea necesario que en aquel Verbo mental e intelectual [*mentale et intellectuale verbum*] se entienda a sí mismo y a todo.¹⁹⁰ Por eso, el Verbo que es en Dios y es Dios no se distingue de modo esencial o real del Padre.¹⁹¹ Pues el Verbo ni es una sustancia generada a partir de la sustancia ni un accidente de la sustancia, sino que el Verbo es Dios.¹⁹²

De lo cual se desprende que la *representación* que Dios tiene de sí mismo y de todas las cosas en el Verbo infinito no tiene proporción con el modo en que los verbos finitos pueden representarlo. De ahí que Nicolás de Cusa afirme: “*y puesto que este Verbo divino es infinito en perfección esencial, ya que es Dios, es infinito representando, porque es universalísimo y, con todo, perfectísimo más que todas las cosas creadas y creables, verbos mentales y vocales, es por esto necesario poner tan único Verbo en lo divino*”.¹⁹³ No deja de llamar la atención, en este punto, el uso del verbo “*repraesentare*”, cuyo sentido no sólo puede ser el de “imitar”, tal como frecuentemente se comprende en un sentido moderno, sino un “poner delante de los ojos”, como una suerte de objetivación. Tal

¹⁸⁹ Ps. 32, 9: “*Ipse dixit, et facta sunt*”. En cuanto a la identidad entre «*decir*» y «*crear*» en el Verbo divino en el pensamiento de Nicolás de Cusa cf. *De fil. dei* c.4 (h IV n.76); *De vis. dei* c.10 (h VII n.44); *Sermo CCLVIII* (h XIX/1 n.2): «*Deus non loquitur nisi semel, et haec locutio in variis, per quos locutus est, varia est. Loqui est explicatio verbi mentalis. Creare Dei et loqui quoad Deum idem sunt. Nam dixit, et facta sunt, ait Propheta, sicut in scribente epistulam dicere et scribere sic coincidunt, quod id quod scribit dicit, et id quod dicit scribit. Et quia non est aliud quod scribit quam quod dicit, ideo in substantia sunt idem; sed in ratione sunt varia, nam alia ratio dicendi, alia scribendi.*”

¹⁹⁰ *Sermo XI* (h XVI/1 n.3): “*Ideo necesse est, quod in ipso sit mentale et intellectuale verbum, in quo se et cetera intellegat.*”

¹⁹¹ Siguiendo una doctrina aceptada, sostiene Nicolás de Cusa que no procede de la esencia divina como algo distinto de ella, porque no hay una distinción real de la esencia con el Verbo, pues el Padre y el Hijo “comparten” la misma esencia. La distinción es, entonces, de persona. El Cusano dedica gran parte de esta prédica a señalar que la distinción entre el Padre y el Hijo no es ni real ni esencial, sino de persona. Cf. *Sermo XI* (h XVI/3 n.3 et sqq.) et *Sermo XVI/3* n.6 et sqq.).

¹⁹² Cf. *Sermo XI* (h XVI/3 n.3).

¹⁹³ *Sermo XI* (h XVI/3 n.5): “*Et quia hoc divinum Verbum est infinitum in perfectione essentiali, quia est Deus, et infinitum in repraesentando, quia universalissime et tamen perfectissime plus quam omnia creata et creabilia, mentalia et vocalia verba, ideo unicum tantum Verbum in divinis ponere est necessarium.*” Cf. *Sermo XVI* (h XVI/3 n.9): “*Et quia hoc Verbum est infinitum perfectione essentiali, quia Deus, et infinitum in repraesentando, quia universalissime et tamen perfectissime et determinatissime repraesentat plus, quam omnia alia verba mentalia et vocalia, creata et creabilia repraesentare possunt, prout divinae cognitioni peroptime congruit, igitur unicum tantum est, quod primarie Deum repraesentat sive divinam essentiam.*”

como creemos comprenderlo en este punto, el texto de Nicolás de Cusa parece estar haciendo uso de este último sentido, ya que Dios se pone delante de sí, tiene una comprensión de sí, al objetivarse como Verbo o intelecto divino. Por eso, aún cuando traducimos “*repraesentare*” por “representar”, entendemos por ello aquel sentido según el cual Él mismo se pone delante de sí mismo.¹⁹⁴

En lo que concierne a la representación del Verbo divino por parte de los verbos creados, tanto los mentales como los vocales, ésta no puede alcanzar la perfección y universalidad de la representación que Dios tiene de sí mismo en el Verbo. Cabe mencionar en este punto, a partir de la cita anterior, la utilización de la expresión “*verbum mentale et vocale*”, pues a través de ella se da a entender no la distinción entre expresiones vocales y escritas, sino más bien la distinción entre el ámbito del pensamiento creado, como expresiones mentales, esto es, conceptos, de un lado, y locuciones proferidas, esto es, voces, del otro.¹⁹⁵

Así, las representaciones humanas a través de sus conceptos y locuciones temporales no alcanzan a comprender la esencia divina en su universalidad y perfección, ya que ésta es representada primera y perfectamente en la eternidad en el Verbo divino. Dios mismo es objeto de su contemplación en su Verbo o concepto. De este modo, no fuera de sí sino en sí, Dios mismo se entiende a sí mismo en su concepto.¹⁹⁶

¹⁹⁴ *Sermo XI* (h XVI/1 n.3): “Quia omne creatum finitum est, ideo infinitum non posset repraesentare, sicut Dei Verbum Deum et cuncta creata repraesentat.”

¹⁹⁵ Cf. Primera Parte, Capítulo Cuarto (4.b y ss.) de la presente investigación.

¹⁹⁶ *Sermo XI* (h XVI/1 n.5): «Quod primarie ‘divinam essentiam’ repraesentat. ‘Obiectum’ namque ‘primarium divini intellectus est Deus’. Ad quem sensum Johannes dicit: ‘Et Verbum erat apud Deum’, sicut dici consuevit: ‘Contemplatio istius est apud se ipsum’, id est: Ipse est obiectum suae contemplationis sive sui conceptus, sicut dicitur: «Imaginatio illius est apud illam vel illam rem» etc. »Non autem potest Deus ferri extra se per ecstasim, sicut contingit in homine vel angelo, vel alteri rei plus contemplando intendere quam sibi ipsi, sed tamquam nullo extra se egens in se ipsum per contemplationem et fruitionem reflectitur et cum infinita delectatione beatifice quietatur.»

En este sentido, en la tercera parte del *Sermo XIX*, al que los editores han dado el título “De omnium praeconceptu in Verbo”, el Cusano trata acerca de cómo todo lo que existe, vive e intelige, existe, vive y entiende a partir del Verbo, y que en Él mismo no se distinguen. En el principio las cosas indistintamente son, viven y entienden, pues en Él son Él, que por nada es principiado, sino que es la misma eternidad y, por tanto, necesidad absoluta. Así, el tiempo mismo, que es medida del movimiento de las creaturas, no es anterior a las creaturas. Anterior al tiempo es la eternidad, que es una y simple, ya que ni hay otras eternidades ni ella tiene partes. El principio mismo, esto es, la eternidad, el Verbo divino, el principio primero, es concebido como el preconcepto [*praeconceptus*] absoluto. No deja de ser curiosa la expresión “*praeconceptus*” ya que tanto en contextos anteriores como en formulaciones ulteriores el Verbo es llamado “*conceptus*” o “*conceptus absolutus*”. Quizá en este caso utilice la expresión

Nicolás de Cusa trata en la segunda parte del *Sermo XVI*, que tiene por título "*Gloria in excelsis Deo*",¹⁹⁷ sobre la eterna generación del Hijo (n.6-9) y el modo temporal en que ésta puede ser considerada (n.10). En este último sentido señala ya en la primera parte de la prédica que nuestro intelecto es sombrío y nocturno, el intelecto angélico es claro como la aurora y el divino, esto es, el *Verbum*, como el mismo sol, el cual ilumina a todo hombre en este mundo.¹⁹⁸ Y es en virtud de esta iluminación que puede ser buscado *humaniter*.

Es necesario recordar aquí, tal como el Cusano lo ha tratado en el *Sermo XI*, que esta procedencia no implica una distinción ni real ni esencial sino tan sólo de persona. Dios mismo es concebido así como un principio intelectual [*principium intellectuale*] que crea por su intelecto todas las cosas intelectualmente, esto es, del mejor modo posible, como un *verberantis verbum*¹⁹⁹ que diciendo produce. Un principio intelectual que se comprende a sí mismo y a todas las cosas, tal como lo dice el mismo Nicolás de Cusa: "*Por tanto, porque Dios en su Verbo a sí mismo y a todo comprende, se sigue de esto que el Verbo es una cosa increada, infinita, que ninguna otra cosa puede ser más que Dios*".²⁰⁰ Así Dios es el primer objeto del intelecto divino, esto es, la contemplación de sí mismo. Él mismo es el objeto de su contemplación o concepto.²⁰¹ En virtud de ello la representación que el principio intelectual tiene de sí mismo en su Verbo es perfecta, improporcionable para las representaciones finitas y temporales de todos aquellos verbos mentales y vocales en los que puede ser representado.

2.e Consideración final

Las páginas anteriores han querido mostrar la presencia del problema general del lenguaje ya en las primeras prédicas del Cusano a la luz de su presentación temprana de la doctrina del *Verbum*. Allí se pudo constatar que el lenguaje mismo no es el *objeto* de su búsqueda, sino el camino a través del cual son expresadas las diversas

"*praeconceptus*" porque la perspectiva de esta tercera parte de la prédica está dada a partir de las cosas que son, viven y entienden, esto es, todo lo creado a partir del principio. Cf. *Sermo XIX* (h XVI/3 n.13 et sqq.).

¹⁹⁷ En cuanto a su cronología esta prédica corresponde o bien al 25 de diciembre de 1432 o bien al 25 de diciembre de 1435. Cf. *MFCG* 7 (1969: 35-36) y *AC I* n.147

¹⁹⁸ Cf. *Sermo XVI* (h XVI/3 n.4).

¹⁹⁹ Cf. *Sermo XVI* (h XVI/3 n.6).

²⁰⁰ *Sermo XVI* (h XVI/3 n.8): "*Cum ergo Deus in suo Verbo se et omnia comprehendat, sequitur, quod Verbum est res increata, infinita, quae nulla alia esse potest quam Deus.*"

²⁰¹ Cf. *Sermo XVI* (h XVI/3 n.9).

representaciones temporales y finitas que el hombre puede propinar de aquella única y simple representación eterna e infinita que el principio primero tiene de sí mismo en sí mismo, esto es, en su *Verbum*. Si bien se establece una decisiva desproporción entre lo finito y lo infinito, entre lo inefable y lo efable, para Nicolás de Cusa las diversas formulaciones del lenguaje se vuelven fecundas, toda vez que aquel principio primero es concebido como Palabra, pues de este modo toda palabra en definitiva busca alcanzar a aquella Palabra inalcanzable de la que procede.

Por ello mostramos que de la concepción del principio primero como un principio intelectual y una Palabra eterna de la que todo procede se desprende el origen último de todas las expresiones temporales de los variados lenguajes. Así en el comentario e interpretación que Nicolás de Cusa lleva adelante de *Ioh. "In principium erat Verbum"* en el contexto de estas primeras prédicas, en tanto el tópico más transitado en ellas, señala el fundamento sobre el que se asienta la tendencia de nuestros variados lenguajes en su búsqueda del ejemplar del que proceden.

En virtud de su uni-trinidad el principio en su movimiento o despliegue intratrinitario se entiende a sí mismo en el concepto, verbo o palabra de sí mismo. Todo lo cual, señala que la unitrinidad del principio expresa el movimiento o despliegue del principio en la eternidad, a través del cual sin ir por fuera de sí mismo el principio se entiende a sí mismo en la imagen perfecta de sí mismo, pues el Verbo no en último término es la imagen invisible de Dios.²⁰²

Por eso, a través del comentario y análisis que Nicolás de Cusa llevó delante de la eterna generación del Verbo en el contexto de sus primeras prédicas se puso de manifiesto no sólo la potencia de una Palabra en la que el principio primero, en tanto un principio intelectual se entiende a sí mismo y a todo, dotándolo, de esta manera, de la mejor existencia posible, sino también la potencia de las palabras que tienden limitadamente hacia una expresión de ella, precisamente, por ser signos de las imágenes temporales de aquella primera y eterna imagen de Dios, que es Verbo, el cual es llamado así a causa de la similitud e igualdad.²⁰³

²⁰² Cf. *Sermo XI* (h XVI/3 n.6).

²⁰³ *Sermo XIX* (h XVI/3 n.1): "»Verbum« dicitur propter immaterialitatem et intellectualitatem, »Filius« dicitur propter consubstantialitatem et connaturalitatem, »Splendor« propter coaeternitatem, sicut splendor est coevus soli, »Imago« propter similitudinem et aequalitatem."

Por ello, de aquí puede desprenderse ese doble movimiento que se expresa continuamente no sólo en aquellas primeras prédicas cusanas sino también en el resto de su obra, *i.e.* de un lado, la necesidad de callar frente a la índole del objeto sobre el que se inquiere, sentada la desproporción entre lo finito y lo infinito, del otro, la necesidad, igualmente, de pronunciarse en tanto que toda palabra procede y confluye en la Palabra. Las palabras necesitan en cuanto a su contenido de la esencia divina, ya que representan algo de orden mental, y, de esta manera, más lejanamente también a la Palabra divina. No al modo como representa la esencia divina su primera y perfecta imagen, sino *humaniter*. Pues el principio uni-trino crea las inteligencias celestes, al hombre y al mundo sensible en la comprensión de sí mismo. Por eso toda palabra está contenida en la Palabra, y dice a través de expresiones particulares la Palabra divina. Desde este punto de vista, insistimos, las palabras humanas en sus variadas representaciones son fuertes en tanto expresan a la Palabra, pero limitadas en tanto expresiones temporales y finitas de lo eterno e infinito.

A su vez, la diferencia entre la Palabra divina y las palabras humanas está trazada en estos primeros sermones por la índole de la representación. Tal como lo mostramos en el *Sermo XI*, la representación que Dios tiene de sí mismo y de todas las cosas en el Verbo infinito no tiene proporción con el modo en que los verbos finitos pueden representarlo.²⁰⁴ La Palabra divina representa perfecta y universalmente a la esencia divina y a todo. La representación de la Palabra divina es el preciso concepto o intelecto divino. Mientras que las palabras humanas son tan sólo representaciones conjeturales de aquélla, signos que expresan o despliegan los contenidos de nuestra mente.

En este punto, lo que se desprende del recorrido trazado es que las palabras habladas son signos de los verbos o conceptos mentales, los cuales a su vez son imágenes finitas del verbo o concepto divino. Las voces representan la esencia divina de modo parcial y limitado, en tanto están mediadas por un entendimiento que es igualmente finito y temporal. Representan de un modo no preciso a la esencia divina. No representan de un modo directo al *objeto* hacia el que tienden sino que expresan los conceptos que la mente humana [*humana mens*] contiene del Verbo o Concepto absoluto

²⁰⁴ *Sermo XI* (h XVI/1 n.3): "Quia omne creatum finitum est, ideo infinitum non posset repraesentare, sicut Dei Verbum Deum et cuncta creata repraesentat."

[*conceptus absolutus*].²⁰⁵ De aquí que nos aboquemos en el capítulo siguiente a la presentación de la mente humana, como el dinámico principio productivo del universo conjetural o bien de los lenguajes en su conjunto, a la luz de la primera gran presentación de la metafísica de la mente que realiza el Cusano en el *De coniecturis*.

²⁰⁵ La consideración de las voces [*vox*] como representaciones de las representaciones que son los conceptos [*conceptus*] o verbos mentales [*verbum mentale sive intellectuale*], los cuales, a su vez, son imágenes parciales de la precisa representación divina, imagen divina o *Verbum*, y no en último término en su conexión con el *Perí Hermeneías* de Aristóteles y sus comentarios medievales, es presentada en la Primera Parte, Capítulo Cuarto (4.e.iii) de la presente investigación.

Capítulo Tercero

La *humana mens* como el dinámico principio productivo del universo conjetural a la luz de los libros del *De coniecturis*

3.a De la *docta ignorantia* al *ars coniecturalis*

En la epístola que cierra *De docta ignorantia* (1440) Nicolás de Cusa expresa a su amigo el cardenal Giuliano Cesarini, a quien está dedicada la obra, cuál ha sido su inspiración. Dice allí: “Recibe ahora, padre respetable, aquello que desde hace ya tiempo anhelé alcanzar por medio de los varios caminos de las doctrinas, sin embargo antes no pude [alcanzarlo] hasta que, en el mar, retornando de Grecia, creo que por un supremo don del Padre de las Luces, de quien procede todo óptimo don, a esto fui conducido, para que abrazara lo incomprensible de modo incomprensible en la *docta ignorantia* a través de la elevación por encima de las verdades incorruptibles de lo que humanamente puede saberse.”²⁰⁶

De sus palabras se desprende no sólo la memoria del instante en que recibe la intuición de la *coincidencia de los opuestos* [*coincidentia oppositorum*] sino también la consideración del camino de la *docta ignorantia* como una suerte de guía o *manuductio* por medio de la cual aquel que especula en torno de las *cosas divinas* [*res divina*] puede abrazar de un modo incomprensible lo incomprensible.

De aquí que el Cusano conciba a la máxima doctrina de la ignorancia como una *investigación simbólica* que orienta la mirada del que especula en torno de las cosas divinas más allá de la región en la que se despliega la *ratio*, esto es, más allá del ámbito de la oposición de los opuestos. Pues lo dirige hacia la unidad o complicación de la razón, esto es, la región del *intellectus*, en la que los opuestos coinciden. La búsqueda que Nicolás de Cusa lleva adelante por medio de la concepción intelectual de lo divino como *coincidencia de los opuestos* [*coincidentia oppositorum*] en el contexto de *De docta*

²⁰⁶ Nicolás de Cusa, *Acerca de la docta ignorantia. Libro III: lo máximo absoluto y contracto* [edición bilingüe], introd. Klaus Reinhardt, trad. y notas Jorge Machetta & Ezequiel Ludueña, ed. Biblos, Bs. As., 2009. Cf. *De doc. ig.* III c.12 (h I n.263): “Epistola auctoris ad dominum Iulianum cardinalem. Accipe nunc, pater metuende, quae iam dudum attingere variis doctrinarum viis concupivi, sed prius non potui, quousque in mari me ex Graecia redeunte, credo superno dono a patre luminum, a quo omne datum optimum, ad hoc ductus sum, ut incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer in docta ignorantia, per transcensum veritatum incorruptibilium humaniter scibilium.”

ignorantia, le permita alcanzar una comprensión de lo incomprensible de modo incomprensible, tal como él mismo lo ha expresado en las palabras de aquella epístola con la que cierra la obra a la que acabamos de hacer referencia.

Con todo, estar en posesión de la *docta ignorantia*, esto es, de la comprensión intelectual de lo divino como *coincidencia de los opuestos*, si bien implica una intuición o captación cierta de la verdad, no significa por ello alcanzarla *tal como es* en sí misma, pues lo máximo mismo [*ipsum maximum*] se encuentra más allá no sólo de todo aquello que puede ser concebido *sensibiliter* o bien *rationaliter* sino también de todo aquello que puede ser abrazado *intellectualiter* por un entendimiento finito.²⁰⁷ Con estas palabras lo expresa Nicolás de Cusa en el Capítulo 4 del Libro Primero de *De docta ignorantia*: “No alcanzamos lo máximo, mayor que lo cual nada puede darse [...] de otra manera que incomprensiblemente, puesto que es la verdad infinita. Pues como no es de la naturaleza de aquello que admite excedente y exceso, **está por sobre todo aquello que pueda ser concebido por nosotros. Porque todo cuanto es aprehendido por el sentido [*sensus*], la razón [*ratio*] o el intelecto [*intellectus*], de tal manera difiere en sí mismo en comparación con lo demás que no hay ninguna igualdad precisa entre ellos. En consecuencia, la máxima igualdad, que de ninguna cosa es distinta o diversa, excede todo intelecto [*intellectus*].”²⁰⁸**

Esta anterioridad de la máxima y mínima igualdad o Verbo divino respecto de las diversas fuerzas, potencias o bien modos de conocimiento [*modus cognoscendi*] de la *humana mens* es de tal manera uno de los principios fundamentales de su pensamiento, que Nicolás de Cusa lo repite en diversas ocasiones, tanto en el contexto de sus primeras prédicas como en el resto de su obra.²⁰⁹ De esta anterioridad se desprende, por tanto, la *trascendencia* del Verbo divino respecto de toda potencia de conocimiento.

²⁰⁷ Esta anterioridad del Verbo divino, tal como es en sí mismo, respecto de los modos de conocer [*modus cognoscendi*], que es puesta de manifiesto aquí en el contexto de *De docta ignorantia*, con todo acompaña a la teología especulativa de Nicolás de Cusa desde sus inicios.

²⁰⁸ Nicolás de Cusa, *Acerca de la docta ignorancia. Libro I: lo máximo absoluto* [edición bilingüe], introd., trad. y notas Jorge Machetta & Claudia D’Amico, ed. Biblos, Bs. As., 2003, p.67; *De doc. ig.* I c.4 (h I n.11): “Maximum, quo maius esse nequit, simpliciter et absolute cum maius sit, quam comprehendi per nos possit, quia est veritas infinita, non aliter quam incomprehensibiliter attingimus. Nam cum non sit de natura eorum, quae excedens admittunt et excessum, super omne id est, quod per nos concipi potest; omnia enim, quaecumque sensu, ratione aut intellectu apprehenduntur, intra se et ad invicem taliter differunt, quod nulla est aequalitas praecisa inter illa. Excedit igitur maxima aequalitas, quae a nullo est alia aut diversa, omnem intellectum.”

²⁰⁹ Cf. *Sermo XXII* (h XVI/1 n.7): “Pro prima parte est sciendum, quod Deus non attingitur ratione nec imaginatione nec sensu –«exsuperat» enim «omnem sensum» et rationem-.” Cf. *Sermo XLIV* (h XVII/1 n.2-3); *De coni.* II c.10 (h III n.123, 9-12); *De poss.* (hXI/2 n.17, 3-9); *Comp.* c.2 (h XI/3 n.1).

Con todo, aún cuando el que especula tienda hacia la comprensión de aquello que es anterior y trascendente a todo conocimiento, y no pueda, en virtud de ello, alcanzar con precisión el Verbo divino, en tanto el principio mismo de todo ser y conocer, no puede por ello no ser buscado y comprendido al modo humano [*humaniter*]. Pues se trata de la verdad misma, que es objeto del intelecto [*obiectum intellectus*], tal como lo afirma, entre otros, en un sermón contemporáneo a *De docta ignorantia*, esto es, el *Dies Sanctificatus* (XXII)²¹⁰ y más tarde en su trílogo *De possess.*²¹¹ De aquí, entonces, el camino de la máxima doctrina de la ignorancia.

Pero aún cuando el principio de la *docta ignorantia*, según el cual se busca abrazar lo incomprensible, esto es, la máxima y mínima igualdad o Verbo divino, de modo incomprensible,²¹² es decir, de modo intelectual [*intellectualiter*] a la luz de la *coincidentia oppositorum*, es sostenido y expresado de modo variado e incesante por el Cusano en las obras y sermones ulteriores,²¹³ no puede dejar de señalarse, en este punto, el decisivo aporte y el desafío que ofrece a la doctrina cusana el *De coniecturis*. Pues allí, en el contexto de la exposición de la metafísica del conocimiento humano a través de la mente, presenta la tentativa de concebir al Verbo divino más allá de la *coincidencia de los opuestos*, i.e. como el principio de la relación de los opuestos en lo absoluto. Por ello, si bien no buscamos realizar una exposición detallada del *De coniecturis*, nos permitiremos presentar aquí tan sólo algunos elementos de la obra en virtud de los desarrollos siguientes.

Ya en el "Prólogo" a la obra Nicolás de Cusa desprende del resultado de la máxima doctrina de la ignorancia, esto es, de la captación o intuición intelectual de la precisión de la verdad como inalcanzable, que toda aserción, sea afirmativa o bien negativa, acerca de lo verdadero [*verum*] es *conjetura*.²¹⁴ De aquí que sea inagotable la

²¹⁰ Cf. *Sermo XXII* (h XVI/4 n.9): "Hoc autem primum principium Deum dicimus, qui non potest intellegi non esse. Nam ipse est veritas, quae nequit intellegi non esse; veritas enim est obiectum intellectus." Cf. *infra Sermo XXII* (h XVI/4 n.15).

²¹¹ *De poss.* (h XI/2 n.2): "Dico invisibiliter hoc est mentaliter, cum aliter invisibilis veritas, quae est obiectum intellectus, videri nequeat."

²¹² *De doc. ig.* III c.12 (h I n.263): "ut incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer in docta ignorantia, per transcendens veritatum incorruptibilium humaniter scibilium."

²¹³ André (1997: 215 y ss).

²¹⁴ Es necesario recordar aquí el continuo y significativo diálogo que Nicolás de Cusa mismo establece entre ambas piezas, ya que repetidas veces en *De docta ignorantia* anuncia temas que tratará en *De coniecturis*, y en ésta hace múltiples referencias a temas tratados en *De docta ignorantia*. De allí que el contrapunto que el Cusano mismo establece entre las obras ha abierto en la historia de la crítica una tendencia hacia la comprensión de los textos a partir de su contrapunto. Cf. Primera Parte, Capítulo Primero (1.c.i) de la presente investigación. En este

aprehensión conjetural de lo verdadero, inalcanzable en sí mismo, en la alteridad, donde es alcanzado de modo cognoscible. Afirma así el Cusano: "*Por tanto, es conocida la unidad de la verdad inalcanzable en la alteridad conjetural.*"²¹⁵ Por ello, el *De coniecturis* es concebido por el Cusano como un estudio simbólico del concepto de *coniectura* y del *arte del conjeturar*.²¹⁶

De esta manera el Cusano disuelve una posible contradicción entre la metodología de la *docta ignorantia* y el *arte conjetural*, ya que toda conjetura, sea sutil o grosera, tiene lugar en la máxima doctrina de la ignorancia. Así no hay conjetura que no exprese, bajo la condición de su modo, lo verdadero, tal como esto se participa, comunica o manifiesta en el ámbito de la alteridad conjetural.²¹⁷

3.b El origen de las conjeturas

En cuanto al origen o procedencia de las conjeturas, como lo expresa ya el título del Capítulo 1 del Libro Primero ["*Unde coniecturarum origo*"], Nicolás de Cusa presenta allí el fundamento de su metafísica del conocimiento, al señalar que las conjeturas proceden de nuestra mente, como lo real de la mente infinita.²¹⁸ La mente humana [*humana mens*] se erige así como semejanza [*similitudo*] de la mente divina. En virtud de su semejanza, participa de la naturaleza creadora de lo absoluto, y de este modo "*a partir de sí misma, como imagen de la forma omnipotente, pone al descubierto lo*

sentido, Josef Koch en su interpretación ha sostenido que en *De docta ignorantia* el Cusano presenta una *metafísica del ser*, a la luz de la *coincidentia oppositorum* y que en el *De coniecturis* ofrece una *metafísica de la unidad* a partir de un esquema neoplatónico de cuatro unidades. Cf. Koch (1962: 108 y ss). Giovanni Santinello, por su parte, ha propuesto en cuanto al lenguaje de ambas obras que en el caso de *De docta ignorantia* se trata de un acento puesto en un discurso negativo de cuño dionisiano y en *De coniecturis* de un discurso afirmativo, basado en las artes y las ciencias. Cf. Santinello (1987: 57). Con todo, la definición misma de "*conjetura*" encuentra su fundamento último en aquella captación de la verdad como inalcanzable, formulada ya en *De docta ignorantia* y repetida por Nicolás de Cusa en el comienzo del *De coniecturis*. Esto es, que toda conjetura, en tanto aserción positiva de lo verdadero en la alteridad se posa sobre la intuición intelectual de que la verdad en sí misma es inalcanzable. Cf. *De coni.* I Prol. (h III n.2): "*Quoniam autem in prioribus Doctae ignorantiae libellis multo quidem altius limpidiusque quam ego ipse nisu meo praecisionem veritatis inattingibilem intuitus es, consequens est omnem humanam veri positivam assertionem esse coniecturam.*"

²¹⁵ *De coni.* I Prol. (h III n.2): "*Cognoscitur igitur inattingibilis veritatis unitas alteritate coniecturali*"

²¹⁶ *De coni.* I (h III n.1): "*Data nunc qualicumque opportunitate de coniecturis conceptum pandam,*". Sobre el concepto de *conjetura* cf. Miller (1996: 119-140).

²¹⁷ D'Amico (2005: 267-279).

²¹⁸ *De coni.* I c.1 (h III n.5): "*Coniecturas a mente nostra, uti realis mundus a divina infinita ratione, prodire oportet.*"

racional en la semejanza de los entes reales. Y de este modo, la mente humana se muestra como la forma conjetural del mundo, al modo como la divina, de lo real. Por lo cual, así como aquella divina entidad absoluta es todo aquello que es en cualquiera que es, de la misma manera también la unidad de la mente humana es la entidad de sus conjeturas. " 219

Como se desprende de las palabras de Nicolás de Cusa, la semejanza entre la mente humana y la divina o Verbo divino es de funciones, ya que se establece la similitud entre la acción creadora del *arte entificador* de la mente divina o principio intelectual [*principium intellectuale*], en el cual todo encuentra su principio y fin, y la del *arte conjetural* de nuestra mente, que es entidad y origen creador de las conjeturas [*origo coniecturarum*].²²⁰

De aquí que, el despliegue o explicación conjetural del mundo proceda de la fuerza complicante de la mente humana. Lo cual le permite a la mente contemplarse en el universo de las conjeturas construido por ella. Y cuanto más se contempla en ese universo conjetural más se vuelve sobre sí misma. Este es el dinamismo productivo en el operar de la mente humana: desplegando su fuerza complicante en el mundo de conjeturas se vuelve, al mismo tiempo, sobre sí misma buscando en ese movimiento de autoreflexión o auto-conocimiento su fin, esto es, la mente divina o Verbo divino, de la que procede.²²¹ Pues su ejemplar, esto es, el principio intelectual del que ella y todo procede, se comprende a sí mismo y a todo en su dinamismo productivo.

La mente humana, en tanto principio de las conjeturas [*principium coniecturarum*],²²² es de modo semejante [*similiter*] al principio intelectual del que procede, un productivo principio dinámico uni-trino, en tanto la complicante medida conjetural de la multitud que procede de la unidad [*unitas*], de la desigualdad que procede de la igualdad [*aequalitas*] y de la división que procede de la conexión

²¹⁹ *De coni.* I c.1 (h III n.5): "Coniecturalis itaque mundi humana mens forma exstitit uti realis divina. Quapropter ut absoluta illa divina entitas est omne id quod est in quolibet quod est, ita et mentis humanae unitas est coniecturarum suarum entitas." El tópico de la mente humana como viva imagen de la divina es tratado por Nicolás de Cusa en diversas obras posteriores, pero ha sido sin duda en el tercero de los diálogos de los *Idiotae libri* (1450), el *De mente*, donde más ha profundizado en él.

²²⁰ Cf. *De coni.* I c.1 (h III n.5). Cf. Quillet (1994: 95-106).

²²¹ Cf. *De coni.* I c.1 (h III n.5).

²²² Cf. *De coni.* I c.1 (h III n.6).

[conexio].²²³ En su operar, la mente humana se muestra como el principio conjetural uni-trino de la distinción, la proporción y la composición.

Ahora bien, para la construcción y despliegue del mundo conjetural, la mente humana, tal como lo expresa Nicolás de Cusa en el Capítulo 2 del Libro Primero, se sirve del que considera el primer ejemplar simbólico de las cosas, esto es, el número. Baste recordar que ya en el Capítulo 1 del Libro Primero de *De docta ignorantia* el Cusano había señalado que todo conocimiento, añadiríamos ahora *conjetural*, de las cosas se lleva adelante por medio de la *proporción comparativa*, esto es, estableciendo la relación entre algo conocido y algo desconocido. Allí el Cusano afirmaba que el número es el elemento último a partir del cual se realiza toda proporción, con estas palabras: “la proporción, dado que implica la conveniencia en algo uno y simultáneamente también la alteridad, no puede ser entendida sin el número. Por lo tanto, el número incluye todas las cosas proporcionables.”²²⁴

El número deviene así en el elemento simbólico, el primer ejemplar, a partir del cual la mente humana puede explicitar, poner de manifiesto, su universo conjetural.²²⁵ Pues así como la mente humana es semejanza [*similitudo*] de la divina, el número es, a la vez, la primera semejanza de nuestra mente.²²⁶ Pues el número es a la mente, lo que nuestra mente es al Verbo divino. Con estas palabras lo expresa el Cusano mismo allí: “Ni es otro que la razón explique al número y que use de él en las conjeturas construidas, que el

²²³ *De coni.* I c.1 (h III n.6): “ut primum omnium rerum atque nostrae mentis principium unitrinum ostensum est, ut multitudinis, inaequalitatis atque divisionis rerum unum sit principium, a cuius unitate absoluta multitudo, aequalitate inaequalitas et conexione divisio effluat, ita mens nostra, quae non nisi intellectualem naturam creatricem concipit, se unitrinum facit principium rationalis suae fabricae.”

²²⁴ Nicolás de Cusa, *Acerca de la docta ignorancia. Libro I: lo máximo absoluto* [edición bilingüe], introd., trad. y notas Jorge M. Machetta & Claudia D’Amico, ed. Biblos, Bs. As., 2003, pp. 40-41; *De doc. ig.* I c.1 (h I n.3): “Proportio vero cum convenientiam in aliquo uno simul et alteritatem dicat, absque numero intelligi nequit. Numerus ergo omnia proportionabilia includit.”

²²⁵ Cabe asimismo señalar que *numerus* es uno de los nombres del Verbo divino, tanto en Nicolás de Cusa como en autores de las tradiciones de neoplatonismo de las que es heredero.

²²⁶ *De coni.* I c.2 (h III n.7): “Nec est aliud rationem numerum explicare et illo in constituendis coniecturis uti, quam rationem se ipsa uti ac in sui naturali suprema similitudine cuncta fingere, uti deus, mens infinita, in verbo coaeterno rebus esse communicat.” Cf. Nicolás de Cusa, *Un ignorante discurre acerca de la mente*, introd. Claudia D’Amico & Jorge Mario Machetta, trad. Jorge Mario Machetta, notas complementarias José González Ríos, Paula Pico Estrada, Romina Rienzo, Cecilia Rusconi, ed. Biblos, Bs. As., 2005, pp. 70-81: “Capítulo 6: Cómo, hablando simbólicamente, los sabios llamaron al número ejemplar de las cosas y acerca de su admirable naturaleza; y cómo es a partir de la mente y por la incorruptibilidad de las esencias; y cómo la mente es armonía, número que se mueve a sí mismo, composición de lo mismo y de lo diverso.”

usarse a sí misma la razón y que forme todo en la suprema semejanza natural de sí misma, a la manera como Dios, mente infinita, en el Verbo coeterno comunica el ser a las cosas."²²⁷

De aquí que el Cusano componga a partir de la fuerza del número en el *De coniecturis* un universo conjetural de cuatro unidades de origen neoplatónico (Dios, intelecto, alma, cuerpo), a cuya exposición sistemática dedica gran parte del Libro I.²²⁸ Se trata de unidades conjeturales y no reales, pues el entendimiento finito, como se desprende de la máxima doctrina de la ignorancia, no alcanza lo verdadero con precisión, sino más bien en la semejanza conjetural que construye. Por tanto, no se conocen los momentos de lo real, esto es, Dios, la inteligencia, el alma y el cuerpo, sino a través del espejo y el enigma de las conjeturas elaboradas por la mente humana. De aquí que, no en vano, insistamos enfáticamente en el carácter conjetural de estas cuatro unidades.

3.c Las cuatro unidades de la mente

Para la construcción de su universo conjetural de cuatro unidades Nicolás de Cusa se sirve de una concepción de origen pitagórico que hace del denario (el 10) el número perfecto, que resulta de la suma de la *progresión natural* del 1, el 2, el 3 y el 4, como reza el título del Capítulo 3 [*De naturali progressionem*]. La primera unidad, simbolizada por el 1, corresponde a Dios en tanto unidad primera, absoluta y simple que todo lo complica sin alteridad. El 10 simboliza la segunda unidad, la inteligencia, que es despliegue o explicación de la primera unidad a la vez que la complicación de la unidad siguiente. Ya en esta segunda unidad hay un movimiento de complicación y explicación, de identidad y diferencia, de unidad y alteridad, señalado por la presencia del 0, que marca contracción, y, por tanto, alteridad. La tercera unidad, de mayor explicación, mayor contracción, y menor complicación, es el cuadrado del 10, el 100. En ella se da la explicación de la segunda unidad y la complicación de la cuarta. Es

²²⁷ *De coni.* I c.2 (h III n.7): "Nec est aliud rationem numerum explicare et illo in constituendis coniecturis uti, quam rationem se ipsa uti ac in sui naturali suprema similitudine cuncta fingere, uti deus, mens infinita, in verbo coaeterno rebus esse communicat."

²²⁸ Nicolás de Cusa realiza la presentación y exposición de cada una de las cuatro unidades en los capítulos 4-8 del Libro Primero del *De coniecturis*. Cf. Flasch (1998: 143-164); Koch (1953: 18 y ss.). En su exposición Koch se refiere a las fuentes de esta elaboración cusana, entre las que indudablemente se encuentran Proclo y Eckhart. De aquí que nos permitamos citar nuevamente su invaluable investigación sobre las fuentes neoplatónicas que convergen en el pensamiento de Nicolás de Cusa: Koch (1956/7: 117-133).

denominada razón. La cuarta y última unidad, el modo humano de simbolizar al cuerpo, aparece como una explicación sin complicación. Es el cubo del 10, el 1000.

Si bien el Cusano se aboca al análisis de cada una de estas cuatro unidades construidas por la mente humana, pues ella lo abraza todo divinalmente [*divine*], intelectualmente [*intellectualiter*], anímicamente [*animaliter*] o racionalmente [*rationaliter*] y corporalmente [*corporaliter*], este universo de cuatro unidades conjeturales no debe ser comprendido de un modo estático, al modo de cuatro unidades hipostáticas, sino más bien en un movimiento continuo. Pues, como lo muestra la *Figura P* se da un progresivo movimiento de ascenso y de descenso, de complicación y de explicación, simultáneo de cada una de las unidades, expresado a través del simbolismo de la *metafísica de luz*, tan caro al pensamiento de Nicolás de Cusa.²²⁹ Es más, todo el Libro Segundo de la obra está destinado a mostrar, también de modo conjetural, el dinamismo de esta estructura. Pues por tratarse en el caso de la mente humana de una viva imagen del Verbo divino, no puede ésta ser concebida por Nicolás de Cusa sino como un organismo tanto dinámico como productivo, pues en su operar, en su función, es que la mente humana se descubre a ella misma como una viva imagen del dinamismo productivo del Verbo divino.

En cuanto al carácter estrictamente conjetural, simbólico, de estas cuatro unidades, éste se desprende también de los verbos que utiliza el Cusano en su presentación, a los que -no sin una cierta equívocidad- llamaríamos *del nombrar*. Verbos entre los cuales se encuentra curiosamente “conjeturar” [*coniecturare*]. Con lo cual quedan íntimamente ligados el *arte de conjeturar* y el *arte de nombrar*. Dice allí el Cusano: “[la mente] *figura estas unidades mentales por medio de signos vocales. A la primera, sin duda, altísima y simplicísima mente, nombra [nominat] Dios, a la otra radical, que no tiene ninguna raíz superior, llama [appellat] inteligencia, a la tercera, la cuadrada, contracción de la inteligencia, denomina [vocat] alma, a la última, en cambio, gruesa solidez explicada que a su vez no complica, conjetura [coniecturatur] que sea el cuerpo.*”²³⁰

²²⁹ Ofrecemos la imagen y la explicación de la *Figura Paradigmatica* en el “Apéndice” al presente Capítulo.

²³⁰ *De coni.* I c.4 (h III n.12): «Has mentales unitates vocalibus signis figurat. Primam quidem altissimam simplicissimamque mentem deum nominat, aliam radicalem, nullam priorem sui habens radicem, intelligentiam appellat, tertiam quadratam, intelligentiae contractionem, animam vocat, finalem autem soliditatem grossam explicatam, non amplius complicantem corpus esse coniecturatur.»

3.d Las cuatro unidades conjeturales a la luz del problema del lenguaje

Con los breves y esquemáticos bosquejos que hemos brindado de este novedoso desafío cusano en el *De coniecturis* de pensar más allá de la *coincidentia oppositorum*, podemos entonces abocarnos ahora a una serie de consideraciones que advertimos como decisivas para la comprensión del problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa, toda vez que se trata del problema del lenguaje a través de la relación entre la conjetura, la representación, la palabra y aquello que es de modo diverso representado en toda conjetura, representación y/o palabra. Pues en el *De coniecturis* Nicolás de Cusa ofrece, a partir de la presentación de su metafísica de la mente humana a través de la estructura dinámica de las cuatro unidades conjeturales, una perspectiva para el problema de la comprensión de aquello que es representado o significado en toda expresión del lenguaje que, de cierta manera, como lo advertimos, desafía la propuesta que había realizado en *De docta ignorantia*.

En el *De coniecturis* se aprecia, como mostraremos, el tránsito que asciende desde la percepción o captación sensible de las palabras [*verbum*] como meros sonidos o bien confusas afirmaciones puras, ajenas a toda discriminación y negación, hacia aquella negación simple y absoluta de la primera unidad divina. Pues con ello se superaría no sólo la comprensión de lo significado o representado por medio de las conjeturas o representaciones que tienen lugar en la tercera unidad racional, esto es, en el ámbito de la *oposición de los opuestos*, en la que las afirmaciones se oponen *rationaliter* a las negaciones, sino también la comprensión que se alcanza en la segunda unidad intelectual, esto es, en la región de la *coincidencia de los opuestos*, en la que las afirmaciones coinciden *intellectualiter* con las negaciones.²³¹ Y esto porque, tal como lo sostiene el Cusano, el que especula busca alcanzar de modo inalcanzable lo inalcanzable, esto es, aquella primera unidad o negación simple y pura, que es, en definitiva, la condición de posibilidad de toda representación, aquello que es de modo variado representado o significado en toda representación lingüística.²³²

²³¹ En cuanto a los discursos teológicos y los modos de significación de lo divino que se desprenden de ellos, a la luz de la propuesta de las cuatro unidades conjeturales en el contexto del Libro Primero del *De coniecturis* cf. Elpert (2002: 43-63); Mojsich (1998: 71-83); Mojsich (1995: 152-171); Kahnert (1986: 186-196). En relación con los nombres enigmáticos de lo "*idem absolutum*", "*possesit*", "*posse ipsum*" y "*non aliud*" a la luz de la propuesta del *De coniecturis* de pensar más allá de la *coincidentia oppositorum* cf. Segunda Parte de la presente investigación.

²³² *De coni.* I c.8 (h III n.33): «Adverte itaque, Iuliane pater, quomodo ab hac ipsa sensibilibus regione omnis alienata est negatio atque non esse; a regione vero supremae unitatis omnis

3.d.i El lenguaje en la unidad sensible²³³

En cuanto a la cuarta y última unidad, esto es, el modo conjetural en que la mente humana abraza, se representa, aquello que es buscado o representado como una pura explicación sin complicación. En virtud de su confusión, no discrimina, puesto que toda discreción -tal como lo afirma Nicolás de Cusa en este contexto- procede de la razón: “puesto que el sentido siente y no distingue. En efecto, toda discreción procede de la razón; ya que la razón es la unidad del número sensible. Si, por tanto, por el sentido es distinguido lo blanco de lo negro, lo cálido de lo frío, lo agudo de lo obtuso, esto sensible de aquello, ello descende de una propiedad de la razón. Por lo cual, el sentido en cuanto tal no niega, pues el negar [procede] de la discreción; pues tan sólo afirma que lo sensible es, pero no esto o aquello. Por lo tanto, la razón utiliza el sentido como instrumento para el discernimiento, pero ella es la que en el sentido discierne lo sensible.”²³⁴ De aquí que, en lo que concierne a la representación por medio de las palabras, en la región de la unidad sensible sólo son percibidos de modo sensible voces o sonidos confusos sin discriminación ni articulación significativa. De este modo, la mente en lo sensible alcanza a percibir en la palabra sólo una suerte de *afirmación pura* sin discriminación. Pues en la región de lo sensible, como hemos señalado, no hay negación.²³⁵

3.d.ii El lenguaje en la unidad racional²³⁶

Cuando la mente asciende desde la región o unidad de lo sensible buscando el principio complicante de aquélla, alcanza la tercera unidad, esto es, el alma [*anima*] o razón [*ratio*]. Ella es, de un lado, la complicación de lo sensible, donde lo confuso encuentra su distinción y lo oscuro su claridad; del otro, es la explicación de la inteligencia o segunda unidad. La razón aparece así como una potencia o fuerza

affirmatio procul est eliminata; in regionibus unitatum mediarum ambo perniittuntur, complicative in ipsa secunda explicative in tertia.”

²³³ Cf. *De coni.* I c.8 (h III nn.32-33).

²³⁴ *De coni.* I c.8 (h III n.32): « Sensus enim sentit et non discernit. Omnis enim discretio a ratione est; nam ratio est unitas numeri sensibilis. Si igitur per sensum discernitur album a nigro, calidum a frigido, acutum ab obtuso, hoc sensibile ab illo, ex rationali hoc proprietate descendit. Quapropter sensus ut sic non negat, negare enim discretionis est; tantum enim affirmat sensibile esse, sed non hoc aut illud. Ratio ergo sensu ut instrumento ad discernendum sensibilia utitur; sed ipsa est, quae in sensu sensibile discernit.”

²³⁵ Cf. *De coni.* I c.8 (h III n.33). Cf. Kahnert (1986: 190): “Die sinnliche Wahrnehmung bezeichnet Nikolaus -im Blick auf ihr passives Ausgeliefertsein, ihre ausschließliche Perzeption- als *reine Affirmation*; Negation und Nichtsein sind ihr ebenso fremd wie die Fähigkeit, das Wahrgenommene zu unterscheiden (*omnis enim discretio a ratione est*)”.

²³⁶ Cf. *De coni.* I c.7 (h III nn.27-29).

discretiva en la que la mente puede comprender la combinación y diferenciación de los sonidos, esto es, puede aprehender el significado de las palabras como sonidos articulados, como voces significantes, que constituyen el vocabulario de nuestro lenguaje corriente.

A las palabras, tal como son comprendidas en la región racional, el Cusano las denomina *usuales termini*.²³⁷ Mojsich ha señalado que estos *términos usuales* pueden identificarse, en el Cusano, desde el punto de vista de la historiografía filosófica con los conceptos heredados de *movimiento y reposo, espacio y tiempo, sustancia y accidente*, entre otros.²³⁸

La potencia o fuerza racional de la mente, en tanto región intermedia entre el intelecto y la sensibilidad, realiza un simultáneo movimiento de ascenso y de descenso respectivamente, esto es, progresa regresando y regresa progresando.²³⁹ Desde la perspectiva de su ascenso, nada está en la razón que no haya estado en el sentido, tal como lo confirma un principio caro a la tradición aristotélico-tomista que el Cusano asimila para su reflexión ya en el tiempo temprano de su filosofía y del mismo modo en obras posteriores.²⁴⁰ De aquí que, desde este punto de vista, el lenguaje sea la manifestación sensible de la unidad de la razón.²⁴¹ Por otro lado, desde la perspectiva de su descenso, el origen y principio de la razón está en la unidad intelectual, tal como lo mostraremos al tratar en la sección siguiente el problema del lenguaje en la unidad intelectual.

Por medio de los discursos racionales de la mente se afirma o niega, pero no simultáneamente o de modo coincidencial, sino disyuntivamente, como acontece en el caso de los números pares e impares. Pues el discurso racional se encuentra regido por el principio de no-contradicción. Dice el Cusano: "*Por lo tanto, los juicios del alma son*

²³⁷ *De coni.* I c.6 (h III n.25): "Unde usuales termini, qui rationis sunt entia, intelligentiam non attingunt."

²³⁸ Mojsich (1998: 74). En la Segunda Parte, Capítulo Quinto (5.b y ss) de la presente investigación tratamos sobre los términos que son creados e impuestos por un movimiento de la razón a lo real, en tanto *entia rationis*, como en el caso del término "sustancia", que no es algo [*aliquid*], una cosa [*res*] que se encuentra en la naturaleza sino un término que se fabrica para un algo o cosa de la naturaleza.

²³⁹ Cf. *De coni.* I c.8 (h III n.36): "Ego te etiam unum notare rogo, quomodo ipsa sensibilis unitas, cui non patet progrediendi ulterior via, in sursum regreditur; nam descendente ratione in sensum sensus redit in rationem. Et in hoc regressionis progressionem advertito."

²⁴⁰ Cf. *Sermo XX* (h XVI/3 n.5); *De mente* c.6 (h V n.112); *Comp.* c.2 (h XI/3 n.4) *et passim*.

²⁴¹ *De coni.* II c.12 (h III n.131): "Sicut enim in loquela, quae absque arte haberi nequit, unitas naturalis rationis relucet, ut ex loquela quis qualis sit ratione et natura cognoscatur, sic et in ratione ars ratiocinantis manifestatur".

como los números, porque un otro es par, otro impar, y nunca al mismo tiempo lo mismo par e impar. Por lo cual, no juzga el alma en su razón compatibles los opuestos.”²⁴² En la tercera unidad o región de la razón los opuestos se oponen, pues racionalmente [*rationaliter*] lo blanco se opone a lo negro, el movimiento a la quietud, el ser al no-ser y las afirmaciones a las negaciones. Pues es opuesto, contrario o contradictorio desde una perspectiva racional decir que “Dios es” a decir que “Dios no es”. Por eso, en el ámbito de la razón los opuestos son presentados disyuntiva pero no copulativamente, esto es, en la región racional, donde las afirmaciones se oponen a las negaciones, se dice que “Dios es o no es”, pero no ambas cosas de modo simultáneo.²⁴³

3.d.iii El lenguaje en la unidad intelectual²⁴⁴

Ahora bien, cuando la mente humana desde la razón asciende hacia su principio o unidad complicante, abraza la segunda unidad, la unidad del intelecto, que es, a su vez, explicación o despliegue de la primera unidad, esto es: la unidad de lo divino en su carácter simple y desvinculado, como absoluta complicación sin explicación. En la región del intelecto los opuestos no se encuentran disyuntivamente [*disiunctive*] sino que están sin división y sin distinción, esto es, copulativamente [*copulative*]. De aquí que en la región intelectual el movimiento no se oponga al reposo, el espacio no se oponga al tiempo ni la sustancia al accidente. Todo lo que la mente encuentra en el ámbito de la representación intelectual no tiene un opuesto que le sea incompatible. De aquí que la unidad intelectual sea la raíz complicante de los opuestos, aquélla en la que los opuestos coinciden. En ella se da, por tanto, la coincidencia de lo uno y de lo otro, de las afirmaciones y de las negaciones, esto es, la coincidencia de los opuestos [*coincidentia oppositorum*].

Del intelecto procede toda determinación conceptual, toda denominación, en definitiva, todo símbolo lingüístico, que se expresa, explicita, despliega, distingue en el ámbito de la razón o -para decirlo con otras palabras- en la explicación del intelecto como razón. De aquí que los *términos intelectuales* [*terminus intellectualis*] sean la raíz de los *términos usuales o bien racionales*, al modo como el intelecto es la raíz de la razón. Los

²⁴² *De coni.* I c.7 (h III n.28): «Iudicia igitur animae sunt ut numeri, quorum alter par est, alter impar, et numquam simul idem par et impar. Quapropter non iudicat anima in sua ratione opposita compatible, cum eius iudicium numerus sit eius.»

²⁴³ Cf. Segunda Parte, Capítulo Segundo (2.b y ss.) de la presente investigación.

²⁴⁴ Cf. *De coni.* I c.6 (h III nn.22-26).

términos usuales, racionales o bien vocales [terminus vocalis] son aquellos que son pronunciados, explicitados, en el ámbito de la razón. Su raíz son los términos intelectuales, que son concebidos en la región intelectual, en la que se dan de modo complicado y concordante. Con estas palabras lo afirma Nicolás de Cusa en este contexto: “En cuanto a esto, si has dispuesto dirigir la investigación hacia la verdad intelectual, es necesario que hagas uso de los términos intelectuales, que no tienen ningún opuesto incompatible, ya que la incompatibilidad no puede ser de la naturaleza de aquella unidad intelectual. De donde los términos usuales, que son entes de razón, no alcanzan la inteligencia [...] Así como el intelecto es la raíz de la razón, así ciertamente los términos intelectuales son las raíces de los racionales. De donde el verbo intelectual es la razón, en la cual reluce como en imagen. Por lo tanto, la raíz de los términos vocales es la palabra intelectual.”²⁴⁵

Con el discurso intelectual alcanzamos un lenguaje que no es habitual. Un lenguaje en el que el discurso racional que se despliega por medio de *términos usuales* es superado. Los términos intelectuales, que expresan modos intelectuales de comprensión, como tienen lugar por medio del concepto de la *coincidentia oppositorum*, deben ser comprendidos de otro modo. Claros ejemplos de estos *términos intelectuales* constituyen los nombres divinos enigmáticos propuestos por el Cusano: “*idem absolutum*”, “*posses*”, “*non aliud*” y “*posse ipsum*”, entre otros.²⁴⁶ Con todo, será en el no practicable lenguaje divinal que los *términos intelectuales* encuentren su destino.

3.d.iv El lenguaje en la unidad divina²⁴⁷

Con todo, la mente no se detiene en la segunda unidad, en el ámbito de la *coincidencia de los opuestos*, tal como sucedió en el contexto de *De docta ignorantia*, sino que intenta avanzar hacia una comprensión conjetural de lo divino en su absoluta simplicidad complicante. Esto lo realiza por medio de aquella primera unidad conjetural. En ella, que es la complicación o principio de la *coincidencia de los opuestos*, no sólo se niega la oposición de los opuestos, esto es, aquella disyunción comparativa

²⁴⁵ *De coni.* I c.6 (h III n.25): «Quod si ad intellectualem veritatem inquisitionem dirigere instituis, necesse est, ut intellectualibus fruaris terminis, qui nullum incompatible habent oppositum, cum incompatibilitas de natura illius intellectualis unitatis esse nequeat. Unde usuales termini, qui rationis sunt entia, intelligentiam non attingunt [...] Sicut enim intellectus radix est rationis, ita quidem termini intellectuales radices sunt rationalium. Unde verbum intellectuale ratio est, in quo ut in imagine relucet. Radix igitur vocalium terminorum sermo est intellectualis.” Cf. *De coni.* II c.12 (h III n.131).

²⁴⁶ Cf. Segunda Parte de la presente investigación.

²⁴⁷ Cf. *De coni.* I c.5 (h III nn.17-21).

que tiene lugar en el despliegue de la razón, tal como lo realizó Nicolás de Cusa ya en el discurso de *De docta ignorantia*,²⁴⁸ sino que también se niega, en virtud de la simplicidad de lo divino en sí, la conjunción o copulación de los opuestos, esto es, la *coincidentia oppositorum*. No sólo se niega que lo divino en su absoluta simplicidad complicante sea o no sea sino que se niega a su vez que lo divino en sí mismo sea y no sea simultáneamente. El Cusano propone así una negación, a la que considera más simple que aquella negación que se opone a la afirmación [*rationaliter*] y que aquélla que coincide con la afirmación [*intellectualiter*]. De lo que se desprende la consideración de que aquella primera unidad, que es el modo de concebir conjeturalmente a Dios en su carácter absoluto y simplísimo, es una *negación pura anterior* a la *coincidencia de los opuestos*.²⁴⁹ Por medio de esta *negación pura* se niegan los opuestos, sea disyuntiva o copulativamente,²⁵⁰ pues se trata de una negación que es improporcionablemente más simple.

En el primero de los *Opuscula I*, el *De deo abscondito*, Nicolás de Cusa establece el diálogo entre un cristiano y un pagano. En ese contexto vuelve sobre aquella consideración que gravita en torno de la índole de la primera unidad conjetural, a la luz del problema de los nombres divinos y los discursos teológicos. Dice allí el pagano: “Puede ser nombrado? Cristiano: Pequeño es lo que es nombrado. Permanece inefable aquello de lo que no puede ser concebida magnitud. Pagano: Entonces es inefable? C: No es inefable sino más allá de todo lo efable, ya que es la causa de todo lo nombrable. De qué manera él mismo sin nombre, da, por tanto, nombre a los otros? P: Es, por tanto, efable e inefable. C: Tampoco esto. Pues Dios no es la raíz de la contradicción, sino que es la misma simplicidad anterior a toda raíz. De aquí que ni esto debe decirse: que sea efable e inefable. P: Qué dices, por tanto, acerca de él? C: Que no es nombrado ni es no-nombrado, ni nombrado y no-nombrado, sino que todo lo que puede ser dicho disyuntiva y copulativamente por consenso o contradicción no le conviene a causa de la excelencia de su infinitud, ya que es el principio uno anterior a todo pensamiento capaz de ser formado acerca de él.”²⁵¹

²⁴⁸ Cf. *De coni.* I c.6 (h III n.24); *De coni.* I c.10 (h III n.50).

²⁴⁹ Cf. Kahnert (1986: 193).

²⁵⁰ *De coni.* I c.6 (h III n.24): “Absolutior igitur veritatis exstitit conceptus, qui ambo abicit opposita, disiunctive simul et copulative. Non poterit enim infinitus responderi ‘an deus sit’ quam quod ipse nec est nec non est, atque quod ipse nec est et non est. Haec est una ad omnem quaestionem altior, simplicior, absolutior conformiorque responsio ad primam ipsam simplicissimam ineffabilem entitatem”.

²⁵¹ *De deo abs.* (h IV n.10): “Gentilis: Potestne nominari? Christianus: Parvum est, quod nominatur. Cuius magnitudo concipi nequit, ineffabilis remanet. Gentilis: Est autem ineffabilis?”

Este modo de concebir conjeturalmente lo divino, como una negación anterior no sólo a la negación que se opone a la afirmación sino también a la que coincide con ella, es, como lo ha sostenido el Cusano mismo, una conjetura sutilísima [*subtilissima*], que conduce a la mente del que especula hacia la unidad o principio complicante de la *coincidencia de los opuestos*. Con esto la mente se vuelve sobre sí misma en su despliegue y alcanza una conjetura a la que considera más clara y breve del principio primero del que ella y todo procede.

Con todo, en cuanto a los discursos teológicos y sus modos de significación, esta consideración de lo divino, como *anterior a la coincidencia de los opuestos*, resulta inexplicable con precisión por medio de los diversos lenguajes, ya que se trata de la condición misma de posibilidad de toda significación lingüística.²⁵²

Elpert, siguiendo la pista de la investigación de Mojsisch, se refiere a esta primera unidad como una negación pura que debe ser comprendida de modo conjetural como una negación trans-conjetural.²⁵³ En esta negación *trans-conjetural*, que implica concebir lo divino en su absoluta unidad de modo divinal [*divinaliter*], si bien se supera tanto la comprensión *rationaliter* como *intellectualiter*, de las unidades conjeturales intermedias (la tercera y la segunda), con todo -como lo afirma Nicolás de Cusa mismo- esta primera unidad no tolera ninguna representación, ningún nombre,

Christianus: Non est ineffabilis sed supra omnia effabilis, cum sit omnium nominabilium causa. Qui igitur aliis nomen dat, quomodo ipse sine nomine? Gentilis: Est igitur effabilis et ineffabilis. Christianus: Neque hoc. Nam non est radix contradictionis deus, sed est ipsa simplicitas ante omnem radicem. Hinc neque hoc dici debet quod sit effabilis et ineffabilis. Gentilis: Quid igitur dices de eo? Christianus: Quod neque nominatur neque non nominatur, neque nominatur et non nominatur, sed omnia, quae dici possunt disiunctive et copulative per consensum vel contradictionem, sibi non conveniunt propter excellentiam infinitatis eius, ut sit unum principium ante omnem cogitationem de eo formabilem." Cf. *De coni.* I c.5 (h III n.21).

²⁵² *De coni.* I c.8 (h III n.35).

²⁵³ Elpert (2002: 49): "Cusanus macht nun in *De coniecturis* deutlich, daß über die erste absolute Einheit nicht 'intellectualiter', sondern 'divinaliter' gesprochen werden muß. Hier korrigiert er seinen in *De docta ignorantia* entwickelten Ansatz. 'Intellectualiter' meint hier, wie er es ausdrückt: 'locutum per contradictoriorum copulationem in unitate simplici'. Bei der divinalen Sprechweise aber geht es um eine 'negatio oppositorum disiunctive ac copulative', d.h. hier wird über die koinzidentiale Einheit nicht mehr auf konjekturale Weise gesprochen, sondern es ist ein 'transkonjekturales Sprechen aus der absoluten mentalen Einheit heraus [...] Diese transkonjekturale in divinaler Redeweise gegebene Antwort ist eine 'subtilissima coniecturalis responsio' und bedeutet reine Negation, die hier von Cusanus in einem translogischen Sinn Verwendung gebraucht wird." Cf. Mojsisch (1991: 690).

ninguna figura.²⁵⁴ Pues es la más perfecta oposición a los opuestos, sea *disiunctive vel copulative*.²⁵⁵

De aquí que, la posibilidad de un lenguaje divinal [*divine loqui*]²⁵⁶ en el que se supere tanto el discurso de la razón como aquél que procede de su unidad (el intelecto), esto es, un lenguaje en el que se niegue la oposición de los opuestos y la coincidencia de los opuestos, es, como lo ha señalado ya Senger,²⁵⁷ sólo reconocible pero no practicable, puesto que la estructura del intelecto y de los lenguajes racionales que encuentran su principio en él no están a su disposición.²⁵⁸

En este punto nos es lícito añadir un elemento que confirma la impracticabilidad del lenguaje divinal. La gramática que articula nuestro lenguaje, y en el caso del Cusano su latín, desde el punto de vista de su estructura sintáctica no pueden abrazar la gramática absoluta [*grammatica absoluta*] que el *divinaliter loqui* en virtud de la índole de su naturaleza solicita.²⁵⁹ Pues la gramática, que opera, entre otros, con la estructura sintáctica de los tiempos verbales (pasado, presente y futuro) no puede abrazar aquella gramática absoluta del lenguaje divinal en la que el Verbo se

²⁵⁴ *De coni.* I c.5 (h III n.17): "ipsa absoluta unitas nullius speciei est, nullius nominis, nulliusque figurae".

²⁵⁵ *De coni.* I c.6 (h III n.24): "Improportionabiliter simplicior est negatio oppositorum disiunctive ac copulative quam eorum copulatio."

²⁵⁶ *De coni.* I c.6 (h III n.24).

²⁵⁷ Cf. Senger (1979: 93).

²⁵⁸ Cf. Senger (1979: 92): "Die der göttlichen Region angemessene Sprache kann darum nicht die sein, die der allgemeinen Metaphysik dient. Nikolaus nennt das für die Region des Göttlichen notwendige und angemessene Sprechen *divinaliter loqui*, d.h. Reden nach göttlicher Weise oder Sprache der Gotteswissenschaft. Einen knappen und nur andeutenden Explikationsversuch hat er an der genannten Stelle unternommen." Cf. *De coni.* I c.6 (h III n.24): "Iam autem in proxime praemissis *divinaliter intentum explicavi*. Improportionabiliter simplicior est negatio oppositorum disiunctive ac copulative quam eorum copulatio. Aliter autem *divine secundum primae absolutae unitatis conceptum de deo*, aliter secundum hanc intellectualem unitatem dicendum multoque adhuc bassius secundum rationem. Unitas autem ista, ad primam improportionabilis, oppositorum compositionem penitus non evadit, sed in ea opposita compatibilem concordantiam nondum exierunt."

²⁵⁹ Cf. *De aequal.* (h X/1 n.23): "Sicut si grammatica absoluta foret intellectus, qui se in sua praecisa ratione seu definitione cognosceret. In illa etiam omnia, quae sciri aut extrinsece dici vel eloqui sive proferri possent cognosceret, quia ratio illa universaliter et particulariter omnia talia qualitercumque scibilia et dicibilia complecteretur: ita quod nihil dici posset grammaticae, quin secundum illam rationem et dicibilitatem, cum illa ratione coincidentem dici oporteret; omnes igitur elocutio secundum propriam rationem et dicibilitatem, quae in ratione grammaticae erant eius ratio, exierint ad sensibilem mundum, sicut erant in ratione seu verbo grammaticae."

da sin tiempo, en virtud de su absoluta anterioridad respecto de toda sucesión temporal.²⁶⁰

Con todo, por medio de esta negación pura trans-conjetural de la primera unidad, se niega que la absoluta e improporcionalmente simple unidad primera "sea o no-sea" [*rationaliter*], "sea y no-sea" [*intellectualiter*] y por tanto: "ni sea y no-sea" [*divinaliter*]. Esto lo confirma, una vez más, Nicolás de Cusa mismo en *De visione Dei*: "Y cuando te veo Dios en el paraíso que rodea este muro de la coincidencia de los opuestos, veo que tú ni complicas ni explicas disyuntiva o copulativamente. Pues la disyunción, del mismo modo que la conjunción, son el muro de la coincidencia, más allá del cual existes desvinculado de todo aquello que puede ser dicho o pensado".²⁶¹

Esto le permite a Burkhard Mojsich sugerir que esta negación simple, anterior a toda oposición y coincidencia, puede ser significada con precisión por el nombre "negación" o "negación de todo nombre", pues se trata de un nombre que no puede ser conceptuado ni por el sentido, ni por la razón ni por el intelecto, pues no se lo expresa con precisión cuando se lo explica por medio de los términos usuales [*usualis terminus*] y a través de los términos intelectuales [*intellectualis terminus*]. Con esto señala que aunque "negación" sea el nombre preciso de la unidad divina, no puede, con todo, ser expresado de modo conjetural, toda vez que la conjetura dice alteridad, aunque por medio de la coincidencia de los opuestos.²⁶²

De aquí que, a su entender, el *De coniecturis* represente, bajo la perspectiva filosófico-lingüística una singular iluminación en el pensamiento cusano, pues el imparticipable e innombrable principio puede ser indagado -en cuanto primera unidad en el esquema que ofrece Nicolás de Cusa- por medio del nombre "negación", el cual es el preciso nombre de lo divino, pues se trata de un nombre empleado conforme a la

²⁶⁰ Cf. *De coni.* I c.8 (h III n.33): "in prima suprema nullius sunt temporis, in secunda, vero complicative praesentis et non praesentis, in tertia autem explicative praesentis vel non praesentis."

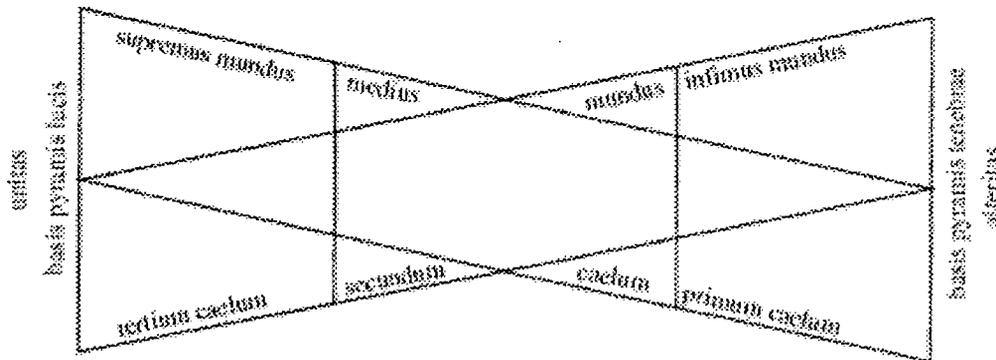
²⁶¹ *De vis. dei* c.11 (h VI n.46): "Et quando video te Deum in paradiso, quem hic murus coincidentiae oppositorum cingit, video te nec complicare nec explicare disiunctive vel copulative. Disiunctio enim pariter et coniunctio est murus coincidentiae, ultra quem existis absolutus ab omni eo, quod aut dici aut cogitari potest."

²⁶² Mojsich (1998: 77): "Aus der dem absoluten Prinzip eigentümlichen Region heraus gesprochen ist ihm aber zu Recht der Name 'Negation' oder 'Negation aller Namen' zuzurekennen; dieser Name oder Begriff (conceptus) ist dann aber nicht nur ein das Unerreichbare auf unerreichbare Weise erreichender der präzise Name des absoluten Prinzips."

primera unidad, esto es, la región de lo divino, tal como es en sí mismo: en su carácter simple y absoluto.²⁶³

²⁶³ Esta perspectiva es retomada en la Segunda Parte, Capítulo Sexto de la presente investigación, en el que tratamos sobre la negación que a todo y a sí misma define, a la luz del nombre enigmático de lo "*non aliud*".

3.e Apéndice: la Figura Paradigmática



En los capítulos 9 y 10 del Libro Primero del *De coniecturis*, tras haber expuesto de modo *estructural* las cuatro unidades conjeturales de la mente (la divina, la intelectual, la racional y la sensible), el Cusano presenta el *dinamismo* de esta estructura de la mente humana, en su simultáneo movimiento de ascenso de la alteridad a la unidad y de descenso de la unidad en la alteridad, a través de un enigma al que da el nombre de *Figura P* o *Figura Paradigmática*. Esta imagen muestra dos pirámides opuestas, cuyos vértices se penetran mutuamente. Con ello simboliza el descenso de la unidad o luz divina y el ascenso de la alteridad material u oscuridad. Entre la luz divina y la oscuridad de la nada se distinguen tres mundos (el supremo, el medio y el inferior) o cielos (el tercero, el segundo y el primero), que se corresponden con la segunda, tercera y cuarta unidad de la mente. Pues ellos representan, en primer lugar, la región intelectual, en segundo lugar, la región racional y, finalmente, la región sensible. Constituyen ellos el tránsito o traspaso de la luz a la oscuridad y de la oscuridad a la luz. En tanto instancias intermedias, no están privados de la simultánea presencia de luz y de oscuridad, pues todo, en su despliegue expresa de modo sintético, esto es, de modo complicativo y explicativo la presencia de la unidad (o luz) en la alteridad (u oscuridad). Pues aunque en el mundo ínfimo o primer cielo venza la oscuridad, él no está privado por completo de luz.

La base de la pirámide de la luz, que representa la unidad absoluta, en cuanto a *los grados de verdad* (1), expresa la verdad [*veritas*] absoluta; en cuanto a *las potencias de*

conocimiento (2), la visión absoluta; en cuanto a los modos de conocimiento (3), el modo divino (*divinaliter: praecisio ipsa*); en cuanto a los grados de certeza (4), la certeza absoluta y en cuanto a los lenguajes (5), no hay términos o vocablos convenientes para ella.

El mundo superior o tercer cielo (segunda unidad conjetural de la mente), expresa (1) lo verdadero [*verum: verae intellectuales coniecturae*]; (2) el intelecto [*intellectus*]; (3) el conocimiento intuitivo [*praecisio rationis*]; (4) el conocimiento intelectual y (5) los términos intelectuales [*intellectualis terminus*] o el lenguaje de la *coincidentia oppositorum*.

El mundo medio o segundo cielo (tercera unidad conjetural de la mente), expresa (1) las similitudes de lo verdadero [*verisimilis rationalis coniectura*]; (2) la razón [*ratio*]; (3) el conocimiento discursivo o discretivo [*praecisio sensuum*]; (4) la proporción comparativa y (5) los términos racionales [*rationalis terminus*], esto es, los términos o vocablos de la oposición de los opuestos.

Finalmente, el mundo inferior o primer cielo (cuarta unidad conjetural de la mente), expresa (1) las conjeturas sensibles confusas [*confusa sensibilis coniectura*]; (2) los sentidos, (3) la percepción sensible [*ipsa confusio*]; (4) la certeza sensible, (5) la percepción de los términos o vocablos sólo como sonido articulado sin comprensión de su significado.²⁶⁴

²⁶⁴ Cf. Koch (1962).

Capítulo Cuarto

Loqui est revelari²⁶⁵

*La manifestación y/o comunicación de la mente humana
por medio de la palabra*

4.a Presentación

En el Capítulo Segundo de esta Primera Parte nos hemos abocado a la presentación del dinamismo productivo del Verbo divino a la luz de las prédicas que el Cusano compone en el tiempo temprano de su filosofía. Con ello, hemos podido advertir que Nicolás de Cusa, siguiendo una tradición de la que se sabe heredero, concibe al Verbo divino como una Palabra en la que el principio primero se entiende a sí mismo y a todo. En el Capítulo Tercero, por su parte, tratamos sobre la viva imagen de aquella primera imagen máxima y mínima que el principio tiene de sí mismo en sí mismo, a la luz de la propuesta del *De coniecturis*. Todo lo cual nos permitió presentar a la mente humana como el origen mismo de las conjeturas, es decir, como el dinámico principio unitrino que a partir de sí mismo produce o despliega un universo simbólico. Si bien en aquel contexto señalamos que la mente humana se comprende a sí misma y a todo simbólicamente a través del despliegue conjetural que de ella procede, esto es, que la mente humana puede volverse sobre sí misma y su principio a partir de su explicación, con todo, corresponde ahora, en este Cuarto Capítulo, que nos conduzcamos hacia la presentación de la función sistemática que cumplen los lenguajes en la comprensión que la mente humana tiende a alcanzar de sí misma y del Verbo divino o mente infinita de la que procede.

²⁶⁵ Como título para este Capítulo nos servimos de una bellísima expresión cusana, presente tanto en el contexto de sus prédicas como de sus opúsculos. Esta expresión, a su vez, fue empleada por Jan Bernd Elpert para dar título a su investigación, trabajo al que en reiteradas ocasiones hemos hecho alusión. Cf. *De princ.* (h X/2b n.16): "Loqui est revelare seu manifestare. Omne igitur subsistens, cum sit, ab eo est, quod per se subsistit, quod est ratio substantiae eius, et locutio est sui ipsius revelatio sive manifestatio."; *Sermo CCLVIII* (h XIX/4 n.2): "Deus non loquitur nisi semel, et haec locutio in variis, per quos locutus est, varia est. Loqui est explicatio verbi mentalis." A su vez contamos con una marginal Cusana al *Comentario* de Proclo al *Parmenides* de Platón en la que el Cusano dice (marg. cus. 351): "videtur quod diffinitio sit locutio intellectus ad rationem, nam id quod intellectus intuetur volt revelare anime et haec revelatio est diffinitio." [Proclus, *In Parm V* (C 81r, 40 - 81v, 1 sqq. / Stell 296, 25 sqq.)]. Este aspecto será retomado en el contexto de la Segunda Parte, Capítulo Sexto (6.c.iii) de la presente investigación.

Así, la pluralidad ilimitada de palabras, tanto habladas como escritas, que componen los diversos lenguajes, constituye la múltiple manifestación, comunicación o bien revelación de la mente humana. Por ello las palabras proferidas, de las que dan testimonio a su vez las escritas, pueden ser concebidas como la variada y plural comunicación simbólica que la *humana mens* despliega a partir de sí misma en la comprensión conjetural de sí misma y de su principio, el Verbo divino. De aquí que los signos orales, las palabras habladas o voces, y de modo más remoto las escritas, busquen adaptarse de modo conveniente a los verbos mentales [*verbum mentale*] de los que proceden, para con ello quedar unidas a ellos. Pues la palabra es la manifestación o revelación de los *verbos mentales* de la mente humana.²⁶⁶

Las palabras son signos que significan [*significare*] no de modo directo la cosa [*res*] sino que significan los conceptos de la mente [*verbum mentale*]. El lenguaje manifiesta así un signo de la cosa en la mente, esto es, el concepto que de la cosa tenemos en la mente, el cual puede ser denominado *verbum mentale* o bien *verbum ante designationem*.²⁶⁷ Como lo señalamos, estos *verba mentalia* o *verba ante designationem* pueden ser manifestados, comunicados o bien revelados de un modo sensible por medio de las palabras, en primer lugar, habladas y, de un modo más remoto, escritas, a las cuales se denomina como *verba designata*. De esto se desprende que los *verba mentalia* son la fuente y el origen de las palabras [*fons vocabuli*],²⁶⁸ y la unidad de la mente, a su vez, el origen de los *verba mentalia*. Las palabras devienen así en signos sensibles de los signos inteligibles o *verba mentalia* de la mente humana.²⁶⁹

²⁶⁶ Como lo advertimos en Primera Parte, Capítulo Segundo (2.d) de la presente investigación, la expresión "*verbum mentale*" equivale en el Cusano, pero ya en el estoicismo y luego en el latín medieval al "concepto", en tanto una palabra interior de la mente, anterior en el orden de fundamentación a la palabra que se pronuncia y, de modo más remoto aún, a la palabra que se escribe. Cf. Augustinus, *De Trin.* IX, 7, 12; XV, 10, 16-19.

²⁶⁷ *De princ.* (h XI/2b n.38): "Mundus ante constitutionem in principio ipsum est constitutus, sicut verbum ante designationem et verbum designatum; quando enim intellectus sui ipsius verbum mentale, in quo se intelligit, vult manifestare, hoc facit per elocutionem sive scripturam seu aliam sensibilem designationem."

²⁶⁸ Cf. *De fil. dei.* c.4 (h IV n.77): "sicut mentale verbum est fons vocalis et id omne quod est et significatur verbo vocali absque immixtione et partitione sui, cum mens per vocale verbum participari aut quovis modo attingi nequeat."

²⁶⁹ *De quaer. deum* c.1 (h IV n.19): "Effari enim est conceptum intrinsecum ad extra fari vocalibus aut aliis figuralibus signis."

Pero junto a esta concepción del lenguaje según la cual éste es un sistema de signos de los signos de la mente humana, hay también un lenguaje del mundo, del despliegue de lo real, esto es, un lenguaje que significa los fenómenos que son aprehendidos en primera instancia por la sensibilidad o bien por la potencia sensible de la mente.

De este modo, la mente aparece como sujeto creador del lenguaje y el lenguaje como su objetivación, esto es, como su despliegue. De aquí que el lenguaje ponga de manifiesto o bien revele, por tanto, el carácter creador de la mente humana, su dinamismo productivo. Pues el hablar y, de modo más lejano el escribir, tienen siempre un carácter activo, y, por tanto, conllevan la autocomprensión de la mente por medio de su despliegue sensible. Y no sólo esto, sino que la mente se conoce a sí misma en su despliegue, pues no podría conocerse a menos que se desplegara o explicitara.²⁷⁰ Por ello, deseamos señalar que en el pensamiento cusano el lenguaje es concebido como el fruto del dinamismo productivo de la mente por medio del cual ella se despliega y expresa, todo lo cual constituye un aspecto decisivo de su teoría del lenguaje, que se desprende, pero a la vez ilumina, un principio fundamental de su teología especulativa.

Esto le ha permitido a Donald Duclow afirmar que la antropología cusana, y en ella su metafísica de la mente humana, tienen un carácter profundamente *verbal*.²⁷¹ Para Nicolás de Cusa el concebir en el cual la mente se concibe a sí misma es la palabra

De aquí que diversos intérpretes en el ámbito de los estudios cusanos hayan advertido una dificultad no menor en el estudio de los textos cusanos en los que se delinea su teoría del lenguaje. Cf. Klein (1992: 29, n.8). Esta dificultad, que adquiere la forma de una tensión, parece contraponer dos caminos explicativos diversos respecto del origen o fuente del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa. De un lado, a la luz de los aspectos de la teoría del lenguaje que hemos delineado, el origen último del lenguaje reside en el dinamismo productivo del Verbo divino, del cual la mente humana es viva imagen, y de la cual, a su vez, los distintos *verbos mentales* son revelados a través de las distintas formulaciones de los lenguajes. Desde esta perspectiva, los lenguajes son semejanzas [*similitudo*] de los verbos mentales, los cuales en su variado despliegue no sólo vuelven sensibles los inteligibles verbos mentales, sino que auspician en su manifestación o comunicación el retorno de la mente sobre sí misma y, por tanto, al principio del que ella y todo procede.

Ahora bien, frente a esta explicación descendente irrumpe una otra, ciertamente ascendente, en la cual se explica que los vocablos que son impuestos a las cosas necesitan, como su condición de posibilidad, de la potencia sensible de la mente, pues, como lo advierte el Cusano en reiteradas ocasiones repitiendo un principio de la teoría del conocimiento aristotélico-tomista, que nada está en el entendimiento que previamente no haya estado en los sentidos. A este camino que asciende de lo sensible a lo inteligible el Cusano le ha otorgado el nombre de fuerza *asimilativa* [*vis assimilativa*] de la mente, que -en relación con el problema del origen del lenguaje- desarrolla tanto en el *De mente* como en el *Compendium*.

De aquí que, tal como lo ha indicado de modo oportuno João María André (1997: 569), no deje de ser problemático, en cuanto al origen del lenguaje, el cruce entre un camino que se conduce de lo interior hacia lo exterior, esto es, de lo inteligible a lo sensible, y un camino que se establece de lo exterior hacia lo interior, esto es, de lo visible a lo invisible. En cuanto a la tensión en el interior de la palabra, esto es, en cuanto a la tensión de la palabra que aparece como signo de la mente humana, que es signo o imagen del Verbo divino, y la palabra que es signo de los signos sensibles del Verbo divino a los que damos el nombre de "despliegue divino de lo real" cf. André (1997: 585).

²⁷⁰ Cf. André (1997: 585).

²⁷¹ Duclow (1977: 293).

en la que ella se manifiesta. Por medio de la palabra la mente se conoce a sí misma, al modo como el principio se concibe y entiende a sí mismo en su Verbo. De aquí que el lenguaje en general, y la palabra más precisamente, aparezca como paradigma simbólico para la reflexión no sólo sobre la naturaleza de la mente humana sino también entorno de la comprensión que el principio primero tiene de sí mismo y de todo en su Verbo. A esto Donald Duclow denominó "la analogía de la palabra [*the analogy of the word*]"²⁷².

4.b La mente se revela en su lenguaje al modo como un maestro en su discurso. Paradigma simbólico para la comprensión de la encarnación del Verbo en Cristo

Sirviéndose de la imagen de un doctor que se muestra visible a sus discípulos, Nicolás de Cusa en el contexto del Capítulo 5 del Libro Tercero de *De docta ignorantia* se refiere al Verbo hecho carne a través del despliegue o explicación del *verbum mentale* que un maestro hace por medio de los vocablos pronunciados en el discurso que pronuncia a sus discípulos.²⁷³ Dice el Cusano: "Como si nuestra ignorancia con un ejemplo fuera instruida: cuando algún excelentísimo doctor quiere poner de manifiesto su verbo intelectual y mental, a fin de que, mostrada a ellos la verdad concebida, sean alimentados espiritualmente, procura que ese mismo tal verbo mental suyo se recubra de voz, puesto que no es ostensible a los discípulos si no reviste figura sensible. Y, efectivamente, esto no puede ser hecho de otro modo sino mediante el espíritu natural del doctor, quien a partir del aire aspirado adapta la figura vocal conveniente al verbo mental, a la cual de tal modo el mismo verbo une, a fin de que la misma voz subsista en el mismo verbo, de manera tal que los oyentes alcancen el verbo mediante la voz."²⁷⁴

Con este ejemplo Nicolás de Cusa advierte, de un lado, que las figuras orales, las voces, buscan adaptarse de modo conveniente al verbo mental del que proceden, para con ello quedar unidas a él y subsistir en él. Del otro, vuelve a señalar que el

²⁷² Duclow (1977: p.284).

²⁷³ En este punto es oportuno remitir al tratamiento que hemos realizado de la figura del predicador en el contexto de la Primera Parte, Capítulo Primero (1.b.v) de la presente investigación a través de la metáfora empleada por el Cusano del panadero y su pan.

²⁷⁴ *De doc. ig.* III c.5 (h I n.210): "Quasi ut exemplo instruat ignorantia nostra: Dum excellentissimus aliquis doctor verbum intellectuale ac mentale suum vult discipulis pandere, ut ostensa ipsis concepta veritate spiritualiter pascantur, agit, ut ipsum tale suum mentale verbum vocem induat, quoniam aliter ostensibile discipulis non est, si non induat sensibilem figuram. Non potest autem aliter hoc fieri nisi per spiritum naturalem doctoris, qui ex attracto aere adaptat vocalem figuram mentali verbo convenientem, cui taliter ipsum verbum unit, ut vox ipsa in ipso verbo subsistat, ita quod audientes mediante voce verbum attingant." Cf. *Sermo XXII* (h XVI/4 n.39); *De fil. dei* c.2 (h IV n.57 et 60); *De gen.* c.4 (h IV n.165).

verbo mental se muestra, se hace visible, por medio de su ostensión en imágenes vocales, al modo como el Verbo divino se hace visible en su generación eterna²⁷⁵ por medio de su encarnación en Cristo. El Cusano muestra a través de un paradigma simbólico que el Verbo divino se hizo carne en Cristo, a saber: el modo en que un maestro, un doctor, revela, manifiesta, comunica, su verbo mental a sus discípulos por medio del discurso que pronuncia.

De aquí que el verbo mental se muestre, se haga visible, se comunique, por medio de *signos instituidos*, al modo como el Verbo divino se hace visible por medio de Cristo, lo cual equivale a afirmar que el modo de ser comunicable es signo del Verbo divino, que se muestra de modo visible, como en imagen, y que, de modo *semejante*, las palabras habladas y más tarde escritas son *signos instituidos* del *verbo mental* por medio del cual el maestro o doctor imparte su doctrina. Según este paralelismo, así como el Verbo encarnado es la manifestación sensible del Verbo divino, toda palabra pronunciada y, de modo más lejano, escrita, es signo del verbo mental. De aquí que, todo signo por medio del cual se explicita la complicación del verbo mental sea, a su vez, signo del Verbo divino, hacia el que todo lo creado tiende como a su fin y perfección.

Por ello todo lo que puede expresarse por medio de las palabras no es sino a partir del modo de ser comunicable del Verbo divino, pues todas las *voces* que se despliegan a partir de la fuerza de la mente encuentran su fin en aquella *imagen máxima y mínima*. Pues así como el Verbo divino es el fin y el reposo de toda intelección, porque es la verdad, del mismo modo toda expresión de lenguaje encuentra su fin y perfección en ella.

Ahora bien, el fundamento de esta consideración, según la cual toda expresión del lenguaje, en tanto imagen, puede mostrar o des-cubrir algo de la verdad inaprensible hacia la que tiende, radica en que todas ellas encuentran su fin y su reposo en aquella *imagen perfecta* o Verbo divino, encarnado en Cristo. Pues así como es el fin y

²⁷⁵ El tópico de la generación eterna del Verbo ha sido ya tematizado por el Cusano en sus primeras prédicas y sin duda lo será también en sus últimos sermones y opúsculos. En el contexto de *De docta ignorantia*, lo trata en el Capítulo 8 del Libro Primero, que tiene por título "Acerca de la generación eterna". Señala allí que la *generación* es la repetición de la unidad, esto es, la unidad repetida una vez solamente engendra la igualdad de la unidad, pues la unidad engendra la unidad. En la unidad engendrada, el Verbo divino, son creadas todas las cosas. De aquí que todo proceda de esta repetición de la unidad, Verbo divino o *forma essendi*, como imagen suya. Por lo cual, todo puede ser concebido como imagen que se da en la eterna generación del Verbo, esto es, que todo se da entre lo máximo y lo mínimo absoluto.

el reposo de toda intelección, porque es él mismo la verdad, del mismo modo toda expresión de lenguaje encuentra su fin y reposo en él. Con estas palabras lo afirma el Cusano en el Capítulo 11 del Libro Tercero de su obra: “*Pues desde él mismo procede toda palabra y hacia él mismo tiene su término; cuanto haya de verdadero en la palabra, proviene de él. Toda palabra está destinada a la doctrina, por tanto, está destinada a él, quien es la sabiduría: ‘Todo cuanto ha sido escrito, fue escrito para nuestra doctrina’. Las palabras son figuradas en la escritura: ‘con la palabra del señor los cielos han sido consolidados’. En consecuencia, todo lo creado es signo del Verbo de Dios. Toda palabra corporal es signo del verbo mental. La causa de todo verbo mental corruptible es el Verbo incorruptible, quien es la razón. Cristo es la misma encarnada razón de todas las razones, porque el Verbo se hizo carne. Por lo tanto, Cristo es el fin de todo.*”²⁷⁶

De este pasaje pueden desprenderse entonces las siguientes consideraciones. Primero, que nuestro verbo mental [*verbum mentale*],²⁷⁷ cuya naturaleza es corruptible [*corruptibile*], procede del incorruptible Verbo divino. Y a partir de esto, en segundo lugar, una suerte de paralelismo entre el operar del Verbo divino y el verbo mental. Paralelismo sobre el que volverá en su contemporánea *De coniecturis* y luego, entre otros, en el tercero de los *Idiotae libri*, esto es, el *De mente*. Según este paralelismo, así como todo lo creado es signo del Verbo divino, toda palabra pronunciada y, de modo más lejano, escrita es signo del verbo mental. De aquí que, todo signo por medio del cual se explicita la complicación del verbo metal sea, a su vez, signo del Verbo divino, encarnado en Cristo, hacia el que todo lo creado tiende como a su fin y reposo.

²⁷⁶ *De doc. ig.* III c.11 (h I p. 1): “De ipso enim omnis vox prodiit et ad ipsum terminatur; quidquid veri in voce est, ab ipso est. Omnis vox ad doctrinam est; ad ipsum est igitur, qui ipsa sapientia est. ‘Omnia quaecumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt.’ Voces in scripturis figurantur. ‘Verbo Domini caeli firmati sunt’; omnia igitur creata signa sunt Verbi Dei. Omnis vox corporalis verbi mentalis signum. Omnis mentalis verbi corruptibilis causa est Verbum incorruptibile, quod est ratio. Christus est ipsa incarnata ratio omnium rationum, quia Verbum caro factum est. Iesus igitur finis est omnium.”

²⁷⁷ Cabe señalar que la expresión *verbum mentale*, con la que Nicolás de Cusa se refiere al intelecto creado en el contexto de *De docta ignorantia*, es utilizada por él en el contexto del *Sermo XXII “Dies Sanctificatus”* tanto para hacer alusión al intelecto creado como al increado. En este último sentido cf. *Sermo XXII* (h XVI/4 n.23): «Unde ad Verbum multi se convertunt, ut nobis evangelium notum fiat. Verbum enim est similitudo ipsius intellectus, in quo intellectus complicat intellegibile. Unde videtur Apostolus velle dicere, quod Filius in divinis sit hoc *verbum mentale* Patris, sit scilicet sapientia, ars aut ratio divina.” [el subrayado es nuestro].

4.c La comunicación: el paso de lo inteligible a lo sensible y de lo sensible a lo inteligible

Bajo la forma literaria de una epístola teológica, Nicolás de Cusa se dirige al prior Conrado von Wartberg, a quien situará a su vez como interlocutor en su diálogo *De genesi* en el conjunto de textos que han sido editados en la edición crítica como *Opuscula I*,²⁷⁸ con la intención de tratar sobre su comprensión de la *filiatio* o *deificatio* del Verbo divino tal como aparece en el "Prólogo" del *Evangelio de Juan*. Con el propósito de acercarse al tema de la *filiatio Dei*, el Cusano se sirve de una imagen, un enigma, para mostrar el tránsito de lo sensible a lo inteligible que no en último término ilustra un aspecto decisivo de su teoría del lenguaje, a saber: la comunicación sensible de lo inteligible por medio de la palabra. Muestra allí una vez más la consideración de que los signos vocales conducen hacia lo inteligible, como lo efable a lo inefable,²⁷⁹ a la luz del enigma de la mente del maestro que se comunica a sus discípulos. Pues las palabras, los signos orales, son definidas por el Cusano como "signos enigmáticos de lo verdadero [*signa aenigmatica veri*]"²⁸⁰

Las palabras, en tanto figuras sensibles, no constituyen el significado inteligible. Con todo, la comunicación se lleva adelante por medio de ellas, pues son estos signos vocales sensibles los que conducen hacia el significado inteligible, esto es, hacia el verbo mental del maestro.²⁸¹ De aquí se desprende que los hombres toman el lenguaje no como las bestias, esto es, como un sonido sensible confuso sino como la mostración sensible, audible, de un contenido inteligible e invisible. De aquí que la comprensión se instale no en la desnuda y confusa percepción sensible de los sonidos por medio del sentido, sino en la recepción de un contenido o significado mental. El aprendizaje por medio de la comunicación conduce del lenguaje sensible, que se manifiesta por medio del discurso hablado pronunciado por el maestro, a un contenido no sensible, esto es, la intención del maestro, su magisterio, que el discípulo aprehende de modo intelectual.

²⁷⁸ Cf. Segunda Parte, Capítulo Tercero (3.a) de la presente investigación.

²⁷⁹ Cf. *De quaer. deum* c.1 (h IV n.19): "Effari enim est conceptum intrinsecum ad extra fari vocalibus aut aliis figuralibus signis."

²⁸⁰ *De fil. dei* c.2 (h IV n.61).

²⁸¹ *De fil. dei* c.2 (h IV n.60): "Nam in ipsis materialibus litterarum figuris non est studium eorum sed in ipso rationali eorum significato. Ita quidem vocalibus sermonibus quibus instruuntur ipsi intellectualiter non sensibiliter utuntur, ut per signa vocalia ad mentem magistri pertingant. Sed si qui in signis potius delectantur, ad magisterium philosophiae non pertingent, sed ut ignorantes in scriptores, pictories, prolocutores, cantores vel citharoedas degenerabunt."

De aquí que la dificultad de utilizar el lenguaje se encuentre en el hecho de que la plenitud de sentido de la mente del maestro, su verbo mental, jamás se encuentra de modo completo en las dimensiones fonética y más remotamente escritural del lenguaje. En este sentido afirma más tarde el Cusano en *De principio*: “*pues cuando el intelecto desea manifestar su propio verbo mental, en el cual se entiende, esto lo hace a través de la elocución, de la escritura o de otra designación sensible. Por lo tanto, el verbo anterior a la designación mental, en cuanto designado se reviste de especie sensible, así como lo insensible constituido es sensible. De lo sensible a lo insensible no hay proporción.*”²⁸²

Con todo, la desproporción entre lo sensible y lo insensible [*insensibilis*] o intelectual, esto es, entre la palabra hablada o bien escrita y el verbo mental, no conduce a una fractura o bien a una discontinuidad en el ámbito de la comunicación. Pues el Cusano concibe lo sensible como la manifestación visible de lo invisible, y, por tanto, la necesidad de que lo sensible, en tanto manifestación de lo inteligible, ascienda hacia su origen o raíz, el verbo mental. De aquí la necesidad de explicitar cómo es que se da el tránsito de descenso de lo inteligible a lo sensible y de ascenso de lo sensible a lo inteligible, al que el Cusano dará el nombre *vocalitas*

En el contexto del *De genesi* Nicolás de Cusa presenta el proceso de asimilación [*assimilatio*], en el que concuerdan el ascenso y el descenso de la mente a través de la imagen de la composición genética de la palabra. Por medio de la explicación del proceso de la *asimilación* de la doctrina de un maestro por parte de sus discípulos, el Cusano muestra, como en un paradigma simbólico, el proceso de asimilación por medio del cual el Verbo divino se descubre como el principio y el fin de lo creado, en un simultáneo movimiento de ascenso y de descenso. Pues puede establecerse la semejanza entre la creación y el pronunciamiento de la palabra, al modo como el Profeta lo realizó,²⁸³ ya que en lo divino, como lo hemos señalado más arriba, el pronunciamiento del Verbo divino es idéntico a su crear. Dice allí: “*Pues el doctor con la finalidad de llamar [vocere] a un discípulo no docto hacia la identidad del magisterio, llama del silencio a la voz en la similitud de su concepto, y eleva desde el silencio en la asimilación del concepto del maestro. Ciertamente la asimilación es el verbo intelectual, el cual es figurado en lo*

²⁸² *De princ.* (h X/2b n.38): “quando enim intellectus sui ipsius verbum mentale, in quo se intelligit, vult manifestare, hoc facit per elocutionem sive scripturam seu aliam sensibilem designationem. Verbum igitur ante designationem mentale, designatum vero induit sensibilem speciem, et sic insensibile constitutum est sensibile. Sensibile autem ad insensibile nullam habet proportionem.”

²⁸³ *Gen.* 1, 3: “Dixitque Deus: ‘Fiat lux’. Et facta est lux.”

racional y éste en lo sensible. De donde lo sensible se eleva hasta su vocalidad desde el silencio, por grados desde el sonido confuso hacia la discreta voz articulada.”²⁸⁴

En este punto, es altamente significativo relevar ciertos y determinados conceptos del vocabulario técnico cusano. En primer lugar, la noción de *semejanza* [*similitudo*], que expresa la propio del conocimiento humano. En segundo lugar, la noción de asimilación [*assimilatio*], que desempeña un papel importante en el contexto del Capítulo 1 del *De genesi*,²⁸⁵ y que aquí se *identifica* con el *verbum intellectuale*, *identificando* de este modo la unidad de la mente con su *fuerza asimilativa*.²⁸⁶ De aquí que el *verbum intellectuale*, *identificado* con la *vis assimilativa*, devenga en una función que se contracta en el *verbum rationale*, y por medio de éste, en el *verbum sensible*. Esta ascensión por grados de lo sensible a lo racional, y de lo racional a lo inteligible es tratada por Ernst Cassirer a partir de un caso que toma del *De coniecturis*.²⁸⁷

Allí mismo, en el *De genesi*, Nicolás de Cusa presenta los tres órdenes [*triplex ordo*] en los que se despliega el *verbum* del maestro, a saber: el *verbum sensible*, el *verbum rationale* y el *verbum intellectuale*. De este modo allí, tal como lo ha hecho en el

²⁸⁴ *De gen.* c.4 (h IV n.165): “Doctor enim ad finem, ut ad identitatem magisterii non doctum discipulum vocet, silentium ad vocem in similitudinem sui conceptus vocat et surgit silentium in assimilatione conceptus magistri. Quae quidem assimilatio est verbum intellectuale, quod in rationali et illud in sensibili figuratur. Unde sensibile quoad eius vocalitatem surgit de silentio per gradus de confuso sono in discretam articularem vocem.”

²⁸⁵ Cf. Segunda Parte, Capítulo Tercero (3.c y ss.) de la presente investigación.

²⁸⁶ Sobre la *vis assimilativa* cf. *De mente* c.6 (h V n.88 et sqq.).

²⁸⁷ Con la intención de iluminar la relación entre la *representación* [*Darstellung*] y lo *representado* [*Darstellten*], vale decir, entre el símbolo lingüístico [*sprachlich-gedanklichen Symbol*] y su significado [*Bedeutung*], que es identificado por el Cusano con la unidad divina, Cassirer en su investigación sobre el problema del lenguaje en Nicolás de Cusa se sirve de un pasaje del Libro Segundo del *De coniecturis* en el que Nicolás de Cusa se refiere a los grados de conocimiento o bien los grados de representación a partir del lenguaje, esto es: la *representación sensible*, que en el contexto del esquema de cuatro unidades conjeturales presentadas en el *De coniecturis* corresponde a la cuarta unidad, la *representación racional* que corresponde a la tercera unidad y la *representación intelectual* a la segunda unidad.

Según el *exemplar* cusano, por medio de la percepción sensible de una palabra que es pronunciada por otro en una lengua extranjera logramos tan sólo una *representación sensible* de aquella como un mero sonido articulado, como un fenómeno sonoro. Esta representación es, por tanto, *irracional* [*irrationalliter*]. Pero si comprendemos de modo racional [*rationaliter*] la palabra, entonces su significado [*Bedeutung*] se nos hace manifiesto. De aquí que alcancemos una *representación racional* del sentido de la palabra. Pero cuando el significado es abrazado o bien intuido de modo intelectual [*intellectualiter*] nos desprendemos de la locución en su determinación racional, de su oposición relativa con otras expresiones, pues ascendemos al principio del lenguaje en el que los opuestos coinciden, en el que el significado no es determinado de modo disyuntivo sino más bien copulativo. Cf. *De coni.* II c.16 (h III n.160): “Dum enim quis Romanam loquitur linguam, ego auditu vocem, tu vero etiam in voce mentem attingis, intelligentia vero sine sermone mentem intuetur; ego enim irrationabiliter, tu vero rationally, angelus intellectualiter. Verius igitur sic atque perfectius intuitione intellectuali quam per sensibilem auditum attingitur quaesitum.”. Cf. Cassirer (1927: 513-514).

De filiatione Dei y de modo más remoto en *De docta ignorantia* III c.5, expone los tres progresivos niveles de expresión, a través de los cuales se avanza de lo sensible a lo inteligible.

En cuanto al *verbum sensibile*, éste sólo es alcanzado por la percepción sensible que los hombres comparten con las bestias. De aquí que sea, para el Cusano, el modo de aprehensión de la bestialidad, pues las bestias alcanzan el *verbum* sólo en su manifestación sensible, como mero sonido. Por ello, la percepción sensible en la que tiene lugar el *verbum sensibile* no podría ser reelaborada de un modo *mental*, esto es, no participaría de una comunicación comprensible en el ámbito del lenguaje sin ascender hacia sus dos modos sucesivos, esto es, el *verbum rationale* y el *verbum intellectuale*. Con todo, como lo deja ver el Cusano, el *verbum sensibile* funda la base para el intercambio comunicativo, pues por medio de los sentidos el *verbum sensibile* puede ser percibido como algo vivo.

En cuanto al *verbum rationale*, éste es alcanzado por los que conocen [*sciens*], esto es, por aquellos que pueden comprender la fuerza racional de los vocablos, pues los vocablos, en tanto expresiones racionales, pueden ser comprendidos mediante el uso de la fuerza racional de la mente. Ahora bien, tal como lo señala el Cusano en este punto, mediante el *verbum rationale* el discípulo alcanza las palabras del maestro pero no su mente [*mens*]. El ámbito del *verbum rationale* es aquel del gramático, en el que tanto los símbolos matemáticos como los conceptos teológicos son alcanzados de modo racional, esto es, según la distinción y la discreción que opera en el ámbito de la razón. El gramático comprende el discurso, la oración o la definición de modo formal, pero no comprende el sentido, el significado intelectual escondido u oculto en la oración o definición. De aquí que el *verbum rationale*, que complica el *verbum sensibile*, deba ascender hacia el plano intelectual, esto es, hacia el *verbum intellectuale*.

En el *verbum intellectuale*, en el que se supera la distinción y la discreción, se alcanza no la mente del maestro sino una semejanza [*similitudo*] suya,²⁸⁸ pues en la palabra pronunciada (en el *verbum rationale*), se revela, se manifiesta, se comunica, el *verbum intellectuale* del maestro.²⁸⁹ El *verbum intellectuale* puede ser indicado como el reverso intelectual del *verbum mentale*. Simboliza la presencia del Verbo divino en el

²⁸⁸ Cf. *De gen.* c.4 (h IV n.166). Cf. *De coni.* II c.4 (h III n.91); *De fil. dei* c.4 (h IV n.73-78).

²⁸⁹ Cf. *De fil. dei* c.4 (h IV n.75); *De gen.* c.4 (h IV n.166).

hombre.²⁹⁰ El *verbum intellectuale* permanece como una imagen del entendimiento divino.²⁹¹ Así, el *verbum intellectuale* es el que, como imagen del fundamento absoluto, media en cada contracción de sentido, esto es, en cada palabra.²⁹² Él es, ciertamente, el garante de que la palabra que es pronunciada por medio de la voz, esto es, el *verbum vocale seu rationale*, tenga un vínculo con aquello que representa.²⁹³ Por consiguiente, como principio de los lenguajes que son explicados por medio de las palabras vocales hay un proceso mental o creador que debe encontrar un acabamiento en la palabra sensible.²⁹⁴

4.d Teoría cusana de la *vocalitas* o de la genética del lenguaje

La teoría de la *vocalitas*, esto es, de la formación de las palabras vocales o bien habladas constituye un elemento importante en la teoría cusana del lenguaje. Si bien puede rastreársela en diversos pasajes de su obra, es en el Capítulo 4 del diálogo *De genesi* donde Nicolás de Cusa realiza una exposición detallada de ella.²⁹⁵ Jan Bernd Elpert en su investigación sobre el problema del lenguaje en el Cusano sostiene que Nicolás de Cusa se sirve aquí de una teoría que corresponde a una tradición gramatical medieval, más precisamente inscrita en el nominalismo medieval, cuyos elementos son: el *sonus*, la *vox*, la *dictio* y la *oratio*.²⁹⁶

Tal como lo declara el Cusano mismo en el *De genesi*, este proceso de formación o de conformación de la palabra vocal parece imperceptible para el sentido. Con todo, de la descripción que realiza de este proceso en el *Compendium*, éste pareciera ser perceptible a través de la mayor cercanía o distancia respecto del que habla.

El aire [*aer*] es el primer elemento potencial, es la condición material de la palabra sobre la cual actúa la forma del sonido [*sonus*]. De aquí que Van Velthoven haya denominado a esta teoría cusana de la *vocalitas* o *eufonía* de “inspiración

²⁹⁰ *De fil. dei* c.4 (h IV n.74): “Quoniam autem non potest nisi per sensibilia signa intrare in mentem, attrahit aërem et ex eo vocem format, quam varie informat et exprimit, ut sic mentes discipulorum eleuet ad magisterii aequalitatem. Omnia autem verba magistri auctorem verborum, intellectum scilicet, nequaquam ostendere queunt nisi per mentalem conceptum seu verbum ipsum intellectuale, quod est imago intellectus.”

²⁹¹ Cf. Elpert (2001: 91-93).

²⁹² Cf. *De gen.* c.4 (h IV n.169).

²⁹³ Cf. Senger (1971: 95-96).

²⁹⁴ Cf. Apel (1955: 205); Elpert (2001: 89, n.63).

²⁹⁵ André (1997: 590 y ss.)

²⁹⁶ De aquí que cite la *Expositio in librum Perihermeneias Aristotelis* I, 5, n.3 de Guillermo de Ockham, *Opera philosophica*, Bd. II, 400. Cf. Elpert (2002: 104 y ss.).

hilemórfica”.²⁹⁷ Ahora bien, la forma del sonido en la voz [*vox*] no es todavía la expresión [*dictio*], pero sí la condición de posibilidad para que ésta se realice en cuanto tal.²⁹⁸ El *sonido* es la posibilidad o materia próxima de la voz, pues no es ni el silencio ni la voz formada sino la voz formable [*vox formabilis*].²⁹⁹ El pasaje de la confusión a la distinción o discreción se da en la formación de las letras, que constituyen los elementos de la palabra hablada.³⁰⁰ De aquí que de estos primeros elementos procedan la sílabas, de éstas las palabras y del enlace de éstas la oración [*oratio*].³⁰¹ Como mostraremos en el Capítulo Sexto de la Segunda Parte de la presente investigación, con frecuencia y no en último término en el contexto del *De non aliud* Nicolás de Cusa identifica el concepto de *oratio* con el de *ratio* y el de *deffinitio*.³⁰²

Y esto en virtud de la carga semántica del concepto de *deffinitio* en el pensamiento cusano, toda vez que éste encuentra, como mostraremos, una referencia trascendental en la metafísica del Verbo divino, tal como aparece en *De aequalitate*, en *De non aliud* y en *De venatione sapientiae* al tratar sobre “*non aliud*”. Pues así como las cosas son producidas en la definición que el principio intelectual tiene de sí mismo y de todo en su Verbo divino, en tanto la definición que a todo y a sí misma define, de modo semejante [*similiter*] la mente humana se define a sí misma y a todo en el mundo simbólico por ella desplegado y cada palabra es comprendida en el despliegue o expresión de sí misma en su definición. Pues como lo señala el Cusano en el Capítulo 33 del *De venatione sapientiae* al tratar sobre la fuerza del vocablo [*vis vocabuli*]: la definición es la explicación del vocablo,³⁰³ esto es, su manifestación, comunicación o

²⁹⁷ Van Velthoven (1977: 202).

²⁹⁸ Cf. *De gen.* c.4 (h IV n.165): “Quapropter, dum de silentio vox vocatur, primo oritur sonus quasi vocis possibilitas, ut sic possibilitas quae sonus nec sit silentium nec vox formata sed formabilis. Deinde oriuntur elementa de confuso sono, post combinatio elementorum in syllabas, syllabarum in dictiones, dictionum in orationem. Et haec quidem eo ordine gradatim in vocatione silentii in verbum vocale exoriri constat, licet differentia prioritatis et posterioritatis non sane per auditum attingatur.”

²⁹⁹ Cf. *De gen.* c.4 (h IV n.165).

³⁰⁰ En este punto sugerimos la remisión al *enigma de la E* en el contexto de la exposición del nombre enigmático “*possesit*” que realizamos en la Segunda Parte, Capítulo Cuarto (4.e.iv) de la presente investigación.

³⁰¹ Cf. *De doc. ig.* II c.10 (h I n.153); *De coni.* II c.4 (h III n.91); II c.5 (h III n.95); *De gen.* c.4 (h IV n.165). La definición de *oratio* procede de Cicerón, aunque ya se la encuentra en Prisciano. Cf. Priscianus, *Institutiones Grammaticarum*, Liber 2, n.15: “*Oratio est ordinatio dictionum congrua, sententiam perfectam demonstrans.*”

³⁰² Cf. *De non aliud* c.1 n.3: “*Recte respondes; nam oratio seu ratio est definitio.*” Sobre el problema de la definición cf. Segunda Parte, Capítulo Sexto (6.c.iii) de la presente investigación.

³⁰³ *De ven. sap.* c.33 (h XII n.98): “*Ideo in diffinitione, quae est vocabuli explicatio, scientiae lucem affirmavit.*”

bien revelación. La definición aparece así como el principio complicante de la actividad discursiva del lenguaje y a su vez como su despliegue o explicación. De aquí que toda palabra encuentre su principio complicante a la vez que su explicación o revelación en la definición.³⁰⁴

Un aspecto relevante de esta teoría cusana de la *vocalitas* en el contexto del Capítulo 4 del *De genesi* es, asimismo, la descripción que hace el Cusano del proceso genético o formación de la palabra hablada, ya no a partir de la conformación de los elementos de la definición sino de una cierta *vis spirativa*. Afirma allí: “*Ves también en cuanto a la vocalización de su palabra misma, una cierta fuerza espirativa en el maestro, a partir de la cual es necserio que se manifiesten [prodire] varios movimientos de la lengua, de los labios y de otros elementos para que exista la palabra vocal. Por lo tanto, participan variadamente del espírtu del que profiere los motores, que por los poetas son llamados Musas, de las arterias, de la lengua, de los labios, de la mandíbula, para que sean de modo variado los instrumentos movientes del espírtu hacia la intención misma del que profiere.*”³⁰⁵

La fuerza espirativa [*vis spirativa*] es el origen a partir del cual se genera la palabra hablada, como si fuese su motor o principio. Una vez más, una fuerza que no está determinada a esta o aquella palabra, sino que es su condición de posibilidad. Esta *fuerza espirativa* reside en el maestro. De aquí que pueda entonces establecerse una identidad entre la *vis spirativa* y el *spiritus profiriens*, en tanto una fuerza simple de la que se participa de modo variado por medio de los diversos motores. Entre ellos, el motor de las arterias, al que el Cusano se ha referido tanto en *De coniecturis* como en el *Idiota. De mente*.³⁰⁶

³⁰⁴ Sobre este tópico profundizaremos al tratar sobre la fuerza significativa de “*non aliud*” o de la definición que a todo y a sí misma define, en el que mostraremos la identificación entre definición y negación. Cf. Segunda Parte, Capítulo Sexto (6.c.iii) de la presente investigación.

³⁰⁵ *De gen.* c.4 (h IV n.167): “*Vides etiam quoad vocalitatem ipsius verbi quandam virtutem in magistro spirativam, ex qua varii motus linguae, labiorum et aliorum instrumentorum prodire necesse est, ut sit vocale verbum. Participant igitur motores, qui et Musae a poetis vocantur, arteriarum, linguae, labiorum, mandibulae varie spiritum proferentis, ut sint spiritus varie moventes instrumenta ad eandem intentionem proferentis.*”

³⁰⁶ Cf. *De mente* c.7 (h V n.100): “*In illis omnibus locis vehitur in spiritu arteriarum mens nostra, quae excitata per obstaculum specierum ab obiectis ad spiritum multiplicatarum se assimilat rebus per species, ut per assimilationem iudicium faciat de obiecto.*” Jorge Mario Machetta propone una explicación del concepto de “*spiritus arteriarum*” en el contexto de su traducción del *Idiota. De mente*, tomando como fuente la aparición de esta expresión en el contexto del *De coniecturis*: “La expresión ‘*spiritus arteriarum*’ se relaciona con la descripción que el Cusano en *De coniecturis*, II c.X n.128 propone: a) en primer lugar, al explicar la relación alma-cuerpo utiliza la expresión ‘*corpus spirituale*’ (cuerpo espiritual). De esta manera explica la animación espiritual del cuerpo. Allí distingue tres grados del espíritu descendente y tres del cuerpo

Por último, queremos señalar que Nicolás de Cusa establece la relación entre la *vocalitas* y el misterio del inefable nombre del Verbo divino a través del “*Tetragramaton*”, al que considera la complicación de toda vocalidad [*complicatio omnis vocalitatis*], pues es la inefable fuente u origen de toda efabilidad, que en todo verbo efable resplandece como su causa y principio. El Verbo divino habla en su encarnación, y de este modo alcanza al hombre. Que el hombre pueda crear o producir un discurso por medio de la voz, que él sea capaz o apto para el lenguaje, que pueda articular palabras, es atribuido a la fuerza *espirativa* de Dios en él. Este soplo o fuerza espirativa de Dios primero habita y capacita al hombre para que pueda hablar a través de sus palabras.³⁰⁷

De aquí que el discurso humano, siempre creativo y productivo, es también una explicación del discurso divino. El discurso humano tiene siempre su fundamento en el discurso divino. La creación de los discursos no puede ser concebida sin el Verbo divino. En virtud de ello, la fuente de todas las palabras humanas es la inexpresable palabra de Dios o Verbo divino.³⁰⁸

4.e La revelación de la mente humana a través de la palabra hablada y de la palabra escrita

4.e.i Presentación

A la luz de los desarrollos anteriores, buscamos ahora profundizar en la comprensión cusana de la revelación, manifestación o comunicación de la mente humana que tiene lugar por medio de las palabras habladas y de las escritas.

Como lo advierte Nicolás de Cusa en su *Compendium*, si bien todos los signos designan o significan [*significare*] al Verbo divino, unos lo hacen de modo *natural* [*naturaliter*] mientras que otros lo hace por medio de la institución [*ex institutione*] o

ascendente: en primer lugar, en los animales se experimenta una cierta naturaleza espiritual. En segundo lugar, se experimenta el espíritu corporal ‘recluido en las arterias y vehículo de la conexión del alma’ (*arterii inclusum vehiculum connexionis anime*). Y, en tercer lugar, experimenta una cierta luz o espíritu corporal por el cual la fuerza del alma opera en el cuerpo sensible.” Cf. Nicolás de Cusa, *Un ignorante discurre acerca de la mente* [ed. bilingüe], introd. Jorge Mario Machetta & Claudia D’Amico, trad. Jorge Mario Machetta, notas a cargo de miembros del *Círculo de estudios cusanos de Buenos Aires*, ed. Biblos, Bs. As., 2005, p.85.

³⁰⁷ Cf. *De gen.* c.4 (h IV n.167).

³⁰⁸ Un caso de esta inexpresabilidad se encuentra en el “*Tetragramaton*”, el nombre de Dios que no puede ser pronunciado. Cf. *De gen.* c.4 (h IV n.168).

bien de la imposición.³⁰⁹ Aquellos *naturales* son los signos por medio de los cuales lo divino en su manifestación o despliegue es *designado* en el sentido.³¹⁰

En cuanto a los *signos instituidos*. Son aquellos signos hablados o bien escritos a partir de los cuales el hombre hace ciencia o arte de lo real. Pues a los signos o imágenes hallados en la naturaleza agrega arte por medio de la semejanza [*similitudo*], que es –como lo afirma el Cusano en el *Compendium*– la razón del arte que imita la naturaleza.³¹¹ Y como es por medio de los diferentes signos instituidos que se *comunica* el saber, conviene a quien especula primero buscar (*quaerere*) en éstos.³¹² Pues a través de ellos se despliegan y expresan los diversos modos de conocimiento de la mente humana en el plural camino de significación de aquello que es anterior no sólo a todo modo de conocer sino a toda significación posible. Pues el lenguaje se esfuerza en expresar lo inexpresable sin dejar por ello de entenderlo como inexpresable, toda vez que lo inexpresable mismo –como lo señala Apel– es la condición misma de toda expresabilidad.³¹³

4.e.ii El arte del decir y el arte de escribir

De aquellos signos que son *instituidos*, el *arte del decir* [*ars dicendi*] es la primera y más necesaria ciencia, que encuentra su raíz o principio en Adám, el primer padre. En cuanto al *arte de escribir*. Siguiendo la tradición de pensamiento que le precede y de la que es heredero, Nicolás de Cusa sostiene que es posterior al arte del decir o hablar, y de este modo,³¹⁴ el *arte de escribir* se encuentra más alejado de lo fácil y de lo natural.

³⁰⁹ Cf. *Comp.* c.2 (h XI/3 n.5).

³¹⁰ Si bien constituye un tópico decisivo de la metafísica del conocimiento del Cusano la comprensión del modo en que los signos sensibles son aprehendidos por los sentidos de modo natural, no podemos detenernos en ello en este contexto, en virtud de la finalidad de esta presentación. Pues implica el tratamiento de la *vis assimilativa*. Cf. *De mente* (h V n.112 y ss.).

³¹¹ Cf. *Comp.* c.9 (h XI/3 n.27): “Fundatur igitur omnis ars in consideratione per sapientem in natura reperta, quam praesupponit, quia causam eius propter quid ignorat; sed invento addit artem per speciem similitudinis dilatando, quae est ratio artis naturam imitantis.” Cf. *De coni* II c.12 (h III n.131-133).

³¹² Cf. *Comp.* c.2 (h XI/3 n.5): “Et quoniam necesse est signa omnia, per quae tradi debet notitia, nota esse magistro et discipulo, erit prima doctrina circa talium signorum notitiam. Quae ideo prima, quia sine ipsa nihil tradi potest et in eius perfectione omne, quod tradi potest, includitur.”

³¹³ Cf. Apel (1955: 201); André (1997: 576)

³¹⁴ *Comp.* c.3 (h XI/3 n.6): “Unde sicut prima scientia est designandi res in vocabulis, quae aure percipiuntur, ita est secunda scientia in vocabulorum visibilibus signis, quae oculis obiciuntur.” Respecto de la lengua adámica cf. Primera Parte, Capítulo Quinto (5.b.i) de la presente investigación.

Con todo, ambas ciencias o artes, la del decir y la del escribir, son ciertamente concordantes en el camino de significación de lo divino, pues como la voz cesa en la pronunciación y no llega a los ausentes, Nicolás de Cusa señala en el *Compendium* que: “el intelecto provee los remedios con otro arte, esto es, el de escribir, y ha colocado a ésta en el signo sensible delante de la vista.”³¹⁵

Curiosamente éstas (la naturalidad y la facilidad) son las dos propiedades con las que Nicolás de Cusa en el *Compendium* se refiere al *ars dicendi*.³¹⁶ No queremos dejar de llamar la atención respecto de la perplejidad que estas propiedades suscitan cuando son predicadas del arte del decir, toda vez que el Cusano mismo concibe al lenguaje como un arte artificial en el que se refleja el poder de la mente humana. Pues el *arte del decir* devendría de este modo en *natural* y *artificial* simultáneamente. Nos permitimos por ello hacer mención del Capítulo 12 del Libro Segundo del *De coniecturis*, que, sintomáticamente, tiene por título “*De natura et arte*”. En él, el Cusano establece la concordancia en la diferencia de arte y naturaleza, y no en último término respecto del lenguaje. Define a la naturaleza [*natura*] como unidad e identidad, y al arte [*ars*] como alteridad y diferencia, por ser éste semejanza [*similitudo*] de aquélla. Sostiene a su vez que la mente humana, a través de sus diversas potencias o fuerzas de conocimiento, participa de una y de otra en mayor o menor medida, pues el Verbo divino, que es el principio de la coincidencia de arte [*ars*] y naturaleza [*natura*] en lo absoluto, se comunica o participa de modos diversos en el despliegue de nuestra mente. Con esto establece que no hay en el despliegue de nuestra mente unidad sin alteridad, identidad sin diferencia ni naturaleza sin arte. En cuanto al lenguaje afirma entonces: “*Pues el lenguaje procede del arte al cual la naturaleza es inherente, a fin de que un lenguaje sea más natural para uno, mientras que para otro ciertamente menos natural. Del mismo modo, es natural para el hombre el razonamiento, pero no sin arte. De donde, está libre de duda el hecho de que uno en el arte de razonar es más fuerte que otro. Así, pues, en el lenguaje, que no puede poseerse sin arte, reluce la unidad natural de la razón, a fin de que a partir del lenguaje sea*

³¹⁵ *Comp.* c.3 (h XI/3 n.7): “Et quoniam signum illud, in quo haec ars ponitur, prolatione cessat a memoriaque labitur et ad remotos non attingit, remedia intellectus alia arte, scilicet scribendi, addidit et illam in signo sensibili ipsius visus collocavit.

³¹⁶ *Comp.* c.3 (h XI/3 n.6): “Nulla etiam naturalior ars faciliorque est homini quam dicendi, cum illa nullus perfectus homo careat.”

conocido alguien según la razón y la naturaleza, del mismo modo también en la razón es puesto de manifiesto el arte del que razona."³¹⁷

4.e.iii La preeminencia de la palabra hablada sobre la escrita

Es oportuno señalar que esta anterioridad de la *palabra hablada* respecto de la *escrita* no es presentada por primera vez en el *Compendium* sino que encuentra testimonios ya en el tiempo temprano de la filosofía cusana.³¹⁸

En el contexto del "Exordio" del *Sermo XX "Nomen eius Jesus"*³¹⁹ Nicolás de Cusa propone la etimología de "nombre" [*nomen*], que: "es dicho a partir de señalar".³²⁰ Repetidas veces el Cusano inicia sus especulaciones a partir de la etimología de un término, esto es, más precisamente de su definición. En muchos casos esas etimologías y definiciones de expresiones son propias y originarias de Nicolás de Cusa.³²¹ Sin embargo, la definición de "nombre" que establece aquí el Cusano bien parece proceder de las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla.³²²

Ahora bien, destaca aquí la proposición siguiente, según la cual los nombres [*nomen*] son identificados con las voces [*vox*], las cuales son a su vez signos [*signum*] de

³¹⁷ *De coní.* II c.12 (h III n.131): "Loquela enim ab arte procedit, cui natura innixa est, ut una sit naturalior loquela uni, alia vero minus naturalis. Ratiocinari etiam homini naturale est, sed non absque arte. Unde unum plus in arte valere ratiocinandi quam alium dubio caret. Sicut enim in loquela, quae absque arte haberi nequit, unitas naturalis rationis relucet, ut ex loquela quis qualis sit ratione et natura cognoscatur, sic et in ratione ars ratiocinantis manifestatur."

³¹⁸ *De doc. ig.* III c.11 (h I n.247): "'Omnia quaecumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt.' Voces in scripturis figurantur. 'Verbo Domini caeli firmati sunt'; omnia igitur creata signa sunt Verbi Dei. Omnis vox corporalis verbi mentalis signum. Omnis mentalis verbi corruptibilis causa est Verbum incorruptibile, quod est ratio. Christus est ipsa incarnata ratio omnium rationum, quia Verbum caro factum est. Iesus igitur finis est omnium."

³¹⁹ Sobre esta prédica tratamos, en cuanto al problema de los nombres divinos y los discursos teológicos, en el contexto de la Segunda Parte, Capítulo Primero (1.d) de la presente investigación.

³²⁰ *Sermo XX* (h XVI/3 n.5): "Nomen a notando dicitur".

³²¹ En este punto, el Cusano parece repetir a través de sus etimologías el camino transitado ya por Platón en el *Crátilo* (391d - 421c), diálogo que menciona en el *Sermo CLXXXII*. Curiosamente, la definición de nombre [*ónoma*] que da allí Platón, como una de las últimas etimologías, la propone a partir de "investigar" [*maíesthai*]. De aquí que para Platón por boca de Sócrates el nombre sea el ser [*ón*] sobre el que se investiga (421a). Por ello es que lo nombrable [*onomastón*] sea "el ser del que hay una investigación" [*òn hoû másmá estín*]. Un análisis más detenido de la posible relación entre el tratamiento del lenguaje que lleva adelante Platón en este diálogo y el pensamiento cusano lo propondremos en el contexto de la Primera Parte, Capítulo Quinto (5.g) de la presente investigación.

³²² *Isidorus Hisp. Etym.* I c.7 n.1: «Nomen dictum quasi notamen, quod vocabulo suo res notas efficiat". Es importante señalar el conocimiento que tiene el Cusano de este texto, al que en esta misma prédica hace alusión de modo explícito al referirse al nombre de *Jesús*. Cf. *Sermo XX* (h XVI/3 n.11).

aquellos pensamientos o afecciones del alma [*anima*]: “*porque las voces son signos de aquellos que están en el alma, etc.*”³²³ En una primera lectura este pequeño texto parece bien conducir directamente a ese espléndido Capítulo 1 del *Peri Hermeneias* de Aristóteles, en el que se pone en juego no sólo la valoración aristotélica de los lenguajes, tanto hablados como escritos, en su dimensión semántica, esto es, en tanto expresiones de las imágenes de las cosas contenidas en el pensamiento, sino también, por tanto, la relación o co-relación que se establece entre el ámbito de lo real, el ámbito del pensamiento y el ámbito del lenguaje.

En este punto es legítimo preguntar cómo llega a Nicolás de Cusa este texto aristotélico, esto es, cuáles son las mediaciones a través de las cuales el Cusano recibe el primer párrafo del *De interpretatione* de Aristóteles.³²⁴ La fortuna de los tratados lógicos aristotélicos y del *Peri hermenéias* en particular durante la Edad Media ha sido ya objeto de estudio, tal como lo dejan ver las muchas investigaciones que han tratado al respecto.³²⁵ El *Peri Hermeneias*³²⁶ de Aristóteles cuenta con la traducción y los dos comentarios de Boecio,³²⁷ el comentario de Tomás de Aquino³²⁸ y el de Guillermo de Ockham, al que hemos hecho referencia más arriba en este mismo capítulo (4.d). Con todo, se trata de una obra que desde la Escolástica en adelante forma parte del plan de estudios en la Facultad de Artes.

En cuanto a su contenido, en aquellas líneas de Nicolás de Cusa, que en este punto parecieran seguir no los *Commentarii in librum aristotelis Peri Hermeneias* de Boecio ni la *Expositio libri Peryhermeneias* de Tomás sino la *Summa Theologica*,³²⁹ se señala

³²³ *Sermo XX* (h XVI/3 n.5): “[quia] voces enim sunt signa eorum, quae sunt in animo”.

³²⁴ En este punto puede señalarse que la palabra griega “*hermenéia*”, volcada al latín como “*interpretatio*”, posee una amplia fuerza significativa. En primer lugar, puede indicar una interpretación de la realidad, esto es, aquello que a través de nuestro lenguaje, sea hablado o escrito, expresamos de aquello que percibimos a través del pensamiento de lo real. Un segundo sentido de este término puede indicar la interpretación de las expresiones del lenguaje con las que llevamos adelante las consideraciones sobre el mundo, esto es, examinar la fuerza significativa de las expresiones.

³²⁵ Cf. Magee (1989); Mansfeld (1975); Oesterle (1962); Isaac (1953).

³²⁶ Aristóteles, *Peri Hermeneias* [bilingüe griego - castellano], trad. Alfonso Gracia Suarez y Julián Velarde Lombraña, ed. Revista Teorema, Valencia, 1977.

³²⁷ Anicii Manilii Severini Boetii, *Commentarii in librum aristotelis Peri Hermeneias*, pars prior et pars posterior, recensuit Carolus Meiser, Lipsiae, 1877-80.

³²⁸ Sancti Thomae de Aquino, *Opera omnia*, iussu Leonis XIII P.M. edita, t.1/1: *Expositio libri Peryhermeneias* (2da. ed.: Comiso Leonina-J. Vrin, Roma-Paris, 1989).

³²⁹ El aparato crítico de la edición de Heidelberg indica sobre aquellas dos primeras líneas que citamos más arriba, primero, la referencia directa al texto de Aristóteles. Cf. Aristoteles *De interpr.* c.1 (c.1 16^a 13-4). En segundo lugar sugiere la confrontación con la *Summa Theologica* y no con la *Expositio libri Peryhermeneias* de Tomás, con una referencia de la *Summa* que se ajusta muy

que los nombres, en tanto voces o sonidos articulados, constituyen el primer material significativo a partir del cual son expresadas las afecciones del alma. En tanto sonidos articulados, las voces, son artificiales y no naturales. Las voces, en tanto expresiones articuladas y elaboraciones complejas, significan e interpretan las afecciones o pensamientos del alma, como la palabra "dolor", que no señala naturalmente y de un modo inmediato a aquella afección, sino a través de una mediación elaborada y compleja.

Tal como lo deja ver el pasaje, los nombres, en tanto voces articuladas, tienen como finalidad la expresión de lo real tal como es captado en las imágenes o similitudes en el alma. Por lo cual, las voces son signos de las afecciones o imágenes de lo real en el alma. Cuando la palabra designa algo del orden de lo real está expresando

bien al contenido ulterior de la prédica cusana. Cf. Thomas Aq. *S. theol.* I q. 13 a.1 *in corp.*: "Respondeo dicendum quod, secundum philosophum, voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines. Et sic patet quod voces referuntur ad res significandas, mediante conceptione intellectus. Secundum igitur quod aliquid a nobis intellectu cognosci potest, sic a nobis potest nominari. Ostensum est autem supra quod Deus in hac vita non potest a nobis videri per suam essentiam; sed cognoscitur a nobis ex creaturis, secundum habitudinem principii, et per modum excellentiae et remotiois. Sic igitur potest nominari a nobis ex creaturis, non tamen ita quod nomen significans ipsum, exprimat divinam essentiam secundum quod est, sicut hoc nomen homo exprimit sua significatione essentiam hominis secundum quod est, significat enim eius definitionem, declarantem eius essentiam; ratio enim quam significat nomen, est definitio."

En cuanto a la primera referencia directa al texto aristotélico, ésta se vuelve ciertamente problemática. En primer lugar, porque se trata de un texto que no está registrado en el catálogo de la Biblioteca de Nicolás de Cusa. En segundo lugar, porque aunque no estuviese allí y el Cusano hubiese tenido contacto con él a través de otra vía, sabemos que él no consultaba las obras en griego, sino a través de traducciones, tal como sucede en el caso del mismo Aristóteles, Proclo y el Pseudo Dionisio, entre otros. A partir de ello, esto es, que su contacto, de haberse establecido efectivamente, habría sido con la traducción latina de la obra de Aristóteles por parte de Boecio, en su catálogo figura en el Codex Cusanus 190 el comentario y la traducción a Porfirio [*Boethii Commentarius in Porphyrium a se translatum*] pero no su traducción y comentario al *Peri Hermeneis*. Lo que sí se encuentra en el Codex Cusanus 188 son las *Quaestiones in Aristotelis Opera logica*. Allí entre los folios 55 - 71 hay un tratamiento del *Peri Hermeneias* con el título de *In eiusdem De interpretatione*, aunque no se indica en la referencia del catálogo de quién sea la traducción y el tratamiento.

Por otra parte, el vocabulario empleado por Boecio en su traducción parece no adecuarse al utilizado por Nicolás de Cusa en sus palabras. Boecio traduce aquel pasaje de Aristóteles del siguiente modo: "Sunt ergo ea quae sunt in voce earum quae sunt in anima passionum notae" [Anicii Manilii Severini Boetii, *op. cit.*, p. 3, l. 5-6.]; mientras que Nicolás de Cusa afirma "quia voces enim sunt signa eorum, quae sunt in animo". En este sentido, el Cusano parece estar más cercano al Comentario de Tomás en cuanto al vocabulario, ya que allí a partir de la traducción de Boecio, Tomás transforma su vocabulario emparentándolo al de Nicolás de Cusa: "Sunt ergo ea, quae sunt in voce, notae, idest, signa earum passionum quae sunt in anima" [Thomas de Aquino, *Expositio libri Peryermeneias*, lib. 1, l. 2, n.3]. Sin embargo, en su *Comentario* Tomás indica por qué el texto dice "ea quae sunt in voce" y no "voces", tal como sí lo afirma el sermón cusano [Thomas de Aquino, *Expositio libri Peryermeneias*, lib. 1, l. 2, n.4]. En virtud de ello consideramos que el Cusano ha estado más cerca del texto de la *Summa*, que bien responde a su pronunciamiento en este sermón y no al Comentario de Tomás al *De interpretatione*.

y nombrando la imagen o similitud de la cosa en el alma, esto es, nombra a la cosa en cuanto la imagen de la cosa. Las voces, por tanto, expresan el concepto o la imagen mental de una cosa, no a la cosa misma. De lo que se desprende que el vínculo entre el lenguaje y lo real está mediado por el ámbito del pensamiento, en este caso, del intelecto creado y finito.

Ahora bien, el Cusano ha advertido la jerarquía que establece el pasaje aristotélico entre la fuerza de la palabra hablada y la fuerza de la palabra escrita, ya que para el Estagirita la palabra hablada es signo de las afecciones del alma y las palabras escritas son signos de las habladas. Aún cuando en ambos casos se trata de entes artificiales, sin embargo, la voz expresa con un grado menor de inadecuación a las afecciones del alma que la escritura, que es signo de la voz. Con esto Aristóteles indica una jerarquía que distingue la fuerza de cada una de estas dos formas o maneras de expresión, señalando, igualmente, que en su principio y fundamento ambas son variables y cambiantes. Esto es, que una misma cosa puede ser expresada de modos diversos, tanto a través de la palabra hablada como a través de la palabra escrita, pero que, sin embargo, posee más fuerza expresiva la palabra hablada que la escrita.

El Cusano mismo en repetidas oportunidades ha señalado su preferencia por las voces y no por la escritura, pues son ellas, en última instancia, huellas de la voz única e irrepetible del Verbo divino. Todo lo cual inscribe al Cusano en la larga tradición de la preeminencia de la palabra hablada sobre la escrita. Así, en el contexto del *Sermo XVI "Gloria in excelsis Deo"* Nicolás de Cusa se refiere a la representación del Verbo divino por parte de los verbos creados [*verbum creatum*], los cuales a través de sus conceptos y locuciones temporales no alcanzan a comprender la esencia divina en su precisión, ya que ésta es representada primera y perfectamente en el Verbo divino. Pues Dios mismo es objeto de su contemplación o de su concepto. De este modo, no fuera de sí sino en sí, Dios mismo se entiende a sí mismo en su concepto.³³⁰ Allí mismo el Cusano establece la distinción, en lo que concierne a los verbos creados, entre verbos

³³⁰ *Sermo XI* (h XVI/1 n.5): «Quod primarie 'divinam essentiam' repraesentat. 'Obiectum' namque 'primarium divini intellectus est Deus'. Ad quem sensum Johannes dicit: 'Et Verbum erat apud Deum', sicut dici consuevit: 'Contemplatio istius est apud se ipsum', id est: Ipse est obiectum suae contemplationis sive sui conceptus, sicut dicitur: «Imaginatio illius est apud illam vel illam rem» etc. »Non autem potest Deus ferri extra se per ecstasim, sicut contingit in homine vel angelo, vel alteri rei plus contemplando intendere quam sibi ipsi, sed tamquam nullo extra se egens in se ipsum per contemplationem et fruitionem reflectitur et cum infinita delectatione beatifice quietatur.»

mentales [*verbum mentale*] y verbos vocales [*verbum vocale*],³³¹ A través de ella se da a entender no la distinción entre expresiones vocales y escritas, sino más bien la distinción entre el ámbito de la mente creada, de un lado, y las locuciones proferidas, esto es, las voces, del otro.

4.e.iv La fuerza de la palabra escrita: *el enigma del libro*

En la sección anterior hemos señalado la preferencia del Cusano por la fuerza de la palabra hablada respecto de la escrita, tanto en su obra temprana como en sus opúsculos posteriores, entre los cuales merece mención el *Compendium*. Por supuesto que esta consideración responde a su metafísica del conocimiento y, en último término, a su teología especulativa, y en ella a su doctrina del Verbo divino, a la cual hemos prestado atención en la primera parte de este capítulo. Pues allí se puso en evidencia el carácter vocal del Verbo divino, esto es, la fuerza del decir en el unitrino dinamismo productivo del Verbo divino. Ahora bien, esta consideración solicita otra, según la cual la palabra escrita aparece no tanto como un remedio respecto de la vocal sino como la comunicación visible del invisible Verbo divino mismo, en aquello que damos en llamar despliegue de lo real o *explicatio Dei*.³³²

Pues es en su *inmanencia*, en su participación, donde lo invisible se muestra a sí mismo visible, esto es, de modo comunicable [*comunicabilis*]. Es en su comunicación o *inmanencia* donde el Verbo divino se descubre de modo cognoscible para el que especula en imágenes, similitudes o bien signos suyos. De aquí que nada pueda ser, vivir o entender que no sea signo del Verbo divino.³³³ Por ello afirma Nicolás de Cusa al iniciar el Capítulo 11 del Libro Primero de *De docta ignorantia* que: “*Todos nuestros más sabios y santos doctores están de acuerdo en que las cosas visibles auténticamente son imágenes de las invisibles y que el creador puede, de tal manera, ser visto cognosciblemente por las creaturas como si se le viera en un espejo y en un enigma.*”³³⁴ En virtud de ello, esto es, de

³³¹ Cf. *Sermo XVI* (h XVI/3 n.9). Sobre este punto hemos tratado ya en el contexto del presente Capítulo (4.d).

³³² Sobre la comunicación visible de lo invisible desde el punto de vista de la escritura en el pensamiento cusano hemos tratado en la Primera Parte, Capítulo Primero de la presente investigación.

³³³ *Comp. c.7* (h XI/3 n.21): “*Pariformiter sunt creaturae, quae sunt notae et ostensiones interni verbi, et sunt creaturae illis ad finem servientes.*”

³³⁴ Nicolás de Cusa, *Acerca de la docta ignorancia. Libro I: lo máximo absoluto* [edición bilingüe], introd., trad. y notas Jorge Machetta & Claudia D’Amico, ed. Biblos, Bs. As., 2003, p. 67; *De doc.*

la comunicación inmanente del Verbo divino, es que nos abocamos al conocimiento de los signos, pues nada puede ser y ser conocido más allá de ellos.

Ahora bien, la comunicación visible del Verbo divino, a la que concebimos como el despliegue de lo real, es considerada por Nicolás de Cusa como un ámbito simbólico del que la mente humana [*humana mens*] se sirve para comprender de modo invisible y conjetural lo incomprensible. De aquí que el despliegue de lo real, al que denomina en diversos lugares de su obra *naturaleza* [*natura*], adquiera, entre otros, el carácter enigmático de un libro en el que la intención [*intentio*] invisible de su autor puede ser buscada a partir de sus caracteres visibles.³³⁵

Nicolás de Cusa se ha servido en repetidas ocasiones del *enigma del libro* para expresar el inexpresable despliegue divino en lo real. Ya en sus prédicas tempranas lo emplea.³³⁶ Pero entre las múltiples referencias adquieren un lugar decisivo para nuestra investigación, la remisión que hace en el diálogo *De genesi*, en el que afirma que el mundo es como un libro escrito en griego que el alemán busca descifrar-lo. De aquí que la lengua y los caracteres sean ignorados por el alemán que se acerca a un libro de

ig. I c.11 (h I n.30): "Consensere omnes sapientissimi nostri et divinissimi doctores visibilia veraciter invisibilium imagines esse atque creatorem ita cognoscibiliter a creaturis videri posse quasi in speculo et in aenigmate". Esto lo afirma el Cusano al iniciar el Capítulo 11 del Libro Primero de su obra. Y aún cuando el sentido del capítulo esté orientado a mostrar su preferencia por la simbología matemática para una *mostración simbólica* de la unitrinidad del principio primero, tal como lo realizará en los capítulos subsiguientes, este primer párrafo, que acabamos de citar, bien puede abarcar en su sentido a toda otra expresión del lenguaje, y no en último término el escrito. Pues permite concebir a las formulaciones de los diversos lenguajes como imágenes de la *imagen máxima* o Verbo divino.

³³⁵ Con todo, esta imagen que identifica a la naturaleza con un libro escrito por el Verbo divino no es originaria de la obra del Cusano sino que encuentra importantes antecedentes, a través de diversas entonaciones y sentidos, ya en las *Escrituras*. Cf. *Ps.*, 18, 2-5: "Caeli enarrant gloriam Dei, et opera manuum eius annuntiat firmamentum. Dies diei eructat verbum, et nox nocti indicat scientiam. Non sunt loquelae neque sermones, quorum non intellegantur voces: in omnem terram exivit sonus eorum, et in fines orbis terrae verba eorum."; *Ep. ad Rom.* 2, 15: "Cum enim gentes, quae legem non habent, naturaliter, quae legis sunt, faciunt, eiusmodi legem non habentes ipsi sibi sunt lex; qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium simul reddente illis conscientia ipsorum, et inter se invicem cogitationibus accusantibus aut etiam defendentibus"

Se trata asimismo de una metáfora cara a ciertas fuentes de la tradición teológica de la que Nicolás de Cusa mismo es heredero. Así, a modo de testimonio, podemos hacer mención de su aparición en las *Enarrationes in Psalmos*, XLV, n.7 de Augustinus Hiponensis, en las *Eruditionis didascaliae libri septem*, VIII, c.4 de Hugo de San Victor y en el *Breviloquium*, II, c.11, n.2 de Bonaventura, entre otros.

³³⁶ *Sermo VIII* (h XVI/2 n.16): "Secundum Hugonem ›potentia Dei apprehenditur per immensitatem creaturarum; sapientiam decor, benignitatem utilitas ostendit; immensitas in multitudine et magnitudine attingitur decor in situ, motu, specie et qualitate, utilitas in grato, apto, commodo et necessario‹. Est enim mundus sensibilis quasi «liber» Dei digito «scriptus». Et hoc modo incipientes contemplantur; sed perfecti in contemplatione Creatoris tantum persistunt, sicut Virgo beata." Cf. *Sermo XXIII* (h XVI/4 n. 18).

Platón. Con todo, atiende a las concordancias y las diferencias entre los caracteres, a las combinaciones de los elementos, aunque sabe que la el libro en sí mismo, en su significado o sentido, es indescifrable para él.³³⁷ De modo semejante llama el ignorante [*idiota*] al orador [*orator*] a buscar no en los libros de las autoridades sino en los libros que han sido escritos por Dios en el *De sapientia I*.³³⁸

La manifestación visible, comunicable, del Verbo divino o autor en el libro del mundo esconde un contenido, un significado, un sentido, inteligible e ininteligible de modo preciso para aquel que lee. Lo sensible, lo decible, el mundo o *explicatio dei*, tiene un carácter mediador, esto es, transporta o conlleva un contenido invisible, esto es, contiene a su fuente, el principio mismo, el Verbo divino, el cual es buscado por el lector a partir de los caracteres visibles de modo invisible. Pues se busca lo invisible en lo visible de modo invisible.

³³⁷ *De gen.* c.4 (h IV n.171): "Mihi apta satis configuratio ad mundum scriptus liber videtur, cuius et lingua et characteres ignorantur, quasi Almanus Graecus quidam Platonis liber praesentaretur, in quo Plato intellectus sui vires descripserit. Posset enim attente figuris incumbens Almanus ex differentia et concordantia characterum conicere aliqua elementa et ex combinationibus variis vocales, sed quiditatem ipsam in toto vel in parte nequaquam, nisi reveletur eidem." Cf. *De fil. dei* c.2 (h IV n.57): "Universale enim est in intellectu et de regione intellectuali. In hoc mundo in variis particularibus obiectis ut in variis libris versatur studium nostrum. In mundo intellectuali non est nisi obiectum unum intellectus, scilicet veritas ipsa, in quo habet magisterium universale. Nam nihil in variis obiectis particularibus quaesivit medio sensuum intellectus in hoc mundo nisi vitam suam et cibum vitae scilicet veritatem, quae est vita intellectus."

³³⁸ *De sap. I* (h V n.3): "Idiota: Non dico ibi non esse, sed dico naturale ibi non reperiri. Qui enim primo se ad scribendum de sapientia contulerunt, non de librorum pabulo, qui nondum erant, incrementa receperunt, sed naturali alimento "in virum perfectum" perducebantur. Et hi ceteros, qui ex libris se putant profecisse, longe sapientia antecedunt." En cuanto a la recepción del *enigma del libro* en el pensamiento cusano cf. Cassirer (1927: 513-514); Apel (1955: 217); Blumenberg (1986: 58-67); André (1997: 328 y ss.).

Capítulo Quinto

La imposición de nombres

5.a Presentación

Diversos intérpretes, tal como lo señalamos en la "Introducción General" han reducido la teoría cusana del lenguaje a una teoría del nombre o bien de la denominación, que Nicolás de Cusa despliega en distintos pasajes de su obra, aunque de modo exhaustivo en el Capítulo 2 del *Idiota. De mente*. Sea de esto lo que fuere, lo que sí es evidente es que una de las funciones sistemáticas primordiales del lenguaje en la teoría cusana del lenguaje guarda relación con la imposición de nombres [*nomen*] o palabras [*vocabulum* o *verbum*], los cuales son instituidos o bien impuestos por un movimiento de la razón, tal como desde *De docta ignorantia* en adelante sostiene Nicolás de Cusa.³³⁹

5.b Los nombres como el resultados de los movimientos de la razón

En cuanto a la imposición de nombres entonces. Como hemos mostrado a la luz de la distinción entre el *arte del decir* y el *arte de escribir* que el Cusano realiza en el *Compendium*, por medio de las denominaciones que son impuestas a las cosas por la mente humana en diversos movimientos de su fuerza racional, el hombre se hace del mundo simbólicamente. Construye un universo simbólico, pues éstas, el arte del decir y del escribir, no tienen el carácter de signos naturales, sino que se originan en el hombre [*ex institutione*]. En tanto se despliegan o explican en el ámbito de la potencia o fuerza racional de la mente ellos mismos, los nombres y las palabras, son en sí mismos conjeturales. De aquí que sean captaciones conjeturales de lo verdadero, de lo invisible, en la alteridad visible, tal como lo expresa el Cusano en su diálogo *De genesi*.³⁴⁰

³³⁹ Cf. *De doc. ig.* I c.24 (h I n.74): "Omnia enim nomina ex quadam singularitate rationis, per quam discretio fit unius ab alio, imposita sunt."; *De doc. ig.* I c.24 (h I n.76): "Nomina quidem per motum rationis, qui intellectu multo inferior est, ad rerum discretionem imponuntur. Quoniam autem ratio contradictoria transilire nequit, hinc non est nomen, cui aliud non opponatur secundum motum rationis;"

³⁴⁰ *De gen.* c.4 (h IV n.172): "Unde tale quid conicio mundum, ubi vis divina configurata latet. Cuius etsi diligenti investigatione per proportiones, differentias et concordantias et studiosum discursum ad 'quia est' elementorum et combinationum deveniri possit, nullum tamen nomen

De las diversas delimitaciones de lo sensible por parte de la *humana mens*, resultan, en su función racional, los diversos nombres y lenguajes que son impuestos a las cosas. De aquí que la dimensión sensible de lo real y los lenguajes establezcan una relación de *semejanza*, pues cada nombre y palabra se encuentra en una relación de proporción, de más y de menos, respecto de aquello que significa, toda vez que, tanto el despliegue de lo real como las denominaciones vienen después de la precisión. De aquí que, así como es ignorado en su precisión el principio mismo de lo real en su despliegue, del mismo modo es ignorado el vocablo preciso de todas las cosas.³⁴¹ Por tanto, no es posible para el hombre la precisión, esto es, la adecuación precisa entre el nombre y lo nombrado. En virtud de ello afirma el Cusano en *De venatione sapientiae* al tratar sobre la fuerza de los vocablos: “Si todo lo ponderas con profunda meditación, descubrirás que los cazadores han considerado de modo diligente la fuerza del vocablo, como si el vocablo fuese una figuración precisa de la cosas. Pero ya que los vocablos son impuestos por el primer hombre a las cosas a partir de la razón que el hombre concibió, no son precisos los vocablos, sin que pueda la cosa ser nombrada con un vocablo más preciso. Pues no es la razón que el hombre concibe la razón de la esencia de la cosa, la cual antecede a toda cosa. Y si alguien conociera el nombre de esa razón, nombraría todo de modo propio y poseería la perfectísima ciencia de todo. De donde, no existe disenso en la razón sustancial de las cosas, sino en los vocablos que son atribuidos variadamente a partir de varias razones a las cosas.”³⁴²

5.b.i La lengua adámica

Llama la atención, en la cita anterior, la referencia al primer hombre, que fue quien primero impuso a partir de un movimiento de la razón los vocablos o nombres a las cosas. De aquí que, siguiendo una larga tradición teológica,³⁴³ Nicolás de Cusa no sea ajeno a la valoración de la lengua adámica tanto en su diálogo *De genesi*, en el

nec elementi nec vocalis nec combinationis proprium ex se inquisitor inveniet, sed inventis ratio discernens nomen appropriat.”

³⁴¹ Cf. *De coni.* II c.12 (h III n.131); *De mente* c.2 (h V n.58)

³⁴² *De ven. sap.* c.33 (h XII n.97): “Si cuncta profunda meditatione ponderas, reperies venatores ad vim vocabuli diligenter perspexisse, quasi vocabulum sit praecisa rerum figuratio. Sed quia vocabula sunt per primum hominem rebus imposita ex ratione, quam homo concepit, non sunt vocabula praecisa, quin res possit praecisiori vocabulo nominari. Non enim ratio, quam homo concepit, est ratio essentiae rei, quae omnem rem antecedit. Et si quis huius rationis nomen cognosceret, omnia proprie nominaret et omnium perfectissimam scientiam haberet. Unde in substantifica ratione rerum non est dissensio, sed in vocabulis ex variis rationibus varie rebus attributis.”

³⁴³ Cf. Dutz (1989: 204-240).

Capítulo 33 “*De vi vocabuli*” del *De venatione sapientiae* como en el *Compendium*.³⁴⁴ A su entender, los diversos signos de los distintos lenguajes aparecen como las explicaciones [*explicatio*] de ese complicante adámico arte o ciencia primera del decir, que complicó [*complicatio*] todos los signos de todos los lenguajes que luego fueron diferenciados y confundidos en Babel.³⁴⁵ Con todo, tal como lo quiere el Cusano, no debe suscitar admiración el testimonio de la lengua adámica, ya que por un divino don no sólo muchos tienen el conocimiento de las diversas lenguas sino que ningún arte es, en el hombre, más fácil y más natural de aprender que el de hablar.³⁴⁶

Pero la fuerza de la lengua adámica, tal como lo expresa el Cusano siguiendo el testimonio de las *Escrituras*, radica en que los vocablos fueron impuestos por un movimiento de la razón a las cosas por el Primer Padre [Adám] en su inefable monogenética proto-lengua.³⁴⁷ De allí que sean pasibles de un más y de un menos, admitan un exceso y un excedente,³⁴⁸ y, por tanto, sean todos igualmente inconvenientes para significar con precisión lo real.³⁴⁹

5.c El ignorante, fabricante de nombres

El primer capítulo del *Idiota. De mente*³⁵⁰ se cierra con aquella definición conjetural de la humana mente [*humana mens*], según la cual *mente* “se dice por el

³⁴⁴ *Gen.* 2, 19-20: ““Formatis igitur Dominus Deus de humo cunctis animantibus agri et universis volatilibus caeli, adduxit ea ad Adam, ut videret quid vocaret ea; omne enim, quod vocavit Adam animae viventis, ipsum est nomen eius. Appellavitque Adam nominibus suis cuncta pecora et universa volatilia caeli et omnes bestias agri; Adae vero non inveniebatur adiutor similis eius.” Cf. *De gen.* c.4 (h IV n.172); *De ven. sap.* c.33 (h XII n.97); *Comp.* c.3 (h XI/3 n.6).

³⁴⁵ *Gen.* 11, 5-9: “Descendit autem Dominus, ut videret civitatem et turrim, quam aedificaverunt filii hominum, et dixit Dominus: “Ecce unus est populus et unum labium omnibus; et hoc est initium operationis eorum, nec eis erit deinceps difficile, quidquid cogitaverint facere. Venite igitur, descendamus et confundamus ibi linguam eorum, ut non intellegat unusquisque vocem proximi sui”. Atque ita divisit eos Dominus ex illo loco super faciem universae terrae, et cessaverunt aedificare civitatem. Et idcirco vocatum est nomen eius Babel, quia ibi confusum est labium universae terrae, et inde dispersit eos Dominus super faciem universae terrae.” Con todo, la *confusio linguorum* del relato de Babel no es vista por el Cusano como una dispersión inconducente respecto de la unidad, sino como el fruto de la concordancia en la diferencia.

³⁴⁶ Cf. Primera Parte, Capítulo Cuarto (4.e) de la presente investigación.

³⁴⁷ Cf. Senger (1979: 75).

³⁴⁸ *De doc. ig.* I c.5 (h I p.12 l.1-3): “Nihil est nominabile, quo non possit maius aut minus dari, cum nomina hiis attributa sint rationis motu, quae quadam proportione excedens admittunt aut excessum.”

³⁴⁹ *De doc. ig.* I c.4 (h I p.10 l.25 et sqq.).

³⁵⁰ Para una introducción a los *Idiotae libri* de Nicolás de Cusa cf. Primera Parte, Capítulo Primero (1.c.ii) de la presente investigación.

medir".³⁵¹ Una etimología singular del término que era completamente desconocida por el filósofo, quien le solicita inmediatamente al ignorante el fundamento de lo dicho. Al expresar la fuerza del vocablo [*vis vocabuli*] el Cusano por boca del ignorante abre a uno de los núcleos temáticos centrales de su teoría del lenguaje, *i.e.* la imposición de nombres. Sin embargo, la velocidad sintética de las primeras consideraciones del iletrado al declarar la imprecisión del término "*mens*", definir a la mente como la complicación nocional de los ejemplares de las cosas y anunciar que los nombres son impuestos por un movimiento de la razón,³⁵² abruma al teólogo peripatético con el cual discurre en aquella jornada. Por ello el ignorante se sirve de su arte de fabricar cucharas como paradigma simbólico para tornarle visible la fuerza significativa de aquellas afirmaciones.

El ejemplar de la cuchara está en la mente del artesano, y se muestra variadamente de modo sensible en la materia (madera) que acuña. De esta manera, le otorga a aquella una proporción y una de-terminación que será más o menos *semejante* al ejemplar que está complicado en su mente, pero nunca precisa o igual éste. La finalidad del artesano, en este punto, es fabricar una cuchara en la que resplandezca o reluzca la forma de la cuchara, aunque esta simplicísima forma que habita en su mente sea en sí misma improporcionable. Así, la forma ejemplar arriba a la materia y resplandece de manera limitada en la cuchara realizada. En cada uno de los entes creados por el arte finito reluce, como en una imagen, bajo cierto modo limitado la precisión [*praecisio*] de la simple forma, inexpresable e incommunicable, a la vez que inalcanzable, por ninguna de las cucharas singulares.³⁵³

En este punto se establece una analogía de proporción entre el arte de confeccionar cucharas y la imposición de nombres, pues así como la forma única y complicante de la cuchara resplandece en cada una de las cucharas fabricadas bajo una determinación particularísima, así el *nombre natural* que procede, como la *coclearitas*, de

³⁵¹ *De mente* c.1 (h V n.57): "Mentem quidem a mensurando dici conicio.". En virtud de los desarrollos precedentes en torno del concepto de *deffinitio* en el Cusano, sobre el que trataremos de modo sistemático en la Segunda Parte, Capítulo Sexto (6.c.iii) de la presente investigación, queremos llamar la atención sobre esta etimología, a la que bien puede concebirse como una definición de la *mente*, en la cual el despliegue del vocablo, la *explicatio vocabuli*, pone de manifiesto, comunica, revela, su fuerza [*vis*].

³⁵² Cf. *De mente* c.2 et sqq. (h V n.58; n.64; n.66; n.67; n.153).

³⁵³ *De mente* c.2 (h V n.63): "Unde veritas et praecisio coclearitatis, quae est immultiplicabilis et incommunicabilis, nequaquam potest per quaecumque etiam instrumenta et quemcumque hominem perfecte sensibilis fieri, et in omnibus coclearibus non nisi ipsa simplicissima forma varie relucet, magis in uno et minus in alio et in nullo praecise."

la *humana mens* resplandece de manera variada y singularísima en cada uno de los nombres que son impuestos a las cosas por un movimiento de la razón.

Entonces, a partir de la realización de entes artificiales, que descubre el carácter activo y realizador del arte del ignorante, se avanza, siguiendo una suerte de paralelismo, sobre la imposición de nombres. Si en cada uno de los entes realizados reluce bajo cierta determinación la forma simple y complicante de la que proceden, del mismo modo en la imposición de nombres conjeturales reluce de manera particular y variada el *nombre natural* de las cosas.³⁵⁴ Todo lo cual descubre a un hombre que es creador, de un lado, de entes artificiales, y, del otro, co-creador nominal de la naturaleza.

Para el ignorante los nombres son impuestos por un movimiento de la razón en la relación de proporción y comparación que es establecida entre los entes finitos, sin por ello alcanzar el *nombre natural* de las cosas. Afirma que el nombre se unifica, por un movimiento de la razón, a la cosa en el momento en que la forma adviene a la materia, como si la forma fuese la que atrajese un nombre y no otro.³⁵⁵ Por tanto, aunque los nombres son impuestos a las cosas a través de un movimiento de la razón, se impone el nombre conveniente, aunque no sea el *natural*, que es inaprensible por los nombres impuestos. Por tanto, no sólo no se alcanza la *quiditas* o *quidditas* de la cosa, sino que tampoco se alcanza el nombre natural para nombrarla. Pues, si el ejemplar es uno y simple también lo es el nombre natural. Por lo cual, si se alcanzara la forma como el nombre natural de una cosa, alcanzaríamos simultáneamente la *quiditas* de todo ser y el nombre in-nombrable de todo ente.³⁵⁶

5.d El nombre natural

A partir de estas consideraciones que giran en torno del tópico de la imposición de nombres, según la cual los vocablos, los nombres, son impuestos a las cosas a partir de un movimiento de la razón, es que el Cusano se refiere en el contexto de esta obra a

³⁵⁴ *De mente* c.2 (h V n.64): "Sic igitur vocabula imponit et movetur ratio ad dandum hoc nomen uni et aliud alteri rei. Verum cum non reperitur forma in sua veritate in his, circa quae ratio versatur, hinc ratio in coniectura et opinione occumbit." Cf. *De mente* c.2 (h V n.69).

³⁵⁵ *De mente* c.2 (h V n.59): "Nam etsi fatear omne vocabulum eo ipso unitum, quo forma materiae advenit, et verum sit formam adducere vocabulum, ut sic vocabula sint non ex impositione, sed ab aeterno, et impositio sit libera, tamen non arbitror aliud quam congruum nomen imponi, licet illud non sit praecisum."

³⁵⁶ Cf. *De mente* c.3 (h V nn.69-70).

la existencia de un nombre natural [*vocabulum naturale*], que es la precisa denominación de la cosa [*res*], el cual está presente en todos los nombres que son impuestos. Todos los nombres expresan, bajo la condición de su determinación, al nombre natural de la cosa. Es más todos los lenguajes que se despliegan de la razón encuentran su fundamento en un nombre que es inexpresable e impronunciado, tal como del mismo modo lo afirma el Cusano en el *De coniecturis*.³⁵⁷ El nombre natural está presente en todo lenguaje siempre como su principio y condición de posibilidad, tal como lo expresa Nicolás de Cusa en el *Idiota. De mente*: “Más aún, aunque la madera reciba el nombre a partir del arribo de la forma, de modo que surgida la proporción, en la que brilla lo propio de la cuchara, se la denomine “cuchara”, para que así el nombre esté unido a la forma, sin embargo la imposición del nombre se hace según preferencia, puesto que podría imponerse otro nombre. Así, aunque según la preferencia, con todo, no otro nombre y totalmente diverso del nombre natural se une a la forma; sino que el nombre natural luego de la llegada de la forma resplandece en todos los diversos nombres variadamente impuestos por cualquier pueblo.”³⁵⁸

Tal como lo señala Wolf Peter Klein, el Cusano no tematiza el *nombre natural* en el contexto del *De mente*, sino que se limita a indicar su función. Así, el *nombre natural* existe como fundamento de sentido o significado, que está presente en todo lenguaje, en todo idioma, en toda expresión conjetural del lenguaje que es impuesto por un movimiento de la razón.³⁵⁹ En este punto es que Karl Otto Apel en su investigación encuentra en el *vocabulum naturale* el fundamento de una proto-filosofía trascendental del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa.³⁶⁰ Ahora bien, la pregunta que puede formularse en este punto es si es posible identificar el *vocabulum naturale* con el lenguaje adámico, anterior a la *confusio linguorum*. Hans Georg Gadamer parece

³⁵⁷ *De coni.* II c.6 (h III n.101): “Vides verum aliter quam in alteritate imparticipabile. Unum igitur verum nomen cuiusque imparticipabile atque, uti est, ineffabile esse necesse est. Effabilia igitur nomina in alteritate verum ipsum tantum intellectuale nomen in ratione participant seu causa, quia ratio ipsa intellectualis unitatis alteritas est.”

³⁵⁸ Nicolás de Cusa, *Un ignorante discurre acerca de la mente* [ed. bilingüe], introd. Jorge Mario Machetta & Claudia D’Amico, trad. Jorge Mario Machetta, notas a cargo de miembros del *Círculo de estudios cusanos de Buenos Aires*, ed. Biblos, Bs. As., 2005, p. 49; *De mente* c.2 (h V n.64): “Et quamvis lignum recipiat nomen ab adventu formae, ut orta proportione, in qua coclearitas resplendet, ‘coclear’ nominetur, ut sic nomen sit formae unitum, tamen impositio nominis fit ad beneplacitum, cum aliud imponi posset. Sic etsi ad beneplacitum, tamen non aliud et penitus diversum a naturali nomine formae unito; sed vocabulum naturale post | formae adventum in omnibus variis nominibus per quascumque nationes varie impositis relucet.”

³⁵⁹ Klein (1992: 31).

³⁶⁰ Apel (1955: 215-217).

desestimar esta identificación, señalando que es ajena a la reflexión del Cusano sobre el problema del lenguaje la consideración de la lengua adámica.³⁶¹

Finalmente, es lícito también preguntar si el *vocabulum naturale* puede ser identificado con el *verbum ineffabile*, esto es, con el *nombre preciso*. Wolf Peter Klein, por su parte, a partir de una referencia al *De mente* establece la identidad entre ambos,³⁶² mientras que otros, entre los que se encuentra Helmut Meinhardt, sostienen la diferencia entre el *verbum ineffabile* y el *vocabulum naturale*. En la perspectiva de Meinhardt, todo *nombre* que es impuesto por un movimiento de la razón supone el *nombre natural* de la mente. A su vez, el *nombre natural* supone el único *nombre preciso*, esto es, el nombre de Dios.³⁶³ Bajo esta última orientación se inscribe a su vez la interpretación de Donald Duclow, quien identifica el *nombre natural* con el *terminus intellectualis* (al que hemos hecho referencia en el contexto de la presentación del *De coniecturis*),³⁶⁴ mostrando de este modo que la raíz de los vocablos que son impuestos por un movimiento de la razón, a los que el Cusano en el contexto del *De coniecturis* llama *usuales termini*, no son otros que los *termini intelectuales*, los cuales a su vez encuentran su principio en el inefable nombre divino.³⁶⁵ De aquí se desprende que así como los *términos intelectuales* son varios, del mismo modo los *nombres naturales* de la mente son muchos, todos los cuales expresan simbólicamente el único e inefable nombre de Dios, el cual es fundamento trascendental de todo lenguaje humano.³⁶⁶

5.e La precisión del lenguaje matemático

Desde el punto de vista de la imposición de nombres, “cierta” precisión del nombre es alcanzada en el arte conjetural por excelencia para el Cusano, a saber: el arte matemático; pues en él es alcanzable una precisión que no es proporcionada por

³⁶¹ Gadamer (1960: 523).

³⁶² Cf. *De mente* c.2 (h V n.68): “Unum est igitur verbum ineffabile, quod est praecisum nomen omnium rerum, ut motu rationis sub vocabulo cadunt. Quod quidem ineffabile nomen in omnibus nominibus suo modo relucet, quia infinita nominabilitas omnium nominum et infinita vocabilitas omnium voce expressibilium, ut sic omne nomen sit imago praecisi nominis.”. Cf. Klein (1992: 32).

³⁶³ Cf. Meinhardt (1979: 113).

³⁶⁴ Cf. Primera Parte, Capítulo Tercero (3.d) de la presente investigación.

³⁶⁵ Duclow (1977: 290).

³⁶⁶ Cf. André (2006: 13): “Ora a relação que existe entre as colheres concretas e a *colearitas* é a mesma que existe entre o nome natural e interior, a palavra precisa de qualquer coisa, e a palavra com que as nossas línguas humanas e finitas a designam. Mas, por outro lado, esse nome natural é já uma *explicatio* da força do nome uno e inefável de que todos os nomes são expressão”

ningún otro tipo de arte finito. En el caso del triángulo, por ejemplo, el nombre coincide con la esencia. Cuando expresamos el término "triángulo" estamos en el mismo vocablo precisando la esencia del triángulo. Esto le da una precisión a la entidad matemática que no tienen el resto de los símbolos, pues lo propio de estos entes de razón consiste en que su esencia coincide con su definición, y ésta no procede sino de la *humana mens*. Dice el Cusano, por boca del ignorante, que cuando deseo hacer relucir la "triangularidad" diseño una figura de tres lados, de manera tal que, en la figura finita, se explique y reluzca de manera singular aquella forma complicante, que es todas las figuras posibles. Pues aquella única forma resplandece contractamente como triángulo, como tetragono, como pentágono, etc.. Y una vez alcanzado el vocablo de "triángulo", en tanto el vocablo preciso de aquella forma, alcanzo "simultáneamente" todos los nombres de todas las figuras posibles, que complicadamente no son sino una y la misma.³⁶⁷

5.f Académicos y peripatéticos: el problema de los universales

Por último, en cuanto a la imposición de nombres o vocablos, en el Capítulo 2 del *De mente* el Cusano por boca del ignorante anuncia la *concordantia philosophorum* entre las sectas filosóficas de los "académicos" y de los "peripatéticos" en lo que respecta al problema general de los géneros y las especies (universales).³⁶⁸ Ambas tendencias no pueden travestirse bajo las etiquetas de "platónicos", de un lado, y "aristotélicos", del otro, no sólo por la vaguedad de las nomenclaturas así utilizadas sino también por su imprecisión; pues lo que el Cusano entiende por unos y otros -y expresa a través de su ignorante- posee un anclaje en el proceso sincrético de la constitución de su pensamiento.

Recordemos por ello que en 1416 Nicolás de Cusa³⁶⁹ se inscribe en la Universidad de Heidelberg, en la Facultad de Artes, en la que realiza su bachillerato en artes liberales. La orientación doctrinal del primer Rector de esta universidad, Marsilio de Inghem, uno de los mayores representantes del nominalismo del siglo XIV,

³⁶⁷ Cf. *De mente* c.3 (h V n.70).

³⁶⁸ Cf. *De mente* c.2 (h V nn.65-68).

³⁶⁹ Para la presentación de estos dos momentos del itinerario intelectual cusano seguimos a los siguientes comentaristas: Vansteenberghe (1920: 483-491); Santinello (1987); Colomer (1975: 119-144).

aproxima al Cusano a la obra de Ockham. En esta primera formación en la *via nova* se encuentra el germen de lo que Nicolás de Cusa entiende por “peripatéticos”.

Por otra parte, tras permanecer unos años en el clima averroísta de la Universidad de Padua y obtener en 1423 el título de *Doctor decretorum*, se inscribe en 1425 en la Facultad de Teología de la Universidad de Colonia, la cual era un centro albertista. Esta formación, a diferencia de aquella en la *via nova*, acerca al Cusano al ejemplarismo y esencialismo propios de la *via antiqua*. Su maestro en teología allí fue Heimeric van den Velde, quien había recibido el albertismo en París a través de Jean de Maisonneuve. En Colonia Eimerico participa activamente con su *Tractatus problematicus*³⁷⁰, contra el realismo moderado de Tomás y el nominalismo ockhamista, en la polémica académica³⁷¹ entre la *bursa laurentiana* (albertistas), de la que Heimeric era rector, y la *bursa cornelii* (tomistas), conformada por dominicos y algunos seculares, como Gerardo del Monte. El neo-albertismo que llega a Heimeric a través de Jean de Maisonneuve y que posteriormente recibe el Cusano está afectado no sólo por el emanantismo neoplatónico del *De universalí reali* del maestro de París, sino también por la presencia de Proclo, Pseudo Dionisio, el *Liber de Causis* y los pasajes neoplatónicos de Alberto Magno, quien, a su vez, había comentado las obras del Areopagita. Como fruto de esta influencia, creemos, florece lo que Nicolás de Cusa da en llamar “académicos”.

Tal como son presentados por el ignorante en el desarrollo del texto géneros y especies, en cuanto caen bajo un nombre, son *entia rationis* [entes de razón], creaciones conjeturales de la *mens* a partir de la mensuración de las concordancias y diferencias de/con los objetos sensibles.³⁷² Son posteriores a las cosas sensibles (*post rem*), de las cuales son similitudes. Éste, para el Cusano, es el núcleo de la posición de los peripatéticos, que sostienen que nada está en la razón que antes no haya pasado por los sentidos. Niegan, a su vez, que las formas en sí y en su verdad estén separadas de la mente, por lo cual, destruidas las cosas sensibles, géneros y especies no subsisten. Sin embargo, esto no implica una abstracción de la forma. El planteo cusano hasta aquí ofrece las dimensiones gnoseológica y lingüística de géneros y especies, esto es, de los universales entendidos como aquello que se predica de muchos.

³⁷⁰ Cf. Colomer (1975: 100-118).

³⁷¹ Cf. De Libera (1996: 434 y ss).

³⁷² *De mente* c.2 (h V n.65): “Unde genera et species, ut sub vocabulo cadunt, sunt entia rationis, quae sibi ratio fecit ex concordantia et differentia sensibilium. Quare, cum sint posterius natura rebus sensibilibus, quarum sunt similitudines, tunc sensibilibus destructis remanere nequeunt.”

Pero el Cusano delinea acto seguido la posición de los académicos, que contra los peripatéticos afirman que separada de los sentidos y de la razón la verdad de las formas es inefable. Para ellos los ejemplares preceden, por naturaleza, a las cosas sensibles, como la verdad a la imagen. Por lo cual, destruidas las imágenes permanecen en sí las formas. Para ellos la tendencia hacia la captación intelectual de las ideas en sí supera la imposición de nombres.³⁷³

En esta presentación de los académicos el ignorante ofrece la consideración de los universales desde el punto de vista de la dimensión ontológica del problema, *i.e.* la universalidad concebida desde la constitución ontológica de los entes, que da el fundamento *in re* de géneros y especies. Sin embargo, el sentido propiamente cusano de esta posición puede comprenderse más claramente a través de los “grados de contracción del universo”, un aspecto de la “doctrina de la contracción” que el Cusano desarrolla en el Libro Segundo de *De docta ignorantia*. En esta fuente Nicolás de Cusa ya establecía la distinción entre los universales contractados en las cosas y aquellos géneros y especies que son *entia rationis*, y, por tanto, semejanzas nocionales de los primeros.³⁷⁴

En este sentido, es oportuno recordar que el concepto cusano de “contracción” es definitorio del universo, y que, en primer término, debe entenderse como no-absoluto. En segundo lugar, como *ab alio* o a causa (al establecerse la distinción ontológica entre lo que es a partir de sí y lo que tiene su procedencia a partir de lo que es *a se*). Y, en tercer lugar, que es el modo propio del despliegue o *explicatio Dei*.

A partir de la única *complicatio* absoluta o forma infinita proceden los sucesivos grados de contracción. En primer término, el de la unidad de la diversidad o universo, que opera, a su vez, como mediación entre Dios y el ente singular, que representa a su vez el mayor grado de contracción. Pero el Cusano distingue cuatro unidades,³⁷⁵ una de las cuales es la unidad des-vinculada de lo *maximum absolutum*, las otras tres unidades en la pluralidad, y, por tanto, unidades complicantes contractas descendentes hacia el particular. La primera unidad complicante contracta o universo complica a la

³⁷³ Cf. *De mente* c.2 (h V nn.65-66).

³⁷⁴ Cf. *De doc. ig.* II c.6 (h I n.126): “Quare universalia, quae ex comparatione facit, sunt similitudo universalium contractorum in rebus; quae in ipso intellectu iam sunt contracte, antequam etiam exteris illis notis explicet per intelligere, quod est operari ipsius. Nihil enim intelligere potest, quod non sit iam in ipso contracte ipsum. Intelligendo igitur mundum quendam similitudinarium, qui est in ipso contractus, notis et signis similitudinariis explicat.”

³⁷⁵ Cf. *De doc. ig.* II c.6 (h I n.124).

segunda contracta, y, por medio de ésta, a la tercera unidad complicante contracta, por medio de la cual se arriba al ente singular. La segunda y la tercera unidad complicante contracta corresponden a los géneros y especies, los cuales, a su vez, son "explicaciones" del universo.

En este punto, tanto en *De docta ignorantia* como en el *De mente* el Cusano se sirve del ejemplo de la *humanitas*.³⁷⁶ Solicita al lector en la primera obra que se conciba a la *humanitas* como si fuera la *maximitas* absoluta, *complicatio* absoluta o forma infinita. La "humanidad", entendida no como un ente de razón (n.66), está presente en el "hombre", que es, a la luz de este ejemplo, la primera unidad procedente de lo máximo absoluto, a saber: lo máximo contrato o universo. El "hombre" es la unidad de todos los individuos singulares, que no puede subsistir una vez desaparecidos éstos. Por mediación del "hombre", en tanto unidad contracta (máximo contrato) la "humanidad" (máximo absoluto) está efectivamente presente en cada uno de los miembros que componen el cuerpo de este "hombre". De este modo, el ojo, por ejemplo, contiene en sí de modo contractado a la "humanidad" (unidad absoluta), al "hombre" (unidad contracta) y a cada uno de los miembros (entes singulares).

En su carácter de unidades complicantes contractas, géneros y especies son anteriores por naturaleza a las cosas, si bien, al igual que la unidad complicante del universo, no subsisten separados de los entes singulares. Los universales no son en acto fuera de las cosas. Los universales (géneros y especies) no subsisten por sí, pues sólo subsiste por sí la *complicatio* absoluta, sino que permanecen en aquello que es en acto. Si desaparecen todos los hombres del mundo desaparece la "humanidad" como género. Pero en tanto haya un hombre sobre el mundo, ese hombre será una *explicatio* de la unidad complicante contracta que es el género humano.

Por más que esas sucesivas y graduales unidades complicantes contractas (universo, géneros y especies) en cuanto a su actualidad dependan de la existencia de los entes individuales, ontológicamente consideradas estas unidades contractas son prioritarias en cuanto constituyen unidades que complican la explicación en los entes individuales. Para el Cusano, pues, los universales, aunque no se encuentren en acto fuera de los entes singulares, no son, en este planteo, sólo *entia rationis*, pues efectivamente están en acto en las cosas singulares constituyéndolas como tales.

³⁷⁶ Cf. *De doc. ig.* II c.6 (h I n.122); *De mente* c.2 (h V n.66).

5.f.i La concordancia de las sectas

Así la *concordantia philosophorum* postulada por el Cusano en este Capítulo 2 del *De mente* establece la concordancia que disuelve el antagonismo entre ambas sectas. La forma infinita es una, simple y absoluta. Ésta resplandece en todas las cosas como su ejemplar. Esta forma infinita no puede ser alcanzada nocionalmente por la *humana mens*, de la que es imagen, como tampoco puede ser alcanzado por la fuerza de los nombres el peculiarísimo modo en que las unidades reales se contractan en cada cosa singular. A través de los nombres impuestos por la razón no es comprendida y alcanzada la forma infinita. La cosa a la que se le impone un nombre es la imagen de su ejemplar simple e inefable. Esta forma inefable es, a su vez, el nombre natural, uno y simplísimo.

Por tanto, una es la palabra inefable, que es el nombre preciso de todas las cosas que caen bajo un nombre finito y conjetural impuesto por la *humana mens* (n.68). El nombre inefable resplandece en los nombres finitos, porque es la complicación infinita de la nominabilidad de todos los nombres. El nombre impuesto por la *mens* es una explicación del nombre preciso. La diferenciación de los ejemplares está formada por nuestra razón. La determinación es representada en este ámbito por el nombre impuesto, mientras que la indeterminación está representada por el nombre natural.

La multiplicidad de géneros y especies en cuanto *entia rationis* es creada por la *humana mens* como similitudes de aquella simple e inefable forma precisa que se explica en las sucesivas unidades complicantes-explicantes contractas (universo, género y especie), esto es, de los universales en tanto contractos en las cosas singulares. Por lo cual, una es la dimensión del universal contractado en la cosa singular (*in re*), otra es el universal que se conjetura y se impone a partir de la concordancia y diferencia entre los singulares (*post rem*), esto es, géneros y especies en tanto *entia rationis*, semejanzas de géneros y especies contractados en el ente singular (*in re*).

5.g Apéndice: La imposición de nombres en el *Crátilo* de Platón y el *Idiota*. De mente de Nicolás de Cusa

5.g.i Presentación

Si bien la reflexión sobre el problema del lenguaje en el contexto del pensamiento platónico no se agota ni reduce al naturalismo crítico del *Crátilo*, no es la intención de este apéndice ofrecer un análisis e interpretación del problema general del lenguaje tal como aparece en la totalidad de la obra de Platón. El esfuerzo será más bien describir un vínculo posible entre aquella fuente platónica y las resonancias de éstas en el pensamiento de Nicolás de Cusa en lo que respecta a la imposición de nombres.

Con todo, metodológicamente es necesario establecer la distinción entre un análisis formal y un análisis histórico de la relación. En virtud de ello, no podrá reducirse el análisis de un vínculo posible entre el pensamiento de Platón y el de Nicolás de Cusa a una analogía formal, esto es, a una suerte de estructura trascendental de la que tanto Platón como el Cusano participarían. Es necesario, por el contrario, tener presente el proceso histórico y el contexto en que cada una de estas filosofías se inscribe. Esto es, situar a la especulación de Platón sobre el lenguaje en su horizonte de sentido y ubicar a la teología especulativa del Cusano en el suyo, pues encontrar sólo analogías formales entre uno y otro no dice todo ni mucho menos respecto de cada uno de ellos. Es imprescindible considerar ambos movimientos históricamente, más cuando entre uno y otro irrumpe el cristianismo, y con él la reelaboración de la filosofía griega en general y platónica en particular en términos teológicos, específicamente a la luz de la concepción de lo divino como un dinámico principio unitrino.

La relación entre Platón y el Cusano no es meramente formal. Nicolás de Cusa ha asimilado e interpretado la filosofía de Platón no sólo a la luz de las tradiciones de neoplatonismo de las que él mismo es heredero,³⁷⁷ sino también a través del contacto

³⁷⁷ En la tradición de neoplatonismo, entendida de modo general y no particular, se distinguen dos sub-tradiciones. De un lado, aquella que parte de Plotino, luego Porfirio, Mario Victorino y se continúa en Agustín. Por otro lado, aquella que se inicia en Proclo, se continúa en el Pseudo Dionisio Areopagita, en Escoto Erigena, en el anónimo *Liber vigintiquattuor philosophorum*, en el *Liber De Causis* y en Meister Eckhart, entre otros. La particularidad del Cusano es que, si bien más claramente podemos ubicarlo en esta segunda, la primera no deja de serle completamente ajena. Su *ineptissimus conceptus de docta ignorantia* lo toma de la obra del Hiponense [Agustín, *De ordine*, II, 16, 44], aún cuando reconoce a su inspirador en esto al Pseudo Dionisio Areopagita [Vansteenberghe (1915: 116-118)]. Sin embargo, los orígenes de esta otra tradición de neoplatonismo podríamos buscarlos en el Parménides [127e - 128a; 133b y ss.] de Platón, obra que Proclo comentó en su *Expositio in Parmenidem*. Comentario que luego, junto a *De theologia*

directo con ciertos diálogos y cartas de Platón que frecuentemente cita de modo explícito en sus obras. Asimismo el Codex Cusanus 177 de su Biblioteca en Bernkastel contiene el *Phaedon* (ff. 1v-29), la *Apologia Socratis* (ff. 30-41), el *Crito* (41v-47v), el *Axiochus* (ff. 48v - 53) y el *Mennon* (89v - 100v), y el Codex Cusanus 178 la traducción que Pedro Cándido hizo de la *Policie* (ff. 1-207v).³⁷⁸

En lo referido puntualmente al problema del lenguaje, y en él la imposición de nombres, la influencia de Platón sobre el Cusano parece ciertamente directa. En el Capítulo 33 de su obra de madurez *De venatione sapientiae* (1463), que tiene por título "*De vi vocabuli* [Acerca de la fuerza del vocablo]", Nicolás de Cusa al tratar sobre la fuerza de los vocablos desde el punto de vista de su alcance expresivo cita explícitamente la *Carta VII* de Platón.³⁷⁹ En cuanto al *Crátilo*, aunque no figura en el catálogo de su biblioteca, el Cusano parece haber tenido conocimiento de él, ya que lo menciona de modo expreso en el contexto de su *Sermo CLXXXII "Una oblatione consummavit in aeternum sanctificatos."*³⁸⁰

Con todo, en el diálogo *Idiota. De mente* aparece sólo como una fuente posible sugerida por los editores en el aparato crítico de la obra.³⁸¹ De aquí que nuestro esfuerzo, en un primer momento, sea entonces el de delinear la curiosa y hasta decisiva relación que puede ser establecida entre el planteo de Platón en torno del problema de la imposición de nombres en el *Crátilo* y aquél que lleva adelante el Cusano en el

Platonis también de Proclo, el Cusano leyó y anotó. Cf. Koch (1956/7); Gandillac (1982: 143-168; 262-264); Hoye (1986: 10-18); Eco (1987: 24 y ss.); Beierwaltes (1989). Recomendamos, del mismo autor, la introducción y el ensayo de interpretación de *Autoconoscenza ed esperienza dell'Unita. Plotino, Enneade, V, 3*, introduzione di Giovanni Reale, ed. Centro di Ricerche di Metafisica dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano. Cf. Beierwaltes (1992); Brunner (1997); Riccati (1993: 23-39).

³⁷⁸ Marx (1905: 164-9).

³⁷⁹ *De ven. sap.* c.33 (h XII n.97): "Et in configuratione essentiae rei, quae similiter varia est, omnis est disputantium diversitas; quemadmodum Plato in Epistulis ad Dionysium tyrannum elegantissime scribit veritatem vocabula, orationes seu vocabulorum diffinitiones atque sensibiles figurationes anteire, uti de circulo picto, eius vocabulo et oratione atque conceptu exemplificat."

³⁸⁰ *Sermo CLXXXII* (h XVIII/3): "Plato concordat in Cratylo, dicens primos adorasse superiora, quae videbant thein, id est currere et revolvere, et hinc eos theos appellarunt."

³⁸¹ En cuanto a las cuatro referencias que ofrece el aparato crítico de la edición de Heidelberg, las dos primeras sin duda son más pertinentes. La primera de ellas refiere a aquel pasaje del diálogo platónico en el que Hermógenes presenta su posición en cuanto a la imposición de nombres (384c-d) y corresponde al momento en el que el idiota en el comienzo del Capítulo 2 señala que los nombres son impuestos por un movimiento de la razón (n.58). La segunda es una referencia del *Crátilo* 432e-433a, pasaje en el cual Sócrates le dice a Crátilo que aunque no sea dado el nombre natural, no por ello es un nombre falso o inadecuado. Este pasaje es traído por los editores para el momento en el que el ignorante afirma, en su diálogo con el filósofo, que aunque no se alcanza el nombre preciso se impone el conveniente (n.59).

tercero de los *Idiotae libri*. En este punto es oportuno advertir que ya Karl Otto Apel en su investigación sobre la idea del lenguaje en el Cusano se demoró en la consideración del *Crátilo* como fuente del planteo cusano.³⁸²

5.g.ii El *Crátilo* de Platón

En cuanto a la fecha de composición del *Crátilo*, el diálogo mismo no aporta elementos que permitan establecer claramente su datación. En su "Introducción" a la edición bilingüe de la obra Ute Schmidt Osmanczik (1988) propone una datación posible en relación con el contenido doctrinal del diálogo. Por ello, su criterio sin duda es más sistemático que histórico-filológico. Desde su perspectiva, apoyándose a su vez en la posición de Louis Méridier (1931), que fijó el texto para la edición bilingüe de Les Belles Lettres, sostiene que el *Crátilo* es una obra temáticamente anterior al *Eutidemo* (387 a.C) y de cierto modo contemporánea del *Fedón* (387 a.C y post.), por lo cual sitúa al diálogo en el 386 a.C.³⁸³

Como fue señalado más arriba, aún cuando Platón ha reflexionado en distintos contextos sobre el problema general del lenguaje, como en la *Apología de Sócrates*, en el *Teeteto*, en el *Fedro*, en el *Filebo*, en el *Sofista* y en la *Carta VII*, es en el *Crátilo* donde expone ampliamente su concepción en torno de la rectitud de los nombres en lo que hace a su problemática relación con las cosas que significa. Por eso, allí el problema del lenguaje es escandido desde el punto de vista estrictamente semántico. El nudo temático del diálogo es, entonces, el vínculo entre *pragma* y *ónoma*. Tal como lo advierte Soulez en su investigación, Platón entendió -por su trabajo en el *Crátilo*- que el problema del lenguaje está íntimamente ligado al del conocimiento y al de la realidad, que el lenguaje es importante como vehículo expresivo, ya que a través de él se formula el conocimiento que se posee de lo real.³⁸⁴

³⁸² Apel (1955: 208-209).

³⁸³ Para un examen de los criterios utilizados para el establecimiento de esta datación cf. Platón, *Crátilo*, introducción, versión y notas de Ute Schmidt Osmanczik, col. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexica, ed. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1988, pp. 12-15; Platón, *Cratyle*, texte établi et traduit par Louis Méridier, ed. Les Belles Lettres, Tome V, París, 1931, pp. 46-48.

³⁸⁴ Cf. Soulez (1991: 44).

5.g.iii El antagonismo entre Crátilo y Hermógenes

En el *Crátilo* Sócrates dialoga primero con Hermógenes,³⁸⁵ que sostiene una posición convencionalista respecto de los nombres, esto es, que la rectitud de los nombres se establece por pacto y consenso, y luego con Crátilo,³⁸⁶ que defiende una posición naturalista respecto de los nombres, pues para él, como indicaremos, hay una rectitud o exactitud natural de los nombres. Pero como no se trata en este caso de un diálogo aporético, la posición de Sócrates aparecerá, en definitiva, como una suerte de "posición intermedia" entre aquella naturalista ingenua de Crátilo y aquella otra convencionalista de Hermógenes.

El diálogo se abre así con la presentación que Hermógenes hace del naturalismo ingenuo de Crátilo, señalando que aquél: "*afirma que cada uno de los seres tiene el nombre exacto por naturaleza. No que sea éste el nombre que imponen algunos llegando a un acuerdo para nombrar y asignándole una fracción de su propia lengua; sino que todos los hombres, tanto griegos como bárbaros, tienen la misma exactitud en sus nombres.*"³⁸⁷ Aunque ciertamente el examen de la posición de Crátilo es posterior en el diálogo, con todo, puede advertirse ya aquí la presencia de una concepción trascendental del lenguaje por parte de Crátilo,

³⁸⁵ Hijo de Hipónico (384a) y hermano del adinerado Calias, quien estaba muy vinculado con los sofistas en general y con Protágoras en particular, tal como lo deja ver el testimonio de *Teeteto* 165a. En su morada tuvieron lugar varios banquetes, entre ellos, el que auspicia el diálogo *Protágoras*. Sin embargo, por el testimonio del *Crátilo* sabemos que ésta no era la situación de Hermógenes (384c; 391c). Perteneció al círculo más íntimo de Sócrates, y se encontraba presente el día de su muerte (Fedón, 59b). Si bien, desde el punto de vista estrictamente filosófico, no aparece como una figura importante, se muestra él mismo como un conocedor de ciertas doctrinas de Protágoras, como la del homo mensura (386a).

³⁸⁶ Los datos sobre la figura histórica de Crátilo son ciertamente oscuros y contradictorios. J. Calvo en sus notas a la traducción del diálogo señala que lo único que sabemos de él por medio de la obra es que se trata de alguien joven (440d), que sostiene una teoría naturalista del lenguaje. Sabemos, por otro lado, que fue un adepto ferviente de la doctrina heraclíteica, al punto de abandonar toda expresión a través del lenguaje hablado para tan sólo comunicarse por medio de señas (Arist., *Met.* 1010a7-15). Calvo aporta, a su vez, distintos testimonios que contribuyen a completar problemáticamente su perfil. Así refiere el testimonio de Aristóteles, para quien Crátilo fue contemporáneo de Platón (*Met.* 987a32 y ss.), que contradice el testimonio de Diógenes Laercio (DL, III, 6) y Proclo (*In Platonis Cratylum Commentarii*), para quienes fue maestro de Platón. Cf. Calvo (1992: 69, n.2).

³⁸⁷ Para las citas del texto platónico seguimos la edición de Platón, *Crátilo*, introd., trad. y notas. J. Calvo, ed. Gredos, Madrid, 1992. Platón, *Crát.* 383a-b.

En cuanto a la cita, en su "Introducción" Ute Schmidt Osmanczik advierte que la expresión "ónoma" es utilizada por Platón tanto para aludir a cosas como a personas. Así ella distingue en su traducción entre "denominación" cuando *ónoma* se refiere a objetos, "nombre" cuando se aplica a personas y "palabra" para los casos restantes. Cf. Schmidt Osmanczik (1988: 16). Sin embargo, preferimos la traducción de *ónoma* por "nombre", tal como lo hace J. Calvo, ya que la expresión "denominación", al menos en el contexto de la presentación de Crátilo, promueve el sentido de la imposición del nombre, sobre todo por su prefijo *de-*, que indica o señala la imposición de un límite o término a la cosa.

quien postula la existencia de un nombre único y preciso, dado por naturaleza, para cada una de las cosas significadas. En la segunda sección del diálogo, tras la denominada "parte etimológica", sostendrá que estas expresiones son precisas y adecuadas en tanto son de origen divino, y que, por tanto, quien conoce los nombres primitivos, cuyo origen no es humano, conoce las cosas tal como son esencialmente.³⁸⁸ Así para Crátilo hay un vínculo natural entre el objeto y su significación por medio del nombre, y tal vínculo natural está garantido por una acción divina. Por tanto, el nombre ofrece una descripción correcta y adecuada de la cosa tal como es. A la luz de esta primera y rápida presentación que hace Hermógenes de Crátilo podría entonces afirmarse que, según él, es posible conocer con verdad por medio de los nombres.

Sin embargo, la primera parte del diálogo está destinada a la presentación, examen y crítica de la posición de Hermógenes, quien, contrariamente a Crátilo, afirma: *"no soy capaz de creerme que la exactitud de un nombre sea otra cosa que pacto y consenso. Creo yo, en efecto, que cualquiera que sea el nombre que se le pone a alguien, éste es el nombre exacto. Y que si, de nuevo, se le cambia por otro y ya no se llama aquél -como solemos cambiárselo a los esclavos-, no es menos exacto éste que le sustituye que el primero. Y es que no tiene cada uno su nombre por naturaleza alguna, sino por convención y hábito de quienes suelen poner nombres"*.³⁸⁹

En esta primera presentación que Hermógenes hace tanto de la posición de Crátilo como de la suya, resalta el hecho de que aún siendo tesis contrarias, sin embargo ambas apelan a la exactitud o rectitud de los nombres. Para Crátilo la exactitud es dada por naturaleza, mientras que para Hermógenes la exactitud o rectitud de los nombres se establece por pacto y consenso (*nómos*). Por tanto, para el primero el nombre preciso de la cosa o persona es uno, mientras que para el segundo los nombres precisos son tantos como le sean impuestos individual o colectivamente. Para Hermógenes todo nombre impuesto en cualquier lengua posible es el recto o exacto. Con lo cual, según Hermógenes no hay denominaciones falsas, pues todos los nombres son igualmente adecuados y verdaderos. Para él el origen de las expresiones del lenguaje, aún de las primitivas, no es divino sino humano.³⁹⁰

El primer argumento socrático para dismantelar su posición se basa en la distinción, que es aceptada por Hermógenes, entre un discurso en el que se habla con

³⁸⁸ Cf. Platón, *Crát.* 435d.

³⁸⁹ *Ibid.* 384d-e.

³⁹⁰ Cf. *Ibid.* 383a; 384c-d.

verdad y un discurso en el que se lo hace con falsedad. Según la posición de Hermógenes no sería posible encontrar nombres falsos, ya que todos son igualmente verdaderos y adecuados. Por lo cual él entra en contradicción consigo mismo, ya que simultáneamente afirma que todo nombre es verdadero y que una cosa es hablar con verdad y otra con falsedad.³⁹¹

En un segundo argumento Sócrates compara la posición de Hermógenes con la sentencia del sofista Protágoras, para quien *“el hombre es la medida de todas las cosas”*.³⁹² Establece Sócrates allí una analogía de proporción, esto es, así como el hombre es la medida de todas las cosas, del mismo modo sería la medida de todos los nombres. De ser así todos los nombres serían igualmente legítimos y adecuados, lo cual ya ha sido negado por el mismo Hermógenes. Por otro lado, Hermógenes tampoco está dispuesto a aceptar que no haya una esencia de las cosas, tal como se desprendería de una lectura, por cierto ingenua, de la sentencia de Protágoras. Por eso concluye en este punto Sócrates: *“Por consiguiente, si ni todo es para todos igual al mismo tiempo y en todo momento, ni tampoco cada uno de los seres es distinto para cada individuo, es evidente que las cosas poseen un ser propio consistente. No tienen relación ni dependencia con nosotros ni se dejan arrastrar arriba y abajo por obra de nuestra imaginación, sino que son en sí y con relación a su propio ser conforme a su naturaleza”*.³⁹³

A los fines de demostrar que el hombre no es la medida de todas las cosas y, por tanto, tampoco la medida de todos los nombres, Platón por boca de Sócrates señala que no sólo los objetos y los individuos tienen una naturaleza, que es inmutable y eterna, sino que las acciones también, pues no se actúa siguiendo una opinión determinada, sino según su naturaleza, esto es, atendiendo a las reglas e instrumentos que le son propios por naturaleza.³⁹⁴ De ahí que también el nombrar [*onomázein*] sea una acción: *“¿acaso si uno habla como le parece que hay que hablar lo hará correctamente hablando así, o lo hará con más éxito si habla como es natural que las cosas hablen y sean habladas y con su instrumento natural, y, en caso contrario, fracasará y no conseguirá nada?”*.³⁹⁵

Tras la denominada “parte etimológica”, Platón presenta su crítica a la posición de Crátilo. De cierta manera, eso es llevado adelante por él no en el modo en que lo ha

³⁹¹ Cf. *Ibid.* 385b y ss.

³⁹² *Ibid.* 386a.

³⁹³ *Ibid.* 386e. Cf. *Ibid.* 439a y ss..

³⁹⁴ Cf. *Ibid.* 387a.

³⁹⁵ *Ibid.* 387c.

hecho con Hermógenes, desmenuzando internamente sus afirmaciones, sino más bien apelando en primer término a su propia doctrina, esto es, presentando su concepción de los nombres como imitaciones de las formas.³⁹⁶ Así Platón establece una distinción clara y necesaria entre el nombre y la cosa que es señalada, expresada y significada en el nombre, como una suerte de imitación de la cosa.³⁹⁷ A través de las palabras primitivas se trata de imitar de modo correcto a la esencia o forma de las cosas. Lo importante aquí, tal como aparecerá en este punto más adelante en el Cusano, es que los nombres aunque no espejen de modo preciso y adecuado a la esencia o forma de la cosa significada, sin embargo, no por eso son meros ruidos articulados, todo lo cual atenta contra la univocidad de las voces postulada en primer lugar por Crátilo: “¿No ves, entonces, amigo mío, que hay que buscar en la imagen una exactitud distinta de las que señalábamos ahora mismo? ¿que no hay que admitir a la fuerza que si le falta o le sobra algo ya no es una imagen? ¿No te percatas de lo mucho que les falta a las imágenes para tener lo mismo que aquello de lo que son imágenes? [...] Pues bien, noble amigo, ten valor y concede que un nombre está bien puesto y otro no. No le obligues a que tenga todas las letras para que se convierta, sin más, en aquello de lo que es nombre. Permite que se añada una letra que no le corresponde; y si una letra, también un nombre dentro de la frase; y si un nombre, admite también que se aplique dentro del discurso una frase que no corresponda a la realidad. Admite que, no por ello, deja de nombrarse o decirse la cosa, con tal que subsista el bosquejo de la cosa sobre la que versa la frase, lo mismo que lo había en los nombres de los elementos, si recuerdas lo que decíamos, hace poco, Hermógenes y yo”.³⁹⁸

5.g.iv El nomothétes platónico

Curiosamente el *nomothétes* o *onomatourgos* es un artesano, cuyo arte se ejercita a través de la imposición de nombres. Sin embargo, no se trata, en su caso, de un filósofo, de un dialéctico, es más necesita de la asistencia del dialéctico para la evaluación crítica de su técnica: “la obra del carpintero es construir un timón bajo la dirección del piloto, si es que ha de ser bueno el timón [...] Y la del legislador, según me parece, construir el nombre bajo la dirección del dialéctico, si es que los nombres han de estar bien puestos”.³⁹⁹ Para construir

³⁹⁶ *Ibid.* 422e-424b.

³⁹⁷ Cf. *Ibid.* 430a.

³⁹⁸ *Ibid.* 432c-433a.

³⁹⁹ *Ibid.* 390d. En este punto, la posición del Cusano será distinta respecto del *idiota*, pues en su diálogo con el filósofo, será él quien se descubre como el poseedor de la verdadera sabiduría y no aquél que está formado en la doctrina filosófica.

los nombres que impone a las cosas sigue las reglas de su arte de nominar. Con la finalidad de mostrar el proceder de este artesano de los nombres, Platón por boca de Sócrates se sirve nuevamente de una analogía de proporción, esta vez, basándose en la acción del carpintero, cuyo arte se ejercita en la confección de lanzaderas⁴⁰⁰. Así dice Sócrates a este respecto: *“cuando se precise fabricar una lanzadera para un monto fino o grueso, de lino o de lana, o de cualquier otra calidad, ¿han de tener todas la forma de la lanzadera y hay que aplicar a cada instrumento la forma natural que es mejor para cada objeto?”*.⁴⁰¹

El carpintero hace relucir en la lanzadera construida la forma natural de la lanzadera. Si bien la construida puede ser más o menos gruesa o más o menos fina, sin embargo, en todas ella debe relucir la forma única y natural, esto es, el *eidos* o lanzadera en sí, que es ejemplar respecto de cada una de las construidas por aquél. Del mismo modo, el *nomothétes* o *onomatourgos* crea los nombres -a partir del material que le propinan las ilimitadas y variadas combinaciones de sílabas y letras- buscando que en ellos reluzca el nombre en sí. Por eso bien puede haber una pluralidad de nombres adecuados o rectos para nombrar y significar a una misma cosa, a condición de que en cada uno de ellos reluzca no sólo el nombre en sí sino también la naturaleza de la cosa nombrada: *“...nuestro legislador tiene que saber aplicar a los sonidos y a las sílabas el nombre naturalmente adecuado para cada objeto? ¿Tiene que fijarse en lo que es el nombre en sí para formar e imponer todos los nombres, si es que quiere ser un legítimo impositor de nombres? Y si cada legislador no opera sobre las mismas sílabas, no hay que ignorar esto: tampoco todos los herreros operan sobre el mismo hierro cuando fabrican el mismo instrumento con el mismo fin, sin embargo, mientras apliquen la misma forma, aunque sea en otro hierro, el instrumento será correcto por más que se haga aquí o en tierra bárbara”*.⁴⁰²

Es importante señalar que el diálogo, sin embargo, se cierra con una crítica rotunda y ciertamente negativa por parte de Platón respecto del lenguaje en general. El conocimiento de las esencias o formas de las cosas que son significadas por medio del lenguaje debe llevarse adelante por medio de ellas mismas y no por medio del lenguaje, por medio de los nombres pronunciados por la voz.⁴⁰³ Sin embargo, aunque

⁴⁰⁰ La elección platónica de este ejemplo será decisiva a nuestro entender en el momento de vincular el diálogo platónico con el cusano, ya que el idiota es un artesano, cuyo arte se ejercita en la confección de cucharas de madera.

⁴⁰¹ Platón, *Crát.* 389c.

⁴⁰² *Ibid.* 389e-390a.

⁴⁰³ Cf. *Ibid.* 439a y ss..

el juicio de Platón respecto del alcance del lenguaje para el conocimiento de las formas o esencias sea negativo, no por eso puede afirmarse que su tratamiento del lenguaje sea tan sólo una excusa. En este punto seguimos la posición de Ute Schimidt Osmanczik quien considera que aunque no pueden ser dejados de lado los aspectos ontológicos y epistemológicos del diálogo se encuentra allí un amplio y rico tratamiento del problema del lenguaje, ya que, como lo indicábamos en la "Introducción", el lenguaje adquiere su lugar decisivo en tanto a través de él se expresa el conocimiento que se tiene de lo real.⁴⁰⁴

5.g.v Consideración final

Como lo advertíamos más arriba, si bien Nicolás de Cusa no ofrece en el *De mente* referencias explícitas al *Crátilo* de Platón, no por ello dejan de llamar la atención las semejanzas que tanto formal como conceptualmente vinculan a ambas obras. Desde un punto de vista ciertamente literario no sólo el Cusano ha asimilado de Platón la forma del diálogo filosófico sino también la figura del artesano, que a través del ejercicio de su arte o técnica ofrece un paradigma simbólico para la comprensión de la imposición de nombres. En este punto bien puede sugerirse una influencia plausible del texto platónico, ya que el ignorante se presenta a sí mismo como un artesano en el contexto de este tercer diálogo y no, como lo indicamos, en la trama de los dos primeros diálogos que mantiene con el orador acerca de la sabiduría. Como si, de cierta manera, la figura del artesano en ambos casos fuese subsidiaria del tratamineto de la imposición de nombres. Por otra parte, la orientación de este paradigma simbólico parece ser concordante en ambos casos.

Sin embargo, desde un punto de vista sistemático, aunque ambos comparten una posición según la cual los nombres son impuestos adecuada y convenientemente por el artesano de los nombres aunque no sean éstos los naturales y precisos de aquellas cosas que son expresadas y significadas por medio de ellos, con todo los separa la valoración final que cada uno de ellos ha tenido del lenguaje, al menos a la luz de las obras que comentamos. En el caso de Platón una posición ciertamente negativa que postula la inevitable inviabilidad de la *mímesis* del lenguaje para el conocimiento de las formas. En el caso del Cusano, por el contrario, un posicionamiento según el cual en los nombres positivamente reluce variada y

⁴⁰⁴ Cf. Schmidt Osmanczik (1988: 62).

conjeturalmente la forma única de todo lo real, en tanto explicaciones contractas de la única complicación absoluta.

Igualmente los distingue la concepción de lo real que cada uno de ellos ha mantenido. En este punto, sin duda, es altamente decisiva la mediación que tuvo lugar entre uno y otro con la irrupción del cristianismo y la síntesis que las distintas tradiciones de neoplatonismo -de las que el Cusano es heredero- han realizado de la filosofía platónica y de la teología revelada cristiana. En el caso de Platón los nombres que son impuestos buscan hacer relucir las formas o esencias de las cosas que son significadas por ellos, dada la multiplicidad de esencias o formas. En el caso del Cusano cada uno de los nombres que son impuestos por un movimiento de la razón buscan mostrar conjeturalmente las huellas o vestigios de la única *forma essendi* de todo lo real, sentada la unicidad de la forma. Las palabras temporales y finitas señalan y buscan, insistimos, conjeturalmente a aquella Palabra eterna e infinita de la que proceden, esto es, el Verbo divino.

Segunda Parte

*Los discursos teológicos y los nombres divinos
en el pensamiento de Nicolás de Cusa
desde las prédicas tempranas
hasta De apice theoriae*

Introducción

*"Aunque te adoran con los nombres divinos
de Jesús y Yahvé, sigues siendo
El Hijo del Alba cuando declina la noche cansada,
El sueño de los viajeros perdidos bajo la colina."*

William Blake, "Las puertas del Paraíso"

En el frecuentado y ampliamente comentado pasaje de Ex. 3, 13-4 el Profeta pregunta a Dios cuál es su nombre. Aquél responde: "*Ego sum qui sum*".⁴⁰⁵ Con esta afirmación, lo divino al revelar su nombre expresa simultáneamente [*simul*], en un movimiento de auto-conocimiento a partir de sí mismo [*ex*], a través de sí mismo [*per*] y en sí mismo [*in se*], su identidad o esencia. Esto es, Dios se nombra a sí mismo en su Verbo, como nombre que coincide con lo que es. El Verbo divino nombra a Dios como Dios que es. Baste recordar que uno de los nombres del Verbo es "*Nomen*".⁴⁰⁶

De aquí que el problema de los nombres y de los discursos teológicos referidos a lo divino que heredan las diversas tradiciones filosóficas y teológicas invite como tal, no tanto a una búsqueda nominal del primer principio, como si se tratase de una mera disputa terminológica, sino más bien a una profunda y hasta insondable meditación en torno de la esencia de lo divino. Pues el esfuerzo por descubrir el nombre propio de Dios, esto es, su *Verbum*, conlleva el anhelo especulativo de comprender su identidad, toda vez que en lo divino -como lo expresa ya el pasaje mosaico- nombre y esencia son uno [*unum*] y el mismo [*idem*].

En el contexto del pensamiento cristiano medieval florecieron diversos caminos especulativos por medio de los cuales aquel *nomen absolutum*, desvinculado en sí mismo de toda determinación y diferencia, fue profusamente buscado [*quaero*]. Todo lo cual puso en evidencia una preocupación que gravitó, no tanto en torno de la

⁴⁰⁵ Ex. 3, 13-14: "Ait Moyses ad Deum: 'Ecce, ego vadam ad filios Israel et dicam eis: Deus patrum vestrorum misit me ad vos. Si dixerint mihi: 'Quod est nomen eius?' quid dicam eis?'. Dixit Deus ad Moysen: 'Ego sum qui sum'. Este texto es citado por Nicolás de Cusa en múltiples pasajes de su obra, entre ellos: *Sermo XLVIII* (h XVII/2 n.31); *De poss.* (h XI/2 n.14 et n.65); *Sermo CCXVI* (h XIX/1 n.16); *Sermo CCLXXIV* (h XIX/6 n.22) et *passim*.

⁴⁰⁶ Cf. Primera Parte, Capítulo Segundo (2.a) y Segunda Parte, Capítulo Segundo (2.d.iii) de la presente investigación.

existencia sino más bien de la comprensión de la índole de la naturaleza de lo divino. Este esfuerzo si bien se encuentra presente ya en los primeros padres griegos y latinos, es, con todo, sistematizado en la teología del Pseudo Dionisio Areopagita, y en particular en su tratado *De divinis nominibus*, que sin lugar a dudas devino en uno de los textos más frecuentados y comentados por representantes de diversas y hasta antagónicas tradiciones teológicas y filosóficas en el medioevo cristiano latino.

Como es sabido, el mundo medieval, e incluso Nicolás de Cusa en la primera mitad del siglo XV, creyó que aquel desconocido monje de mediados del siglo V y comienzos del VI d.C., fuertemente inspirado por el pensamiento de Proclo, había sido en rigor un tal Dionisio, discípulo de Pablo de Tarso, convertido por él al cristianismo en el Areópago (Ac. 17, 34).⁴⁰⁷ De aquí que su obra fuese evaluada como una profunda comprensión del tópico del *deus absconditus* (Is. 45, 15), y su *De divinis nominibus* como una búsqueda de Aquél a través de la *fuerza onomástica* de los diversos nombres divinos revelados en las *Escrituras*. Nombres éstos en los que el *nomen absolutum* se participa o comunica de modo variado en el ámbito de la alteridad o diferencia. Pues aunque Él en sí mismo sea el innumerable nombre que se encuentra más allá de todo nombre que pueda ser nombrado o pronunciado, con todo, por medio de la *fuerza onomástica* de aquellos diferentes nombres revelados Aquél es buscado y celebrado, tanto en su *trascendencia* como en su *inmanencia*. De aquí que los nombres divinos, tal como lo ha querido el Areopagita, enseñen a alabar el nombre innumerable de Dios.⁴⁰⁸

Ahora bien, la conformación de las diversas vías discursivas referidas a lo divino encuentran su fundamentación en diferentes formulaciones de orden metafísico, la más importante de las cuales refiere la relación de causalidad, *i.e.* si el mundo sensible es un efecto cuya causa es Dios, a Él como causa primera le son atribuibles en sentido *eminente* los nombres de las perfecciones que se hallan en las creaturas. Con todo, la mayoría de los autores que sostienen la vía positiva de la *eminencia*, añade que la transferencia de ciertos nombres de la creatura al creador sólo puede tener un sentido *traslativo* o bien *metafórico*, al modo como cuando Dionisio mismo en su *De caelesti hierarchia* nombra a Dios como *fuego* [*ignis*] bajo 36 aspectos diversos. La profundización en el sentido de la causalidad, por un lado, y la evidencia de la distancia absoluta entre la naturaleza del creador y de la creatura, del otro, condujo

⁴⁰⁷ Ac. 17, 34: "Quidam vero viri adhaerentes ei crediderunt; in quibus et Dionysius Areopagita et mulier nomine Damaris et alii cum eis."

⁴⁰⁸ Bezerra (2007: 3-24).

hacia caminos de *doble predicación* como el del Areopagita, pues todos los nombres pueden ser afirmados y al mismo tiempo negados de Dios. Con todo, la *vía de la negación* (que niega la adecuación de aquellas atribuciones o bien perfecciones que se predicán de la causa a partir de lo causado) resulta a éste menos inconveniente. Una tercer y última vía para la comprensión discursiva de lo divino la constituye la predicación *superlativa* (a través de la utilización del prefijo *hyper-* o bien *super-* antepuesto a nombres tanto positivos como negativos).

Los desarrollos de la Escolástica han considerado asimismo ambos aspectos del problema. Con todo, su solución no transita por la posibilidad de la doble predicación o bien de la vía superadora de la afirmación y de la negación, sino por la llamada *vía analógica*. Este camino, presentado paradigmáticamente por Tomás de Aquino, concluyó a partir de la aceptación de la semejanza entre lo causado y la causa, y de la aceptación del abismo que los separa en cuanto a su naturaleza, tanto la inadecuación de predicar *unívocamente* de Dios y de la creatura como la inadecuación de proponer una *pura equivocidad*.⁴⁰⁹ Se plantea como necesario poner de relieve la relación de semejanza que une a la creatura con el creador, para remontarnos así de los efectos a la causa. La predicación analógica es ilustrada con el célebre ejemplo del término "sano", predicado del animal y del remedio, aunque en sentido diverso: Dios sólo es conocido por sus efectos tal como la *virtus sanandi* del remedio es conocida también sólo por sus efectos y no en sí misma. El *quid* de Dios sigue siendo incognoscible y el propio Tomás de Aquino repite una y otra vez con la tradición: *Quid est Deus nescimus*.⁴¹⁰

En cuanto a Nicolás de Cusa, él se sabe heredero, en lo que concierne al problema de los discursos teológicos y los nombres divinos, de la teología del Pseudo Dionisio y de la tradición que de ella se desprende.⁴¹¹ Con todo, no le son desconocidas las elaboraciones escolásticas en torno de los discursos teológicos. En la búsqueda y comprensión conjetural del *nombre inefable* [*nomen ineffabile*] que Nicolás de Cusa lleva adelante a través de la hermenéutica de los nombres divinos es necesario advertir que se trata de un camino en el que concurren las significaciones metafóricas, por medio de las cuales se expresa y subsiste el conocimiento sensible en la unidad de la razón.

⁴⁰⁹ Cf. Tomas Aq., S. theol. I, 13, 5.

⁴¹⁰ Cf. Tomas Aq. De potentia, q.VII, a 2, ad 11.

⁴¹¹ Sobre la presencia de la teología del Pseudo Dionisio Areopagita en el pensamiento de Nicolás de Cusa trataremos en esta Segunda Parte, Capítulo Sexto (6.c.ii) de la presente investigación, en ocasión de la presentación del nombre enigmático de "*non aliud*", ya que el Cusano mismo considera al Areopagita como el antecedente de esta singular formulación.

Diversos investigadores en el ámbito de los estudios cusanos, entre lo cuales se encuentran João María André, Werner Beierwaltes y Klaus Reinhardt,⁴¹² han insistido no sólo en el uso efectivo que el Cusano hace de metáforas sensibles para nombrar al Verbo divino sino también en su carácter necesario y hasta ineludible en la *investigación simbólica* propuesta por él. A modo de testimonio, puede indicarse el *Sermo XX "Nomen eius Jesus"* (1440), en el que el Cusano, siguiendo de modo explícito el Capítulo XVI de *De caelesti hierarchia* del Ps. Dionisio, al que más arriba hacíamos referencia, retoma la simbolización de Dios por medio de la metáfora del *fuego*, enunciando 24 de aquellos 36 aspectos mencionados por el Areopagita.⁴¹³ Asimismo es amplia, continua y decisiva la remisión que Nicolás de Cusa hace a las metáforas de la visión, como en el caso de los nombres divinos de "*théos*", "*lumen*" y "*visio*".

Emplea asimismo no sólo muchos de los nombres divinos revelados en las *Escrituras* sino también varios de aquéllos que han sido transmitidos por las diversas tradiciones filosóficas y teológicas de las que es heredero. Así, se sirve, entre otros, de los nombres de "*esse ipsum*", "*entitas absoluta*", "*bonitas*", "*veritas*", "*sapientia*", "*forma essendi*", "*forma formarum*". Del mismo modo, en cuanto a los nombres de la Trinidad, utiliza ya en el tiempo temprano de su filosofía los ternarios revelados así como aquellos provenientes de diversas tradiciones teológicas con la finalidad de significar aquella unidad relacional, que se constituye a sí misma en su auto-penetración. Baste para ello hacer mención del ternario "*Pater - Filius - Spiritus Sanctus*" o bien del agustiniano y luego chartrense "*unitas - aequalitas - conexio*".

De aquí que podamos señalar que si el *objeto* de toda potencia cognoscitiva es el Verbo divino o Nombre absoluto, lo es tanto de la sensitiva como de la intelectual y, por tanto, de las significaciones de origen sensible como de las de origen intelectual, todas las cuales se despliegan de modo ascendente o bien descendente en la región racional. Pues es el nombre y la naturaleza de un objeto en sí mismo inalcanzable, incognoscible e inexpresable la que pone en movimiento a todas las potencias cognoscitivas de la *humana mens* y los lenguajes por medio de los cuales ella se manifiesta, comunica o revela. Por ello, la multiplicidad de nombres no es vista por el

⁴¹² André (1996); Beierwaltes (1997); Reinhardt (2005: 434-435).

⁴¹³ *Sermo XX* (h XVI/4 n.10 et sq.): "Et pro nostra instructione de metaphora ›ignis‹ secundum Dionysium, [16] Hierarchiae, videamus. ›Dionysius Angelicae hierarchiae cap. [16] inter omnia corporalia ignem dicit Dei imaginem propinquius repraesentare: Ignis in se est invisibilis; nam non videtur nisi in ignito aliquo. Ita Deus." Cf. Casarella (1996: 285-311).

Cusano como una dispersión respecto de la unidad sino como la concordante comprensión simbólica de la unidad en la alteridad. Concordancia de los nombres [*concordantia nominum*] a la que bien puede otorgársele la categoría de una *theologia in circulo*.

Con todo, Nicolás de Cusa, en lo que concierne a la denominación de lo divino por medio de los *nombres* ha mostrado su preferencia por las formulaciones que se desprenden o bien tienen su origen en la unidad intelectual [*unitas intellectualis*], a los cuales en el contexto del *De coniecturis* denominó "términos intelectuales [*intellectualis terminus*]. A estos nombres comprendidos de modo intelectual se los llama *enigmáticos*, pues su fuerza radica en que dirigen la mirada del que especula hacia una comprensión de lo incomprensible de modo incomprensible, esto es, no sólo más allá de la oposición de los opuestos, más allá del ámbito en el que las afirmaciones se oponen a las negaciones, sino también más allá de la región de la *coincidentia oppositorum*, es decir, más allá de la región en la que las afirmaciones coinciden con las negaciones. Tienen la función de guiar la mirada del que especula, en tanto nombres compuestos de significación simple, hacia el divino simple principio de la relación de los opuestos, sea ésta *disiunctive* o bien *copulative*. En virtud de ello, los nombres enigmáticos están al servicio de la visión mística (*visio mystica*) de lo divino, pues invitan a que el entendimiento creado se supere a sí mismo y alcance la cumbre de la teoría, en la que los nombres son traspasados.

De aquí que los nombres divinos en tanto *nombres enigmáticos* expresen el límite mismo de la expresión lingüística, nombren el límite mismo del nombrar, esto es, expresen, nombren lo que permanece *escondido* en todo expresar y en todo nombrar. Por ello otra función de los *nombres enigmáticos* es la de decir, diciendo al mismo tiempo que no se dice. Pues ponen de manifiesto la constitutiva finitud de la fuerza onomástica, no para confinarla en un posicionamiento escéptico, que renuncie a toda expresión, sino, por el contrario, para -a partir de la conciencia del límite de los nombres que se desprenden de su dinámica actividad creadora- profundizar en él. De este modo, a través de los *nombres enigmáticos* se pone de manifiesto el dinámico carácter productivo de la mente humana, cuyo operar simbólico es semejante al dinamismo productivo o bien entitativo del Verbo divino. En ellos se concentra el esfuerzo del lenguaje por expresar lo inexpresable sin renunciar a su inexpresabilidad, sino para comprenderlo como la condición misma de posibilidad de toda expresabilidad. La

trascendencia y la inmanencia del Verbo divino establecen la naturaleza de los *nombres enigmáticos*. Pues en virtud de su *inmanencia* se permite decir algo de Él, mientras que por su *trascendencia* se obliga a reconocer que lo que se dice es sólo una remisión conjetural a aquello que no se dice.

No es ajena a la función de los *nombres enigmáticos*, en virtud de su fuerza intelectual, el buscar posibilidades de enlace o iluminaciones lingüísticas de testimonios de la teología revelada en las *Escrituras*, tal como en los casos de "*idem absolutum*", "*ante*", "*aequalitas*" y "*possesit*". Con esto queremos señalar que una de las funciones de los nombres enigmáticos es esclarecer el *sensus absconditus* de diversos pasajes bíblicos. De aquí que en el contexto de las prédicas y de muchas de las obras de Nicolás de Cusa las *Escrituras* constituyan el punto de partida de su especulación. Con todo, de esto no se desprende, como buscaremos mostrar, que se establezca la prioridad de un discurso sobre otro.⁴¹⁴

Ahora bien, en cuanto a cuáles sean los nombres divinos a los que puede otorgárseles la condición de *enigmáticos*, i.e. expresiones de significación simple, Nicolás de Cusa mismo no se ha expedido de modo explícito. Lo cierto es que los *nombres enigmáticos* aparecen en su obra bajo diversas formas. Adoptan la forma de vocales, como en el caso de la "A" en su tetrálogo *De non aliud* o bien de la "E" en el trílogo *De possessit*. Adquieren también la forma de preposiciones, como en el caso de "*ante*", que emplea de modo profuso tanto en su opúsculo *De principio* como en su tetrálogo *De non aliud*, o bien de "*in*", que utiliza en las obras de las que hemos hecho mención hasta aquí, pero así mismo en muchos otros contextos. Adoptan la forma de pronombres, como en el caso de "*idem*" en el diálogo *De genesi*. De adjetivos superlativos como en los casos de "*maximum et minimum*" en el contexto de *De docta ignorantia*. De sustantivos, como "*aequalitas*" (en el *De aequalitate*) o "*principio*" (en el contemporáneo *De principio*). A su vez, emplea formas sustantivas de adjetivos o pronombres, como cuando emplea el nombre de "*maximum*" e "*idem*" de modo sustantivo en *De docta ignorantia* y *De genesi* respectivamente. Asimismo los nombres enigmáticos adoptan la forma de verbos, como en la última de sus propuestas nominales en el *Compendium* y en *De apice theoriae* por medio del "*posse ipsum*". Finalmente, no ha sido ajena a su labor la creación de neologismos para significar a lo

⁴¹⁴ Sobre este aspecto hemos tratado en el contexto de la Primera Parte, Capítulo Primero (1.d) de la presente investigación, en ocasión de la exposición de los principios de la hermenéutica cusana.

divino, como se pone de manifiesto en el "*possesit*" y en el "*non aliud*", formulaciones éstas que dan nombre a las obras en las que son expuestos.

Los capítulos que integran esta Segunda Parte si bien no despliegan la totalidad de los nombres divinos o enigmáticos dados por Nicolás de Cusa en su obra, con todo siguen una clave hermenéutica en virtud de la cual han sido seleccionados. Así, en primer lugar, serán presentados los nombres divinos que el Cusano ofrece en el contexto de sus primeras prédicas. A la luz de ellos se mostrará que Nicolás de Cusa en el tiempo temprano de su filosofía ofrece formulaciones nominales y discursos teológicos que operan en el ámbito de la oposición de los opuestos, esto es, en la región racional, aún cuando muestre ya una clara y manifiesta preferencia por la *via negationis*. En segundo lugar, será presentado el nombre enigmático de "*maximum et minimum absolutum*", a la luz del cual el Cusano pone de manifiesto la comprensión intelectual de lo divino como *coincidentia oppositorum* en la primera gran formulación de su sistema de pensamiento en *De docta ignorantia*. En tercer lugar, a partir de la propuesta del *De coniecturis* de pensar más allá de la coincidencia de los opuestos, tal como fue presentada en el Capítulo Tercero de la Primera Parte, serán expuestos los nombres enigmáticos de "*idem absolutum*", que el Cusano presenta en el diálogo *De genesi*, el neologismo "*possesit*", que presenta en el trílogo *De possessit*, el último nombre enigmático, esto es, el "*posse ipsum*", desplegado por el Cusano en el *Compendium* y en el *De apice theoriae* y, finalmente, el nombre enigmático "*non aliud*", que si bien precede al "*posse ipsum*", con todo, posee una fuerza significativa en virtud del juego lingüístico en el que funciona que nos lleva a ponerlo en último lugar para con él cerrar esta investigación sobre el problema del lenguaje en el pensamiento cusano.

Finalmente señalamos una vez más que el tratamiento cusano de los nombres divinos se funda en su teoría del conocimiento, y ésta a su vez en su teología especulativa. Con esto buscamos recordar una vez más que es la concepción metafísica de lo divino, en sí mismo inalcanzable, incognoscible e inexpresable para un entendimiento finito, lo que mueve a Nicolás de Cusa hacia una reflexión profunda en torno de las potencias o fuerzas de conocimiento de la mente humana. Y que es a partir de su metafísica del conocimiento, en la que el Cusano busca mostrar el dinamismo de la mente humana, en su doble y simultáneo movimiento de descenso y ascenso o bien de explicación y complicación en la búsqueda de su auto-conocimiento, y con él del

principio del que ella y todo procede, que se inscribe su tratamiento de los nombres divinos o bien enigmáticos.

En la hermenéutica cusana de los nombres enigmáticos se pone en evidencia, como buscaremos mostrarlo, no sólo la potencia de una Palabra en la que el principio primero, en tanto un principio intelectual, se entiende, representa y nombra a sí mismo y a todo, sino también la potencia de las palabras temporales y finitas que tienden hacia ella, precisamente por ser signos de las imágenes temporales (las mentes humanas) de aquella primera y eterna imagen que el principio primero tiene de sí mismo en su Verbo o Nombre. Por ello, aunque éstas en sus variadas representaciones sean limitadas, dado que siempre son expresiones temporales y finitas de lo eterno e infinito, sin embargo son fuertes en tanto expresan de modo plural al Verbo o Nombre divino del que proceden.

Con esta Segunda Parte buscamos mostrar que a través de "*idem absolutum*", "*possesit*", "*posse ipsum*" y "*non aliud*" Nicolás de Cusa comunica, revela o bien manifiesta su esfuerzo por comprender el *nomen absolutum* en su simplicidad, esto es, como el principio mismo de la relación disyuntiva o bien copulativa de los opuestos en lo absoluto.⁴¹⁵

⁴¹⁵ En esta nota final queremos llamar la atención sobre el modo en que hemos enfrentado dos dificultades, con la intención de contribuir a la claridad conceptual y a la lectura del trabajo. En primer lugar, hemos decidido no traducir los nombres divinos o enigmáticos al castellano, para no condicionar con ello su fuerza significativa, y no disolver el juego lingüístico en el que cada uno de ellos se inscribe. En segundo lugar, hemos optado por entrecomillar los términos "*maximum et minimum absolutum*", "*idem absolutum*", "*possesit*", "*posse ipsum*", "*non aliud*", entre otros, para indicar así su utilización en tanto nombres divinos o enigmáticos. Mientras que los hemos dejado sin comillas y los acompañamos -como muchas veces el Cusano mismo hace en sus obras- del pronombre demostrativo "*ipsum*" cuando integran una explicación metafísica. Cabe advertir que es Nicolás de Cusa mismo quien lleva adelante este desplazamiento entre las dimensiones lingüística y metafísica de ciertos términos, juego éste que nosotros hemos querido preservar en nuestra investigación.

Capítulo Primero

Los discursos teológicos y los nombres divinos en las primeras prédicas cusanas (1428/30 – 1440)

1.a La concordantia nominum a la luz del Sermo I

Ya en las palabras inaugurales del primer testimonio sistemático de su obra Nicolás de Cusa llama la atención sobre la inconmensurabilidad del objeto de toda búsqueda intelectual. Inconmensurabilidad que, por otra parte, repetirá en la mayoría de los párrafos iniciales de sus prédicas.

Aquel primer sermón cusano tiene por título "*In principio erat Verbum*".⁴¹⁶ En ella el Cusano trata sobre el pasaje de *Ioh. 1, 14* "*Verbum caro factum est*", cuya interpretación repetirá en varios de los primeros sermones, para en él llevar adelante una búsqueda que no en último término tiene como núcleo la explicación de la generación eterna del Verbo y el problema del nombre de Dios y, con ello, de los lenguajes a través de los cuales es buscado.

En la primera parte del sermón, que tiene por título "*De nominibus Dei*", el Cusano afirma que Dios no es la verdad sino el origen de toda verdad, pues en sí mismo de nada depende [*a nullo dependens*], sino que a partir de él procede todo, y que en su superlatividad no tolera ningún añadido [*compatitur*], por lo cual es único y simplicísimo. Y, puesto que en el orden de lo creado las partes son anteriores al todo, y su unión depende de la potencia de la fuerza o virtud de las más altas, consta que Dios es único y simplicísimo, y que sólo su ser de nada depende.⁴¹⁷ Todo lo cual señala la absoluta anterioridad del principio respecto de todo.

⁴¹⁶ Como hemos advertido en el contexto de la Primera Parte, Capítulo Segundo (2.a) de la presente investigación, la datación de este sermón sigue siendo aún incierta para nosotros, pues o bien fue pronunciado por el Cusano el 25 de diciembre de 1430 o bien *in dioecesi Treverensi* en diciembre de 1428. Cf. *MFCF* 6 (1967: 66-68); *MFCF* 7 (1969: 41-44).

⁴¹⁷ *Sermo* I (h XVI/1 n.2): "*Partes prius autem sunt toto, et earum unio ex altioris virtutis potentia dependet. Constat ergo summum bonum solum perfectissimum esse, unicum et simplicissimum, cuius esse, quia summum, a nullo dependens; ideo proprie Deus solus est*".

A partir de esta primera consideración que gira en torno de la naturaleza e índole de lo divino, anterior aún a la verdad, el Cusano comienza a presentar los nombres revelados en las *Escrituras*, los cuales, en virtud de la elaboración anterior, deben ser concebidos también como principiados y, por tanto, como otros respecto de la esencia y el nombre del principio primero. De lo que se desprende que los nombres revelados, con excepción del “*Tetragrámaton*” y el nombre de *Jesús*, son igualmente temporales y finitos respecto de aquel eterno e infinito que buscan significar.

En este punto advierte Nicolás de Cusa que “*ser*”, “*duración*”, “*eternidad*”, “*virtud*”, “*majestad*”, “*gloria*”, “*justicia*” e incluso “*verdad*”, en grado sumo son igualmente predicados de Dios o bien concuerdan en Él,⁴¹⁸ aunque Él mismo es anterior y principio de todas ellas. De lo cual desprende, nuevamente, que Dios es incognoscible e innominable con precisión. Ciertamente, todos estos nombres, que expresan atributos, corresponden a formulaciones positivas de la esencia divina basadas en perfecciones singulares. Por lo cual después de Él, el sumo ser, la suma duración o eternidad, la suma verdad y las demás perfecciones particulares son uno en el Dios simple, más allá del cual no hay nada sumo ni infinito. Con todo, aunque su nombre sea único, infinito, inefable y permanezca incognoscible e innombrable, es nombrado y pronunciado a través de distintas voces [*vox*] en varias lenguas de diversas naciones.⁴¹⁹

En virtud de ello, señala el Cusano allí mismo que el intelecto creado [*intellectus creatus*] con la intención de ascender hacia la comprensión del nombre y esencia del intelecto increado *reperit* diversos nombres.⁴²⁰ Optar por la significación del verbo “*reperire*” implica, a su vez, un posicionamiento doctrinal que bien puede conducir la investigación a través de un camino o bien a través de otro, ya que o bien podría traducirse por “encontrar, hallar, des-cubrir” o bien por “imaginar, idear, inventar”.⁴²¹ Según el primer grupo de significaciones, los nombres son des-cubiertos en la tendencia hacia el nombre inefable e infinito de Dios, y por tanto, se van encontrando

⁴¹⁸ *Sermo* I (h XVI/1 n.2): “Patet nunc, quod summum esse, summa duratio sive aeternitas, summa virtus, summa maiestas, summa gloria, summa iustitia, summa veritas unus simplex Deus sunt, extra quem nihil summum est nihilque infinitum.”

⁴¹⁹ En este punto, indicamos que la expresión “voz” [*vox*], que no tiene un lugar menor en la reflexión ulterior del Cusano en torno del lenguaje, posee una clara referencia no a los nombres en general sino a los signos en tanto locuciones pronunciadas. Cf. Primera Parte, Capítulo Cuarto (4.e) de la presente investigación.

⁴²⁰ Cf. *Sermo* I (h XVI/1 n.3).

⁴²¹ Se han separado las posibles traducciones con una “,” y no con una “y” con la intención de evitar un sentido acumulativo y/o progresivo.

los nombres en que se participa variadamente el nombre infinito. Según el segundo, se imaginan e inventan nombres, como frutos de las operaciones de la razón, para significar al principio primero y con esto conducir la mirada del que especula hacia su captación o aprehensión intelectual. Con todo, una tercera posición se abre espacio conteniendo estas vías, y en virtud de que la filosofía del Cusano es, en su médula, superadora de dualismos pertenecientes a distintos órdenes, podría sugerirse una posición *concordante* en la que convergen los dos enfoques iniciales, esto es, que simultáneamente los nombres finitos que son imaginados, inventados e impuestos *concuerdan* con aquellos que están contenidos o complicados en el nombre infinito.⁴²²

Sin embargo, no deja de ser cierto que el Cusano en el uso posterior de este verbo en el contexto de esta primera prédica acentúa el primer sentido, esto es, la consideración de *reperire* como des-cubrir. Así, cuando en este mismo sermón trata sobre la inaccesibilidad de la esencia divina, señala que ella no puede ser descubierta [*reperire*] por el ocio o la especulación.⁴²³ El mismo sentido tendrá a su vez este verbo cuando el Cusano se refiera en este mismo contexto al nombre "Trinidad". Con todo, no por ello deja de ser legítima la otra posible traducción en lo que concierne a la imposición de nombres, en cierta medida como imposiciones que descubren formulaciones que están implicadas en el nombre infinito. Por eso, en cada uno de los diversos nombres que comienza a desplegar Nicolás de Cusa, tras enunciarlo, utiliza el verbo *reperire* para indicar la significación que cada uno de ellos simultáneamente descubre y atribuye al primer principio.

Presenta, entonces, los varios nombres dados, en primer lugar, por los judíos. Señalando que ellos para significar al principio primero como el señor del universo, lo nombran como "*Adonai*".⁴²⁴ Para indicar su potencia infinita, como "*Jah*".⁴²⁵ Para señalar su infinita mansedumbre o sosiego, como "*Sabaoth*"⁴²⁶ y "*Schaddai*".⁴²⁷ Señala el Cusano que en la tradición de los judíos, ocho son los nombres con los que se lo indica o señala. Y que entre todos los nombres revelados está el nombre inefable

⁴²² Una posición tal, por otra parte, es afín al planteo que el Cusano lleva adelante en el Capítulo 2 del *De mente*, tal como lo mostramos en la Primera Parte, Capítulo Quinto (5.f) de la presente investigación. Cf. *De mente* c.2 (h V n.58 et sqq.)

⁴²³ *Sermo I* (h XVI/1 n.6): "Et quoniam hoc sic est, quod apud divinam essentiam impossibile est otium reperiri."

⁴²⁴ *Is.* 10, 33; *Zach* 4, 14.

⁴²⁵ *Ps.* 88, 9.

⁴²⁶ *Is.* 1, 9; *Rom.* 9, 29.

⁴²⁷ *Gen.* 13, 14.

“Tetrarámaton”: “IHVH”,⁴²⁸ que se traduce al latín por “*qui est*” o bien, con la fórmula escrituraria “*sum qui sum*”.⁴²⁹ A través de este único nombre revelado Nicolás de Cusa considera que se significa el ser divino en sí mismo “*ya que lo sumo, ‘a través de sí [per se] y por sí [propter se], es el ser necesario. Y porque nada es causa de sí mismo, ya que lo implica; de no ser así sería antes de ser, por lo cual es eternamente y de modo inalterable, y era en todo principio*”.⁴³⁰

Nicolás de Cusa trata, como lo hará en muchas otras oportunidades, tanto en sus sermones como en el resto de sus obras, sobre este primer nombre inefable.⁴³¹ La singularidad de este nombre revelado es la de ser el único que corresponde adecuadamente a la esencia de Dios por ser inefable, pues no puede ser conceptualizado por el intelecto ni pronunciado por la voz por la ausencia de vocales. Según lo afirma el Cusano, este santísimo y altísimo nombre divino [*nomen divinum*] significa [*significare*] a Dios no según virtudes o perfecciones particulares extrínsecas, sino según su omnipotencia y sus propiedades intrínsecas sin respecto hacia fuera [*sine respectu ad extra*], por eso se lo traduce con la fórmula escrituraria como “*sum qui sum*”. A través de este nombre, vertido al latín como “*Jehova*”, el principio se nombra o define a sí mismo sin ir por fuera de sí mismo. De ahí que este nombre esté referido al *Verbo divino*, tal como lo ha señalado Klaus Reinhardt refiriéndose al “*Tetrarámaton*” en un sermón cusano posterior.⁴³²

⁴²⁸ “Tetragrammaton”, “Adonai”, “Schaddai”, “Daijan”, “Tzaddik”, “Channum”, “Rahum”, “Elohim”. También, en este punto, hace referencia el Cusano al nombre “*Jehova*”, que los latinos traducen como “*Dominus*”.

⁴²⁹ Ex. 3, 14.

⁴³⁰ *Sermo I* (h XVI/1 n.2): “Hoc autem divinum esse, quia summum, «per se et propter se» necesse est esse. * Et cum ›nihil sui ipsius causa sit‹, - «alioquin esset, antequam esset», quod implicat - *, quare aeternaliter et incommutabiliter est et ›in omni principio erat‹”.

⁴³¹ *Sermo I* (h XVI/1 n.3): “Unum tamen sanctissimum, cuius interpretationem humanus intellectus apprehendere nequit, a Deo datum, quod est Tetrarámaton, id est ‘quattuor litterarum’, est ‘ineffabile’, id est per intellectum inconceptibile”; *Sermo, XX*, n.7 et *passim*.

⁴³² Reinhardt (2005: 425). Cf. *Sermo LXVIII* (h XVII/2 n.29): “Scias autem, quod hoc nomen Tetragrammaton dicitur «ineffabile» forte, quia non est nisi unitas omnis vocis. Nam, si recte consideras, tunc non est Jehova nisi collectio vocalium in unitate. Ioth, He, Vau, He sunt quattuor litterae. Et dicitur Tetragrammaton quasi «quattuor litterarum». Non tamen exprimitur per illas litteras, sed sunt puncta expressionis, quae signantur quattuor vocalium, scilicet i, e, o, a. Et in Vau littera est nota expressionis de o, licet ipsa sit v. Nam o et v vocales coincidunt in radice vocalitatis. Hinc in alphabeto Graeco non reperitur v, et in alphabeto Hebraeo non reperitur o. Et ita habes secundum Latinos in nomine ‘Jehova’ non esse nisi vocalitatem omnem; h enim non est littera. ‘Ineffabile’ igitur est hoc nomen, quod omnem vocalitatem in se complicat. Sive igitur ad Graecam sive Hebraeam sive Latinam linguam respicis, non aliud habet hoc nomen, quam quod in se complicat omnia, per quae verbum vocale formatur. Est igitur forma verborum. Unde est forma, sine qua non potest verbum vocale

Ahora bien, el nombre inefable de Dios, “Tetrágramaton”, no es un nombre, en tanto que no significa [*significare*] una sustancia con una cualidad determinada propia o común [*substantia cum qualitate*]. Por otro lado, no es un nombre al modo de un sustantivo, adjetivo, pronombre, participio o parte alguna de la oración.⁴³³ El nombre inefable “Tetrágramaton” es todo simultáneamente [*simul*]. Por ello, todos los innumerables nombres posibles para significar a Dios proceden de Aquél nombre, por el cual, como lo dice Nicolás de Cusa, todo nombre es nombre. Tal como lo afirmará en el *Sermo XX*, el nombre de Dios es la esencia una y simple de todos los nombres.⁴³⁴ Y aunque no sea en sí mismo alcanzable [*non est attingibilis*], es buscado por el intelecto a través de diversos caminos de significación. Pues se trata de un nombre que sólo puede ser conocido por revelación, y una vez conocido no se lo puede expresar por su ausencia de vocales. Klaus Reinhardt ha indicado que el nombre inefable de “Tetrágramaton” pertenece a una *teología negativa radical*, ya que supera la unidad de la razón y la del intelecto.⁴³⁵

Por otra parte, en este punto puede advertirse ya la presencia e influencia del *Directionis perplexorum* de Moses Maimonides,⁴³⁶ que Nicolás de Cusa citará en el Capítulo 24 del Libro Primero de *De docta ignorantia*, en el que completa la máxima doctrina de la ignorancia con un tratamiento del nombre.⁴³⁷ Según Maimonides todos

fieri; sine enim vocali non fit verbum. Unde est verbum Dei, scilicet Verbum, per quod omne verbum et in quo omne verbum.»

⁴³³ El aparato crítico cita a Thomas Aq. *S. theol.* I q. 13 a.1 ad 3, referencia que consideramos oportuna en este contexto. Cf. *Sermo I* (h XVI/1 n.7).

⁴³⁴ *Sermo XX* (h XVI/3 n.6): “Unde nomen Dei ita comprehendit omnia nominabilia, sicut esse Dei omne esse. Quare est nomen aeternum et infinitum [...] Unde nomen, per quod omne nomen est nomen et est essentia omnium nominum, est nomen Dei, etc.». Cf. *De beryl.* c.12 (h XI/1 n.13). Por otra parte, el aparato crítico de la edición de Heidelberg hace una referencia al Asclepius XX de Hermes Trimegistus (*Apulei opera quae supersunt* III ed. P. Thomas, Stutgardiae 1970, p. 55 lin. 14 – p. 56 lin. 6): “non enim spero totius maiestatis effectorum omniumque rerum patrem vel dominum uno posse quamvis e multis composito nuncupari nomine, hunc vero uno nomine vel potius omnium nomine esse, si quidem sit unus et omnia, ut sit necesse aut omnia eius nomine aut ipsum omnium nominibus nuncupari”. Allí el aparato señala, por otra parte, una nota marginal de Nicolás de Cusa en su ejemplar (Cod. Bruxell 10054-56, fol. 26r): “Nota rationem cur deus sit ineffabilis”.

⁴³⁵ Cf. Reinhardt (2005: 425).

⁴³⁶ Moses Maimonides, *Doctor perplexorum*, Pars I, c.61 et sqq. A este texto de Maimonides, por otra parte, se refiere Maestro Eckhart en su exposición del *Éxodo*. Cf. Eckhardus, *Expos. Libri Exodi* n.19: « Rursus quinto notandum quod Rabbi Moyses L.I c.65 hoc verbum tractans: *sum qui sum*, videtur velle quod ipsum est ‘nomen tetragrammaton’ aut proximum illi, ‘quod est’ sanctum et ‘separatum’, ‘quod scribitur et non legitur’, et ipsum solum ‘significat substantiam creatoris nudam et puram’. »

⁴³⁷ Cf. *De doc. ig.* I c.24 (hI n.74 et sqq.)

los nombres con los que se refiere a Dios, con excepción del “*Tetragrámaton*”, se derivan de las obras divinas, pero Aquél nombre lo expresa según su esencia.⁴³⁸

Luego, el Cusano hace referencia allí a los nombres dados por los distintos pueblos, con lo cual ya preanuncia, de esta manera, su idea de la concordancia, en este punto una *concordantia nominum*, esto es, que todos los nombres buscan y coinciden en un único nombre, que es inefable e infinito, el cual se despliega en los diversos vocablos de las diversas lenguas y naciones. Por eso, allí indica los nombres dados por los griegos, entre ellos “*ischyros*”, que indica su potencia, “*kyrios*”, que señala su señorío, y, para el Cusano, más propiamente “*theos*” que será retomado por él en distintas obras.⁴³⁹ Este último nombre es traducido al latín por “*Deus*” y a distintas lenguas de diversos modos.⁴⁴⁰

Finalmente, Nicolás de Cusa concluye esta primera parte de este primer sermón con el tratamiento de la Trinidad, señalando que llamamos a Dios “trino” [*trinus*]⁴⁴¹ a partir de su creación, puesto que nada se lleva a cabo en sí mismo sino a partir de él, y

⁴³⁸ Cf. *Sermo XXIII* (h XVI/4 nn.35-39).

⁴³⁹ En cuanto al nombre divino “*theos*” cf. Joh. Scotus Eriugena *De div. nat.* I n.12 (PL 122, 452b): “*Huius itaque nominis (scil. Deus) etymologia a Graecis assumpta est. Aut enim a verbo theoro, hoc est video, derivatur, aut ex verbo theo, hoc est curro; aut, quod probabilius est, quia unus idemque intellectus inest, ab utroque derivari recte dicitur.*». El Cusano en el manuscrito que poseía del primer libro de la obra en esta misma localización añade dos notas marginales (cod. Londin. British Mus. Addit. 11035, fol 18b et fol. 19r): “*Currere et videre in deo idem*” et “*quo modo dicitur deus correns*”. Para el estudio de la lectura que el Cusano hizo del texto de Eriugena cf. *MFCG* 3 (1963). Cf. Hugo de S. Victore *Comm. in Ps. Dionysii Areopagita De myst. theol.* (cod. cus. 45, fol. 80r); Albertus M. *Super Dionysii De div. nom.* c.12 n.7 (*Opera omnia* 31/1, p. 430 lin. 34-40). Años más tarde, en su lectura y estudio de este texto Nicolás de Cusa añadirá una nota marginal en su ejemplar (cod. cus. 96, fol 216vb): “*Theos idem quod deus et dicitur a theoro*”. Cf. *Sermo XX* (h XVI/1 n.9); *De quaer. deum* (h IV n.19); *De vis. dei* c.1 (h VII n.5); *De non aliud* c.23 n.105 et *passim*. Cabe señalar que la etimología de “*théos*” que llega a Nicolás de Cusa ya está en el *Crátilo* de Platón (397c-d), al cual el Cusano mismo cita en una prédica. Cf. *Sermo CLXXXII* (h XVIII/3): “*Plato concordat in Cratylo, dicens primos adorasse superiora, quae videbant thein, id est currere et revolvere, et hinc eos theos appellarunt.*” Cf. Primera Parte, Capítulo Cuarto (4.e.iii) y Capítulo Quinto (5.g.i) de la presente investigación.

⁴⁴⁰ *Sermo I* (h XVI/1 n.5): “*Habent itidem Graeci unius Dei diversa nomina, puta ‘ischyros’ iuxta potentiam, ‘kyrios’ iuxta dominationem, et proprie vocatur ‘theos’.* Ita et latine a ‘theos’ ‘deus’ derivatur, et tartarice ‘birtenger’, id est ‘unus deus’, et almanice ‘ein got’, id est ‘eine gut’. Ita in lingua Slavorum ‘boeg’ et in Turkia et Sarracenia ‘olla uhacher’, id est ‘iustus deus magnus’, et in caldaea et indica ‘esgi abhir’, id est ‘creator universi’, appellatur.”

⁴⁴¹ En este punto, es importante destacar que las formulaciones del lenguaje a través de las cuales Nicolás de Cusa se refiere a la uni-trinidad del principio en el contexto de estas primeras prédicas están íntimamente apegadas a las *Escrituras* y no muestran aún la fuerte carga especulativa que tendrán en obras y prédicas ulteriores, como en *De docta ignorantia* o bien en su contemporáneo *Sermo XXII*, donde el Cusano especula sobre la uni-trinidad del principio en torno de ternarios tales como “*unitas-aequalitas-conexio*”, entre otros.

surgit [surgire] dei creador y de lo creado el nexa del crear.⁴⁴² Así, en este inconceptuable misterio, llamamos "Pater" a Dios en tanto el activo: *deificans, generans, iustificans, amans*; "Filius", en tanto es el receptivo: *deificabilis, generabilis, iustificabilis, amabilis*; "Spiritus Sanctus", en tanto el nexa del: *deificare, generare, iustificare, amare*.⁴⁴³

Pero aunque estos variados nombres sean todos inadecuados, se sostiene que los vocablos mismos no obstaculizan puesto que todos confluyen en la verdad una y simple.⁴⁴⁴ Cada uno de los nombres efables dados por las diversas lenguas expresa un atributo del Dios innominable, inexpresable e incognoscible.⁴⁴⁵

1.b Los nombres "quid est" et "bonum" a la luz del Sermo IV

En la tercera parte del Sermo IV, "Fides autem catholica" (1431), que tiene por título "De operibus Dei" son añadidas por Nicolás de Cusa algunas notas adicionales.⁴⁴⁶ En el contexto de la tercera nota, en la que el Cusano se propone enunciar los dos nombres principales de Dios, señala en primer lugar que el nombre esencial no arrastra consigo el supuesto abstracto a partir de la persona, como si un nombre le correspondiera a Dios como Padre y otro a Dios como Hijo. Los dos nombres significan igualmente al simple y único Dios unitrino: "qui est" y "bonum". Por el primero se significa a Dios como lo infinito absoluto [*infinitum absolutum*], mientras que por el segundo se señala el ser divino [*esse divinum*] como causa, pues Dios hace todas las cosas movido por su bondad.⁴⁴⁷ Y aunque el Cusano sólo enuncia la significación de estos nombres, sin argumentar por cada uno de ellos, es claro que sobre el segundo, esto es, la concepción de Dios como la bondad suma, ha tratado en los sermones anteriores y tratará continuamente en el resto de su obra. Su sentido es, ciertamente, manifiesto. Pero en cuanto al primer nombre, "qui est", por el cual se expresa el carácter

⁴⁴² Sermo I (h XVI/1 n.6): "In omni autem actione perfecta tria correlativa necessario reperiuntur, quoniam nihil in se ipsum agit, sed in agibile distinctum ab eo, et tertium surgit ex agente et agibili, quod est agere. Erunt haec correlativa in essentia divina tres personae, quare Deum trinum vocamus."

⁴⁴³ Cf. Sermo I (h XVI/1 n.6). Cf. Sermo III (h XVI/1 n.3).

⁴⁴⁴ Sermo I (h XVI/1 n.11): "Sed nihil obstant verba, cum sententia congruat veritati".

⁴⁴⁵ Sermo I (h XVI/1 n.5): "Ita unus Deus secundum attributa diversa a diversis gentibus aliter et aliter nomen sortitur, licet sit unus in omnibus et per omnia. etc."

⁴⁴⁶ En cuanto a su cronología, este sermón corresponde al 27 de mayo, día de la Trinidad, de 1431. En él Nicolás trata sobre "Fides autem catholica haec est, ut unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate veneremur".

⁴⁴⁷ Cf. Sermo IV (h XVI/1 n.31). Cf. Sermo I (h XVI/1 n.2).

absolutamente infinito de Dios, podría recordarse la mención que hace de él en primer lugar en su tratamiento de los nombres divinos en el *Sermo* I.

1.c Nombres para el Verbo divino a la luz del *Sermo* XI

Ya en el contexto del Capítulo Segundo de la Primera Parte hemos hecho referencia al *Sermo* XI de Nicolás de Cusa "*Verbum caro factum est*" (1431).⁴⁴⁸ Señalábamos allí que se trata de una prédica en la que el Cusano tematiza el carácter productivo del Verbo divino a través de su acción de *verbificar*. De aquí que no sea ajeno a su reflexión en este contexto el problema de los nombres del Verbo divino. Afirma allí Nicolás de Cusa que el Verbo de Dios es dicho "imagen invisible de Dios" [*imago Dei invisibilis*], casi como una expresión mental [*mentalis expressio*] de Dios en la cual Dios a través de su imagen se comprende a sí mismo.⁴⁴⁹ Por eso el Verbo es llamado *lumen intellectuale* o *figura conceptualis*, en la que reluce intelectualmente el Padre.⁴⁵⁰ A partir de aquí el Cusano señala los distintos nombres que recibe el Verbo divino respecto de las creaturas: "*Además es dicho respecto de las creaturas 'ejemplar ideal', en cuanto todas las creaturas a partir de lo eterno en ello relucían. Es dicho 'arte', en cuanto por medio de lo mismo [todo] opera, 'ley' de Dios, en cuanto en lo mismo juzga, 'aspecto' o 'introspección' de las cosas, en cuanto en lo mismo 'todo existe desnudo y abierto', 'verdad' de Dios en cuanto en lo mismo todas las cosas son verdaderas, a las cuales Dios aprehende de modo verdadero, 'esplendor' 'de las almas santas', en cuanto a través de lo mismo 'en las almas santas' es transfundida la luz de la gracia o de la gloria*".⁴⁵¹ Sin embargo, aún cuando recibe todos estos nombres puede muy propiamente el Verbo de Dios ser llamado "Hijo de Dios".⁴⁵²

No deja llamar la atención tanto en este caso como en otros que serán igualmente tratados con posterioridad, tal como en *De docta ignorantia*, que ciertos nombres parezcan subordinarse a otros, esto es, que el "Verbo" puede ser llamado

⁴⁴⁸ Cf. Primera Parte, Capítulo Segundo (2.d) de la presente investigación.

⁴⁴⁹ Cf. *Sermo* XI (h XVI/3 n.6). Cf. *Col.* 1, 15; *II Cor.* 4, 4.

⁴⁵⁰ Cf. *Sermo* XI (h XVI/3 n.6).

⁴⁵¹ *Sermo* XI (h XVI/3 n.6): "Dicitur etiam respectu creaturarum 'exemplar ideale', in quantum omnes creaturae ab aeterno in eo relucebant. Dicitur 'ars' Dei, in quantum per ipsum operatur, 'lex' Dei, in quantum in ipso iudicat, 'aspectus' vel 'introspectus' rerum, in quantum in ipso 'omnia nuda et aperta sunt', 'veritas' Dei, in quantum in ipso omnia vera sunt, quae Deus vere apprehendit, 'splendor' 'animarum sanctarum', in quantum per ipsum ›in animas sanctas‹ lumen gratiae vel gloriae ›transfunditur.‹"

⁴⁵² Cf. *Sermo* XI (h XVI/3 n.7).

oportunamente, entre otros, “Hijo de Dios”, como si aquel primer nombre fuese más adecuado que el segundo. Consideramos, en este punto, que esto es así ya que el acento de la prédica es la concepción de la verbificación o producción del Verbo, esto es, que Dios eternamente se verbifica [*verbat*] e entiende [*intelligit*] a sí mismo. Por otra parte, en el contexto del *Sermo XIX* encontramos una referencia similar, pues señala que el “Verbo” es llamado así a causa de su inmaterialidad e intelectualidad, es llamado “Hijo” por su consustancialidad y connaturalidad, “imagen” a causa de la similitud e igualdad.⁴⁵³ De lo cual se desprende que la mayor o menor adecuación de un nombre respecto de otro/s guarda siempre relación con la perspectiva a través de la cual Nicolás de Cusa busca comprender lo divino. Esto se pondrá claramente de manifiesto en la presentación de los sucesivos nombres divinos que trataremos en el presente capítulo.

1.d Los nombres divinos y los discursos teológicos a la luz del *Sermo XX*

En lo que respecta al problema de los nombres divinos y los discursos teológicos, el *Sermo XX* “*Nomen eius Iesus*” adquiere sin duda un lugar destacado.⁴⁵⁴ El tema de la prédica es *Lc. 2, 21* “*Nomen eius Iesus*”. En el “Exordio” que abre la prédica Nicolás de Cusa establece las tres partes a través de las cuales tratará sobre los modos de nombrar al Verbo divino y a su encarnación en Jesucristo (n. 2-5).⁴⁵⁵ La primera parte versa sobre los nombres que son impuestos [*imponuntur*] a Dios por vía de la eminencia [*eminentia*] y por vía de la remoción [*remotio*] (n. 6-7). En la segunda parte, trata sobre los nombres que convienen a Dios como causa respecto de lo causado, y del fuego como metáfora de Dios (n. 8-9). En la tercera y última parte trata sobre los nombres del Hijo en cuanto a su humanidad como Salvador (n. 11-14) y de su

⁴⁵³ *Sermo XIX* (h XVI/3 n.1): “››Verbum‹ dicitur propter immaterialitatem et intellectualitatem, ›Filius‹ dicitur propter consubstantialitatem et connaturalitatem, ›Splendor‹ propter coaeternitatem, sicut splendor est coaevus soli, ›Imago‹ propter similitudinem et aequalitatem.”

⁴⁵⁴ En cuanto a su datación es aún incierta, pues o bien corresponde al 1 de enero de 1439, día de la circuncisión de Cristo, o bien corresponde al 1 de enero de 1440. En este punto la edición crítica de Heidelberg envía a la edición de Koch, *CTI*. 7, p. 57. Cabe señalar, sin embargo, que la numeración de Koch es distinta de la propinada por la edición crítica, por lo cual varias de las investigaciones realizadas con anterioridad a la edición de Heidelberg tratan con aquella numeración, situación que muchas veces vuelve problemática la localización de las prédicas.

⁴⁵⁵ “*Tria sunt hodie, quae faciunt festum magnum: octava Nativitatis - in collecta et Lev. 23 -, circumcisio pueri - Luc.2; Gen. 17 -, et - in evangelio - impositio nominis. Quoad primum est 'nomen', quoad secundum 'eius', circumcisi scilicet, quoad tertium «Jesus».*”

circuncisión (n. 15-18). Cierra la prédica un añadido que incluye Nicolás de Cusa con la finalidad de resumir sintéticamente el camino recorrido.

Con todo, en este "Exordio" Nicolás de Cusa lleva adelante no sólo la división de las partes de la prédica sino también una serie de consideraciones que se vuelven fecundas para nuestra investigación.⁴⁵⁶ En primer lugar, indica que nombramos a Dios de un triple modo según su triple nacimiento. Según esto es nombrado primeramente como "Jehova", en segundo lugar como "Admirabilis", "Deus" y "princeps pacis", y, en tercer lugar, como "puer natus". El primer nombre de la deidad, esto es, "Jehova", es alcanzado [attingitur] negativamente [negative]. El segundo, el de "Creador", es buscado en las creaturas a través de sus similitudes. El tercero, el de "Salvador", es explicado por la encarnación del Verbo en Jesucristo. Allí mismo Nicolás de Cusa hace mención del apóstol Bartolomeo según lo presenta Dionisio en el primer capítulo de su *De theologia mystica*,⁴⁵⁷ señalando que el nombre de Dios es santísimo y brevísimo, el del Creador es ancho y el del Recreador es anchísimo y máximo [maximum].⁴⁵⁸

Pero aunque su nombre sea máximo y, por tanto, incomprendible, es buscado por el intelecto a partir de las cosas sensibles. Por eso, Nicolás de Cusa, establece, siguiendo a Agustín⁴⁵⁹ y al Pseudo Dionisio,⁴⁶⁰ tres caminos teológicos racionales de

⁴⁵⁶ Al "Exordio" de esta prédica hemos destinado una página en la Primera Parte, Capítulo Cuarto (4.e) de la presente investigación, al presentar la jerarquía entre la palabra hablada y la palabra escrita en el pensamiento de Nicolás de Cusa.

⁴⁵⁷ Cf. Ps. Dionysius, *De myst. theol.* c.1 n.3 (D/Sc. p. 572 col. 5).

⁴⁵⁸ *Sermo XX* (h XVI/3 n.4): "Brevis erit sermo nomen eius definiens, uti est ›admirabile‹, tamen nobis ineffabile et incognitum. Longus erit sermo, qui nititur figurare infinitum nomen ›Verbi‹ et ›Filii‹. Longissimus est sermo, qui nomen ›Salvatoris‹, quod est nomen operationis, exprimere nititur. Primum nomen deitatis ineffabile non aliter quam negative attingitur; secundum ut ›Creatoris‹ non nisi in creaturis et per ipsarum similitudines varie et late ostenditur; tertium per incarnationis gratiam latissime explicatur, ut sic dicamus cum Dionysio et Bartholomaeo apostolo per ipsum allegato in *De mystica theologia* sermonem de nomine Dei esse sanctissimum atque brevissimum, sermonem de Creatore esse latum, sermonem de Recreatore esse latissimum atque maximum." Cf. *Sermo IV* (h XVI/1 n.32); *De doc. ig.* I c.16 (h I n.43); *Sermo XLVIII* (h XVII n.2-6); *De deo abs.* (h IV n.19 lin. 3-6); *De quaer. deum* (h IV n.19).

⁴⁵⁹ Augustinus *De Trin.* I c.1 n.1 (CCSL 50, 27-28): "Et hic quidem omnium morbus est trium generum quae proposui; et eorum scilicet qui secundum corpus *de Deo sapiunt*; et eorum qui secundum spiritalem creaturam, sicuti est anima; et eorum qui neque secundum corpus neque secundum spiritalem creaturam, et tamen *de Deo falsa existimant*, eo remotiores a vero quo id quod sapiunt nec in corpore reperitur nec in facto et condito spiritu nec in ipso Creatore.»

⁴⁶⁰ Ps. Dionysius *De div. nom.* c.7 n.3 (D/Sc. p. 402 col1 et sqq.): «In his autem quaerere oportet quomodo nos deum cognoscimus, neque intelligibilem neque sensibilem neque quid uniuersaliter existentium existentem. Numquid aliquando igitur uerum est dicere quia deum cognoscimus non ex natura sua, incognoscibile enim hoc et omnem rationem et intellectum superans. Sed ex omnium existentium ordinatione, ex ipso praetenta, et imagines quasdam et similitudines diuinorum eius paradigmatum habente, in summum omnium uia et ordine, secundum uirtutem, redeundum, omnium ablatione et eminentia, et causa omnium.»

significación ascendentes para nombrar a Dios. En primer lugar, aquel que conduce de lo visible y causado hacia la causa invisible, como de lo imperfecto a lo perfecto, como de lo móvil a lo inmóvil. A través de este primer camino o ascenso en el conocimiento busca comprenderse la existencia de Dios basándose en el principio de causalidad.

En segundo lugar, la *vía eminential*, que permite comprender la causa de manera eminente, esto es, trasladar el atributo de lo creado a la excelencia de la causa. Este segundo camino de ascenso, supera el primero, en tanto contiene el principio de causalidad, pero señala que aunque todo ser esté dotado de una perfección, que en su manifestación es limitada, debe elevarse a un grado infinito hacia la absoluta perfección. Este camino corresponde, sin duda, a la *teología afirmativa*.

El fundamento sobre el que descansa la *teología afirmativa*, tal como lo ha señalado Hans Georg Senger en su investigación sobre la filosofía temprana del Cusano,⁴⁶¹ es la suposición de la relación entre el Creador, el Artífice, y lo creado, lo artificioado, esto es, la acción de Dios en el mundo creado. Por eso se llevan adelante afirmaciones en torno del creador respecto o en relación a notas o propiedades particulares de las cosas creadas. De allí, la cantidad ilimitada de nombres con los que se significa y representa a Dios desde esta perspectiva.⁴⁶²

El conocimiento de la esencia de Dios a través de la *teología afirmativa* sólo tiene éxito en tanto ésta es considerada a partir de perfecciones particulares elevadas a lo infinito. Pero ya en el camino mismo de la *teología afirmativa*, desde el punto de vista de su metodología, se encuentra un momento negativo, en sentido privativo. De cierta manera, entonces, la *teología negativa* completa el camino de la *afirmativa*, pues establece la negación en un sentido fuerte y no meramente privativo, en tanto afirma la infabilidad e infinitud del principio.

Así, la *vía de la remoción*,⁴⁶³ esto es, de la *teología negativa*, supera a los caminos anteriores en tanto una vía que permite negar o remover de la causa aquello que se

⁴⁶¹ Cf. Senger (1971: 178-179).

⁴⁶² *Sermo XX* (h XVI/3 n.9): "Nomina quae Deo conveniunt ut causae in respectu ad causata, sunt multa, quia ›Creator‹, ›Illuminator‹, ›Salvator‹, ›Vivificator‹ etc. Nomina quae Deo conveniunt proportionaliter, quia inveniuntur in creatura perfecta, ut ›bonus‹, ›fortis‹, ›intellegens‹ etc.; et aliquantulum similitudinariae, ut ›angelus magni consilii‹, ›leo‹, ›agnus‹, ›petra‹, ›ignis consumens‹".

⁴⁶³ *Sermo XX* (h XVI/3 n.5): "Quare triplici via secundum Dionysium ad Deum ascendimus, scilicet ab istis visibilibus ut a causatis, et hoc multiplici argumento secundum Augustinum: aut quia ›nihil se ipsum produxit‹, aut quia de mobili ad immobile pervenire necesse est, de imperfecto ad perfectum, de bono ad optimum, etc.; secundo per eminentiam, ut in causa id

predica de lo causado.⁴⁶⁴ A través de este camino se acentúa la completa desproporción entre la tendencia de nuestro conocimiento finito y el objeto absolutamente infinito hacia el que éste tiende. Son afirmaciones negativas, pues se sabe qué no es Dios. Allí mismo Nicolás de Cusa deja ver su preferencia por la *via negativa*.⁴⁶⁵

Señala primero, dentro del primer camino de significación, aquellos nombres que positivamente convienen a Dios en tanto causa: "Creator", "Illuminator", "Salvator", "Vivificator". Luego los nombres que convienen a Dios de modo proporcional en cuanto a diversas perfecciones: "bonus", "fortis", "intelligens". Finalmente, hace mención Nicolás de Cusa de aquellos nombres que lo significan a través de la vía negativa: "immortalis", "invisibilis".⁴⁶⁶

Así, a partir de la reflexión que realiza sobre los distintos discursos teológicos y ciertos nombres que se desprenden de ellos, continúa el Cusano con su tratamiento del nombre en la primera parte de esta riquísima prédica, a la que los editores han dado como título "*De nominibus, quae Deo per eminentiam et per remotionem imponuntur*". Allí afirma que el nombre verdadero [*verum nomen*] de Dios debería indicar qué sea Dios, esto es, debería definirlo esencialmente. Por tanto, como ya lo ha señalado el Areopagita, Él es inenunciable e inefable en virtud de que no puede ser entendido esencialmente.⁴⁶⁷ De ahí que sólo podamos repetir las palabras de Anselmo, según las

eminenter comprehendamus, quod in causato reperitur ipsum causatum perficiens; tertio per remotionem, ut defectum, quem reperimus in causato, ab eminentia causae removeamus."

⁴⁶⁴ *Sermo XX* (h XVI/3 n.6): "Quoad verum nomen, quod nobis indicare deberet ›quid sit Deus‹, dicit Dionysius Deum innominabilem, ineffabilem, quia non intellegitur. Nam hoc solum habemus per Anselmum, quod ›Deus est melius quam cogitari possit‹. Hoc autem 'melius' est innominabile, si non est cogitabile. Quare non est ›optimus‹ nomen Dei, sed ›superoptimus‹. Unde secundum hoc, quia ›potius scimus ›quid Deus non est‹ quam ›quid est‹, Deus potius est innominabilis quam nominabilis. Cf. *De doc. ig.* I c.26 (h I n87).

⁴⁶⁵ *Sermo XX* (h XVI/3 n.6): "Quoad verum nomen, quod nobis indicare deberet ›quid sit Deus‹, dicit Dionysius Deum innominabilem, ineffabilem, quia non intellegitur. Nam hoc solum habemus per Anselmum, quod ›Deus est melius quam cogitari possit‹. Hoc autem 'melius' est innominabile, si non est cogitabile. Quare non est ›optimus‹ nomen Dei, sed ›superoptimus‹. Unde secundum hoc, quia ›potius scimus ›quid Deus non est‹ quam ›quid est‹, Deus potius est innominabilis quam nominabilis. Neque hoc nomen ›innominabilis‹ est nomen proprium Dei significans Deum cum qualitate propria, sed significat id, quo Deus non est, etc. Sed inter omnia nomina proprium est nomen Tetragrammaton, etc. Item «nomen, quod super omne nomen".

⁴⁶⁶ Cf. *Sermo XX* (h XVI/3 n.8).

⁴⁶⁷ *Sermo XX* (h XVI/3 n.6): "Quoad verum nomen, quod nobis indicare deberet ›quid sit Deus‹, dicit Dionysius Deum innominabilem, ineffabilem, quia non intellegitur.». Cf. *Sermo XXII* (h XVI/3 n.18-24). Es importante destacar el conocimiento que el Cusano tiene ya en este tiempo del *corpus dionysiacum*, todo lo cual señala una decisiva influencia en la orientación del planteo cusano. Será en el contexto del próximo capítulo donde exponamos de un modo más amplio y detallado la influencia del Ps. Dionisio en la especulación cusana sobre los nombres divinos. Cf. Ps. Dionysius, *De div. nom.* c.1 n.1 (D/Tr. p. 9 col. 3) et *passim*.

cuales en la versión que ofrece Nicolás de Cusa de ellas aquí: "*Deus est melius quam cogitari possit*".⁴⁶⁸ Ahora bien, según lo establece Nicolás de Cusa allí el "*melius*" debe comprenderse como "*innominabilis*", en virtud de que no puede ser pensado sino como innominable. Con lo cual se indica que Dios está más allá de todo nombre conceptuable. Por eso dice el Cusano que Dios no es "*optimus*" sino "*superoptimus*". De lo que se desprende que mejor sabemos [*scimus*] qué no es Dios, y, por tanto, mejor sabemos que es *innombrable*.⁴⁶⁹ Sin embargo, aunque mejor sabemos qué no es [*quid non est*], y, a partir de ello, que es *innombrable*, no por eso "*innombrable*" es su nombre propio y preciso, sino que tan sólo indica aquello que Dios no es.

Pero entre todos los nombres nuevamente aparece el nombre propio de Dios, que Nicolás de Cusa ya había tematizado en el *Sermo I*, esto es, el nombre inefable "*Tetrarámaton*", que es junto con el de "*Jesús*",⁴⁷⁰ el nombre inefable de Dios. Este nombre está sobre o más allá de todo nombre. Este nombre de Dios comprende toda la nominabilidad, al modo como el ser de Dios comprende todo el ser. Por eso, del mismo modo, su nombre es eterno e infinito.⁴⁷¹ Pero no son su nombre ni "eterno" ni "infinito", sino que su nombre en sí mismo está desvinculado absolutamente de todo nombre.⁴⁷² Ya que cuando lo nombramos lo hacemos a partir de alguna propiedad que particularmente creemos conveniente para Dios, como el ser eterno, infinito y otros. Por eso la inefabilidad de su nombre no puede ser definida y puesta bajo una

⁴⁶⁸ Cf. Anselmus Cant. *Proslogion* c.14.

⁴⁶⁹ *Sermo XX* (h XVI/3 n.6): "Unde secundum hoc, quia ›potius scimus ›quid Deus non est‹ quam ›quid est‹, Deus potius est innominabilis quam nominabilis. ». Ahora bien, en este punto vemos, tal como en el análisis anterior, el modo en que Nicolás de Cusa hace confluir las opiniones del Pseudo Dionisio y de Agustín, del mismo modo como lo indica oportunamente el aparato crítico del texto. Cf. Agustinus *Enarrat. In Ps. 85, 8*: "Deus ineffabilis est. Facilius dicimus quid non sit quam quid sit"; Ps. Dionysius, *De myst. theol.* c.5 (D/Sc. p.597 col.4): "neque uerbum eius est neque nomen neque scientia; neque tenebrae est neque lumen; neque error neque ueritas; neque est eius uniuersaliter positio neque ablatio; sed eorum quae post eam sunt positiones et ablationes facientes, ipsam neque auferimus neque ponimus; quoniam et super omnem positionem est perfecta et singularis omnium causa et super omnem ablationem excellentia omnium simpliciter perfectione et summitas omnium."

⁴⁷⁰ Sobre la relación de estos dos nombres, que son el nombre de Dios cf. Casarella (1996: 294-296); Reinhardt (2005: 434-435). En este sentido, en la tercer parte de esta prédica tratará sobre el nombre de "*Jesus*". Cf. *Sermo XX* (h XVI/3 n.14): "Hoc est ›nomen, quod est super omne nomen‹, ›nec est aliud sub caelo‹ etc.". Cf. *Sermo XX* (h XVI/3 n.14).

⁴⁷¹ *Sermo XX* (h XVI/3 n.6): "Item «nomen, quod super omne nomen». Unde sicut non est ›bonus‹, sed ›superbonus‹, ita et ›nominabilis‹ non est, sed ›supernominabilis‹. Unde nomen Dei ita comprehendit omnia nominabilia, sicut esse Dei omne esse. Quare est nomen aeternum et infinitum.». Cf. Wackerzapp (1962: 34-37).

⁴⁷² Cf. Moses Maimonides *Doctor perplexorum*, Pars I, c.61 (p. 108): «Nullum autem inter nos et nomen, quod non sit derivativum praeter hoc unicum Jod, He, Vau, He, quod est Schem, illud hammephorasch sive Nomen expositum. »

etimología determinada.⁴⁷³ Y aunque no es en sí mismo alcanzable [*non est attingibilis*], es buscado por el intelecto a partir de las cosas sensibles, pues Él mismo se participa en todo. De lo que se desprende que así como Dios creó la diversidad de cosas a partir de la expresión de su potencia en el Verbo, del mismo modo la diversidad de lenguas expresan de modos variados la inefabilidad de su nombre.⁴⁷⁴

1.e Consideración final

Las páginas anteriores han querido mostrar la presencia del tópico de los discursos teológicos y los nombres divinos. No porque ellos constituyan el *objeto* de su búsqueda, sino porque a través de ellos son expresadas las diversas representaciones temporales y finitas que el hombre puede propinar de aquella única y simple representación eterna e infinita que el principio primero tiene de sí mismo en sí mismo. Como hemos mostrado, si bien se establece una decisiva desproporción entre los discursos y nombres finitos y el nombre infinito, sin embargo para Nicolás de Cusa los diversos discursos teológicos y los varios nombres divinos se vuelven fecundos como guías para la comprensión de aquella Palabra [*Verbum*] inalcanzable de la que proceden. De aquí que ya en el *Sermo I* el Cusano se haya abocado a la enumeración de los nombres revelados y de aquellos otros con los cuales los paganos han significado lo divino, indicando que todos ellos aunque sean igualmente inadecuados, sin embargo no obstruyen, puesto que confluyen en Aquél. Y es a la luz de esta consideración que ya en el primer testimonio sistemático de su pensamiento Nicolás de Cusa ofrece una *concordantia nominum*.

En lo que respecta al nombre inefable de "*Tetragrámaton*". Es, tal como lo ha mostrado el Cusano siguiendo una tradición de la que es heredero, el nombre por el cual todo nombre es nombre. El "*Tetragrámaton*" no define a Dios a partir de algo creado por Él, sino que se define precisamente por medio de sí mismo, y es en virtud de ello, como lo ha señalado Klaus Reinhardt, que está referido al Verbo, tal como

⁴⁷³ En este punto el Cusano hace mención de Hieronymus *Comm. II in Ez.*, c.6, 3 y Moses Maimonides *Doctor perplexorum*, Pars I, c. 61 (p. 106-7): «Ipsum etenim illud Nomen Tetragrammaton Jod, He, Vau, He legitur, deductum est a Dominio... Sed illud nomen... non habet etymologiam notam, neque communicatur alteri. Ac non proferre licet nisi in Sanctuario».

⁴⁷⁴ *Sermo XX* (h XVI/3 n.9): "Et propterea, ut dicit Ambrosius, Deus creavit diversas res, ut in diversitate eius potentia exprimeretur. Et diversae sunt etiam linguae, ut diversimode unum nomen ineffabile exprimeretur."

aparece según la formulación de *Éxodo* 3, 14 "*sum qui sum*". Este nombre, tal como lo advertimos, sólo se conoce por revelación, y una vez conocido es impronunciable, en virtud de su ausencia de vocales.

En cuanto a todos los nombres que vienen por debajo de *Éste*, procedentes tanto de la palabra revelada como de los distintos discursos teológicos racionales de significación, estas primeras prédicas de Nicolás de Cusa permitieron observar su ya declarada preferencia por las formulaciones negativas. Y esto en virtud precisamente de la postulación de lo divino como inalcanzable, incognoscible e inexpresable. Pues como se desprende del tratamiento que ofrecimos del *Sermo XX*, mejor se sabe qué no es Dios. Sin embargo, no por ello lo captamos y expresamos tal cual es, pues aunque es innombrable, "innombrable" no es su nombre.

De este modo en los sermones que analizamos el Cusano al referirse a los discursos teológicos y a las significaciones que se desprenden de ellos si bien señala una clara preferencia por los discursos y las formulaciones negativas, se mantiene en el ámbito de un *lenguaje racional*, esto es, en un ámbito de lenguaje en el que las afirmaciones se oponen a las negaciones. Sin embargo, en *De docta ignorantia* ofrecerá un camino a través de formulaciones procedentes de un *lenguaje intelectual*, propio de la *coincidencia de los opuestos*, en la cual las afirmaciones no se oponen a las negaciones sino que coinciden con ellas. Por ello en el contexto de la presentación de los discursos teológicos y de los nombres divinos a la luz del *De docta ignorantia* será oportuno plantear una posible evolución [*Entwicklung*], en la cual el *lenguaje racional* se verá superado y contenido por/en el *intelectual*.

Capítulo Segundo

La concepción cusana de lo divino como coincidentia oppositorum a la luz del nombre enigmático "maximum et minimum absolutum"

2.a Presentación

Tras dos años de elaboración, en los que se *concilian* su actividad eclesiástica y su especulación 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 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 la comprensión del dinamismo productivo del Verbo divino y su nombre, entre otros, 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.⁴⁷⁵

⁴⁷⁵ En este punto, sin embargo no puede soslayarse la redacción que realiza el Cusano en 1433 de su obra más extensa: el *De concordantia catholica*. Cabe por esto recordar que Nicolás de Cusa se incorpora al Concilio de Basilea el 29 de febrero de 1432 para defender la causa de Ulrich von Manderscheid, pariente de su benefactor, excomulgado por el Papa Martín V por haberse establecido por la fuerza en el arzobispado de Trier, y ejercido, con la ayuda de la nobleza y el capitolio, el poder obispal. El Cusano defiende la causa, en el ejercicio de su profesión de *doctor decretorum*, apelando a los derechos del Capitolio y al consenso de los laicos. Sin embargo, aunque pierde la causa se hace conocido como un abogado brillante y como opositor del Papa, en tanto forma parte del partido conciliar. Allí fue convocado por la *Comisión de la fe* para formar parte de la resolución de la cuestión hussita. En 1433 integra la comisión conciliar para tratar el retorno de los Bohemios al seno de la Iglesia. Esa misma comisión de la que forma parte el Cusano será la que presentará la necesidad de una reforma de la Iglesia *in capite et in membris*. Así, interviene en la lucha política entre el concilio de Basilea y el Papa con el *De concordantia catholica*, obra con la cual sostiene la posición conciliar.

De aquí que esta primera obra sistemática cusana no sea ni propedéutica ni menor, tanto por la índole del tema que trata, como por la formulación de las ideas que realiza en ella. En *De concordantia catholica* aparece la primera formulación de la *concordantia* (en este caso político-eclesiológica) de los opuestos. La estructura de la obra es presentada por el Cusano en el "Praefatio": "De catholica concordantia tractaturus investigare necesse habeo ipsam unionem fidelis populi, quae ecclesia catholica dicitur, et illius ecclesiae partes unitas, scilicet animam et corpus. Unde erit prima consideratio de toto composito, scilicet ipsa ecclesia, secunda de anima ipsius, scilicet sacratissimo sacerdotio, tertia de corpore, scilicet sacro imperio." [*De conc. cath.*

Si bien resulta problemático establecer que en el contexto de las primeras prédicas cusanas se encuentra ya la comprensión intelectual de lo divino como coincidencia de los opuestos [*coincidentia oppositorum*], lo que sí es claro es que no se manifiesta en aquéllas el lenguaje de la coincidencia, esto es, aquel discurso de índole intelectual en el que las afirmaciones ya no se oponen a las negaciones sino que coinciden con ellas cuando se refieren a lo absoluto. Por ello, la explicitación que el Cusano hace de la *coincidencia de los opuestos* como inspiración de los libros que componen *De docta ignorantia* implica nuevos desafíos también para los lenguajes referidos a lo divino.

Con todo, como lo ha advertido oportunamente Jan Bernd Elpert, en *De docta ignorantia* no hay un tratamiento sistemático sobre el problema general del lenguaje.⁴⁷⁶ La idea del lenguaje que el Cusano presenta allí es necesario buscarla a través de distintas consideraciones diseminadas en la obra.⁴⁷⁷ Sin embargo, en lo que respecta a los discursos teológicos y los nombres divinos la suerte es otra, ya que Nicolás de Cusa ofrece un extenso tratamiento de ellos en los capítulos finales del Libro Primero de la

Praef. (h XIV/1 n.3)]. La importancia de esta cita, que enuncia los pasos y los temas de cada uno de los libros de la obra, consiste en la presencia de la expresión "*ecclesia*", que el Cusano no reduce ni confina al poder pontificio, sino que con este término Nicolás de Cusa nombra la totalidad de la cristiandad o *fidelis populus*. Esta totalidad, que el Cusano nombra como Iglesia, en tanto *figura próxima* de la *Iglesia celeste*, tiene un alma, el Papado, que es *figura remota*, y un cuerpo, el Imperio. La *Ecclesia* es la unidad o concordancia conjetural de ambos miembros, *imagen próxima* de la Iglesia celeste o triunfal.

De este concepto de *concordantia* se desprenden para el Cusano otros dos, el de *hierarchia*, que retoma de los textos teológicos del Pseudo Dionisio, y la noción de *consensus*. Con la cual, el Cusano estaría proponiendo una teoría teológico-política que pertenece a una de las tradiciones de pensamiento político medieval, en tanto postula una jerarquía eclesiástica de función y no de poder como imagen o *conjetura* de una jerarquía celeste, y, por otra, una igualdad anticipadora de un pensamiento democrático. El *consensus* del Concilio está por encima del Papado, por tanto, en contra de la monarquía papal. El Papa debía someterse al *consensus* de los concilios.

Sin embargo, el Cusano ve que esto se da sólo en los términos teóricos pero no en la práctica, pues sus ojos contemplan el desmembramiento y la des-unión 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 el Cusano realiza su conversión definitiva al partido papal.

⁴⁷⁶ Cf. Elpert (2002: 20): "Wenn wir im folgenden das 1. Buch über die Gelehrte Unwissenheit hinsichtlich der Aussagen über Sprache und Namen untersuchen, so muss uns vor Augen stehen, dass Cusanus in diesem Werk keine explizite Abhandlung über Sprache vorlegt. Wir werden uns also zwischen den einzelnen Kapiteln, seine sozusagen versteckte oder seine unterschwellig mitgedachte Idee von Sprache herauszulesen haben. Ausdrücklich und etwas ausführlicher finden wir natürlich in einem eigenen Kapitel über die Namen Gottes nicht unwichtige Aussagen, die uns dem cusanischen Sprachverständnis näherbringen werden."

⁴⁷⁷ En este sentido, hemos hecho referencia a diversas consideraciones sobre el problema del lenguaje en el contexto de *De docta ignorantia* en la Primera Parte, Capítulo Tercero (3.a), Capítulo Cuarto (4.b) y Capítulo Quinto (5.b) de la presente investigación.

obra, con los que completa la máxima doctrina de la ignorancia en la consideración [*consideratio*] de lo *maximum* en sentido absoluto (caps. 24-26). Ahora bien, la valoración de las teologías afirmativa y negativa y de los nombres divinos que se desprenden de aquellos discursos -tal como lo indica Nicolás de Cusa mismo al iniciar aquellos capítulos finales del Libro Primero- debe comprenderse a la luz de la *doctrina* por él presentada en los capítulos precedentes.⁴⁷⁸

2.b La *docta ignorantia*

En una suerte de "Prólogo" a *De docta ignorantia*, en el que Nicolás de Cusa se dirige a su colega, amigo y maestro Juliano Cessarini, a quien dedica la obra,⁴⁷⁹ advierte sobre la novedad del título, al que concibe como un *ineptissimus conceptus*. Y es la *admiratio* que suscita este concepto impertinente de la *docta ignorantia* la que mueve al hombre a saciar su natural apetito [*appetitus*] de conocimiento, toda vez que la admiración es concebida por el Cusano -siguiendo la tradición- como el precedente directo del deseo de conocer [*desiderium sciendi*]. De este modo, el intelecto humano [*intellectus*], "cuyo ser es entender [*cuius intelligere est esse*]",⁴⁸⁰ se ve estimulado por la *admiración* que le provoca este absurdo concepto, que lo impulsa hacia el alimento [*alimentum*] de la *veritas* a través de un peculiar modo de razonar [*ratiocinandi modus*] en torno de las cosas divinas [*res divina*], para que no resulte completamente insatisfecho su deseo.

En el Capítulo 1 del Libro Primero, que tiene por título "En qué sentido saber es ignorar [*Quomodo scire est ignorare*]", el Cusano señala que es este deseo natural [*desiderium naturalis*] el que permite no sólo al hombre sino al resto de lo creado ser de un mejor modo [*melior modus*] en la condición de su propia naturaleza, pues éste lo impulsa a alcanzar aquello que busca, recibéndolo en el *modo*, el *límite*, la *condición*, que comporta su propia naturaleza. Como hemos señalado, este *deseo natural* en el hombre es de índole intelectual. De aquí que se perfeccione en la búsqueda de la verdad, la cual es concebida por el Cusano como un principio intelectual [*principium intellectuale*].

⁴⁷⁸ *De doc. ig.* I c. 24 (h I n.74): "Postquam nunc auxiliante Deo exemplo mathematico studuimus in nostra ignorantia circa primum maximum peritiores fieri, adhuc pro completiori doctrina de nomine maximi investigemus."

⁴⁷⁹ Sobre la relación entre Juliano Cessarini y Nicolás de Cusa cf. Primera Parte, Capítulo Primero (1.c.i) de la presente investigación.

⁴⁸⁰ *De doc. ig.* I Prol. (h I n.1).

Ahora bien, aquello hacia lo que tiende el apetito intelectual del hombre, esto es, el principio intelectual del que él y todo procede, es en sí mismo desconocido, pues si así no fuese, no habría tendencia, búsqueda o apetito insaciable de Él. De aquí que no sea menor para Nicolás de Cusa el tratamiento del camino de conocimiento por medio del cual la verdad es buscada.

Allí mismo el Cusano advierte que, con frecuencia, los que inquieren lo hacen por medio de la *proporción comparativa*, esto es, por medio de una vía racional de conocimiento que busca comprender lo incierto a partir de lo cierto, lo desconocido a partir de una *proporción comparativa* con lo conocido. Así señala el Cusano que cuando lo desconocido es cercano a lo conocido, la proporción que se establece es más fácil, mientras que si es lejano, se da una mayor dificultad.⁴⁸¹

Ahora bien, cuando aquello que se busca proporcionar de modo comparativo es la verdad misma, que ni excede ni es excedida, que no es pasible ni de *más* ni de *menos*; en virtud de su infinitud, ella misma se vuelve improporcionable. De aquí que lo infinito en cuanto tal, resulte completamente inaprensible a través del operar propio de la *ratio*. En virtud de ello afirma Nicolás de Cusa: "*Por lo tanto, toda investigación consiste en la proporción comparativa, sea ésta fácil o difícil. Por lo cual lo infinito en cuanto infinito, puesto que escapa a toda proporción, es desconocido.*"⁴⁸²

De este modo el Cusano establece la inadecuación del camino de la proporción comparativa cuando aquello que es buscado por un entendimiento finito es lo infinito mismo, tanto considerado en sí mismo como en su despliegue. Por ello, este camino de la proporción, que opera por medio de la oposición, al establecer la relación comparativa, deba encontrar su superación en un tipo de investigación que se "adecue" a la índole de lo buscado.

Con la intención, entonces, de iluminar el principio que establece la natural desproporción de lo infinito a lo finito, que ya había presentado en el contexto de sus primeras prédicas,⁴⁸³ el Cusano se sirve en *De docta ignorantia* de una imagen

⁴⁸¹ *De doc. ig.* I c.1 (h I n.2).

⁴⁸² Nicolás de Cusa, *Acerca de la docta ignorancia. Libro I: lo máximo absoluto* [edición bilingüe], introd., trad. y notas Jorge Machetta & Claudia D'Amico, ed. Biblos, Bs. As., 2003, p. 39. *De doc. ig.* I c. 1 (h I n.3): "Omnis igitur inquisitio in comparativa proportione facili vel difficili existit; propter quod infinitum ut infinitum, cum omnem proportionem aufugiat, ignotum est."

⁴⁸³ Cf. *Sermo* III (h. XVI/1 n. 11); *Sermo* IV (h. XVI/1 n. 34); *Sermo* XXII (h. XVI/1 n. 32); *De doc. ig.* I c.3 (h I n.9). En lo que respecta a la procedencia de este principio de su pensamiento, es importante destacar que no es originario de Nicolás de Cusa, sino que ha sido repetido con

procedente de la simbología matemática. Según ella: “*el entendimiento que no es la verdad, jamás comprende la verdad con tanta precisión, sin que pueda ser comprendida al infinito con mayor precisión. El entendimiento se dirige hacia la verdad como el polígono hacia el círculo, que cuanto muchos más ángulos tuviera inscripto, tanto más semejante será al círculo, sin embargo nunca logrará que sea igual, aun cuando multiplicara los ángulos al infinito, a no ser que se resuelva en una identidad con el círculo.*”⁴⁸⁴

Con ello Nicolás de Cusa llama la atención sobre la natural desproporción entre un intelecto finito y la verdad infinita hacia la que, de modo incesante, tiende. La radicalidad con la que el Cusano asimila este principio para la elaboración de su camino de pensamiento le permite, en primer término, desmontar aquella metodología de la *proporción comparativa*, una vez establecida la índole de la verdad buscada como infinita, y, por tanto, como inalcanzable con precisión por un entendimiento finito.

Con todo, el camino de la *docta ignorantia* de ninguna manera implica o conlleva una renuncia al saber, toda vez que positivamente se intuye -por medio de esta *maxima doctrina*- la verdad como inalcanzable, incognoscible e inexpressable. Por el contrario, es esta intuición de su inalcanzabilidad, incognoscibilidad e inexpressabilidad precisamente la que auspicia el acceso a ella. Dice en este sentido el Cusano: “*Es claro, entonces, que acerca de lo verdadero nosotros no sabemos otra cosa sino que lo verdadero mismo, con precisión, tal como es, lo sabemos incomprendible; comportándose la verdad para sí como necesidad absolutísima -la que no puede ser ni más ni menos de lo que es-, pero comportándose para nuestro intelecto como posibilidad. Por lo tanto, la quiddidad de las cosas, la cual es la verdad de los entes, en su puridad es inalcanzable y ha sido investigada por todos los filósofos*

frecuencia por los pensadores medievales, entre ellos Bonaventura [*De scientia Christi* q. 6 p. 32 lin. 69: «Nihil enim impropotionaliter excedit omne finitum nisi infinitum.» et *In Sent. I* dist. 48 a. 1 q. 1 arg. 2] y Tomás de Aquino [*S. theol. I* q. 2 a. 2 arg. 3: “Praeterea, si demonstraretur Deum esse, hoc non esset nisi ex effectibus eius. Sed effectus eius non sunt proportionati ei, cum ipse sit infinitus, et effectus finiti; finiti autem ad infinitum non est proportio. Cum ergo causa non possit demonstrari per effectum sibi non proportionatum, videtur quod Deum esse non possit demonstrari.”]. Pero en última instancia esta sentencia encuentra su fuente primera en Aristóteles [*De caelo I* t. 52 (A c. 6 2740 7-8): “Infinitum enim ad finitum in nulla proportione est”]. La novedad del Cusano, en todo caso, guarda relación con la radicalidad con la que lo asimila y el particular camino de pensamiento que desprende de él.

⁴⁸⁴ Nicolás de Cusa, *Acerca de la docta ignorancia. Libro I: lo máximo absoluto* [edición bilingüe], introd., trad. y notas Jorge Machetta & Claudia D’Amico, ed. Biblos, Bs. As., 2003, pp. 45-7. *De doc. ig. I* c. 3 (h I n. 10): “Intellectus igitur, qui non est veritas, numquam veritatem adeo praecise comprehendit, quin per infinitum praecisius comprehendi possit, habens se ad veritatem sicut polygonia ad circulum, quae quanto inscripta plurium angulorum fuerit, tanto similior circulo, numquam tamen efficitur aequalis, etiam si angulos in infinitum multiplicaverit, nisi in identitatem cum circulo se resolvat.”

pero por ninguno fue hallada tal como es. Y cuanto más profundamente doctos seamos en esta ignorancia, tanto más accedemos a la misma verdad."⁴⁸⁵

La *docta ignorantia* o bien la *máxima doctrina de la ignorancia* puede ser concebida entonces como una guía que orienta la mirada del que especula en torno de la verdad más allá de la región en la que se despliega la *ratio*, esto es, más allá del ámbito de la proporción comparativo o bien de la oposición de los opuestos. Pues lo dirige hacia la unidad o complicación de la razón, a saber: la región del *intellectus*, en el que los opuestos coinciden. De este modo, la *docta ignorantia* también puede ser concebida como un particular modo de inquirir incomprensiblemente, de comprender incomprensiblemente, por encima del ámbito de la oposición al que la razón -a través de la proporción comparativa- confina la reflexión. Esta inquisición que se lleva adelante por medio de la concepción intelectual de lo divino como *coincidencia de los opuestos* permite entonces alcanzar una comprensión de lo incomprensible de modo incomprensible, tal como lo manifestaba Nicolás de Cusa en aquella epístola con la que cierra la obra.

De aquí que persista el problema acerca de cuál sea el lenguaje propio de la *comprensión intelectual* de lo divino como *coincidencia de los opuestos*. Podemos advertir, en este sentido, que para alcanzar por medio de los lenguajes una expresión del *ineptísimo concepto* de la *docta ignorantia*, que resulta de una comprensión *intellectualiter* de lo divino como *coincidencia de los opuestos*, haya que elevarse, como sostiene el Cusano, por encima de la fuerza de los vocablos más que insistir en sus propiedades, toda vez que los lenguajes no pueden ser acomodados con precisión a la naturaleza de aquello sobre lo que se investiga. Con estas palabras lo advierte Nicolás mismo: "*Conviene, empero, a quien quiere alcanzar el sentido, más bien elevar el entendimiento por sobre la fuerza de las palabras que insistir en las propiedades de los vocablos, los cuales no pueden ser adaptados propiamente a misterios intelectuales tan grandes [...] Para que sea buscado este camino, procuré facilitararlo para los ingenios comunes, cuanto más claramente*

⁴⁸⁵ Nicolás de Cusa, *Acerca de la docta ignorantia. Libro I: lo máximo absoluto* [edición bilingüe], introd., trad. y notas Jorge Machetta & Claudia D'Amico, ed. Biblos, Bs. As., 2003, p. 47. *De doc. ig.* I c. 3 (h I n.10): "Patet igitur de vero nos non aliud scire quam quod ipsum praecise, uti est, scimus incomprehensibile, veritate se habente ut absolutissima necessitate, quae nec plus aut minus esse potest quam est, et nostro intellectu ut possibilitate. Quidditas ergo rerum, quae est entium veritas, in sua puritate inattingibilis est et per omnes philosophos investigata, sed per neminem, uti est, reperta; et quanto in hac ignorantia profundius docti fuerimus, tanto magis ipsam accedimus veritatem."

pude, evitando toda tortuosidad en el estilo y manifestando enseguida la raíz de la docta ignorancia en la precisión inaprehensible de la verdad."⁴⁸⁶

El *ineptísimo concepto* de la *docta ignorancia* solicita una explicitación en el ámbito del lenguaje. Un lenguaje, por cierto que en su despliegue se ajuste a un concepto tal, esto es, que puede expresar por medio de formulaciones -repetidas veces paradójicas para la razón- la comprensión de lo divino como *coincidencia de los opuestos*. Pues si lo divino mismo, esto es, el principio intelectual, llama al intelecto humano para una comprensión suya, del mismo modo el intelecto finito convoca a los diversos lenguajes para una explicitación suya, pues es a través de ellos que alcanza una comprensión de sí mismo, y con ello del principio del que él y todo procede. De aquí, como buscamos mostrar, la fuerza significativa de "*maximum et minimum absolutum*" para la comprensión de lo verdadero [verum] como *coincidentia oppositorum* en la máxima doctrina de la ignorancia.

2.c "*maximum et minimum absolutum*" en la *maxima doctrina ignorantiae*

Ante todo, es necesario advertir que la *docta ignorancia* es concebida por Nicolás de Cusa como una *doctrina máxima*. De aquí que en el Capítulo 2 del Libro Primero, que tiene por título "Elucidación de los temas subsiguientes [Elucidatio praeambularis subsequentiū]", ofrezca -antes de realizar una presentación de conjunto de los tres libros que conforman la obra- la definición de qué sea la maximidad misma [maximitas]. Él mismo lo expresa con estas palabras: "Como habré de tratar acerca de la

⁴⁸⁶ Nicolás de Cusa, *Acerca de la docta ignorancia. Libro I: lo máximo absoluto* [edición bilingüe], introd., trad. y notas Jorge Machetta & Claudia D'Amico, ed. Biblos, Bs. As., 2003, p. 43-5. *De doc. ig. I c. 2* (h I n.8): "Oportet autem attingere sensum volentem potius supra verborum vim intellectum efferre quam proprietatibus vocabulorum insistere, quae tantis intellectualibus mysteriis proprie adaptari non possunt [...] ad quam viam quaerendam studui communibus ingeniis quanto clarius potui aperire, omnem stili scabrositatem evitando, radicem doctae ignorantiae in inaprehensibili veritatis praecisione statim manifestans."

A esta cita podría añadirse una otra referencia, con la intención de insistir en esta valoración cusana de los lenguajes. Siguiendo el testimonio de Maimónides, a quien ya hace referencia en sus primeras prédicas, y no en último término en torno del problema del lenguaje, el Cusano reproduce sus palabras: "Sea alabado el creador, pues en la comprensión de su esencia se abrevia la investigación de las ciencias, y la sabiduría es considerada ignorancia, y la elegancia de las palabras, fatuidad.". Nicolás de Cusa, *Acerca de la docta ignorancia. Libro I: lo máximo absoluto* [edición bilingüe], introd., trad. y notas Jorge Machetta & Claudia D'Amico, ed. Biblos, Bs. As., 2003, p. 81. *De doc. ig. I c. 16* (h I n.44): "Laudetur creator, in cuius essentiae comprehensione inquisitio scientiarum abbreviatur et sapientia ignorantia reputatur et elegantia verborum fatuitas."

máxima doctrina de la ignorancia, tengo necesidad de abordar la naturaleza de la misma maximidad.”⁴⁸⁷

Así, define a la maximidad como “aquello mayor que lo cual nada puede ser [quo nihil maius esse potest]”.⁴⁸⁸ Esta misma definición, aunque con un singular matiz de diferencia, ya había sido ofrecida por el Cusano mismo en su *Sermo XX* al tratar sobre el nombre inefable de Dios, al afirmar: “En cuanto al nombre verdadero, que para nosotros debiera indicar ‘qué sea Dios’, dice Dionisio que Dios es innombrable e inefable porque no es entendido. Pues esto sólo tenemos por Anselmo, que ‘Dios es [aquello] mejor que puede ser pensado’. Este ‘mejor’, si no es pensable, es innombrable. Por lo cual, no es ‘óptimo’ el nombre de Dios, sino ‘más que óptimo’. De donde, según esto, puesto que sabemos ‘qué no es Dios’ antes que ‘qué es’, Dios es innombrable antes que nombrable.”⁴⁸⁹

Como puede apreciarse, en el contexto de esta prédica Nicolás de Cusa pone el acento de la formulación en el ámbito del conocer, tal como Anselmo mismo lo hace en el Capítulo 2 del *Proslogion*,⁴⁹⁰ toda vez que allí está tratando sobre el conocimiento del nombre de Dios, y en virtud de ello reformule la definición anselmiana en términos del conocer. Sin embargo, en el contexto de la presentación de la máxima doctrina de la ignorancia lo pone en el ámbito del ser, ya que está definiendo la naturaleza de la misma maximidad [maximitas].⁴⁹¹ Y añade además el matiz de negación que posee la formulación anselmiana, y que, curiosamente, no se encuentra en la definición del *Sermo*, al señalar que lo *maximum* es “lo que nada mayor que ello puede ser.”

Con esta definición de lo *maximum* el Cusano accede a la categoría central de su especulación en el contexto de *De docta ignorantia*. En el Libro Primero Nicolás de Cusa considerará a lo *maximum* como *absoluto*, esto es, en su carácter de desvinculado. De aquí que lo *maximum* en tanto unidad absoluta del ser sea concebido como una unidad que

⁴⁸⁷ Cf. *De doc. ig.* I c.2 (h I n.5 et sqq.): “Tractaturus de maxima ignorantiae doctrina ipsius maximitatis naturam aggredi necesse habeo.”

⁴⁸⁸ *De doc. ig.* I c.2 (h I n.5): “Maximum autem hoc dico, quo nihil maius esse potest.”

⁴⁸⁹ Cf. *Sermo XX* (h XVI/3 n.6): “Quoad verum nomen, quod nobis indicare deberet ›quid sit Deus‹, dicit Dionysius Deum innominabilem, ineffabilem, quia non intellegitur. Nam hoc solum habemus per Anselmum, quod ›Deus est melius quam cogitari possit‹. Hoc autem «melius» est innominabile, si non est cogitabile. Quare non est ›optimus‹ nomen Dei, sed ›superoptimus‹. Unde secundum hoc, quia ›potius scimus ›quid Deus non est‹ quam ›quid est‹, Deus potius est innominabilis quam nominabilis.”

⁴⁹⁰ Anselmus Cant., *Prosl.* c.2: “Et quidem credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit”

⁴⁹¹ Consideramos, por ello, que la referencia a esta diferencia no es menor toda vez que se trata, en el caso del *Sermo XX* y *De docta ignorantia*, de textos ciertamente contemporáneos.

complica todo de un modo no relacional, esto es, sin oposición.⁴⁹² Y si es la unidad simple e indiferenciada de la totalidad de lo que es y puede ser, lo *maximum absolutum* puede ser concebido a su vez como *entitas*.

Si lo *maximum absolutum*, en tanto complicación absoluta [*complicatio absoluta*], está libre de toda relación, de toda *contracción* o limitación, entonces no tolera, como decíamos, ninguna oposición. Y si nada se le opone, entonces debe necesariamente coincidir con su opuesto: lo *mínimo absoluto*.⁴⁹³ Según esto, lo *máximo absolutum* a la vez que es “*aquello mayor que lo cual nada puede ser*”, es del mismo modo, en tanto *mínimo absoluto*, “*aquello menor que lo cual nada puede ser*”.⁴⁹⁴ En virtud de ello, puede entonces ser concebido *intellectualiter* como *coincidentia oppositorum*.⁴⁹⁵

De aquí, entonces, la fuerza significativa del nombre enigmático de “*maximum et minimum absolutum*”, por medio del cual Nicolás de Cusa expresa su concepción de lo divino como *coincidentia oppositorum*. En este sentido, el esfuerzo de Nicolás de Cusa en la máxima doctrina de la ignorancia es el de guiar la visión intelectual del que especula a través de un discurso en el que los vocablos sean comprendidos de otro modo, en un sentido trascendente. Afirma el Cusano que “*sobre todo discurso de la razón vemos incomprensiblemente la absoluta maximidad que es infinita a la cual nada se opone, con la cual lo mínimo coincide. Ahora bien, lo máximo y lo mínimo tal como se los considera en este*

⁴⁹² *De doc. ig.* I c.2 (h I n.5): “quod si ipsa talis unitas ab omni respectu et contractione universaliter est absoluta, nihil sibi opponi manifestum est, cum sit maximitas absoluta. Maximum itaque absolutum unum est, quod est omnia; in quo omnia, quia maximum.” Es oportuno recordar aquí que este pasaje [“*quod est omnia*”] le valió a Nicolás de Cusa la acusación de panteísmo por parte de Johannes Wenck, quien en su *De Ignota Litteratura* (obra que mantiene la misma estructura que el *De docta ignorantia*) analiza el supuesto “panteísmo cusano” guiado por la luz que le ofrece el *Salmo 45*: “*Vacate et videte quoniam ego sum Deus*”. Wenck en ese “*ego*” marca la separación del Creador respecto de la creatura. Sin tal separación, advierte Wenck, toda creatura coincide con Dios, pues Él mismo sería la totalidad de las cosas. En su respuesta, la *Apologia doctae ignorantiae*, el Cusano vuelve sobre el mismo salmo tratado por Wenck para defender su posición y liberar a su pensamiento de tal imputación. Para el Cusano ese “*ego*” más que singularizar y separar a Dios de la creatura, lo que hace es afirmar que Él no es ni esto ni aquello, sino más bien la unidad que da el ser a todas las cosas que están complicadas en Él. Por lo cual, Dios es la complicación de todo posible ser en acto, ya que contiene la totalidad de ser de modo indiferenciado.

⁴⁹³ Cf. *De doc. ig.* I c.2 (h I n.5): “Et quoniam nihil sibi opponitur, secum simul coincidit minimum”.

⁴⁹⁴ Cf. *De doc. ig.* I c.4 (h I n.12 et sqq.): “Oppositiones igitur hiis tantum, quae excedens admittunt et excessum, et hiis differenter conveniunt; maximo absolute nequaquam, quoniam supra omnem oppositionem est. Quia igitur maximum absolute est omnia absolute actu, quae esse possunt, taliter absque quacumque oppositione, ut in maximo minimum coincidat.”

⁴⁹⁵ *De doc. ig.* III c.12 (h I n.263): “Debet autem in hiis profundis omnis nostri humani ingenii conatus esse, ut ad illam se elevet simplicitatem, ubi contradictoria coincidunt; in quo laborat prioris libelli conceptus.”

libro, son vocablos trascendentes de significación absoluta, de modo que por sobre toda contracción a la cantidad de un cuerpo o de una fuerza, abracen todo en su simplicidad absoluta."⁴⁹⁶

La fuerza de "*maximum*" (que el Cusano utiliza como sustantivo, adjetivo, adverbio y, sobre todo, como un adjetivo sustantivado en género neutro) radica en que él mismo coincide con su contrario, "*minimum*". A través de estos términos el Cusano expresa la anterioridad del principio respecto de la oposición de los opuestos, de la que son presa en mayor medida las afirmaciones y en menor medida las negaciones. Pues todo se da entre "*maximum et minimum absolutum*". Toda metáfora, toda afirmación, toda negación pasible de más y de menos, tiene lugar entre "*maximum et minimum absolutum*". Lo cual es lo mismo que decir que todo se da en la unidad absoluta, en la que los opuestos coinciden. A través de "*maximum et minimum absolutum*" Nicolás de Cusa hace visible *intellectualiter* la comprensión del principio primero como *coincidencia de los opuestos*, como aquella *unidad máxima* en la que los opuestos coinciden.

En tanto términos trascendentes de significación absoluta "*maximum et minimum*" 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.⁴⁹⁷ El nombre de "*maximum et minimum absolutum*" abraza así todos los otros vocablos, en tanto, como advertíamos, coinciden con su opuesto.⁴⁹⁸ Afirma sobre su fuerza el Cusano: "*De donde, aunque por lo*

⁴⁹⁶ Nicolás de Cusa, *Acerca de la docta ignorancia. Libro I: lo máximo absoluto* [edición bilingüe], introd., trad. y notas Jorge Machetta & Claudia D'Amico, ed. Biblos, Bs. As., 2004, p. 49. *De doc. ig. I c.4* (h I p.11 l.16-22): "Supra omnem igitur rationis discursum incomprehensibiliter absolutam maximam videmus infinitam esse, cui nihil opponitur, cum qua minimum coincidit. Maximum autem et minimum, ut in hoc libello sumuntur, transcendent absolute significationis termini existunt, ut supra omnem contractionem ad quantitatem molis aut virtutis in sua simplicitate absoluta omnia complectantur."

⁴⁹⁷ Del mismo modo, al investigar simbólicamente por medio de los símbolos matemáticos la concepción trinitaria de la coincidencia de los opuestos, Nicolás de Cusa utiliza el término "*maximum*" para llevar adelante la *trassumptio ad infinitum*, al hablar de la coincidencia de la línea máxima con el triángulo máximo y la esfera máxima. Muestra con esto una vez más que cualquier imagen puede aplicarse a Dios, sea sensible o bien inteligible, toda vez que vaya acompañada o bien antecedida por "*maximum*".

⁴⁹⁸ Sobre este aspecto ha insistido también Martínez Gómez en su trabajo sobre los nombres divinos en el pensamiento de Nicolás de Cusa. Cf. Martínez Gómez (1965: 86): "This maximality of God can now be joined to any positive predicate expressed in common terms without risk of contamination by the finite. God is the maxime esse, or the maxima veritas. The stress does not

precedente es manifiesto que esta denominación 'ser', o cualquier otro nombre, no es el nombre preciso de lo máximo -lo que es por sobre todo nombre-; sin embargo, es necesario que le convenga 'ser' máxima e innombrablemente, por medio del nombre 'máximo' sobre todo lo que sea nombrable."⁴⁹⁹

De aquí que el vocablo "*maximum*" no sea utilizado por el Cusano como un simple superlativo, que supera desde el punto de vista lingüístico la comparación, sino que simboliza en su significado la oposición a la oposición de los opuestos desde la perspectiva metafísica, esto es, expresa la concepción de lo divino como *coincidencia de los opuestos*. Simboliza al principio mismo del ser y del conocer en el que todo coincide. Y esto en virtud de que él mismo ("*maximum*"), coincide con su opuesto ("*minimum*").

2.d La evaluación cusana de los discursos teológicos a la luz de la máxima doctrina de la ignorancia

Al evaluar en los capítulos finales del Libro Primero (caps. 24-26) las teologías afirmativa y negativa, a través de una asimilación productiva de las tradiciones judeo-cristianas y paganas de las que sus primeras prédicas ya han dado testimonio, el Cusano señala que al principio primero en cuanto tal ningún nombre propiamente puede convenirle. Pues como repetidas veces lo indica en el contexto del Libro Primero, los nombres son impuestos por un movimiento de la razón [*ratio*],⁵⁰⁰ que opera estableciendo proporciones comparativas a partir de las similitudes y diferencias entre las cosas creadas. De allí que los nombres que son impuestos por un movimiento de la razón sean pasibles de un más y de un menos, admitan un exceso y un

fall on the second term as with common predications but on the exclusive note maximality, which is equivalent to transcendence."

⁴⁹⁹ Nicolás de Cusa, *Acerca de la docta ignorancia. Libro I: lo máximo absoluto* [edición bilingüe], introd., trad. y notas Jorge Machetta & Claudia D'Amico, ed. Biblos, Bs. As., 2004, p.55. *De doc. ig.* I c.6 (h I n.17): "Unde, etsi per praemissa manifestum sit, quod hoc nomen esse aut aliud quodcumque nomen non sit praecisum nomen maximi, quod est super omne nomen, tamen esse maxime et innominabiliter per nomen maximum super omne esse nominabile sibi convenire necesse est."

⁵⁰⁰ *De doc. ig.* I c.24 (h I n.74): "Nam manifestum est, cum maximum sit ipsum maximum simpliciter, cui nihil opponitur, nullum nomen ei proprie posse convenire. Omnia enim nomina ex quadam singularitate rationis, per quam discretio fit unius ab alio, imposita sunt."; *De doc. ig.* I c.24 (h I n.76): "Nomina quidem per motum rationis, qui intellectu multo inferior est, ad rerum discretionem imponuntur. Quoniam autem ratio contradictoria transilire nequit, hinc non est nomen, cui aliud non opponatur secundum motum rationis." Cf. Primera Parte, Capítulo Quinto (5.b) de la presente investigación.

excedente,⁵⁰¹ y, por tanto, sean todos igualmente inconvenientes para significar con precisión al simple principio primero que en cuanto tal es anterior a la oposición de los opuestos.⁵⁰²

En el *Sermo XXII "Dies Sanctificatus"*, que -como hemos señalado- ofrece importantes consideraciones respecto del problema del lenguaje, y no en último término en torno de la imposición de nombres. Al iniciar la segunda sección de la primera parte de la prédica, que trata sobre la comprensión nominal de la Trinidad, afirma Nicolás de Cusa: "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."⁵⁰³

Del mismo modo, la segunda parte de su *Sermo XXIII "Domine, in lumine vultus tui"*, en la que trata sobre el inefable nombre de Dios,⁵⁰⁴ refuerza esta consideración señalando que ningún nombre que se da en el ámbito de la oposición de los opuestos, esto es, de la multiplicidad, corresponde de modo preciso al principio de la multitud, con estas palabras: "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

⁵⁰¹ *De doc. ig.* I c.5 (h I n.13): "Nihil est nominabile, quo non possit maius aut minus dari, cum nomina hiis attributa sint rationis motu, quae quadam proportione excedens admittunt aut excessum."

⁵⁰² Cf. *De doc. ig.* I c.4 (h I n.11 et sqq.). En este punto, el *Sermo XXII "Dies Sanctificatus"* (1440), escrito y pronunciado por el Cusano al finalizar *De docta ignorantia*, ofrece consideraciones muy importantes respecto del problema del lenguaje a través del lenguaje de la coincidencia de los opuestos.

⁵⁰³ Cf. *Sermo XXII* (h XVI/4 n.16): "Et non respicias ad 'quid nominis', quia in 'quid nominis' nihil veritatis infinitae invenies. Nomina enim per comparisonem et rationem imponuntur et simplicissimo, infinito, improporcionali, unissimo convenire nequeunt. Et non est possibile nobis hominibus aliquo signo, figura aut locutione attingere Triunitatem."

⁵⁰⁴ Según lo deja ver el aparato de la edición crítica, esta prédica había sido destinada por el Cusano a tratar, como en el caso del *Sermo XX*, sobre "Nomine eius Ihesus", pero Nicolás de Cusa mismo tacha este título e inscribe este otro al que referimos en el cuerpo del trabajo como definitivo. Cf. *Sermo XXIII* (h XVI/4 n.1). En cuanto a su datación, corresponde al 1 de enero de 1441. Con todo, en cuanto al día y año de esta prédica ver las notas introductorias al Fascículo 4 de Sermones I, p. 333. Finalmente, en lo que concierne a la estructura de la prédica, el Cusano mismo la ha dispuesto en tres partes. En la primera, trata sobre la *ambulatio in lumine*, esto es, el camino que asciende desde la luz sensible hacia la luz inteligible a través de la mediación de la luz racional, en una vía que eleva de lo *extrínseco* a lo *intrínseco*. En la segunda, sobre la *ambulatio in nomine*, esto es, sobre el nombre inefable de Dios ("*Tetrágramaton*" y "*Jesus*"). En la tercera, sobre la *exaltatio in iustitia, ie. Cristo*.

*nombre de Dios, es sobre todo nombre' que es nombrable en el cielo o en la tierra, en este o en un siglo futuro."*⁵⁰⁵

Se advierte entonces que para Nicolás de Cusa el rasgo más inconsistente de los nombres que son impuestos por un movimiento de la razón al principio primero sea el de su oposición relativa. De aquí que los nombres que son impuestos por un movimiento de la razón operan en el ámbito de la disyunción, ya que se trata de nombres que resultan de la proporción comparativa a partir de las oposiciones relativas entre los contrarios o contradictorios, ya que *rationaliter* la "verdad" se opone a la "falsedad", la "virtud" al "vicio", la "sustancia" al "accidente"⁵⁰⁶ y la "luz" a la "tiniebla". Con estas palabras lo señala el Cusano en la primera parte de su *Sermo "Dies Sanctificatus"*: "De donde ves que estos nombres 'verdad', 'justicia', 'luz' no convienen a Dios, puesto que dicen alteridad, multiplicidad, oposición y razón, todos los cuales no son capaces de convenir a lo primero simplicísimo infinito".⁵⁰⁷

2.d.i La *via affirmationis*

En cuanto a los nombres de Dios que se desprenden de las teologías afirmativas, tanto judeo-cristianas como paganas, éstos le convienen a Dios, tal como lo dice el Cusano siguiendo al Pseudo Dionisio, de modo disminuido, ya que le son atribuidos a partir de perfecciones particulares que relucen en las creaturas. Así, la teología afirmativa cristiana [*positio*] dice de Dios, entre otros, "veritas", "virtus", "substantia" y "entitas" o bien según su uni-trinidad: "Pater" - "Filius" - "Spiritus Sanctus".⁵⁰⁸ Mientras que las teologías paganas lo hacen con los nombres de "Iupiter", "Saturnus", "Mars", "Mercurius", "Venus", "Sol", "Luna", "Cupido" y "Natura", entre otros.⁵⁰⁹

⁵⁰⁵ *Sermo XXIII* (h XVI/4 n.28): "quod tunc nullum nomen, quod multitudini convenit, potest convenire principio multitudinis. Omne autem nomen in caelo et terra nominabile multitudinem praesupponit, quia motu rationis ad discretionem imponitur. Discretio unum et alterum praesupponit. Quare «nomen Dei [est] supra omne nomen est», quod aut in caelo aut in terra, aut in hoc aut in futuro saeculo est nominabile." Cf. *Sermo XXIV* (h XVI/4 n.11-12). Cf. *Sermo XXIV* (h XVI/4 n.11).

⁵⁰⁶ *De doc. ig.* I c.24 (h I n.78): "Nam si dicis ipsum veritatem, occurrit falsitas; si dicis virtutem, occurrit vitium; si dicis substantiam, occurrit accidens."

⁵⁰⁷ *Sermo XXIII* (h XVI/4 n.28): "Unde vides ista nomina «veritas», «iustitia», «lux» Deo non convenire, quoniam alteritatem, multiplicitatem, oppositionem ac rationem dicunt, quae omnia primo simplicissimo infinito convenire nequeunt."

⁵⁰⁸ Cf. *De doc. ig.* I c.24 (h I n.80). Cf. *De doc. ig.* I c.9 (h I n.26 et sqq.).

⁵⁰⁹ Cf. *De doc. ig.* I c.25 (h I n.83 et sqq.).

Si bien los nombres afirmativos, tanto cristianos como paganos, son inadecuados a lo divino como nombre propio, le convienen -a partir de perfecciones particulares que relucen en las criaturas- en tanto señalan la potencia infinita del principio respecto de lo principiado. Y aunque todo culto se practica por medio de las teologías afirmativas, tanto judeo-cristianas como paganas, su riesgo es el de declinar en la idolatría, esto es, en la adoración de Dios en las creaturas.⁵¹⁰

2.d.ii La *via negationis*

De allí que para completar el culto de Dios sea necesario para el Cusano el discurso de la teología negativa. Si bien se trata de un discurso que opera en el ámbito de la disyunción, reconoce su preferencia, tal como lo había hecho en los sermones tempranos, por el camino de la teología negativa, esto es, de supresión [*ablatio*]. Precisamente porque permite negar la adecuación de todo nombre creatural a Dios y con ello evita la idolatría.⁵¹¹ Desde este punto de vista Dios no es ni "*veritas*", ni "*virtus*" ni "*substantia*" ni "*lux*", así como tampoco "*Pater*", "*Filius*" o "*Spiritus Sanctus*". Sólo puede ser nombrado como "*infinitus*".⁵¹² Y aunque en sí mismo "*infinitus*" no sea el nombre propio de Dios, expresa en tanto negación la inadecuación de todo lenguaje creatural referido a Dios.

En cuanto a su decisiva preferencia por la vía de la negación, ésta puede ser reforzada con una referencia al Capítulo 16, que tiene por título "*De qué manera en un sentido traslaticio lo máximo está relacionado a todo, como también la línea máxima respecto de todas las líneas*". Allí señala el Cusano una vez más que en lo *ipsum maximum* y en lo *ipsum minimum*, o en su coincidencia, toda oposición queda superada, y que "*a partir de este principio se podrían concluir de él tantas verdades negativas cuantas podrían ser escritas o leídas. Más aún, toda teología aprehensible por nosotros se desprende de este tan importante*

⁵¹⁰ Cf. *De doc. ig.* I c.25 (h I n.84 et sqq.); *De doc. ig.* I c.26 (h I n.86).

⁵¹¹ *De doc. ig.* I c.26 (h I n.87): "Docuit nos sacra ignorantia Deum ineffabilem; et hoc, quia maior est per infinitum omnibus, quae nominari possunt; et hoc quidem quia verissimum, verius per remotionem et negationem de ipso loquimur, sicuti et maximus Dionysius, qui eum nec veritatem nec intellectum nec lucem nec quidquam eorum, quae dici possunt, esse voluit; quem Rabbi Salomon et omnes sapientes sequuntur."

⁵¹² Cf. *De doc. ig.* I c.26 (h I n.86 et sqq..).

principio.”⁵¹³ De aquí que, si los nombres son elegidos por grados de participación, lo negativo convenga más verdaderamente a lo *ipsum maximum*.⁵¹⁴

Como lo ha señalado Hans Gerhard Senger en su investigación sobre el problema del lenguaje en el Cusano, en el ámbito del discurso teológico racional, la negación adquiere un carácter no meramente privativo,⁵¹⁵ sino que exceden las afirmaciones. De aquí que puedan aparecer ellas mismas (las negaciones), como simples afirmaciones, pues el nombre “*infinitus*” muestra de modo positivo la índole de lo divino como una cosa no expresable, esto es, indica que positiva o afirmativamente Dios no es expresable de ningún modo con precisión. Y es en este sentido, tal como hemos afirmado repetidas veces, que las negaciones son más verdaderas que las afirmaciones, aunque no sean precisas, toda vez que ellas sólo establecen el límite de los discursos y los nombres referidos a lo divino

2.d.iii El nombre inefable de lo divino

Esta identificación del nombre propio de Dios con Dios mismo, entre el nombre de “*maximum*” y lo *ipsum maximum*, tal como lo señala el Cusano, sólo puede ser conocida [*cognita*] de modo conjetural por medio del intelecto [*intellectus*], que supera a la razón [*ratio*].⁵¹⁶ De aquí que la comprensión intelectual de la identidad entre el nombre propio de Dios y Dios mismo, esto es, de la *unidad máxima* que complica todo en sí misma, suscite a su vez nuevos desafíos para el lenguaje.

En cuanto al nombre inefable de Dios él es anterior a la oposición entre las afirmaciones y las negaciones. Niega la oposición de los opuestos en sí mismo. Y, en este sentido, es una negación pura y simple en la que los opuestos coinciden. Y este nombre inefable, tal como lo trae nuevamente el Cusano en este contexto, es el nombre

⁵¹³ Nicolás de Cusa, *Acerca de la docta ignorancia. Libro I: lo máximo absoluto* [edición bilingüe], introd., trad. y notas Jorge Machetta & Claudia D’Amico, ed. Biblos, Bs. As., 2003, p. 81. *De doc. ig.* I c.16 (h I n.43): “Ex quo principio possent de ipso tot negativae veritates elici, quot scribi aut legi possent; immo omnis theologia per nos apprehensibilis ex hoc tanto principio elicetur.”

⁵¹⁴ *De doc. ig.* I c.18 (h I n.54): “Et ita est negativum verius maximo conveniens, ut infra de nominibus Dei dicemus.”

⁵¹⁵ Cf. Senger (1979: 84): “Sie sind [die Negationen] nicht privativ, sondern übersteigernde und prägnantere Bejahungen, als simple Affirmationen je sein können. Das positiv nicht Benenbare soll durch negarive Aussagen nicht seiner Namhaftigkeit beraubt, sonder als über allen positiven Namen gezeigt werden.”

⁵¹⁶ *De doc. ig.* I c.24 (h I n.76).

inefable "*Tetrágramaton*". Este nombre, que refiere al Verbo divino mismo,⁵¹⁷ complica en sí mismo los infinitos nombres efables impuestos a partir de las perfecciones particulares. Su fuerza, tal como lo referimos en el contexto de los sermones, radica en que 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. Pues no es una la complicación de todos los nombres y otra la complicación de todas las cosas. Sino que una es la complicación de todo. Tal como lo refiere Nicolás de Cusa, el nombre inefable de Dios puede traducirse entonces como "*unus et omnia*" o bien "*omnia uniter*".⁵¹⁸

De este modo, todos aquellos nombres efables, tanto afirmativos como preferentemente negativos, *despliegan* o *explican* en sus diversas determinaciones afirmativas o negativas la *complicación* del único nombre inefable de Dios.⁵¹⁹ De lo que se desprende una suerte de *concordantia nominum*, esto es, una reunión de todas aquellas voces proferidas en el nombre propio de Dios. Este nombre, que es en sí mismo inefable, sin embargo reluce variadamente en cada una de aquellas voces. Los diversos nombres se vuelven así captaciones de la verdad en la alteridad, toda vez que se dan entre el máximo y mínimo nombre, que es el nombre propio de Dios.

Este tópico ha sido muy transitado por el Cusano en el contexto de sus prédicas contemporáneas. Así, en la primera parte de la prédica "*Dies Sanctificatus*" Nicolás de Cusa señala que cuando Dios es considerado a partir del ámbito de la contracción, le convienen de un modo menos inadecuado los nombres que encierran una mayor complicación, *i.e.* los nombres intelectuales más que las metáforas sensibles, como "*ignis*", "*acquad*", "*aer*".⁵²⁰ Con todo, dado que nada se da por fuera de la unidad que complica todo en sí misma, no puede ser entendida ni nombrada fuera de sí, ya que todo se da entre lo *ipsum maximum* y lo *ipsum minimum absolutum*, entre el *nomen*

⁵¹⁷ Cf. Reinhardt (2004: 425)

⁵¹⁸ *De doc. ig.* I c.24 (h I n.75 et sqq.). Cf. Senger (1971:90).

⁵¹⁹ *De doc. ig.* I c.25 (h I n.84): "Quae quidem omnia nomina unius ineffabilis nominis complicationem sunt explicantia; et secundum quod nomen proprium est infinitum, ita infinita nomina talia particularium perfectionum complicat. Quare et explicantia possent esse multa et numquam tot et tanta, quin possent esse plura; quorum quodlibet se habet ad proprium et ineffabile, ut finitum ad infinitum."

⁵²⁰ *Sermo XXII* (h XVI/4 n.12): "Quando autem Deum ad contractum ens consideramus, videmus manifeste Deo magis convenire, ut nominetur secundum [contractiorem] virtuosioris et maioris complicationis entis quam inferioris. Unde Deo magis convenit nomen «spiritus» et «intellegentiae» et «rationis», «iustitiae» «veritatis» et eorum, quae omnem sensum in sua simplicitate aufugiunt, quam «ignis», «aquae», «aëris» etc."

maximum et minimum o Verbo divino. En ella se dan de modo concordante el ser y el no ser, lo que es entendido y lo que no es entendido, lo que es dicho y lo no dicho.⁵²¹ Del mismo modo, en la segunda parte del *Sermo "Domine, in lumine vultus tui"*, en la que el Cusano trata sobre el inefable nombre de Dios, señala que si bien ningún nombre conviene de modo apropiado al principio de la multiplicidad, esto es, al inefable nombre de Dios, todo nombre lo muestra.⁵²² Así como la unidad reluce en la multiplicidad, del mismo modo el nombre inefable reluce en la multiplicidad de los nombres efables.

De aquí que si el nombre "*unitas*" es concebido como el más conveniente a Dios, lo es como una unidad anterior a la oposición racional entre la unidad y la multiplicidad, lo es como una unidad absoluta que complica todo en sí misma, como *unidad máxima*.⁵²³ Y tal *unidad máxima* que complica todo en su simplicidad es, como lo afirma el Cusano, el nombre inefable de Dios, el *nombre máximo*.⁵²⁴

En el Capítulo 10 del Libro Primero "*Quomodo intellectus trinitatis in unitate supergreditur omnia*" con la finalidad de ascender hacia una comprensión intelectual de la unitrinidad del principio primero, 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 procede del principio y "*es*" a la conexión. De lo cual se desprende que "*maximum*" es el nombre para el Verbo o intelecto divino.⁵²⁵

⁵²¹ *Sermo XXII* (h XVI/4 n.13): "Considera igitur abstractam unitatem, quae est et entitas, quo modo ipsa complicat omnia; nam nihil extra ipsam esse potest. Quo modo potest intellegi esse extra esse? Neque est nonesse extra ipsam neque nihil; non-esse enim in infinita Unitate est ipsa simplicissima entitas; extra ipsam enim infinitatem nec esse nec nonesse potest intellegi esse. Sed in ipsa simplicissima entitate nihil est alietatis aut multiplicitatis quia Unitas infinita. Quare omnia in ipsa, quae dici et non dici, intellegi et non intellegi possunt, sunt ipsa infinitas tam «ea quae sunt», quam «ea quae non sunt», complicans et ambiens."

⁵²² *Sermo XXII* (h XVI/4 n.29): "Et propterea ait Trismegistus deum ineffabilem, quia ›aut necessarium foret eum omnium nominibus nominari aut omnia nomine ipsius‹, cum ipse sit unitas in multitudine, quae est in ipsa unitate."

⁵²³ *De doc. ig.* I c.5 (h I n.14 et sqq.). Cf. *De doc. ig.* I c.24 (h I n.75 et sqq.). En cuanto al nombre de "*unitas*" y el problema de la concepción de lo divino como unidad en el pensamiento del Cusano cf. *De ven. sap.* c.21 (h XII n.59 et sqq.).

⁵²⁴ *De doc. ig.* I c.24 (h I n.76): "Hinc unitas Deo non convenit, sed unitas, cui non opponitur aut alteritas aut pluralitas aut multitudo. Hoc est nomen maximum omnia in sua simplicitate unitatis complicans, istud est nomen ineffabile et super omnem intellectum."

⁵²⁵ *De doc. ig.* I c.10 (h I n.29): "Adhuc, cum dico: 'Unitas est maxima', trinitatem dico. Nam cum dico unitas, dico principium sine principio; cum dico maxima, dico principium a principio; cum illa per verbum est copulo et unio, dico processionem ab utroque. Si igitur ex superioribus manifestissime probatum est unum esse maximum, quoniam minimum, maximum et connexio unum sunt, ita quod ipsa unitas est et minima et maxima et unio: hinc constat, quomodo

Y este punto no es menor toda vez que el misterio del nombre inefable de Dios se concentra en el nombre del Verbo divino. En este sentido, en el *Sermo XXIII* al tratar sobre el nombre inefable de Dios Nicolás de Cusa llama al Verbo "nombre infinito", por ser infinita igualdad del Padre. El nombre del Padre, esto es, el Verbo divino, es la razón infinita de todas las razones. Del mismo modo, es el nombre de todos los nombres impuestos por la razón. Es el nombre inefable (igualdad) que complica todos los nombres (desigualdad).⁵²⁶ Afirma el Cusano: "Y así como el Verbo de Dios es el Nombre infinito, también es Sermón infinito, y todas las lenguas y sermones son explicaciones de él. De donde la pluralidad de las lenguas caen bajo aquel Sermón, como la pluralidad bajo la Unidad."⁵²⁷

Asimismo, en el *Sermo XXIV "Pater Noster"*,⁵²⁸ al analizar la expresión "*Sanctificatur nomen tuum*", Nicolás de Cusa afirma que el nombre de Dios es el supremo Verbo intelectual del Padre. Esto es, nuevamente se acentúa que el nombre de Dios es el Verbo, al que llama "*Filius vel Nomen*".⁵²⁹ Señala allí Nicolás de Cusa: "Y ya que este nombre es exactamente igual que el Padre, y es el nombre supremo, que no puede ser más verdadero, recto o igual, por esto este nombre no puede ser menor que el Padre. De otra

evomere omnia imaginabilia et rationabilia necesse est Philosophiam, quae unitatem maximam non nisi trinam simplicissima intellectione voluerit comprehendere."

⁵²⁶ *Sermo XXIII* (h XVI/4 n.30): "Scimus tamen ex statim praemissis non esse nomen Patris aliud quam Filium suum. Non enim potest aliud nomen reperiri, quod nos ducere possit in Patris notitiam, nisi illud Verbum sive nomen infinitum, quod est infinita Aequalitas Patris. Hoc autem Nomen Patris, scilicet Filius in divinis, sicut est ratio infinita omnium rationum, ita et nomen omnium nominum per rationem impositorum. Et ita complicat hoc Nomen omnia nomina, sicut Aequalitas infinita omnia inaequalia."

⁵²⁷ *Sermo XXIII* (h XVI/ 4 n.30): "Et sicut Dei Verbum est Nomen infinitum, ita et Sermo infinitus; et omnes linguae et sermones sunt explicatio illius. Unde pluralitas linguarum cadit ab illo Sermone, sicut pluralitas ab Unitate."

⁵²⁸ Esta riquísima prédica de Nicolás de Cusa fue escrita por él en alemán antiguo y luego traducida al latín. En cuanto a su datación, ésta deviene problemática, pues se sitúa entre el 1 y el 5 de enero de 1441 o bien después del 12 de diciembre de 1440 sin más. A su vez presenta una compleja reconstrucción manuscrita que es necesario tener presente para su abordaje. En cuanto a su contenido, está destinada a una interpretación del "Padre Nuestro" a la luz del pensamiento de Nicolás de Cusa, de aquí que en su análisis el Cusano se sirva del vocabulario técnico que ha fijado en su contemporánea *De docta ignorantia*.

⁵²⁹ *Sermo XXIV* (h XVI/4 n.11). Citamos el texto en alemán antiguo primero, pues el latín, en este caso, fue posterior al alto alemán, tal como figura en la edición crítica. Por otra parte, cabe recordar que se trata del único testimonio de la obra del Cusano en lengua vulgar: "Vnd want der name allergelichte is dem vater vnd der oberste name is, der nicht warer, rechter ader glicher fyn mach, so mach der name nijt mynner fyn dan der vater. Anders, were er mynner, so mocht er mere fyn dan er were. Vnd alfo weer er nijt der oberste warheftichster name."; "Et quia hoc nomen peraequale Patri est, et supremum nomen est, quod verius, rectius vel aequalius esse non potest, ideo hoc nomen minus Patre esse non potest. Alias, si esset minus, tunc maius esse posset quam est, nec esset supremum verissimum nomen."

manera, si fuera menor, entonces podría ser mayor de lo que es, y no sería el supremo verdaderísimo nombre."⁵³⁰

Al concluir su prédica *Pater Noster* Nicolás de Cusa añade una nota, precisamente a su interpretación del "*Sanctificatur nomen tuum*". En ella no sólo vuelve a señalar, siguiendo el testimonio de Juan en el Apocalipsis, que el nombre de Dios es el Verbo de Dios, sino también que en lo inefable verbo y nombre coinciden, y que esa coincidencia en lo inefable es el "*Tetragrámaton*". Pues el "*Tetragrámaton*" -dice- no es más nombre que verbo, ya que es la complicación de todos los nombres expresables significativamente.⁵³¹

El nombre máximo, esto es, el nombre propio de Dios, que es *complicatio omnia*, no tolera la distinción y oposición entre aquello que es significado por medio del nombre y el nombre por medio del cual se significa, ya que en virtud de su *unidad máxima*, es anterior a toda oposición. Así son uno y el mismo el nombre y la esencia de la *unidad máxima* o *nombre máximo*. De aquí que el nombre de Dios no sea un nombre, al modo como los nombres efables designan algo, sino que el nombre propio de Dios es Dios mismo: "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."⁵³²

Si bien "*maximum et minimum absolutum*" no es el inefable e impronunciable nombre propio de Dios, se manifiesta en el discurso de la *docta ignorantia* como una *directio speculantis* que guía la visión intelectual hacia un peculiar modo de razonar acerca de las cosas divinas. Pues es lo divino lo que llama al intelecto humano y éste a su vez al lenguaje para una comprensión y glorificación conjetural suya. Así insiste Nicolás de Cusa en su prédica "*Pater Noster*", al afirmar que como Dios no puede ser

⁵³⁰ *Sermo XXIV* (h XVI/4 n.11).

⁵³¹ Cf. *Sermo XXIV* (h XVI/4 n.47).

⁵³² Nicolás de Cusa, *Acerca de la docta ignorancia. Libro I: lo máximo absoluto* [edición bilingüe], introd., trad. y notas Jorge Machetta & Claudia D'Amico, ed. Biblos, Bs. As., 2003, p. 113. *De doc. ig.* I. c.24 (h I n.77): "Unde, si quis posset intelligere aut nominare talem unitatem, quae cum sit unitas, est omnia, et cum sit minimum, est maximum, ille nomen Dei attingeret. Sed cum nomen Dei sit Deus, tunc eius nomen non est cognitum nisi per intellectum, qui est ipsum maximum et nomen maximum. Quare in docta ignorantia attingimus: Licet 'unitas' videatur propinquius nomen maximi, tamen adhuc a vero nomine maximi, quod est ipsum maximum, distat per infinitum.». Cf. Casarella (2003: 185-186).

conocido sino en su nombre, de aquí que nosotros esperamos poder alcanzarlo, ya que el principio primero en su nombre nos ilumina, y es por eso que lo santificamos. Con lo cual, el Cusano advierte una vez más que buscamos por medio de los nombres, que son como guías para la dirección de la mirada intelectual.

Capítulo Tercero

La concepción cusana de lo divino como el principio absoluto de identidad y diferencia a la luz del nombre enigmático "idem absolutum"

3.a Contexto doctrinal de los *Opuscula I*: el *De genesi*

Tras la redacción de la primera gran formulación de su sistema de pensamiento en los tres libros que componen *De docta ignorantia* (1440), y la culminación de su contemporánea *De coniecturis* (J. Koch 1442; R. Haubst 1443; P. Wilpert 1445) en la que completa la exposición de la antropología y la metafísica del conocimiento sugeridas en su primera obra, Nicolás de Cusa compone en los años siguientes una serie de opúsculos, que aparecen como el tomo IV de la edición crítica de la Academia de Ciencias de Heidelberg.⁵³³ Asimismo, no pueden dejar de mencionarse las prédicas que escribe y eventualmente pronuncia durante esos años, todas las cuales están contenidas en el tomo XVII, fascículos 1 - 4, de la edición crítica.⁵³⁴

Este período, en el que conviven su actividad política y su especulación teológico-filosófica, culmina, de un lado, con su nombramiento como Cardenal de la Iglesia cristiana (20 de diciembre de 1448), del otro, con la redacción de su *Apologia doctae ignorantiae* (1449), en la que Nicolás de Cusa se defiende de la acusación de panteísmo y de la crítica al concepto de la *docta ignorantia* que le había formulado el tres veces rector de la Universidad de Heidelberg, el teólogo aristotélico Johannes Wenck, en su epístola condenatoria *De ignota litteratura* (1442). Esto le ha permitido a Kurt Flasch circunscribir estos pequeños escritos a un primer tiempo de la doctrina

⁵³³ Nicolai de Cusa, *Opera Omnia, Opuscula I (De Deo abscondito, De quaerendo Deum, De filiatione Dei, De dato patris luminum, Coniectura de ultimis diebus, De genesi)*, ed. P. Wilpert, Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, Hamburgi, 1959.

⁵³⁴ Nicolai de Cusa, *Opera Omnia, Sermones II (1443 - 1452)*, Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, Hamburgi: Fasciculus 1: Sermones XXVII - XXXIX, ed. R. Haubst et H. Schnarr, 1983; Fasciculus 2: Sermones XL - XLVIII, ed. R. Haubst et H. Schnarr, 1991; Fasciculus 3: Sermones XLIX - LVI, ed. R. Haubst † et H. Schnarr, 1996; Fasciculus 4: Sermones LVII - LXI, ed. H. Schnarr, 2001.

cusana (entre 1430 y 1449), que encontrará con posterioridad su evolución a partir del año jubilar de 1450.⁵³⁵

En cuanto al *De genesi*, Nicolás de Cusa finaliza su redacción el 2 de marzo de 1447 en la ciudad de Lüttich (Lieja - Bélgica, capital de la Valonia). En él, como lo ha hecho ya en el primero de sus opúsculos, el *De deo abscondito*, y lo repetirá en obras ulteriores, adopta el género literario de expresión filosófica del diálogo. Y es Nicolás de Cusa mismo quien dialoga con Conrado de Wartberg, canónico del monasterio de Münstermaifeld, a quien se había dirigido ya, como destinatario, en la epístola teológica *De filiatione Dei*, al tratar sobre el tópico neoplatónico de la *theosis* o de la filiación adoptiva del hombre en Dios.

En los capítulos 2 y 3 del diálogo el Cusano se demora en la interpretación del relato mosaico, a la luz de la perspectiva a la que abre el nuevo nombre enigmático "*idem absolutum*", que presenta en el Capítulo 1 de la obra. Con todo, es necesario destacar que aún cuando Nicolás de Cusa en el *De genesi* realiza una interpretación del relato mosaico, ésta no constituye en sí misma la finalidad del opúsculo. El nudo de la obra desde el punto de vista filosófico se sitúa en una especulación entorno del origen de todas las cosas [*genesis universorum*], esto es, del *principio* del que procede, en su movimiento intratrinitario, toda identidad y toda diferencia, toda unidad y toda multiplicidad. Con estas palabras lo expresa el Cusano por boca de Conrado: "*Admiro como lo mismo mismo [idem ipse] es causa de todo lo que es diverso y adverso. Puesto que tiende el esfuerzo de la inquisición hacia el origen de todo, de él, fácil y brevemente, con la mayor atención, deseo oír de tí cuanto sea concedido.*"⁵³⁶

3.b Los *opuscula* ante la propuesta del *De coniecturis* de pensar más allá de la *coincidentia oppositorum*

Diversos investigadores en el ámbito de los estudios cusanos han sostenido que en aquellos opúsculos Nicolás de Cusa lleva adelante una profundización de la máxima doctrina de la ignorancia, tal como fue propuesta por él en *De docta ignorantia*.⁵³⁷ De aquí que, para ellos, estos escritos expresen -a través de diversas

⁵³⁵ Flasch (1998: 165-180).

⁵³⁶ *De gen.* c.1 (h-IV n.143): "Conradus: Admiror quomodo idem ipse est omnium causa, quae adeo sunt diversa et adversa. Tendit enim conatus inquisitionis ad genesim universorum, quam breviter atque faciliter, quantum fieri conceditur, a te audire summopere desidero." Cf. Dangelmayr (1969: 177).

⁵³⁷ Santinello (1987: 63-71).

perspectivas- las consecuencias que se desprenden de la comprensión intelectual de lo divino como *coincidentia oppositorum*. Siegfried Dangelmayr, entre ellos, afirma así que desde un punto de vista temporal, temático y metodológico estos *opuscula* deben ser comprendidos a la luz de la problemática del conocimiento de Dios y el concepto de Dios que se expresa ya en el concepto intelectual de la *coincidentia oppositorum*.⁵³⁸

Aún cuando el principio de la *docta ignorantia*, según el cual se busca abrazar lo incomprensible de modo incomprensible,⁵³⁹ es sostenido y expresado de modo variado e incesante por el Cusano en las obras y sermones ulteriores,⁵⁴⁰ entre los cuales se encuentran estos primeros opúsculos, no puede dejar de señalarse, en este punto, el decisivo aporte y el desafío que ofrece a la doctrina cusana el *De coniecturis*.

De aquí que nos permitamos sugerir que en el análisis y en la interpretación de esos pequeños escritos, y entre ellos el *De genesi*, deba ser considerada no sólo aquella comprensión intelectual de lo divino como *coincidencia de los opuestos*, tal como aparece ya en *De docta ignorantia*, sino también aquella tentativa que asume Nicolás de Cusa de pensar lo absoluto *más allá de la coincidencia de los opuestos*, según lo presenta en *De coniecturis*. Pues no resulta completamente lícito establecer un puente entre *De docta ignorantia* y los *Opuscula I*, entre otros, dejando de lado los desarrollos del *De coniecturis*, ya que consideramos que en la elaboración de los *nombres divinos* o bien *enigmáticos*, como en los casos de "*idem absolutum*", "*possesit*", "*posse ipsum*" y "*non aliud*", Nicolás de Cusa ha integrado los aportes ofrecidos por aquella obra. De aquí que remitamos a los desarrollos que hemos realizado sobre el problema del lenguaje en el contexto del *De coniecturis* en el Capítulo Tercero de la Primera Parte de la presente investigación.

Baste al menos recordar que en aquel contexto el Cusano había sugerido la posibilidad de concebir conjeturalmente a lo divino, como una negación anterior no sólo a la negación que se opone *rationaliter* a la afirmación sino también a la negación que *intellectualiter* coincide con ella. Y que ésta era, a su entender, una conjetura sutilísima [*subtilissima*], que conduce a la mente del que especula hacia el principio

⁵³⁸ Cf. Dangelmayr (1969: 175-176). Una presentación de conjunto de la clave hermenéutica modernizante de Dangelmayr puede encontrarse en la investigación de Hubert Benz, *Individualität und Subjektivität. Interpretationstendenzen in der Cusanus-Forschung und das Selbstverständnis des Nikolaus von Kues*, ed. Aschendorff, Münster, 1999. Cf. Benz (1999: 87-90).

⁵³⁹ *De doc. ig.* III c.12 (h I n.263): "ut incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer in docta ignorantia, per transcendens veritatum incorruptibile humaniter scibilem."

⁵⁴⁰ André (1997: 215 y ss).

complicante de la *coincidencia de los opuestos*. De este modo la mente alcanza una conjetura a la que considera más clara y breve del principio primero del que ella y todo procede.

Habíamos señalado asimismo que diversos interpretes en el ámbito de los estudios cusanos se refieren a este primer principio o unidad divina como una negación pura que debe ser comprendida como una negación trans-conjetural, toda vez que esta negación *trans-conjetural*, que implica concebir lo divino en su absoluta unidad de modo divino [*divinaliter*], no tolera ninguna representación, ningún nombre, ninguna figura.⁵⁴¹ Pues es la más perfecta oposición a los opuestos, sea *disiunctive vel copulative*.⁵⁴²

De aquí que, como lo hemos indicado, la posibilidad de un *lenguaje divinal*, en el que se supere tanto el discurso de la razón como aquél que procede de su unidad (el intelecto), esto es, un lenguaje en el que se niegue la oposición de los opuestos y la coincidencia de los opuestos, sea sólo reconocible pero no practicable, puesto que los lenguajes que encuentran su principio en él no están a su disposición.

Con todo, por medio de esta negación pura trans-conjetural, se niega que la absoluta e improporcionalmente simple unidad primera "sea o no-sea" [*rationaliter*], "sea y no-sea" [*intellectualiter*] y por tanto: "ni sea y no-sea" [*divinaliter*]. Por ello, los distintos *nombres divinos* o *enigmáticos* ofrecidos por el Cusano en sus varias obras posteriores a *De coniecturis* para significar de modo conjetural aquella primera negación pura proceden de la unidad del intelecto y se despliegan, explicitan, en el ámbito de la tercera unidad, es decir, en la razón, pues todo nombre, como tantas veces lo ha repetido el Cusano procede de un movimiento de la razón. Pero los *nombres enigmáticos*, en los que toda oposición busca ser suprimida, tienden a abrazar inalcanzablemente lo inalcanzable, esto es, aquel inexpresable *lenguaje divinal* en el que se alcanzaría no sólo el principio de la oposición de los opuestos sino también el principio simple de la coincidencia de los opuestos.⁵⁴³ Descendamos, entonces, hacia el primero de ellos, esto es, "*idem absolutum*", tal como es tratado por el Cusano a la luz del *De genesi*.

⁵⁴¹ *De coni.* I c.5 (h III n.17): "ipsa absoluta unitas nullius speciei est, nullius nominis, nulliusque figurae".

⁵⁴² *De coni.* I c.6 (h III n.24): "Improportionabiliter simplicior est negatio oppositorum disiunctive ac copulative quam eorum copulatio."

⁵⁴³ Cf. Senger (1979: 96).

3.c Presentación de “idem” en sentido *absolutum* en el contexto del *De genesi*. Genealogía y proyección

A diferencia de los nombres enigmáticos “*possesit*” y “*non aliud*”, que dan título de modo respectivo a las obras *De possessit* y *De non aliud*, “*idem*” no tiene lugar en el título del *De genesi*. El Cusano destina sólo doce de los cuarenta y seis párrafos que componen el opúsculo a su presentación. De aquí que podamos afirmar que “*idem*” en sentido *absolutum*, al igual que “*maximum et minimum absolutum*” en el contexto de *De docta ignorantia*, no es presentado desde el inicio de modo explícito por el Cusano como un nombre divino. Con todo, al iniciar el párrafo 147 del diálogo afirma lo siguiente: “*pues lo mismo absoluto [idem absolutum], al cual también llamamos Dios...*”⁵⁴⁴

Así, aunque el diálogo en su conjunto no está destinado al esclarecimiento de “*idem*” como nombre divino, pues trata -como lo hemos señalado más arriba- sobre el principio u origen mismo de todo, esto Nicolás de Cusa lo realiza a la luz del camino que auspicia el nombre enigmático de “*idem absolutum*”, que presenta en el Capítulo 1 de la obra.

En cuanto a los antecedentes de “*idem*” como nombre para significar a lo divino en su carácter *absoluto*, *incomunicable* o bien *incontraible*, podemos hacer mención aquí de los siguientes casos. En primer lugar, al repasar en el Capítulo 1 del Libro Tercero de *De docta ignorantia* el camino de la máxima doctrina de la ignorancia transitado en los libros primero y segundo, Nicolás de Cusa sintetiza aquello sobre lo que trató en el Libro Primero, a saber: lo *máximo* en su consideración como *absoluto*. Afirma en virtud de ello que lo *ipsum maximum* de modo eterno [*aeternaliter*], igual [*aequaliter*] e inmóvil [*immobilter*] persiste él mismo [*ipsum*] como lo mismo [*idem*].⁵⁴⁵ En segundo lugar, en un opúsculo anterior al *De genesi*, en el *De dato patris luminum*, el Cusano se refiere a lo *ipsum idem* al señalar la *identidad* entre el creador y la creatura, distinguidos según el modo del dador y según el modo de lo dado.⁵⁴⁶

Asimismo, en los escritos de Nicolás de Cusa previos al *De genesi* “*idem*” aparece al menos en dos oportunidades como nombre de una de las personas de la Trinidad, esto es, aparece como una expresión especulativa de menor inadecuación

⁵⁴⁴ *De gen.* c.1 (h IV n.147): “*Nam idem absolutum, quod et deum dicimus,*”

⁵⁴⁵ Cf. *De doc. ig.* III c.1 (h I n.182): “*Primo libello ostenditur unum absolute maximum incommunicabile, immersibile et incontractibile ad hoc vel illud in se aeternaliter, aequaliter et immobiliter idem ipsum persistere.*”

⁵⁴⁶ Cf. *De dat. patr. lum.* c.2 (h IV n.97): “*Quare suum esse est sua optimitas ac aeternitas. Communicat igitur se indimute. Videtur igitur quod idem ipsum sit deus et creatura, secundum modum datoris deus, secundum modum dati creatura.*”

para simbolizar la necesaria uni-trinidad del principio primero u origen en su movimiento de auto-identificación. El primero de los casos tiene lugar en el contexto del Libro Primero de *De docta ignorantia*. Allí el Cusano utiliza el ternario "hoc - id - idem" con la intención de esclarecer el ternario chartrense de "unitas - aequalitas - conexio". Aquí "idem" simboliza la conexión entre el Padre y el Hijo, entre la unidad [unitas] y la igualdad [aequalitas], o bien, entre esto [hoc] y aquello [id]. De aquí que por medio de "idem" se alcance la *identidad* entre la unidad y su movimiento intratrinitario como igualdad; igualdad a la que el Cusano llama allí "eseidad" [iditas].⁵⁴⁷

En el segundo de los casos aparece en una de las prédicas contemporáneas a *De docta ignorantia*. Se trata del *Sermo XXII*, "Dies Sanctificatus", al que ya hemos hecho referencia. Allí también Nicolás de Cusa sitúa "idem" en uno de los ternarios destinados a simbolizar lo divino en su movimiento intratrinitario: "id - idem - identitas". La novedad aquí radica en que este nuevo ternario parece más próximo a lo divino que aquel de "unitas - aequalitas - conexio".⁵⁴⁸ Por otro lado, "idem" es presentado aquí explícitamente como nombre del Verbo divino.

En el contexto del *De genesi*, el término "idem" es introducido por medio de una metáfora que el Cusano pone en boca de su interlocutor, quien afirma: "En primer lugar, no entiendo si conjeturo bien que la investigación de todos los sabios culmina en un único principio. Pues, luego que arriba a la fuente por el ascenso del lago y del río, se detiene, porque no hay fin del fin ni principio del principio. Donde hay coincidencia de principio y fin, allí es necesario que también coincida el medio. Y, efectivamente, esto parece ser lo mismo mismo [ipsum idem], en el que todo [es] lo mismo mismo [idem ipsum]."⁵⁴⁹ E inmediatamente, tras hacer referencia a la concordancia entre los sabios, a la que hemos hecho alusión

⁵⁴⁷ Cf. *De doc. ig.* I c.9 (h I p.18 l.16-25): "...velut si de eodem dicatur: 'hoc, id, idem'. Hoc ipsum quidem, quod dicitur id, ad primum refertur; quod vero dicitur idem, relatum connectit et coniungit ad primum. Si igitur ab hoc pronomine, quod est id, formatum esset hoc vocabulum, quod est iditas, ut sic dicere possemus 'unitas, iditas, identitas', relationem quidem faceret iditas ad unitatem, identitas vero iditatis et unitatis designaret connexionem, satis propinque Trinitati convenirent."

⁵⁴⁸ Cf. *Sermo XXIII* (h XVI/4 n.21): "Voluerunt nostri ›Unitatem‹ dici Patrem, ›Aequalitatem‹ Filium, ›Conexionem‹ Spiritum Sanctum - ex quadam conformitate, ut generationem et processionem melius attingamus, licet propria nomina sint «id, idem, identitas», etc."

⁵⁴⁹ *De gen.* c.1 (h IV n.142): "Conradus: Primo nescio, si bene omnium sapientum conicio inquisitionem in uno terminari principio. Postquam enim ad fontem per lacus et fluminis ascensum devenitur, sistitur. Termini enim non est terminus neque principii est principium. Ubi autem est principii et termini coincidentia, ibi et medium coincidere necesse est. Hoc autem videtur esse ipsum idem, in quo omnia idem ipsum." La metáfora de los afluentes que se reconducen hacia su fuente fue ya utilizada por Nicolás de Cusa en el contexto del *De coniecturis*. Cf. *De con.* II c.5 (h III n.96).

más arriba, Nicolás de Cusa reproduce las palabras del profeta David, quien dice: “*En el comienzo tú fundaste la tierra y la obra de tus manos son los cielos. Ellos perecerán, pero tú eres lo mismo mismo [idem ipse].*”⁵⁵⁰ Con esto el Cusano encuentra el testimonio escriturario para el consenso entre los sabios en torno de lo *ipsum idem*. Un movimiento similar llevará adelante en el Capítulo 9 del *De venatione sapientiae*, que, como lo hemos señalado en una nota anterior, tiene por título “*De qué modo las sagradas escrituras y los filósofos nombraron lo mismo de modo diverso*”. Allí Nicolás de Cusa encuentra en las palabras del profeta David la convergencia, la concordancia, de aquello que ha sido nombrado de modo diverso por los filósofos, a saber: el Verbo divino, en el que por medio de su locución o expresión son creadas todas las cosas.⁵⁵¹

Finalmente, unas pocas palabras en cuanto a la proyección de “*idem*” como nombre enigmático en la filosofía cusana de madurez. En el contexto del Capítulo 14 del *De venatione sapientiae*, al tratar en el tercer campo de la sabiduría sobre “*non aliud*”, Nicolás de Cusa afirma que prefiere “*non aliud*” a “*idem*” para significar al principio primero. Todo lo cual permite sugerir que en ese contexto el Cusano mismo es quien evalúa la relación entre “*idem*” y “*non aliud*” como nombres divinos.⁵⁵² En este sentido, Beierwaltes afirma que “*idem absolutum*” es la versión positiva de “*non aliud*”.⁵⁵³

3.d Relación entre “*unum*” e “*idem absolutum*”

Al tratar sobre los nombres divinos y los discursos teológicos en los capítulos finales del Libro Primero de *De docta ignorantia*, Nicolás de Cusa se pronuncia sobre el nombre de *unidad*. Allí advierte que si bien con frecuencia se identifica el nombre de Dios con el nombre *unidad*, éste no es su nombre, ya que de un modo mejor puede ser significado por medio de la teología negativa bajo el nombre de *infinito*, el cual, aunque tampoco sea su nombre preciso, lo significa conforme a su maximidad.

⁵⁵⁰ *De gen.* c.1 (h IV n.142): “De quo propheta David ait: ‘Initio tu terram fundasti et opera manuum tuarum sunt caeli. Ipsi peribunt, tu autem idem ipse es’”. Cf. *Ps.* 101, 26-28; *Heb.* 1, 10-12.

⁵⁵¹ Cf. *De ven. sap.* c.9 (h XII n.24): “Et hi optime secuti sunt David prophetam qui dixit: ‘Verbo domini caeli firmati sunt’, et alibi: ‘Dixit et facta sunt, mandavit et creata sunt’”. Cf. *Ps.* 32, 6-9.

⁵⁵² Sobre la relación entre “*non aliud*” e “*idem*” como nombres enigmáticos trataremos en el contexto de la Segunda Parte, Capítulo Sexto (6.c.iii) de la presente investigación, al profundizar en la comprensión de lo “*non aliud*”. Cf. *De ven. sap.* c.14 (h XII n.41): “Advertas autem, quomodo li non aliud non significat tantum sicut li idem. Sed cum idem sit non aliud quam idem, non aliud ipsum et omnia, quae nominari possunt, praecedit. Ideo etsi deus nominetur non aliud, quia ipse est non aliud ab alio quocumque, - sed propterea non est idem cum aliquo.”

⁵⁵³ Beierwaltes (1980: 117).

En el parágrafo 145 del Capítulo 1 del *De genesi* el Cusano retoma la consideración de “*unum*” como nombre divino, pero ya no en relación con “*infinitus*”, como en el caso de *De docta ignorantia*, sino en correlación con “*idem absolutum*”. Afirma Nicolás entonces: “*Deseo también que atiendas cómo Dios es llamado en otros lugares uno y mismo. Pues quienes con mayor diligencia han destinado su trabajo a las fuerzas de los vocablos, ellos pusieron hasta ahora lo uno delante de lo mismo [idem], como si la identidad sea menos que lo uno.*”⁵⁵⁴

Nicolás de Cusa afirma que aquellos platónicos que han preferido el nombre de “*unum*”, en virtud de su anterioridad respecto de todo aquello que es “*non unum*”, se han referido a lo uno simple [*unum simplex*]. Desde su perspectiva, “*unum simplex*” parece ser anterior incluso a “*idem*”. Y esto les resulta así ya que “*idem*” parece oponerse a “*aliud*”. Frente a esto, el Cusano señala que “*idem*”, tal como es comprendido en esta obra, debe ser entendido más allá [*supra*] del modo en que cae en el vocablo, esto es, más allá de su oposición relativa con “*aliud*”. Pues se trata de lo *idem ipsum absolutum*, anterior a toda oposición y diversidad, esto es, anterior a todo otro [*aliud*]. En lo *idem ipsum absolutum* el acto y la potencia, el ser y el no-ser, lo *idem* y lo *aliud*, lo uno y lo múltiple, son lo *idem ipsum absolutum*: “*De donde entiendo tal mismo absoluto [idem absolutum], en el cual la oposición, que no es tolerada por lo mismo [idem], no puede ser hallada, de modo que todas las otras cosas diversas, opuestas, compuestas, contractas, generales, especiales y las demás de este género se siguen de modo más lejano de lo mismo absoluto [idem absolutum].*”⁵⁵⁵

⁵⁵⁴ *De gen.* c.1 (h IV n.145): “*Nicolaus: Volo etiam ut attendas quomodo deus alibi vocatur unus et idem. Nam qui virtutibus vocabulorum diligentius operam impertiti sunt, adhuc ipsi idem unum praetulerunt, quasi identitas sit minus uno.*”. Cf. *I Cor.* 12, 11: “*haec autem omnia operatur unus et idem Spiritus, dividens singulis prout vult.*”. Proclus *In Plat. Parm.* VII [in 139d] (1186-1188; f. 130r) et notas marginales Nicolai: “*ydemptificatum ad aliquid ydemptificatum dicitur quia speciem eius sumit ad quam dicitur ydemptificari, quare non convenit uno, scilicet deo exaltato (f. 130r); quod secundum se, ante id quod ad aliquid. Idem ad aliquid dicitur, unum non, unum igitur ante idem (ib.); non removetur a multitudine ydemptitas, unum autem extra multiplicat est (f. 130v)*”; [in 140b] (1207, 9; f 135r), ubi Nicolai annotat: “*unum ultra idemptitatem.*”. Cf. *De doc. ig.* I c.24 (h I p.48 l.17 et sqq.). Cf. Senger (1971:90). Más adelante, en el contexto del *De non aliud*, Nicolás de Cusa se pronunciará nuevamente en torno del nombre “*unum*”, señalando allí su preferencia por “*non aliud*”. La relación entre “*unum*” y “*non aliud*” será tratada en el contexto de la Segunda Parte, Capítulo Sexto (6.c.iii) de la presente investigación.

⁵⁵⁵ *De gen.* c.1 (h IV n.145): “*Unde absolutum idem tale intelligo, in quo oppositio, quae idem non patitur, inveniri nequit, ut omnia alia diversa, opposita, composita, contracta, generalia, specialia et cetera id genus idem absolutum longius sequantur.*”

3.e Relación entre “*maximum absolutum*” e “*idem absolutum*”

Nicolás de Cusa mismo es quien establece en el contexto del *De genesi* la relación entre “*maximum absolutum*” e “*idem absolutum*” en tanto nombres. Al iniciar el Capítulo 2 Conrado de Wartberg afirma que las consideraciones que ha realizado Nicolás en el Capítulo 1 en torno de “*idem absolutum*” pueden ser concebidas como una iluminación [*illuminatio*] de la *docta ignorantia*. Esta iluminación simbólica es pensada asimismo como una asimilación [*assimilatio*] en la cual resplandece [*resplendere*] de un modo más claro [*clarius*] el corazón mismo de la máxima doctrina de la ignorancia, esto es, que la precisión de la verdad es inalcanzable [*inattigibilis*].⁵⁵⁶ De aquí que el Cusano por boca de su interlocutor ponga en relación “*idem absolutum*” con “*maximum absolutum*”, es decir, vincule este nuevo nombre enigmático con aquél a partir del cual se articula el discurso ignorante de *De docta ignorantia*. Dice en virtud de ello: “*En efecto, lo mismo absoluto es también lo máximo absoluto, que es inefable e inalcanzable, y de este modo es causa inefable de todo lo decible y [causa] inalcanzable de todo lo alcanzable.*”⁵⁵⁷

Si bien la causa de todo lo decible y alcanzable no puede en sí misma ser dicha o alcanzada por medio de las varias asimilaciones conjeturales, se desprende de las palabras que el Cusano pone en boca de Conrado que ellas contribuyen en su diversidad a poner de manifiesto aquella intuición de la verdad como inalcanzable. De este modo, “*maximum absolutum*” e “*idem absolutum*” serían solidarios entre sí para una más clara comprensión incomprensible de lo incomprensible. Con todo, sí puede establecerse una relación de *grados conjeturales* entre ellos.

En este sentido, Siegfried Dangelmayr en su obra *Gotteserkenntnis und Gottesbegriff in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, se pronuncia en torno de la relación entre estos nombres. Para él los nombres divinos propuestos por Nicolás de Cusa en sus diversas obras constituyen la distinta mostración o formulaciones del concepto cusano de Dios. Por ello es que, a su entender, el estudio de estos nombres se vuelve decisivo para la comprensión del concepto de Dios.⁵⁵⁸ Pues pueden representar simbólicamente lo absoluto en su inmanencia y trascendencia, a la vez que su carácter inalcanzable, incomprensible e inexpressable.

⁵⁵⁶ Cf. *De gen.* c.2 (h IV n.153).

⁵⁵⁷ *De gen.* c.2 (h IV n.153): “*Idem enim absolutum est et maximum absolutum, quod est ineffabile et inattigibile, et sic ineffabile omnium dicibilium causa est et inattigibile omnium attingibilium.*”

⁵⁵⁸ Dangelmayr (1969: 175).

Así, Dangelmayr considera que "*idem absolutum*", como nombre divino, responde al concepto cusano de Dios que se expresa ya en la *coincidentia oppositorum*, tal como es presentado por Nicolás de Cusa en *De docta ignorantia*.⁵⁵⁹ Y encuentra para ello un apoyo textual en el Libro Primero de esta obra, allí donde el Cusano afirma, tratando sobre la trasposición del círculo infinito a la unidad máxima que "*esa unidad es infinita, como el círculo infinito. Por lo cual es, al infinito, más uno o bien más idéntico que toda unidad expresable y también aprehensible por nosotros. Pues tan grande es allí la identidad, que antecede aun a todas las oposiciones relativas, porque allí lo otro y lo diverso no se oponen a la identidad. Por lo cual resulta que siendo lo máximo de infinita unidad, entonces todo lo que le conviene es lo máximo mismo sin diversidad ni otredad, de modo que no sea una cosa su bondad y otra su sabiduría, sino lo mismo. Pues toda diversidad es, en lo máximo mismo, identidad*".⁵⁶⁰

Con ello Dangelmayr establece una concatenación progresiva entre *coincidentia oppositorum*, "*maximum absolutum*" e "*idem absolutum*". De aquí que sólo se comprenda, a su entender, "*idem absolutum*" a la luz de "*maximum absolutum*", y éste a partir de la *coincidentia oppositorum*.⁵⁶¹ De este modo, "*idem absolutum*" queda subordinado, en última instancia, al concepto de la *coincidentia oppositorum*. Por su parte, apoyando esta interpretación, João María André considera que "*idem absolutum*" es introducido en el contexto del *De genesi* como una formulación referida a la *coincidentia oppositorum*, allí en cuanto a la coincidencia de principio y fin.⁵⁶²

Ahora bien, frente a estas posiciones que tienden a establecer una conexión directa entre *De docta ignorantia* y el *De genesi*, y con ello conciben a "*idem absolutum*" como un modo diverso de expresar la *coincidencia de los opuestos*, que había sido puesta de manifiesto por el Cusano a través de los vocablos de "*maximum et minimum absolutum*" en *De docta ignorantia*, deseamos destacar nuevamente el lugar que ocupa el

⁵⁵⁹ Dangelmayr (1969: 175). Asimismo sobre la relación entre "*idem*" y *coincidentia oppositorum* cf. De Gandillac (1953: 307).

⁵⁶⁰ Nicolás de Cusa, *Acerca de la docta ignorantia. Libro I: Lo máximo absoluto* (ed. bilingüe), introd., trad. y notas de Jorge Mario Machetta & Claudia D'Amico, col. *Presencias Medievales*, ed. Biblos, Bs. As, 2003, pp. 100-101. Cf. *De doc. ig.* I c.21 (h I n.63): "*Ista autem unitas est infinita, sicut circulus infinitus; quare est unior aut identior omni expressibili unitati atque per nos apprehensibili per infinitum. Nam tanta est ibi identitas, quod omnes etiam relativas oppositiones antecedit, quoniam ibi aliud et diversum identitati non opponuntur. Quare est: cum maximum sit infinitae unitatis, tunc omnia, quae ei conveniunt, sunt ipsum absque diversitate et alietate, ut non sit alia bonitas eius et alia sapientia, sed idem. Omnis enim diversitas in ipso est identitas;*"

⁵⁶¹ Dangelmayr (1969: 179).

⁵⁶² *De gen.* c.1 (h IV n.142): "*Ubi autem est principii et termini coincidentia, ibi et medium coincidere necesse est. Hoc autem videtur esse ipsum idem, in quo omnia idem ipsum.*" Cf. André (1997: 223).

De coniecturis en el camino de pensamiento de Nicolás de Cusa. Pues se trata, como lo hemos señalado más arriba, de una obra que no sólo cronológicamente se sitúa entre *De docta ignorantia* y los *Opuscula I*, sino que también ofrece nuevos desafíos para la especulación del Cusano. De aquí, entonces, las siguientes consideraciones.

En *De docta ignorantia* Nicolás de Cusa concibe ya a la máxima doctrina de la ignorancia como una *investigación simbólica* que orienta la mirada del que especula en torno de las cosas divinas más allá de la región en la que se despliega la *ratio*, esto es, más allá del ámbito de la oposición de los opuestos. Pues lo dirige hacia la unidad o complicación de la razón, esto es, la región del *intellectus*, en la que los opuestos coinciden. De aquí que la búsqueda que el Cusano lleva adelante por medio de la concepción intelectual de lo divino como *coincidencia de los opuestos* [*coincidentia oppositorum*] le permita alcanzar una comprensión de lo incomprensible de modo incomprensible.

Con todo, estar en posesión de la comprensión intelectual de lo divino como *coincidencia de los opuestos*, si bien implica una intuición o captación cierta de la verdad no significa por ello alcanzarla *tal como es* en sí misma, pues lo divino en sí mismo, en su absoluta simplicidad, se encuentra más allá no sólo de todo aquello que puede ser concebido *sensibiliter* o bien *rationaliter* sino también de todo aquello que puede ser abrazado *intellectualiter* por un entendimiento finito. Con estas palabras lo expresa Nicolás de Cusa en el Capítulo 4 del Libro Primero de *De docta ignorantia*: “No alcanzamos lo máximo, mayor que lo cual nada puede darse [...] de otra manera que incomprensiblemente, puesto que es la verdad infinita. Pues como no es de la naturaleza de aquello que admite excedente y exceso, **está por sobre todo aquello que pueda ser concebido por nosotros. Porque todo cuanto es aprehendido por el sentido [sensus], la razón [ratio] o el intelecto [intellectus], de tal manera difiere en sí mismo en comparación con lo demás que no hay ninguna igualdad precisa entre ellos. En consecuencia, la máxima igualdad, que de ninguna cosa es distinta o diversa, excede todo intelecto [intellectus].”** [el subrayado es nuestro].⁵⁶³

⁵⁶³ Nicolás de Cusa, *Acerca de la docta ignorancia. Libro I: lo máximo absoluto* [edición bilingüe], introd., trad. y notas Jorge Machetta & Claudia D’Amico, ed. Biblos, Bs. As., 2003, p.67; *De doc. ig. I c.4* (h I n.11): “Maximum, quo maius esse nequit, simpliciter et absolute cum maius sit, quam comprehendi per nos possit, quia est veritas infinita, non aliter quam incomprehensibiliter attingimus. Nam cum non sit de natura eorum, quae excedens admittunt et excessum, super omne id est, quod per nos concipi potest; omnia enim, quaecumque sensu, ratione aut intellectu apprehenduntur, intra se et ad invicem taliter differunt, quod nulla est aequalitas praecisa inter illa. Excedit igitur maxima aequalitas, quae a nullo est alia aut diversa, omnem intellectum.”

De aquí que, aún cuando ya está implícito en el contexto de *De docta ignorantia* que lo absoluto tal como es en sí mismo es anterior a la *coincidentia oppositorum*, con todo es ésta la perspectiva que el Cusano pondera para ofrecer una comprensión incomprensible de lo incomprensible. Y es el nombre de "*maximum et minimum absolutum*" el que le permiten llevar adelante de modo expresivo esa especulación. Por ello, quizás desde el punto de vista doctrinal el aporte del *De coniecturis* no sea tanto concebir a lo divino como una unidad anterior a la *coincidencia de los opuestos*, sino enviar la mirada intelectual del que especula *más allá* de la coincidencia de los opuestos, para con ello no identificar a lo divino en su sentido absoluto con la coincidencia de los opuestos.

Aún cuando "*maximum absolutum*" e "*idem absolutum*" sean vocablos que deben ser comprendidos por encima de su mera formulación lingüística en virtud de aquella unidad simple hacia la que dirigen la mirada intelectual, con todo, desde cierta perspectiva el de "*idem absolutum*" puede resultar un enigma más apropiado para la comprensión simbólica de lo divino. Esa perspectiva guarda relación entonces con la consideración de lo divino no sólo como *coincidencia de los opuestos* sino también como la simple unidad absoluta que a todo y a sí misma identifica "*pues lo mismo no es nacido apto sino para identificar y esto es hacer lo mismo.*"⁵⁶⁴ Aún cuando por medio de "*maximum absolutum*" pueda señalarse la identidad absoluta, tal como lo ha sugerido Dangelmayr apoyándose en textos de *De docta ignorantia*, esto puede ser llevado adelante con un grado conjetural de mayor adecuación por medio de "*idem absolutum*".

Como buscamos mostrar, por medio de "*idem absolutum*" se expresa no sólo la *trascendencia* del principio, como principio de identidad, tal como tenía lugar ya en el discurso de *De docta ignorantia* por medio de "*maximum absolutum*", sino también su *inmanencia*, esto es, el principio de identidad que es a la vez el principio de diferencia de lo creado.⁵⁶⁵ A través de "*idem absolutum*" puede, por tanto, ponerse de manifiesto de un modo más claro que por medio de "*maximum absolutum*" la relación entre el

⁵⁶⁴ *De gen.* c.1 (h IV n.149): "Non est igitur idem aptum natum nisi identificare et hoc est idem | facere."

⁵⁶⁵ Beierwaltes (1980: 113): "Die drei cusanischen Gottes-Namen oder besser: die drei aenigmatischen Bezeichnungen des göttlichen Ursprungs: non aliud, idem, possessit vereinigen die beiden genannten Aspekte des in paradoxer Weise, d.h. zugleich zu denkenden Über-sein und In-sein, der absoluten Transzendenz und der Immanenz."

principio y lo principiado, entre identidad y diferencia, entre lo *ipsum idem* y lo *aliud*, entre lo uno y lo múltiple, no ya como opuestos.⁵⁶⁶

3.f "*idem absolutum*" como espejo y enigma de la trascendencia e inmanencia del principio en el *De genesi*

La especulación que tiene lugar en el *De genesi* en torno de la causa de todo [*causa omnium*] u origen de todas las cosas [*genesis uniuersorum*] es presentada por Nicolás de Cusa ya en el inicio de la obra como el deseo infatigable de avanzar hacia lo incomprendible.⁵⁶⁷ Deseo o apetito natural [*naturalis desiderium*], que en el hombre es de índole intelectual, tal como lo señaló el Cusano en *De docta ignorantia*.⁵⁶⁸

En este contexto aquel origen o principio de todo es buscado simbólicamente por el Cusano a través del vocablo "*idem ipsum*", que él asimila -en esta formulación- del texto escriturario.⁵⁶⁹ Por medio del "*idem absolutum*" puede mostrarse simbólicamente, en primer lugar, la trascendencia del principio, esto es, la coincidencia de principio [*principium*] y fin [*terminus*] en lo absoluto, toda vez que se trata del principio del que todo lo que es diverso [*diuersus*] y adverso [*aduersus*] procede y hacia el que todo busca retornar como a su fin. De aquí que todo lo que se despliega o explica entre lo mismo [*ipsum*], en tanto principio, y lo mismo [*idem*], en cuanto fin, se encuentre en lo absoluto como en lo *ipsum idem* [mismo mismo].⁵⁷⁰ En virtud de ello, como señalamos, diversos especialistas han afirmado que Nicolás de Cusa por medio del "*idem absolutum*" expresa una nueva formulación de la *coincidentia oppositorum*,⁵⁷¹ ya presentada por él en *De docta ignorantia* a través de "*maximum et minimum absolutum*".

Ahora bien, la fuerza expresiva de "*idem*" en el *De genesi*, como lo hemos sugerido más arriba, no se desprende tan sólo de una nueva formulación de la *coincidentia oppositorum*, sino de la posibilidad de mostrar de modo simbólico la *inmanencia* del principio, y con ello la consideración del principio como principio de

⁵⁶⁶ Cf. *De gen.* c.1 (h IV n.145). En este punto es imprescindible tener presente el valor de los desarrollos que Nicolás de Cusa realiza en el *De coniecturis* en torno de la relación entre unidad y alteridad, todo el cual, sin duda, se encuentra presente en la elaboración del *De genesi*. Cf. Bormann (1973: 130-137).

⁵⁶⁷ Cf. *De gen.* c.1 (h IV n.141): "Nicolaus: iam dudum me nosti, Conrade, quoniam infatigabili conatu ad incomprehensibile pergo."

⁵⁶⁸ Cf. *De doc. ig.* I c.1 (h I p.5 l.3 et sqq.).

⁵⁶⁹ Cf. *Ps.* 101, 26-28.

⁵⁷⁰ Cf. *De gen.* c.1 (h IV n.142): "Ubi autem est principii et termini coincidentia, ibi et medium coincidere necesse est. Hoc autem videtur esse ipsum idem, in quo omnia idem ipsum."

⁵⁷¹ Cf. Elpert (2002: 100).

identidad y de diferencia de todo. Como si con esto quisiésemos afirmar que por medio de "*idem absolutum*" Nicolás de Cusa considera de modo intelectual la problemática relación entre identidad y diferencia, entre identidad y alteridad, o bien entre lo *ipsum idem* y lo *aliud*. Todo lo cual suscita asombro en Conrado, quien afirma que "*parece que lo mismo es nacido apto para hacer lo mismo*",⁵⁷² y, por tanto, no lo diverso y lo adverso.

Esta admiración [*admiratio*] es la que en este contexto es presentada como el estímulo para la investigación.⁵⁷³ De aquí que Nicolás de Cusa le solicite a éste que se concentre en el "*idem ipsum absolutum*". Pues es por medio de una atenta consideración [*attenta consideratio*], aquí en torno de "*idem ipsum absolutum*", que se orienta la mirada intelectual del que especula en torno de las cosas divinas.⁵⁷⁴ Todo lo cual pone de manifiesto que el Cusano por medio de "*idem absolutum*" busca hacer visible su comprensión intelectual de lo divino, no mediante un camino de mera comprensión racional o argumentativa, sino a través de la profundización en la fuerza expresiva de este nuevo símbolo.⁵⁷⁵ Así, analiza, desmenuza y especula en torno de "*idem ipsum absolutum*", toda vez que de su atenta meditación [*attenta meditatio*] se desprende su concepción intelectual del principio primero como principio de la identidad y de la diferencia de todo.

De este modo, retomando las palabras de Conrado, el Cusano sostiene que efectivamente lo *ipsum idem* es nacido apto para hacer lo *idem*, de aquí que no pueda entonces proceder de lo otro [*ab alio*], de lo adverso, de lo diverso, de lo diferente. Y si

⁵⁷² Cf. *De gen.* c.1 (h IV n.143): "*idem videtur aptum natum esse facere idem.*"

⁵⁷³ Cf. *De gen.* c.1 (h IV n.143): "*Cur igitur admiraris quod idem est diversorum causa?*" Cf. *De doc. ig.* I Prol. (h I n.1): "*Sed haec admiratio, non quod prius incognitum hic insertum putes, sed potius qua audacia ad de docta ignorantia tractandum ductus sim, animum tuum sciendi peravidum spero visendum alliciet.*"

⁵⁷⁴ Cf. *De gen.* c.1 (h IV n.144): "*Nicolaus: Primo nosti, Conrade, attenta consideratione scientem fieri. Conradus: Fateor nihil inter ingorantem et scientem differentiam fecisse quam attentam considerationem. Nicolaus: Attende igitur ad idem absolutum et statim cidebis quoniam ipsum idem absolutum;*" *De gen.* c.1 (h IV n.145).

No queremos dejar de señalar en este punto que, con frecuencia, en los diálogos cusanos el/los interlocutor/es de Nicolás de Cusa son guiados por medio de una imagen, un símbolo, una expresión, para a partir de ella llevar adelante la orientación del pensamiento. En este punto, podemos hacer memoria de un caso, como testimonio. Se trata del modo en que el ignorante [*idiota*] conduce al orador [*orator*] al mercado, con la intención de guiarlo hacia la comprensión incomprensible de la medida, el peso y el número de todas las cosas en el primero de los *Idiotae libri*, el *De sapientia I*. Cf. *De sap.* I (h V n.5): "*Idiota sermonem: Quoniam tibi dixi sapientiam clamare "in plateis", et clamor eius est ipsam "in altissimis" habitare, hoc tibi ostendere sic conabor. Et primum velim dicas: Quod hic fieri conspicias in foro? Orator: Video ibi numerari pecunias, in alio angulo ponderari merces, ex opposito | mensurari oleum et alia...*"

⁵⁷⁵ Cf. Dangelmayr (1969: 181).

no proviene de aquello que se despliega en el tiempo, es, por tanto, eterno; si no procede de lo compuesto, es simple; si no es causado por lo que tiene término, es sin término; si no se desprende de lo finito, es infinito; si no procede de lo alterable, es inalterable; si no se deriva de lo multiplicable, es inmultiplicable.⁵⁷⁶ De esto se desprende que lo *ipsum idem* no procede de lo *aliud*. Ahora bien del hecho de que lo *ipsum idem* no proceda de lo *aliud* no debe colegirse que se establezca una oposición entre lo *ipsum idem* y lo *aliud* así como, entre otros, entre lo eterno y lo temporal. Pues se trata de una identidad que es anterior a la oposición entre lo *ipsum idem* y lo *aliud*.

El Cusano señala que así como lo *ipsum idem* es nacido apto para hacer lo *idem*, del mismo modo lo *aliud* es nacido apto para hacer lo *aliud*.⁵⁷⁷ Ahora bien, que de lo otro, de lo diverso, de lo diferente, se desprenda lo otro, lo diverso, lo diferente, encuentra su raíz en la identidad que cada otro tiene en sí mismo; identidad que a la vez que lo identifica como tal cosa, lo diferencia de todos los demás otros que no son él. De aquí que sea uno y el mismo el principio de identidad y de diferencia de todo.⁵⁷⁸ Con estas palabras lo expresa Nicolás: “Pues cuando decimos que lo diverso es diverso, afirmamos que lo diverso es para sí mismo lo mismo [*ipsi idem*]. Pues no puede lo diverso ser diverso sino por lo mismo absoluto [*idem absolutum*], por el cual todo lo que es, es para sí mismo lo mismo y para otro, otro.”⁵⁷⁹

Si bien es el *mismo* el principio de identidad y de diferencia de todo, Nicolás de Cusa distingue en este contexto una *identidad absoluta* de una *identidad relativa*. Pues por medio de esta distinción ayuda a comprender el modo en que se da la presencia de la *identidad absoluta* en la *identidad relativa* de todas las cosas, la cual, a la vez que las identifica las distingue del resto de las cosas. Como en el caso del cielo y de la tierra. Si el cielo es *otro* de la tierra, es porque es *idéntico* a sí mismo. De esto Nicolás de Cusa desprende la presencia de la identidad en la alteridad.⁵⁸⁰ Ahora bien, el principio,

⁵⁷⁶ Cf. *De gen.* c.1 (h IV n.144): “Nicolaus: Hinc aeternum, simplex, interminum, infinitum, inalterabile, immultiplicabile, et ita de ceteris.”; *De gen.* c.1 (h IV n.145). Ahora bien, todas éstas (la eternidad, la simplicidad, lo infinito, lo inalterable, lo inmultiplicable) no son concebidas por el Cusano como notas o atributos que se predicán de lo *idem* sino que son lo *idem ipsum absolutum*. Pues se establece la identidad absoluta del principio con la eternidad, la simplicidad, y así respecto de lo demás.

⁵⁷⁷ Cf. *De gen.* c.1 (h IV n.144): “Nam cum, ut ais, idem aptum natum sit facere idem, hinc et aliud aliud.”

⁵⁷⁸ Beierwaltes (1980: 106-107).

⁵⁷⁹ *De gen.* c.1 (h IV n.146): “nam cum dicimus diversum esse diversum, affirmamus diversum esse sibi ipsi idem. Non enim potest diversum esse diversum nisi per idem absolutum, per quod omne quod est est idem sibi ipsi et alteri aliud.”

⁵⁸⁰ Cf. *De gen.* c.1 (h IV n.146).

significado por medio de "*idem*", está presente en el ámbito no sustancial de la alteridad no de modo *absoluto*, esto es, sin oposición, sino de modo *contracto*, esto es, determinado, estableciendo así la identidad de cada cosa consigo misma y su oposición o diferencia respecto de todas las demás en tanto alteridad. De aquí que sea esta identidad de cada cosa en sí misma el fundamento de la diferencia ontológica [*ontologische Unterscheidung*].⁵⁸¹

Con todo, no se establece una oposición real entre lo *idem* en sentido *absoluto* y lo *idem* en sentido *relativo*. Pues como lo *idem absolutum* es anterior a toda alteridad, a toda oposición, a toda diferencia, a toda cantidad, no hay muchos principios. De aquí que no se establezca una oposición entre lo *idem*, en tanto principio absoluto, y lo *idem*, en cuanto principio relativo de la identidad y diferencia de todas las cosas. El cielo en cuanto cielo es otro respecto de la tierra, pero no es otro respecto de Dios, significado como "*idem absolutum*".⁵⁸² Lo *ipsum idem absolutum* no es algo otro u opuesto a todas las cosas, sino su principio, medio y fin.⁵⁸³

Es, en definitiva, la *identidad absoluta* la que opera como principio de identidad y de diferencia de todo, esto es, como aquélla que produce las *identidades relativas*, que hacen, para seguir el ejemplo que nos ofrece el Cusano, que el cielo sea, de un lado, en sí mismo cielo y, del otro, diverso del resto de las cosas que se despliegan también como alteridad.⁵⁸⁴ De aquí que, si cada cosa es idéntica a sí misma, es decir, es lo mismo para sí misma, de ello se desprende que lo *ipsum idem absolutum* es participado [*participari*] por todas las cosas de modo diverso.⁵⁸⁵ Y es, por tanto, en virtud de su

⁵⁸¹ Cf. Beierwaltes (1980: 118).

⁵⁸² Cf. *De gen.* c.1 (h IV n.147): ". Nam idem absolutum, quod et deum dicimus, non cadit in numero cum omni alio, ut deus et caelum sint plura aut duo aut alia et diversa, sicut nec caelum est idem absolutum ut caelum, quod est aliud a terra."

⁵⁸³ Cf. *De gen.* c.1 (h IV n.142).

⁵⁸⁴ Para explicar el pasaje de la identidad absoluta a las identidades relativas el Cusano se sirve aquí del vocabulario de la *forma*, al definir a lo *idem absolutum* como la forma de toda forma formable. Cf. *De gen.* c.1 (h IV n.147): "Et quia idem absolutum est actu omnis formae formabilis forma, non potest forma esse extra idem. Quod enim res est idem sibi ipsi, forma agit, quod autem ast alteri alia, est, quia non est idem absolutum, hoc est omnis formae forma.". De este vocabulario se servirá Nicolás de Cusa tanto en sus prédicas como en el resto de su obra. En cuanto a sus antecedentes, merecen mención su utilización en el opúsculo previo *De dato patris luminum* y en el tratado *De docta ignorantia*. Cf. *De dat. patr. lum.* (h IV n.98 et sqq.); *De doc. ig.* I c.23 (h I n.70).

⁵⁸⁵ Cf. *De gen.* c.1 (h IV n.147): "Quando adverto negari non posse quodlibet esse idem sibi ipsi, video idem absolutum ab omnibus participari. Nam si idem absolutum foret ab omnibus aliud et diversum, non essent id quod sunt."

participación en lo *ipsum idem* que, a su vez, cada cosa es diversa, diferente, otra, respecto de las demás.

La *participación* o comunicación de lo *ipsum idem* a todas las cosas, como su principio, medio y fin, no es otro que el llamado de lo *ipsum idem* a lo *non-idem* en lo *idem*.⁵⁸⁶ De esta manera lo *non-idem* se convierte a lo *idem* por medio de lo *ipsum idem*. Este es el proceso de *identificación*, pues lo *ipsum idem* es nacido apto para identificar [*idem facere*]. Y este proceso productivo de identificación de lo *non-idem* a lo *idem* en lo *ipsum idem* es concebido por el Cusano como un proceso de asimilación [*assimilatio*].⁵⁸⁷

De este proceso de asimilación o bien de identificación por medio del cual lo *non-idem* se convierte a lo *idem* en lo *ipsum idem* no debe deducirse la disolución de lo múltiple en lo uno. Por el contrario, del hecho de que cada cosa sea idéntica a sí misma y diversa para otro,⁵⁸⁸ se desprende que cada cosa se esfuerza por perseverar en su identidad, como el calor que busca calentar, el frío que busca enfriar y el entendimiento que busca entender. Esta no es otra cosa que la conversión de cada cosa a lo *idem*.⁵⁸⁹

Ahora bien, este proceso de asimilación o bien de identificación no debe ser comprendido de un modo estático, sino que implica un movimiento de ascenso y de descenso simultáneo, movimiento que muy claramente queda graficado en la *Figura Paradigmática* del Capítulo 9 del Libro Primero del *De coniecturis*, en el que se ilustra el descenso de la luz hacia la tiniebla y el ascenso simultáneo de la tiniebla hacia la luz.⁵⁹⁰ De aquí que el proceso de asimilación o bien de identificación exprese la concordancia entre el descenso de lo *ipsum idem* hacia lo *non-idem* y el ascenso de lo *non-idem* hacia lo *ipsum idem*.⁵⁹¹ En virtud de ello afirma Nicolás de Cusa: “Por lo tanto, puede la creación u

⁵⁸⁶ Cf. *De gen.* c.1 (h IV n.149): “Vocat igitur idem non-idem in idem”.

⁵⁸⁷ Es oportuno destacar que el concepto de *assimilatio* en este contexto es utilizado por Nicolás de Cusa en un sentido ontológico y no gnoseológico, como será puesto de manifiesto por él, entre otros, en el Capítulo 6 del *Idiota. De mente*, donde el proceso de asimilación es concebido como el movimiento de simultáneo ascenso y descenso de la mente en el conocimiento simbólico de sí misma y de todo.

⁵⁸⁸ Cf. Beierwaltes (1980: 119).

⁵⁸⁹ Cf. *De gen.* c.1 (h IV n.152).

⁵⁹⁰ Cf. Primera Parte, Capítulo Tercero (3.e) de la presente investigación.

⁵⁹¹ Cf. *De gen.* c.1 (h IV n.149): “Assimilatio autem dicit quandam coincidentiam descensus ipsius idem ad non-idem et ascensus non-idem ad idem.”

origen ser dicho la asimilación misma de la entidad absoluta, ya que la misma [entidad absoluta], porque es lo *idem*, identificando llama a la nada, al no-ente, hacia sí.”⁵⁹²

Este llamado de lo *ipsum idem* a lo *non-idem* en lo *ipsum idem* no es otro que el proceso de *identificación* al que Nicolás de Cusa denomina, como hemos afirmado, *asimilación*. Pues la asimilación pone de manifiesto el dinamismo de la actividad creadora, productora, del principio en su movimiento intratrinitario. Para el Cusano si lo *ipsum idem* no fuera trino, no podría *identificar*, hacer lo mismo [*idem facere*], es decir, no podría poner de manifiesto, expresar, su propia naturaleza productiva o bien creadora o bien identificadora en el Verbo o Intelecto divino.⁵⁹³

Es por ello, finalmente, que insistimos en este punto que vocablos tales como “*idem absolutum*”, pero de igual modo “*possest*”, “*posse ipsum*” y “*non aliud*”, deben ser comprendidos como *vocablos trascendentes de significación absoluta*,⁵⁹⁴ esto es, como términos compuestos pero de significación simple, y, por tanto, superadores de toda oposición, sea *disiunctive* o bien *copulative*.

⁵⁹² Cf. *De gen.* c.1 (h IV n.149): “Potest igitur creatio seu genesis dici ipsa assimilatio entitatis absolutae, quia ipsa quia idem, identificando vocat nihil aut non-ens ad se. Hinc sancti creaturam dei dixerunt similitudinem ac imaginem.”

⁵⁹³ Cf. *De gen.* c.5 (h IV n.177): “Et haec ipsa trinitas in ipso idem est absoluto, sine qua idem non haberet identificare. Idem igitur absolutum est trinum et unum, quod experimur in eo, quod identificat.” Con todo, el carácter trinitario de la actividad creadora del principio ha sido tratado en el contexto de la Primera Parte, Capítulo Segundo (2.d) de la presente investigación.

⁵⁹⁴ *De doc. ig.* I c.4 (h I p.11 l.18-20): “Maximum autem et minimum, ut in hoc libello sumuntur, transcendentes absolute significationis termini existunt”.

Capítulo Cuarto

La concepción cusana de lo divino como el principio de la coincidencia de potencia y acto en lo absoluto a la luz del nombre enigmático "possest"

4.a Presentación

En su ya clásica, y en virtud de ello, imprescindible *Introduzione a Niccolò Cusano*, Giovanni Santinello sitúa su presentación del *De possest* en lo que denomina "*Le ultime espressioni del pensiero filosofico*", en un período que comprende desde 1459, año en que el Cusano compone el *De principio*, hasta su último diálogo *De apice theoriae* en 1464. Por una senda diversa de aquélla que sugiere una evolución en el pensamiento del Cusano a partir de 1450, tal como lo ha postulado Kurt Flasch en su obra *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, Santinello sostiene que en este conjunto de obras no se encuentra una transformación sustancial en cuanto al contenido de la filosofía de Nicolás de Cusa, sino más bien novedosas búsquedas nominales para expresar lo divino.⁵⁹⁵ Por eso, a su entender, en las obras de este período lo absoluto recibe nuevos nombres enigmáticos o bien divinos, como en los casos de "*possest*", "*non aliud*" y "*posse ipsum*", además de "*ante*" y "*aequalitas*".⁵⁹⁶ En cuanto al *De principio* y el *De*

⁵⁹⁵ Aún cuando no se establezca una evolución en el pensamiento del Cusano en este último tiempo de su producción teológico-filosófica, con todo es necesario al menos señalar la impronta que impuso a sus nuevas elaboraciones nominales el contacto con fuentes que, si bien no le eran desconocidas, por estar presentes ya en sus primeras prédicas y en su obra ulterior, con todo estudia y asimila con profundidad en este tiempo. Así el estudio de *De Theologia Platonis* y de la *Expositio In Parmeniden Platonis* de Proclo le ofrece al Cusano un vocabulario y una perspectiva que se encuentra claramente presentada en el opúsculo *De principio*. Con todo, a la presencia de Proclo en este período del pensamiento cusano, en particular en la elaboración del nombre enigmático "*non aliud*", nos referiremos en el contexto de la Segunda Parte, Capítulo Sexto de la presente investigación. Asimismo, es necesario destacar la lectura y el estudio que Nicolás de Cusa hace de la obra de Diógenes Laercio, a partir de la traducción que realiza su amigo Ambrosio Traversari en 1431. La presencia de este último es fecunda en el contexto del *De venatione sapientiae*, en la que se exalta una vez más la idea reguladora cusana de la *concordantia philosophorum*, ya presente de modo explícito en el *Idiota. De mente*, a la luz del problema de los universales, y más tarde en su opúsculo *De beryllo*, al medir las diversas tradiciones filosóficas y teológicas a través de la lente de la *coincidentia oppositorum*.

⁵⁹⁶ Cf. Santinello (1987: 124): "Se tutta la filosofia del Cusano óptese vedersi come l'escuzione di un ideale 'de divinis nominibus', ricerca di una formulazione concettuale e nominale del principio, sempre varia di opera in opera, dalla quale si sviluppa come conseguenza la prospettazione del sistema, potremmo dire che queste opere degli ultimi anni offrono anche le ultime denominación con cui il Cusano ha cercato di esprimere l'oggetto del suo ricercare e le

aequalitate, de 1459, ambos gravitan en torno de pasajes del *Evangelio de Juan*. El *De principio*, donde prolifera el uso del nombre enigma "ante", en torno de *Ioh. 8, 25 "Tu quis es?"*, y el *De aequalitate*, a partir de *Ioh. 1, 5 "Vita erat lux hominum"*.

Con todo, frente a la posición de Kurt Flasch y Giovanni Santinello, Joao María André sostiene que en la obra inmediatamente posterior a la redacción de estos dos opúsculos, esto es, el trílogo *De possesset*, Nicolás de Cusa realiza de modo simultáneo la coronación o síntesis de su especulación previa y la apertura hacia la profundización de una de las direcciones de su pensamiento que culmina con el diálogo *De apice theoriae*, a saber: la consideración del dinamismo productivo del principio primero como *poder [posse]*.⁵⁹⁷

4.b Estructura del trílogo *De possesset*

El trílogo *De possesset* fue editado por Renata Steiger en 1973 como tomo XI/2 de la edición crítica de la Academia de Ciencias de Heidelberg.⁵⁹⁸ En el "Prefacio" a la edición advierte la compleja situación de su datación, dado que los dos manuscritos de la obra no cuentan con el autógrafo de Nicolás de Cusa, tal como sí sucede en otros casos.⁵⁹⁹ Con todo, se trata de un texto anterior a 1463, año en el que el Cusano compone *De venatione sapientiae*, donde trata sobre el "possesit" en el segundo de los campos en los que la sabiduría es cazada,⁶⁰⁰ además de diversas referencias a éste diseminadas en la obra.⁶⁰¹ Siguiendo la pista de Vansteenberghé, Steiger sitúa la fecha de redacción del trílogo en febrero de 1460.⁶⁰² Y el lugar, en el castillo de Andraz, perteneciente al Cusano, en las proximidades de San Rafael (cuyo nombre germano es Buchenstein).

En cuanto a los interlocutores que dialogan con el Cardenal en disposición triangular junto al fuego (n.1), ellos son, como en el caso del *De genesi* y de otros

ultime prospettive in cui si articola il suo sistema." Esta misma posición ha sido sostenida por Luis Martínez Gómez en su trabajo "From the Names of God to the Name of God: Nicholas of Cusa", en *International Philosophical Quarterly*, vol. V (1965). Cf. Martínez Gómez (1965: 90).

⁵⁹⁷ André (1997: 261).

⁵⁹⁸ Nicolai de Cusa, *Opera Omnia, Trialogus de possesset*, ed. R. Steiger, Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, Hamburgi, 1973.

⁵⁹⁹ *Ibid.*, p. IX-X.

⁶⁰⁰ Cf. *De ven. sap.* c.13 (h XII n.34 et sqq): "Intellectus intrans in campum possesset, hoc est, ubi posse est actu venatur cibum sufficientissimum."

⁶⁰¹ Cf. *De ven. sap.* (h XII n.30, n.68, n.76, n.77, n.78, n.103, n.104, n.105, n.108, n.120).

⁶⁰² Vansteenberghé (1920: 273).

diálogos, *personajes históricos* revestidos de un ropaje literario. Se trata, como lo ha sostenido Flasch, de un diálogo entre amigos.⁶⁰³ Nicolás de Cusa se refiere a ellos hacia el final de la obra.⁶⁰⁴ El primero de ellos es Bernardus Salisburgensis o Berhard von Kraiburg, quien nació en aquella ciudad entre el 1410 y el 1420. Ingresó en la curia de Salzburg hacia 1447, donde fue nombrado primero canciller (1460) y luego Vicario general (1467). Muere en 1477. Tras un primer contacto con Nicolás de Cusa hacia 1451 en el sínodo provincial de Salzburg, devino en amigo y discípulo suyo. En el trílogo es presentado como un fiel seguidor del Cardenal y conocedor de sus obras (n.58). Este último aspecto no es menor, toda vez que pone en evidencia una vez más el sentido dialógico del pensamiento de Nicolás de Cusa,⁶⁰⁵ no sólo en lo que concierne a la adopción del género literario de expresión filosófica del *diálogo* sino también en cuanto al diálogo que él mismo mantiene en este escrito y en otros con sus obras precedentes. De aquí que nos permitamos afirmar que si bien el Cusano mismo ha puesto en diálogo a sus distintas obras, esto se vuelve un rasgo constitutivo de varios de sus últimos escritos, como en el *De possesset* y en el *De apice theoriae*, que aquí examinamos en torno de los nombres divinos, por no hacer mención del *De venatione sapientiae*, donde lleva adelante, como lo hemos ya advertido, una revisión de conjunto de su propio camino de pensamiento.⁶⁰⁶ A su vez, Bernardus oportunamente confirma a través de diversas presentaciones los tópicos del pensamiento cusano que allí son expuestos, a la vez que lo mueve a discurrir en torno de diversas cuestiones, como el de la unitrinidad del "*posseset*" (n.40), por hacer sólo mención de uno.

El segundo de los interlocutores es Iohannes o Giovanni Andrea dei Bussi, quien nació en 1417 en Vigevano (Pavia). Se sabe que realizó sus estudios en París, y que hacia 1451, bajo el papado de Nicolás V en Roma, fue nombrado Abad de Santa Justina, en Secadium (actualmente Sezze). Hacia 1458 devino en secretario (*familiaris*) del Cusano. Labor que realizó hasta la muerte del Cardenal. En 1463 fue nombrado Obispo de Accaia y en 1466 de Aleria. En 1467, en virtud de su formación y temple

⁶⁰³ Flasch (1998: 521).

⁶⁰⁴ *De poss.* (h XI/2 n.75): "Finis dialogi aut verius stellae habiti a sapientissimo et reverendissimo patre domino Nicolao de Cusa, sanctae Romanae ecclesiae presbytero, cardinale tituli sancti Petri ad vincula *cum duobus familiaribus suis*, domino Bernardo cancellario archiepiscopi Salsburgensis et Iohanne Andrea Vigevio, abbate monasterii sanctae Iustinae de Sezadio." [el subrayado es nuestro].

⁶⁰⁵ Cf. Primera Parte, Capítulo Primero (1.c) de la presente investigación.

⁶⁰⁶ En este punto queremos recordar al lector que también en sus prédicas Nicolás de Cusa hace mención de sus opúsculos, estableciendo de este modo un fecundo diálogo entre sus sermones y el resto de su obra. Cf. Primera Parte, Capítulo Primero (1.c.ii) de la presente investigación.

humanista fue designado Bibliotecario en el Vaticano, donde, entre otros, redactó la “epístola dedicatoria” al Papa Pio II de la edición de Apuleyo de 1469.⁶⁰⁷ Finalmente, en 1472, bajo el gobierno de Sixto IV, fue nombrado secretario papal. Su muerte lo encontró en Roma en el año de 1475. En el *De possesset* es presentado por Nicolás de Cusa como una suerte de anticipador que pone de manifiesto las dificultades de las diversas cuestiones. A su vez, tiene a su cargo la presentación del *leitmotiv* del diálogo, esto es, el pasaje paulino a partir del cual se despliega la obra (n.2).⁶⁰⁸ Cabe destacar, finalmente, que Giovanni Andrea dei Bussi aparecerá luego como uno de los personajes del tetralogo *De non aliud*, que tendrá a su cargo la presentación no sólo del resto de los interlocutores sino también de sí mismo como un conocedor del *Parménides* de Platón y del *Comentario* de Proclo.⁶⁰⁹

En cuanto a la estructura de la obra, si bien Nicolás de Cusa no presenta una división por capítulos, tal como lo hace en otros diálogos, entre los que se encuentran el *De genesi*, el *De mente* y el *De non aliud*, es mediante las distintas intervenciones a través de preguntas y sollicitaciones de sus interlocutores que los diferentes temas son introducidos. Se trata sin lugar a dudas de una obra no sólo más extensa sino también más compleja que los opúsculos precedentes. De allí que consideremos oportuno reproducir aquí en esta primera aproximación de conjunto, en virtud de estas características de la obra, el esquema que ofrece Rudolf Haubst en su reseña a la edición del tomo XI/2 de la *Opera Omnia*.⁶¹⁰

1. En cuanto a la escena y la presentación del problema. El *De possesset* se abre con la introducción de los interlocutores, los cuales se encuentran dispuestos de modo triangular junto al fuego. En cuanto a la presentación del problema, al igual que en sus prédicas y en muchos de sus textos, como en los casos del *De genesi*, el *De aequalitate* y el *De principio*, entre otros, la especulación que tiene lugar en el *De possesset* está orientada por el esfuerzo de esclarecer un paso de las *Escrituras*: un pasaje paulino correspondiente a la *Epístola a los romanos* [1, 20]. Y es la aparente complejidad de sus

⁶⁰⁷ Honecker (1938: 66-73).

⁶⁰⁸ Thiel (2002: 45-46).

⁶⁰⁹ En cuanto a los interlocutores de Nicolás de Cusa, en relación con Bernardo cf. AC n.993 y respecto de Juan Andrea cf. AC n.519.

⁶¹⁰ Haubst (1977: 158-161).

palabras, que sobreviene en su estudio, la que mueve al deseo de conocer. De aquí que los interlocutores esperen del Cardenal una elucidación de aquel pasaje (nn.1-4).⁶¹¹

2. En relación con la determinación del camino de pensamiento. Se trata de conducir de lo finito, visible y temporal a lo infinito, invisible y eterno a través de conceptos propios del vocabulario técnico cusano, con la finalidad de comprender de modo conjetural la actividad o producción del principio. Allí se da la presentación del ternario: potencia absoluta [*potentia absoluta*], acto absoluto [*actus absolutus*] y nexo [*nexus*] de ambos como principio simple del mundo. De ello el Cardenal desprende la coincidencia y diferencia ontológica a la luz del binomio *complicatio-explicatio*. Y con ello la improporcionabilidad entre el ejemplar y la imagen. Finalmente, la aparición del "*possest*" como vocablo compuesto de significación simple y la *visio mystica* hacia la que conduce este novedoso nombre enigmático "*possest*" (nn.5-17).

3. Presentación de un primer enigma, al que denomina *aptissimum aenigma*, ofrecido con la finalidad de iluminar los desarrollos precedentes: el juego de la peonza (perinola). La precisión divina sobre toda diferencia. La concordancia de los teólogos en torno del movimiento y la quietud en lo divino. El enigma de la línea. El "*possest*" como guía hacia el nombre de los nombres. La eternidad del *ipsum possest*. El poder absoluto. El *ipsum possest* como negación (nn.18-30).

4. Un tópico importante en el desarrollo del trílogo lo constituye la cristología: la manifestación de Dios en Cristo. A partir de ello trata sobre el arte divino y el arte humano. Cristo como Verbo divino y arte creador. El saber de los saberes. Y la visión intelectual [*visio intellectualis*] como cumplimiento del deseo de saber (nn.31-39).

5. Matemática y trinidad. El concepto absoluto y la precisión. Sobre la precisión de los entes matemáticos. Sobre la trinidad del principio y la diversa trinidad de las cosas, ejemplificado por medio del *enigma de la rosa* (nn.40-50).

6. Presentación de dos enigmas para hacer visible de modo invisible la invisible trinidad del "*possest*", a saber: el enigma "IN" y el enigma "E" (vocal del *possest*). Consideraciones fundamentales sobre el valor y el propósito de los enigmas. Continuación de enigmas: la línea infinita y el círculo infinito (51-62).

⁶¹¹ Sobre el carácter también conjetural del discurso revelado hemos tratado en la Primera Parte, Capítulo Primero (1.d) de la presente investigación, al referirnos a los principios de la hermenéutica cusana.

7. Finalmente, de qué modo la forma omnipotente, que está por encima de todo ser y no-ser es alcanzada mejor por medio de la *via negativa*. Tres artes especulativas de investigación: la física, la teología, la matemática. La negación como método de la teología. La simple eternidad. El mundo como manifestación de lo invisible. Epílogo (62-75).

Ahora bien, Nicolás de Cusa mismo en su *Epilogus* ofrece un resumen del recorrido del diálogo, en el que muestra la médula del camino de su pensamiento.⁶¹² Señala allí: que el diálogo se inicia con las palabras de Pablo en *Rom. 1, 20* acerca de cómo lo invisible se ha hecho visible de modo invisible al intelecto tras la creación del mundo. Que no es posible entender cómo la creación ha emanado del Creador. Que es preciso que todo lo que puede ser sea en acto en el poder mismo de lo invisible, en tanto forma de todo lo formable. Que Él está por encima de toda oposición, pues en Él no existe alteridad, ya que es anterior a la oposición entre ser y no-ser. Que si no fuese anterior al no-ser, sería una creatura producida a partir del no-ser, y en Él el no-ser es todo lo que puede ser. Que como es todo lo que puede ser, todo lo crea de sí mismo en sí mismo. Que aunque busquemos verlo de modo sensible, racional e intelectual, no alcanzamos a entender aquél que está por encima del ser y del no-ser, y es completamente inefable. Que cuando es trascendido todo entendimiento se lo alcanza como nada de todo. Así se lo alcanza de modo ignorante: se abraza al dios desconocido [*deus incognitus*] de modo desconocido [*incognite*]. Y allí se aguarda su revelación.

4.c La manifestación visible de lo invisible a través de los *aenigmata*

Del esquema de Haubst deseamos destacar, en primer lugar, la fecunda multiplicidad de *enigmas* que presenta el Cusano en esta obra, algunos de los cuales, como el de la línea y el círculo infinitos,⁶¹³ ya fueron utilizados por él en textos precedentes. Todo lo cual nos permite afirmar que se trata de una obra profundamente *simbólica*, en la que una vez más se pone de manifiesto el carácter *simbólico* de su pensamiento, tal como lo expresara ya en el Capítulo 11 del Libro Primero de *De docta ignorantia*: “Todos nuestros más sabios y santos doctores están de acuerdo en que las cosas

⁶¹² Cf. *De poss.* (h XI/2 nn.73-75).

⁶¹³ Cf. *De poss.* (h XI/2 nn.59-61).

visibles auténticamente son imágenes de las invisibles y que el creador puede, de tal manera, ser visto cognosciblemente por las creaturas como si se le viera en un espejo y en un enigma."⁶¹⁴

De estas palabras se desprende que la fuerza de los *aenigmata* reside en que ponen de manifiesto, vuelven cognoscible de algún modo, lo invisible, esto es, aquello hacia lo que tiende toda investigación simbólica, de modo invisible. Por medio de los *aenigmata* nos conducimos de lo visible hacia lo invisible de modo invisible, esto es, de modo intelectual [*intellectualiter*]. Pues no hay acceso a lo invisible, al *deus absconditus* o *sensus absconditus*, sino es a través de lo visible, es decir, de la manifestación de lo divino. Ahora bien, tal como lo afirmará el Cardenal en el contexto del triálogo, no existe un enigma final, porque no existe ninguno, en tanto conjetural, que sea tan apropiado a la índole de lo divino, que no pueda serlo aún más. De aquí que sólo el Verbo divino, el concepto absoluto, sea la *imagen* o *figura* perfecta y adecuadísima de lo divino, porque es todo lo que puede ser. Es la imagen de toda imagen, es la figura complicante de toda figura, en sí misma inimaginable e infigurable por un entendimiento finito.⁶¹⁵ De aquí que Bernardo en este contexto se refiera a los muchos enigmas que se encuentran en los libros y en los sermones de Nicolás de Cusa, señalando la ayuda que todos ellos prestan para la captación intelectual de lo divino.

4.d El *sensus absconditus* en Rom. 1, 20

Nicolás de Cusa busca por medio de este nuevo nombre enigmático "*posses*" esclarecer el *sensus absconditus* en las palabras de Pablo con las que se inicia el triálogo. En el pasaje de Rom. 1, 20 Pablo se refiere, de manera conjetural, al modo en que Dios manifiesta a los hombres lo que estos pueden conocer de Él.⁶¹⁶ Y esto es expresado por uno de sus interlocutores, citando el texto paulino: "*En efecto, lo invisible de él es visto a partir de la creación del mundo por medio de aquello que es hecho comprensible, así también su eterna fuerza y divinidad.*"⁶¹⁷

⁶¹⁴ Nicolás de Cusa, *Acerca de la docta ignorancia. Libro I: lo máximo absoluto* [edición bilingüe], introd., trad. y notas Jorge Machetta & Claudia D'Amico, ed. Biblos, Bs. As., 2003, p. 67. *De doc. ig.* I c.11 (h I n.30): "Consensere omnes sapientissimi nostri et divinissimi doctores visibilia veraciter invisibilium imagines esse atque creatorem ita cognoscibiliter a creaturis videri posse quasi in speculo et in aenigmate".

⁶¹⁵ Cf. *De poss.* (h XI/2 n.58).

⁶¹⁶ Cf. *De poss.* (h XI/2 n.2): "Johannes: Incidi in studium epistulae Pauli apostoli ad Romanos et legi, quomodo deus manifestat hominibus ea, quae eis de ipso nota sunt."

⁶¹⁷ *De poss.* (h XI/2 n.2): "Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et divinitas." Cf. *Rom.*, 1, 20. Tanto Kurt

En cuanto al texto, en primer lugar, se trata de un pasaje que no es novedoso para Nicolás de Cusa, ya que se ha servido de él en diversas ocasiones en el contexto de sus prédicas, tanto en aquéllas que compone en el tiempo temprano de su pensamiento, anterior a 1440, como en aquéllas que redacta y ocasionalmente pronuncia en su pensamiento de madurez.⁶¹⁸

En segundo lugar, señala Nicolás de Cusa por medio del Cardenal en el contexto del *De possess*, tras la solicitud de una explicación de las palabras de Pablo, que es Pablo mismo quien mejor expresa el *sentido* [*sensus*] de sus palabras, esto es, que él mismo se explica a sí mismo.⁶¹⁹ Algo similar había afirmado ya el Cusano respecto del Pseudo Dionisio en la famosa carta del 14 de septiembre de 1453 enviada al Abad y a los monjes del monasterio de Tegernsee en torno de la polémica sobre la teología

Flasch como Jasper Hopkins han advertido la compleja estructura, tanto gramatical como conceptual, de esta cita de *Rom. 1, 20* que realiza Nicolás de Cusa por boca de Juan. En primer lugar, Kurt Flasch ha relevado la utilización del plural "*invisibilia*" (que nosotros optamos por traducir en singular). Esto lo explica recordando que aún para Nicolás de Cusa el Ps. Dionisio es discípulo de Pablo (cf. Segunda Parte, Capítulo Sexto (6.c.ii) de la presente investigación), y que éste había aprendido la doctrina platónica de las ideas, y que, en virtud de ello, preserva el plural. A modo de testimonio podemos añadir nosotros la referencia al *Sermo CCLXV* (h XIX/4 n.11), en el que no sólo el Cusano confirma la relación directa entre Pablo y el Areopagita sino que también cita el texto paulino de *Rom. 1, 20*: "*Visibilia igitur ducunt ad invisibilia, ut ait Dionysius Pauli discipulus, tamquam causata et imagines ad causas et exemplaria [...] Et sic dicit ad Romanos in primo revelari invisibilia Dei in creatis visibilibus. Unde, si recte Paulum intelligo, per visibilia intelligit creata, invisibilia increata sive aeterna dicit.*" Cf. Flasch (1998: 522).

Por su parte, Jasper Hopkins ha señalado en las notas a su traducción al inglés de la obra la incertidumbre respecto de cuál sea el antecedente de "*intellecta*". Según él, puede ser, en virtud del género y número, tanto "*ea*" como "*creatura*". En nuestra traducción optamos por "*ea*" en virtud del sentido de la cita. Finalmente, señala que "*a creatura mundi*" es una construcción que no debe ser entendida en un sentido temporal. Prueba de ello dan las distintas ocasiones en las que el Cusano se sirve de esta expresión en la obra: n.3, n.4, n.15, n.51, n.73. Cf. Hopkins (1986: 957).

⁶¹⁸ Cf. *Sermo VIII* (h XVI/2 n.8): "*Spectat ad eam >contemplatio divinae veritatis, quae nimirum est finis totius humanae vitae. Secundario ad eandem spectat contemplatio divinorum effectuum, prout per ipsos in contemplationem Dei manuducimur, in quantum, invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*"; *Sermo VIII* (h XVI/2 n.16): "*Et Creatoris vestigia in creaturis relucent etc. <Invisibilia> Dei secundum Paulum <per ea, quae sunt facta, intellecta conspiciuntur> etc.*". Asimismo se encuentra la referencia en sermones ulteriores: *Sermo CXL* (h XVIII/1 n.1): "*<Verbum caro factum est et habitavit in nobis>. In expositione evangelii <In principio erat verbum> attendere debemus ad dictum Pauli ad Romanos 1: <Invisibilia> Dei <per ea quae facta sunt>, <conspiciuntur>, ubi attende, quod <invisibilia> dicit >conspici< et hoc medio eorum, quae sunt <facta> et <intellecta>, <sempiterna quoque virtus eius et divinitas> etc.> <Invisibilia conspici> est docta ignorantia, et per hoc, quod intellego aliquid esse factum, quod est visibile, a Deo invisibili, ut se ostendat, hoc medio me ad ipsum converto ut ad causam. Ita necesse est, quod iuvenus nos in hoc evangelio.*"; *Sermo CCLXV* (h XIX/4 n.11): "*Et sic dicit ad Romanos in 1o revelari invisibilia Dei in creatis visibilibus. Unde si recte Paulum intelligo, per visibilia intelligit creata, invisibilia increata sive aeterna dicit*"

⁶¹⁹ Cf. *De poss.* (h XI/2 n.2): "*Cardinalis: Quis melius sensum Pauli quam Paulus exprimeret?*"

mística al señalar que “el texto de Dionisio es tal que no necesita glosas: él mismo se explica a sí mismo de muchas maneras”.⁶²⁰ Todo lo cual nos permite afirmar que si bien Nicolás de Cusa no sólo poseía sino que también estudiaba y anotaba, en muchas y fecundas notas marginales los principales comentarios a las obras que ofician como fuentes primarias de su pensamiento, entre las cuales se encuentran los *textos paulinos* y el *corpus dionysiacum*, privilegió por encima de todas aquellas *glosas* el contacto directo con las fuentes. Y esto lo pone de manifiesto en repetidas ocasiones, como en el *De possest* y más tarde en el *De non aliud*, entre otras, donde busca esclarecer el *sentido escondido* de un pasaje con otros pasajes de esa misma fuente. Éste puede ser considerado un otro principio de la hermenéutica cusana que podemos añadir a los cuatro que presentáramos en ocasión de la exposición del *De genesi*. De aquí que, con la intención de esclarecer el *sentido escondido* en las palabras de Pablo en *Rom. 1, 20* en torno de las cuales gravita el trílogo, el Cardenal se sirva de un pasaje de *II Cor. 4, 18*. Dice: “En otro lugar afirma [Pablo] que lo invisible es eterno. Lo temporal es imagen de lo eterno”.⁶²¹

En tercer lugar, el texto de *Rom. 1, 20*, esclarecido a su vez por *II Cor. 4, 18* no sólo pone de manifiesto el corazón mismo de la obra sino también la raíz misma de la *docta ignorantia*, pues en su *sentido* se expresa que lo divino es comprendido en su manifestación [*manifestatio*], participación o comunicación visible, esto es, que lo invisible sólo puede ser visto de modo comprensible en lo visible, toda vez que lo visible y temporal es imagen [*imago*] de lo invisible y eterno. Ahora bien, lo invisible y eterno es comprendido en lo visible y temporal no de modo visible sino invisible [*invisibiliter*]. Lo cual implica expresar de otro modo aquel axioma de la máxima doctrina de la ignorancia según el cual se tiende a abrazar lo incomprensible de modo incomprensible, esto es, a ver lo invisible en lo visible de modo invisible, tal como lo expresa en el trílogo el Cardenal por medio del *énigma de la lectura*, al señalar que lo invisible “es visto de modo invisible, así como el entendimiento cuando entiende lo que lee ve de modo invisible la verdad invisible que está oculta bajo la letra.”⁶²² Pues el que busca ver

⁶²⁰ “Carta de Nicolás de Cusa al Abad Gaspard Aindorffer y a los monjes del monasterio del lago de Tegern”, trad. Prof. Dr. Jorge Mario Machetta, en *Versiones* (2001), Año 3, Nro. 3, Bs. As., p. 40. Cf. Vansteenberghe (1915 : 117): “talís est textus Dyonsisii in greco, quod non habet opus glosis; ipse seipsum multipliciter explanat”. Cf. Segunda Parte, Capítulo Sexto (6.c.ii) de la presente investigación.

⁶²¹ *De poss.* (h XI/2 n.2): “Invisibilia alibi ait aeterna esse. Temporalia imagines sunt aeternorum.” Cf. *II Cor. 4, 18*. En este punto traducimos, como en el caso anterior, “*invisibilia*” en singular. De aquí que entonces preservemos el singular en la proposición que le sigue.

⁶²² *De poss.* (h XI/2 n.2): “Conspiciuntur invisibiliter, sicut intellectus invisibilem veritatem, quae latet sub littera, quando intelligit quae legit invisibiliter videt.”

asciende desde las letras que son vistas y percibidas en el libro hacia su sentido escondido, el cual sólo puede ser visto de modo intelectual, esto es, invisible.⁶²³

4.e La fuerza simbólica del nombre enigmático "*possesit*"

4.e.i Sobre los *nomina*

Del *enigma de la lectura* se desprende asimismo que quien busca ver de modo invisible lo invisible no debe insistir en los vocablos y en sus propiedades sensibles o visibles. Pues es necesario elevarse por encima de las propiedades de los vocablos y dirigir la mirada intelectual hacia el invisible *sensus absconditus*. Cabe destacar que esto ya fue advertido por Nicolás de Cusa en *De docta ignorantia* y luego en *De genesi*, en ocasión del tratamiento de "*maximum et minimum absolutum*" y de "*idem absolutum*" respectivamente.⁶²⁴

De esto el Cusano desprende una curiosa consecuencia en el *De possessit*, pues, a su entender, no importa con qué vocablos se nombre al principio primero, toda vez que el *sentido* de los términos sea comprendido de modo intelectual [*intellectualiter*].⁶²⁵ Todo lo cual implica que éstos sean comprendidos como vocablos trascendentes de significación absoluta, es decir, sean des-vinculados de la contracción o determinación a la cantidad y la oposición, tal como lo expresó Nicolás de Cusa en *De docta ignorantia*.⁶²⁶

Según esto, Dios puede ser llamado de modo conveniente, entre tantos otros, *sol*, si es que con él se comprende de modo intelectual un *sol* que es en acto todo lo que puede ser, que es todas las cosas de modo tal que no puede ser otro mayor o menor del que es, que sea, por tanto, máximo y mínimo simultáneamente, y que esté por ello en oriente y en occidente o en cualquier otra parte simultáneamente.⁶²⁷

⁶²³ Cf. Flasch (1998: 522).

⁶²⁴ *De poss.* (h XI/2 n.11): "Non est vocabulis insistendum.". Cf. *De doc. ig.* I c.2 (h I n.8); *De gen.* c.1 (h IV n.145).

⁶²⁵ *De poss.* (h XI/2 n.11): "Non refert igitur quomodo deum nomines, dummodo terminos sic ad posse esse intellectualiter transferas."

⁶²⁶ *De doc. ig.* I c.4 (h I p.11 l.16-22). Cf. *De gen.* c.1 (h IV n.145); *De poss.* (h XI/2 n.8): "Loquor in absolutis et generalissimis terminis." Pronunciarse en *términos absolutos* y *generales* implica en el contexto del pensamiento de Nicolás de Cusa llevar el lenguaje a sus límites, en virtud de la naturaleza de aquel objeto que es buscado por el entendimiento.

⁶²⁷ *De poss.* (h XI/2 n.11): "Nam si dicitur deum esse solem, utique si intelligitur hoc sane de sole qui est omne id actu quod esse potest, tunc dare videtur istum solem non esse aliquid simile ad illum. Hic enim sol sensibilis dum est in oriente, non est in qualibet parte caeli, ubi esse posset,

Ahora bien, esto nos conduciría de modo inevitable a preguntarnos, entre otras cuestiones, por cuál sea la diferencia entre denominar a Dios por medio de los especulativos nombres enigmáticos "*maximum et minimum absolutum*", "*idem absolutum*", "*possest*", "*posse ipsum*" y "*non aliud*" y nombrarlo a través de metáforas sensibles, esto es, por medio de nombres de cosas creadas, como en el caso de la metáfora del "*sol*", tan cara a la tradición de la que el Cusano es heredero, o bien del "*ignis*", para hacer memoria de una imagen presente en las prédicas tempranas que el Cusano toma de *La jerarquía celeste* del Areopagita para significar a lo divino. A esto podemos responder señalando que, aún cuando todo vocablo sea igualmente adecuado o conveniente para nombrar a Dios en tanto sea comprendido de modo intelectual, esto es, sea sustraído de la oposición de los opuestos y elevado al nivel de la coincidencia de los opuestos, con todo son los *nombres enigmáticos* aquellos que dirigen la mirada del que especula hacia la visión intelectual [*visio intellectualis*], al modo como mostraremos lo realiza el "*possest*". Es por medio de los *nombres enigmáticos* que se alcanza una comprensión o *visión* incomprensible del principio, la cual, una vez alcanzada, puede luego ser aplicada a cualquier vocablo o predicado respecto de lo divino. Pues cuando las diversas expresiones del lenguaje son entendidas de otro modo, esto es, de manera intelectual, pueden ser referidas a lo divino de un modo más conveniente, toda vez que se ha sustraído de ellas la oposición relacional.

En el contexto del *De possest* el Cusano ofrece, en este sentido, un ejemplo profundamente ilustrativo, en el cual el *nombre enigmático* "*possest*" es aplicado a una figura procedente de la simbología matemática, y con ello elevada *transuptivamente* a una contemplación intelectual de lo divino. Dice allí: "*En efecto, si alguien se vuelve hacia la línea y aplica el mismo possest, a fin de que vea el possest lineal, esto es, para que vea que la línea es en acto aquello que es y entienda que es todo lo que la línea puede llegar a ser, ciertamente a partir de aquella única razón, que es el possest, ve a la línea misma máxima y mínima a la vez. Pues como es lo que puede ser, no puede ser mayor: así se muestra máxima; ni menor: así se muestra mínima. Y puesto que es lo que la línea puede ser, ella misma es el término de toda superficie [...] En este enigma ves como si el possest es aplicado a algo nombrado, deviene un enigma para ascender hacia lo innombrable, así como de la línea llegaste a través del possest a la línea indivisible existente más allá de los opuestos, que es todo y nada de*

neque est maximus pariter et minimus, ut non possit esse nec maior nec minor, neque est undique et ubilibet, ut non possit esse alibi quam est, neque est omnia, ut non possit esse aliud quam est, et ita de reliquis."

todo lo lineable. Y no es entonces la línea que por nosotros es llamada 'línea', sino que se encuentra más allá de todo nombre lineable."⁶²⁸

4.e.ii La introducción del nombre enigmático "possesit" en el trílogo

En cuanto al "possesit" entonces. Aún cuando la obra lleve por título este peculiar y original nombre divino, él es introducido por el Cardenal recién en el párrafo 14 del trílogo.⁶²⁹ A su vez, en aquel párrafo 14 en que introduce este nuevo nombre divino, el Cusano establece una muy interesante equiparación entre el nombre enigmático "possesit" y aquel nombre revelado en las *Escrituras*, según el cual Dios en primer lugar es llamado "El-Saddai", donde "El" significa Dios y "Saddai", entre otros, *omnipotente*. Se trata, en todo caso, de una relación de *equivalencia* y no de mero *testimonio*, pues Nicolás de Cusa no ha querido con esta relación sugerir que el nombre divino "El-Saddai" sea explicado por medio del nombre enigmático "possesit", como si aquél fuese anterior a éste. Pues ya hemos advertido que para Nicolás de Cusa, desde el punto de vista de su naturaleza, el discurso de las *Escrituras* es, al igual que todo otro discurso humano, *conjetural*.⁶³⁰ De aquí que no sea lícito establecer una diferencia de naturaleza entre "El-Saddai" y "possesit". Si el Cusano los ha puesto en relación, lo ha hecho en virtud de su sentido [*sensus*]. Pues, como lo expresa el pasaje de *Gen. 17, 1*, cuando Dios se revela a los hombres de modo cognoscible afirma de sí mismo en primer lugar "Yo soy El-Saddai", esto es, Dios omnipotente, acto de toda potencia. En términos especulativos "Yo soy possesit". Con lo cual, lo primero que lo invisible manifiesta de sí mismo de modo cognoscible a los hombres es que Él mismo es todo lo

⁶²⁸ *De poss.* (h XI/2 nn.24-25): "Nam si quis se ad lineam convertit et applicat ipsum possesit, ut videat possesit lineale, hoc est ut videat lineam illud esse actu quod esse potest et omne id esse quod lineam fieri posse intelligit, utique ex sola illa ratione quia est possesit ipsam videt lineam maximam pariter et minimam. Nam cum sit id quod esse potest, non potest esse maior: sic videtur maxima, nec minor: sic videtur minima. Et quia est id quod linea fieri potest, ipsa est terminus omnium superficierum [...] In hoc aenigmate vides quomodo si possesit applicatur ad aliquod nominatum, [quomodo] fit aenigma ad ascendendum ad innominabile, sicut de linea per possesit pervenisti ad indivisibilem lineam supra opposita existentem, quae est omnia et nihil omnium lineabilium. Et non est tunc linea, quae per nos linea nominatur, sed est supra omne nomen lineabilium." Cf. *De poss.* (h XI/2 n.35 et sqq).

Cabe señalar que ya en el contexto de *De docta ignorantia*, en la consideración de lo *maximum* en sentido *absolutum* Nicolás de Cusa se sirvió de la *simbología matemática* como espejo y enigma de la *maximitas*. De aquí que con la finalidad de mostrar la unitrinidad del principio por medio de las diversas figuras matemáticas las haya acompañado del nombre adjetivado "*maximum et minimum*". En cuanto al *enigma de la línea* en el contexto de *De docta ignorantia* cf. *De doc. ig.* I c.13-15 (h I n. 35 et sqq.).

⁶²⁹ Cf. Beierwaltes (1980: 121).

⁶³⁰ Cf. Primera Parte, Capítulo Primero (1.d) de la presente investigación.

que puede ser. Y será ésta la perspectiva que ponga en evidencia la fuerza simbólica del “*possesit*” como nombre divino, pues por medio de él podrá expresarse que el principio simple [*principium simplex*] de todas las cosas es en sí mismo [*in se*] todo lo que puede ser y en otro [*in alio*] nada de lo que puede ser.

Ahora bien, desde el punto de vista de la hermenéutica de los nombres divinos, con el “*possesit*” Nicolás de Cusa realiza un novedoso aporte no sólo a la tradición de pensamiento de la que es heredero sino también a su propio camino especulativo, pues no encontramos antecedentes explícitos del “*possesit*” en sus elaboraciones precedentes.⁶³¹ Y notamos que en cuanto a la fortuna ulterior del “*possesit*”, será empleado por él sólo en *De venatione sapientiae*, tal como lo consignamos más arriba, y en *De apice theoriae*. Así, las 74 apariciones de “*possesit*” en la totalidad de la producción cusana se reducen a estas tres obras.⁶³² Por eso no queremos dejar de llamar la atención sobre su ausencia en el contexto de las prédicas, en las que el Cusano frecuenta tanto su vocabulario técnico como los diversos nombres divinos con los que significa al principio primero. Con todo, es necesario destacar que se trata de un nombre nuevo para un tema caro al pensamiento de Nicolás de Cusa ya en el tiempo temprano de su filosofía, esto es, la concepción del principio primero como *poder*. La concepción del principio primero como pura potencia en acto ya se encuentra enunciada, aunque formulada en otros términos, en *De docta ignorantia*.⁶³³

Ese nombre es aquí, por tanto, el neologismo “*possesit*”, que complica o enlaza de modo sintético el infinitivo del verbo *possum* [*posse*] y la tercera persona del presente del indicativo del verbo *sum* [*est*].⁶³⁴ En cuanto al vocablo mismo, se trata del enlace de dos verbos, dos acciones, que si bien se encuentran sustantivados en un término compuesto no deja por eso de tener su matiz verbal. Y esto se vuelve no un rasgo menor, toda vez que Nicolás de Cusa por medio del “*possesit*” busca expresar el dinamismo productivo del principio, su actividad de producirlo a todo y a sí mismo.⁶³⁵

⁶³¹ Cf. Flasch (1998: 520).

⁶³² Con todo, no queremos dejar de destacar la presencia de esta particular elaboración cusana en el contexto del pensamiento de Giordano Bruno. Cf. Bruno (1925: 280-281).

⁶³³ Cf. *De doc. ig.* I c.2 (h I n.5): “et quia absolutum, tunc est actu omne possibile esse, nihil a rebus contrahens, a quo omnia.”

⁶³⁴ Cf. *De poss.* (h XI/2 n.14); *De ven. sap.* c.13 (h XII n.34).

⁶³⁵ André (1997: 260).

Si se trata, en su caso, de un nombre apropiado para significar a Dios, lo es según nuestro concepto humano de Él [*humanus conceptus*].⁶³⁶ Pues con él no es alcanzado el nombre preciso de Dios, en sí mismo inalcanzable, inconceptuable e inexpressable, tal como lo ha puesto de manifiesto el Cusano ya repetidas veces en diversas obras y no en último término en el *De mente*.⁶³⁷ La fuerza del “*possesit*” radica en que, desde la perspectiva de nuestro concepto humano de lo divino, es presentado por el Cusano como el nombre conjetural de todo nombre y de ninguno a la vez.⁶³⁸ Como si con esto afirmase Nicolás de Cusa que en el “*possesit*” están complicados *humaniter* todos los nombres que son impuestos por un movimiento de la razón. A su vez, que aunque el “*possesit*” mismo sea un ente de razón [*ens rationis*]⁶³⁹ posee una fuerza expresiva tal que no puede ser puesta de manifiesto de modo completo por ninguno de los restantes nombres que vienen después de él. Y si todos los nombres *humaniter* están complicados en él, del mismo modo todas las significaciones se encuentran complicadas en su significación. Abraza de modo actual todos los nombres y todas las significaciones que son posibles para un entendimiento finito.⁶⁴⁰

Si bien la fuerza de este nombre compuesto de *poder* y de *ser* no se concentra en sus propiedades extrínsecas, en tanto un vocablo compuesto, con todo es a través de su primera manifestación sensible, que muestra el enlace o síntesis de dos términos diversos y hasta antagónicos en un único y simple vocablo, la que conduce al que especula a trascender su apariencia visible y orientarse hacia la invisible significación o sentido simple que se esconde por detrás de su manifestación visible. Pues, por medio del “*possesit*” se busca ver de modo invisible en lo visible lo invisible mismo, tal como lo expresa el pasaje de *Rom.* 1, 20 con el que se abre el trílogo. De aquí que el “*possesit*”

⁶³⁶ *De poss.* (h XI/2 n.14): “*Omnia in illo utique complicantur, et est dei satis propinquum nomen secundum humanum de eo conceptum.*”

⁶³⁷ *De mente* c.3 (h V n.69): “*Id: Complicata nominari et nominare in coincidentiam altissimo intellectu, et omnia patebunt. Nam deus est cuiuscumque rei praecisio. Unde si de una re praecisa scientia haberetur, omnium rerum scientia necessario haberetur. Sic si praecisum nomen unius rei sciretur, tunc et omnium rerum nomina scirentur, quia praecisio citra deum non est. Hinc qui praecisionem unam attingeret, deum attingeret, qui est veritas omnium scibilium.*”

⁶³⁸ *De poss.* (h XI/2 n.14): “*Est enim nomen omnium et singulorum nominum atque nullius pariter.*”

⁶³⁹ Sobre los nombres como *entia rationis* cf. Primera Parte, Capítulo Quinto (5.b) de la presente investigación.

⁶⁴⁰ Brüntrup (1973: 44); Elpert (2002: 314).

pueda expresar por medio de su condición, como en el caso de "*idem absolutum*", tanto la *inmanencia* como la *trascendencia* del principio primero.⁶⁴¹

En cuanto a la fuerza significativa del "*possest*", Nicolás de Cusa advierte asimismo -en aquel párrafo 14 en el que lo introduce- que la *visión intelectual* de lo invisible es inexplicable por medio de muchas palabras,⁶⁴² pues se trata de la complicación simple y absoluta de todas las cosas. De aquí que lo invisible, en cuanto tal, pueda ser expresado sólo de un modo más adecuado a través de una palabra brevísima [*brevissimum verbum*], esto es,⁶⁴³ un vocablo visible que exprese *humaniter* con un invisible significado simplicísimo [*simplicissimus significatus*] al principio simple de todas las cosas. Esa palabra brevísima, es aquí, por tanto, "*possest*".

El "*possest*" -como nombre *enigmático*- posee, desde el punto de vista del concepto humano, un significado simple [*simplex significatus*] que conduce al que busca a una aserción positiva de la verdad,⁶⁴⁴ a saber: que el principio simple de todas las cosas es lo que puede ser. Así, por medio del "*possest*" el que especula ve de modo enigmático [*aenigmatice*], esto es, de manera inefable [*ineffabiliter*], aquello que es todo lo que puede ser. Y quien ve esto, tal como lo expresa el Cardenal, ve más allá del nombre, pues no hay nombre nombrable que a aquello le convenga con precisión.⁶⁴⁵ En palabras del Cardenal: "*Quien construye para sí un concepto simple acerca de Dios, como el del significado de este vocablo compuesto possest, comprende con mayor rapidez muchas cosas que antes le [resultaban] difíciles*".⁶⁴⁶

Nicolás de Cusa pone de manifiesto con esto, una vez más, que la mirada del que especula es orientada por medio de los nombres, esto es, que los *nombres enigmáticos* devienen en *directiones speculantis*, tal como reza uno de los títulos del *De*

⁶⁴¹ Ésta será la clave hermenéutica de Werner Beierwaltes en su exámen del "*possest*". Cf. Beierwaltes (1980: 120-128).

⁶⁴² *De poss.* (h XI/2 n.14): "*Cardinalis: Cepisti, abba, propositi radicem et vides hanc contemplationem per multos sermones inexplicabilem brevissimo verbo complicari.*"

⁶⁴³ Al tratar sobre el "Exordio" del *Sermo XX "Nomen eius Jesus"* hemos puesto de manifiesto que Nicolás de Cusa afirma que breve [*brevis*] es la palabra que define el nombre de Dios.

⁶⁴⁴ Cf. *De poss.* (h XI/2 n.27): "*Intelligo te dicere quomodo hoc nomen compositum possest de posse et esse unitum habet simplex significatum iuxta tuum humanum conceptum ducentem aenigmatice inquisitorem ad aliqualem de deo positivam assertionem.*" Cf. *De coni.* I Prol. (h III n.3).

⁶⁴⁵ *De poss.* (h XI/2 n.26): "*Ex quo te elevare poteris, ut supra esse et non-esse omnia ineffabiliter, aenigmatice tamen, videas, quae de non-esse per actu esse omnia in esse veniunt. Et ubi hoc vides, verissime et discretissime nullum nomen nominabile per nos invenis.*"

⁶⁴⁶ *De poss.* (h XI/2 n.24): "*Qui sibi de deo conceptum simplicem facit quasi significati huius compositi vocabuli possest, multa sibi prius difficilia citius capit.*"

non aliud: Directio speculantis seu de li non aliud. Pues conducen a la visión intelectual de aquello que es buscado en toda pesquisa. Prueba de ello da el verbo “*ducere*” que es utilizado aquí por Nicolás de Cusa, del cual procede el sustantivo “*manuductio*”, tan caro a la teología del Pseudo Dionisio, de la que el Cusano es heredero.⁶⁴⁷

El “*possesit*” en cuanto nombre enigmático es una *manuductio*⁶⁴⁸ que orienta la mirada del que especula guiándolo hacia el *deus incognitus* o bien el simple *sensus absconditus* no sólo más allá de los sentidos [*sensus*] y de la razón [*ratio*] sino también más allá del entendimiento [*intellectus*], hacia la *visión mística* [*visio mystica*]. Pues el Dios escondido o sentido escondido, en virtud de su simplicidad, es aún anterior al ámbito o región del entendimiento, en la que los opuestos coinciden. De lo cual se desprende que el nombre divino “*possesit*” posee una fuerza expresiva tal que conduce al que especula más allá de la *potencia sensible*, en la que no hay discreción, más allá de la *potencia racional*, en la que hay discreción pero con oposición, esto es, de modo disyuntivo [*disiunctive*], pero también más allá de la *potencia intelectual*, en la que hay también discreción con coincidencia, esto es, de modo copulativo [*copulative*]. Por lo cual, el “*possesit*” en tanto nombre que expresa el concepto humano de lo divino guía hacia el principio mismo de la *coincidencia de los opuestos*, esto es, el principio simple de todas las cosas.

Esto nos habilita a afirmar que también el “*possesit*” es un nombre divino que recoge la propuesta cusana de *pensar más allá de la coincidencia de los opuestos*, tal como fue presentada en *De coniecturis*.⁶⁴⁹ De aquí que por medio del neologismo “*possesit*” se ponga de manifiesto no sólo la naturaleza coincidencial de la unidad simple de lo absoluto sino también su carácter supra coincidencial, pues si en lo sensible y visible el principio se manifiesta de modo confuso en cuanto a la actualidad y la posibilidad, en la razón como opuestos y en el entendimiento de modo coincidencial, en lo absoluto, tal como es en sí mismo, se expresa su anterioridad respecto de la coincidencia de acto y potencia.

⁶⁴⁷ La influencia de la teología del Areopagita en ocasión del tratamiento del nombre enigmático “*non aliud*” será considerada en la Segunda Parte, Capítulo Sexto (6.c.ii) de la presente investigación.

⁶⁴⁸ Elpert (2002: 326).

⁶⁴⁹ Ya en el contexto de la interpretación de lo “*idem absolutum*” nos hemos referido a la presentación del camino de pensamiento al que invita Nicolás de Cusa en su obra *De coniecturis*, a través de un esquema conjetural de cuatro unidades, el cual hemos expuesto en la Primera Parte, Capítulo Tercero (3.c y ss.) de la presente investigación. Cabe por eso recordar que la primera unidad, esto es, el modo conjetural de concebir lo absoluto, es anterior al ámbito de la *coincidencia de los opuestos*, la cual tiene lugar en la segunda unidad o entendimiento.

De aquí que el nombre enigmático “*possesit*” pueda ser considerado como una palabra límite, en tanto que representa el límite entre el conocimiento intelectual de lo divino y su revelación. El “*possesit*” es concebido por Nicolás de Cusa como un enigma con el que se alcanza el final de la búsqueda de la verdad que puede llevar adelante o realizar el entendimiento creado. Éste alcanza por medio del “*possesit*” el *muro de la coincidencia de los opuestos*, más allá del cual se encuentra lo divino mismo, tal como lo refiere Nicolás de Cusa en el contexto del *De visione Dei* con estas palabras: “*Y cuando te veo Dios en el paraíso que rodea este muro de la coincidencia de los opuestos, veo que tú ni complicas ni explicas disyuntiva o copulativamente. Pues la disyunción, del mismo modo que la conjunción, son el muro de la coincidencia, más allá del cual existes desvinculado de todo aquello que puede ser dicho o pensado*”.⁶⁵⁰

En la *visión mística* [*visio mystica*] hacia la que conduce el “*possesit*” se guía o impulsa al inquisidor de la verdad [*inquisitor veritatis*] a superar el ámbito intelectual de la coincidencia de los opuestos, esto es, la región de la potencia más alta del conocimiento humano. De aquí que invite al que asciende, a trascender su entendimiento, toda vez que la *potencia infinita* no puede ser alcanzada y abrazada con precisión por la *potencia finita* del entendimiento humano.⁶⁵¹ De aquí que el Cardenal pueda afirmar entonces: “*Por tanto, este nombre [possesit] conduce al que especula más allá de todo sentido, razón y entendimiento hacia la visión mística, donde se halla el fin del ascenso de toda fuerza cognoscitiva y el inicio de la revelación del dios desconocido*.”⁶⁵² Y es precisamente esta invitación a trascender toda potencia de conocimiento en la búsqueda del simple principio primero aquello que pone también de manifiesto el carácter *enigmático* y, con ello, la fuerza del nombre “*possesit*”, pues dice para mostrar el límite del decir. El “*possesit*” deviene así en una formulación que en el lenguaje muestra el límite del lenguaje. El “*possesit*” exhibe el esfuerzo por llevar el lenguaje a su

⁶⁵⁰ *De vis. dei* c.11 (h VI n.46): “*Et quando video te Deum in paradiso, quem hic murus coincidentiae oppositorum cingit, video te nec complicare nec explicare disiunctive vel copulative. Disiunctio enim pariter et coniunctio est murus coincidentiae, ultra quem existis absolutus ab omni eo, quod aut dici aut cogitari potest.*”

⁶⁵¹ *De poss.* (h XI/2 n.17): “*Iohannes: Profundius quam credideram dicta patris nostri subintrasti. Et hoc ultimum certum me facit oportere ascendentem omnia linquere, etiam suum intellectum transcendere, cum virtus infinita per terminatam capi non possit.*”

⁶⁵² *De poss.* (h XI/2 n.15): “*Ducit ergo hoc nomen speculantem super omnem sensum, rationem et intellectum in mysticam visionem, ubi est finis ascensus omnis cognitivae virtutis et revelationis incogniti dei initium.*” Cf. *De quaer. deum* c.2 (h IV n.36); *De vis. dei* (h VII n.1); *Epist. V ad abbatem et monachos Tegernseenses* (ed. Vansteenberghe p.115); *De ap. theor.* (h XII n.10 et sqq).

límite, para a través de él poner de manifiesto la índole de lo absoluto.⁶⁵³ De aquí que el “*possesit*” pueda ser concebido -tal como lo ha sostenido Werner Beierwaltes- como el momento intelectual de la *visión mística*.⁶⁵⁴

Si el “*possesit*” le conviene a lo divino, esto se da en la medida en que él mismo, al expresar que el principio simple de todas las cosas es lo que puede ser, orienta la mirada intelectual del que especula a ir más allá de sí mismo. Con todo, el significado o sentido simple del nombre divino “*possesit*”, en cuanto *concepto humano*, no es el *possesit mismo* [*ipsum possesit*], pues no es de modo simple en acto todo lo que puede ser, ya que puede ser mayor de lo que es. De aquí que el “*possesit*” en tanto nombre enigmático conjetural, si bien posee la fuerza de un significado simple, anterior en esto tanto a la oposición como a la coincidencia de los opuestos, no alcanza a abrazar con precisión al *ipsum possesit*, así como el *símbolo del punto* no pone de manifiesto con exactitud la absoluta unidad simple de la que es imagen.

Sólo el *possesit ipsum*, en cuanto *concepto absoluto*, se entiende a sí mismo y a todo.⁶⁵⁵ En el *possesit ipsum*, *concepto absoluto* o Verbo divino todo lo que puede ser y puede ser visto está complicado como en su principio.⁶⁵⁶ De aquí que el Verbo divino no pueda ser definido o determinado por ningún nombre más que por medio de sí mismo. Pues complica en acto todo lo que puede ser concebido en tanto concepto de los conceptos,⁶⁵⁷ en cuanto es todo lo que puede ser conceptuado. De aquí se desprende, a su vez, que el concepto absoluto es no sólo *principium cognoscendi* sino a su vez *principium essendi*, esto es, que es uno y el mismo el principio del ser y del

⁶⁵³ Elpert (2002: 325).

⁶⁵⁴ Cf. Beierwaltes (2005: 271-272): “Ver lo infinito o la infinitud como rasgo fundamental en todos los *nomina divina* o imágenes conceptuales de Dios, percibir y pensar en este ver -como su condición necesaria- las implicaciones conceptuales y las consecuencias que exceden el concepto, se puede entender, en el sentido del Cusano, como el momento ‘intelectual’ de la ‘mística’ o de la teología mística. A partir de él, la teoría cusana del *mystice videre*, puede valer como una mística especulativa en sentido propio.”

⁶⁵⁵ Cf. *De sap.* II (h V n.34). Sobre el *conceptus absolutus* hemos tratado en la Primera Parte, Capítulo Segundo (2.d) de la presente investigación.

⁶⁵⁶ Cf. *De poss.* (h XI/2 n.30): “Nam omnia in possessit sunt et videntur ut in sua causa et ratione, licet nullus intellectus capere possit ipsum nisi qui est ipsum. Cardinalis: Intellectus noster quia non est ipsum possessit non enim est actu quod esse potest; maior igitur et perfectior semper esse potest -, ideo ipsum possessit licet a remotis videat, non capit. Solum ipsum possessit se intelligit et in se omnia, quoniam in possessit omnia complicantur.”

⁶⁵⁷ *De poss.* (h XI/2 n.40): “Solum per se seu absolutus conceptus est actu omnis conceptibilis conceptus.”

conocer.⁶⁵⁸ De aquí que los *conceptos humanos* encuentren su principio en el *concepto absoluto* hacia el que tienden.⁶⁵⁹ Pues el fundamento de los *conceptos humanos* no se encuentra en el hombre mismo sino en el *concepto absoluto*, que a sí mismo y a todo concibe, en tanto principio del ser y del conocer. Por ello es que, a su vez, todos estén contenidos entre el máximo y mínimo concepto, que en todos se encuentra, pero como la nada de todos. Desde este punto de vista, los *conceptos humanos* son siempre conceptos de algo,⁶⁶⁰ y por ello incapaces de conceptuar con precisión al concepto absoluto. De aquí que no pueda producirse una formulación lingüística capaz de expresar el nombre propio y la esencia del concepto absoluto. Con todo, el "*possest*", en tanto nombre enigmático, se desprende de este componente decisivo de la doctrina ignorante. Pues de la conciencia del límite constitutivo de los *conceptos humanos* y sus modos de significar se desprende la fuerza del "*possest*", que busca expresar lo divino bajo un vocablo, al que ha denominado *general* y *absoluto*. Pues cuanto menos formable el *concepto humano* entiende el *concepto absoluto*, tanto mayor se hace él en su afán expresivo y significativo.⁶⁶¹ Esfuerzo que se encuentra presente en el "*possest*", que lleva al límite el límite constitutivo del lenguaje.

4.e.iii El "*possest*" y la *via negationis*

Kurt Flasch ha señalado que en el contexto del *De possest* Nicolás de Cusa precisa el rol de la teología negativa (nn. 62-66), *vía* que ha asimilado y preferido el Cusano ya en sus primeras prédicas. En tanto *concepto absoluto*, lo *ipsum possest* complica de modo actual todo lo que puede ser conceptuado. De aquí que ningún *concepto humano* pueda conceptuar lo que en sí mismo excede todo concepto, lo que en sí mismo escapa a toda definición o determinación.⁶⁶² De la inadecuación de nuestros *conceptos humanos* se desprende de modo inevitable la pregunta por cuál sea el camino o la *vía* a través de la cual se alcanza una comprensión lo menos inadecuada

⁶⁵⁸ *De poss.* (h XI/2 n.30): "Nam omnia in possest sunt et videntur ut in sua causa et ratione, licet nullus intellectus capere possit ipsum nisi qui est ipsum." Sobre este aspecto volveremos en ocasión del tratamiento del nombre enigmático *non aliud*.

⁶⁵⁹ Elpert (2002: 320).

⁶⁶⁰ *De poss.* (h XI/2 n.40): "Sed noster conceptus, qui non est per se seu absolutus conceptus sed alicuius conceptus, ideo per se conceptum non concipit, cum ille non sit plus unius quam alterius, cum sit absolutus."

⁶⁶¹ *De poss.* (h XI/2 n.41): "Quanto igitur intellectus intelligit conceptum dei minus formabilem, tanto maior est, ut mihi videtur."

⁶⁶² Cf. *De poss.* (h XI/2 n.40): "Verbum enim illud nullo nomine seu termino finiri seu diffiniri per nos potest, cum concipi nequeat." Cf. Segunda Parte, Capítulo Sexto (6.c.iii) de la presente investigación.

posible de lo divino. En el *De possess* el Cardenal responde, como en otras ocasiones, que menos inadecuada es la preferencia de la *vía negativa*. En palabras de Juan: “Entre las innumerables que deseo escuchar, existe una principalmente, cómo de modo negativo alcanzamos mejor esta forma omnipotente, que parece ser dicha más allá de todo ser y no-ser.”⁶⁶³

Lo que destaca aquí, una vez más, es que por medio de la *vía negativa*, y el “*possesit*” como una expresión profundamente especulativa suya, se niegan del *concepto absoluto* tanto las determinaciones positivas como las negativas, pues se trata de un concepto anterior al ser y al no-ser, anterior a las afirmaciones que se oponen o bien coinciden con las negaciones. De aquí que sean negadas del *concepto absoluto* por medio del “*possesit*” las diversas limitaciones conceptuales, con la intención de alcanzar la *visión mística* hacia la que el “*possesit*” conduce. Así, es por medio de la *vía negativa* que el que especula se dirige hacia el momento intelectual de la *visión mística*, esto es, aquel momento en el que sabe de modo intelectual la inadecuación de su entendimiento al objeto de su búsqueda. De lo cual podemos desprender la consideración de que el “*possesit*” es aquí nombre enigmático para el Verbo divino o concepto absoluto.

4.e.iv La simplicidad y trinidad del concepto absoluto a la luz del “*possesit*”

Por medio del “*possesit*” se expresa que el principio simple de lo creado es anterior a la actualidad que se distingue de la potencia y de la potencia que se distingue de la actualidad, que Él mismo es el principio simple o fundamento de la relación entre acto y potencia en lo absoluto.⁶⁶⁴ Pone en evidencia, ya en su manifestación sensible, que no son dos los principios de las cosas sino un único e idéntico principio unitrino que es todo lo que puede ser. Lo que viene después de Él, sí se da en su manifestación con distinción u oposición de actualidad y de potencia. En palabras del Cardenal: “Y digo que ahora consta para nosotros que Dios es el principio simple del mundo, anterior a la actualidad que se distingue de la potencia y anterior a la posibilidad que se distingue del acto. Sin embargo, todo lo que es después de Él [es] con distinción de potencia y

⁶⁶³ *De poss.* (h XI/2 n.62): “Inter innumera quae audire vellem est unum praecipue quomodo hanc omnipotentem formam negative melius attingimus, quae dicitur super omne esse et non-esse videri.”

⁶⁶⁴ Cf. Beierwaltes (1980: 121).

acto, de manera tal que sólo Dios sea lo que puede ser, de ningún modo [sucede esto] en cualquier creatura, ya que potencia y acto no son lo mismo sino en el principio.”⁶⁶⁵

Con estas palabras el Cusano confirma que sólo del principio se puede afirmar que él es anterior a la distinción, sea *disiunctive* o *copulative*, de acto y potencia, que sólo en el principio acto y potencia son lo mismo [*idem*]. De aquí que el principio primero como identidad absoluta [*idem absolutum*] exprese el fundamento de la relación entre acto y potencia.

Al tratar, a partir del párrafo 40 del trílogo, sobre la unidad relacional del *concepto absoluto*, esto es, sobre la dinámica unitrinidad del principio en su carácter de absoluto, el Cusano destaca, una vez más, la insuficiencia de nuestros conceptos conjeturales referidos a ello. Prueba de ello dan, tal como él mismo lo afirma, sus muchas obras, en las que no sólo ha expresado la inefabilidad de la unitrinidad del *concepto infinito* [*conceptus infinitus*], declarándola en sí misma inconceptuable e inexpressable, sino que, en virtud de ello, ha buscado expresarla, aunque sea de modo insuficiente, de diversas maneras.⁶⁶⁶ De aquí que, si el *Verbo divino* en su productivo movimiento no puede ser limitado o definido por ningún nombre o término, pues no puede ser concebido con precisión por un entendimiento finito, no sea ni uno ni trino en sí mismo, tal como aquí pero de modo constante sostiene Nicolás de Cusa.⁶⁶⁷

Ahora bien, el intelecto humano que no puede aferrar el concepto absoluto tal como es en sí mismo, busca verlo de modo invisible a partir de las cosas visibles, en tanto emanaciones suyas, tal como enseña el pasaje de *Rom 1, 20* en torno del cual se despliega la obra. Pues lo creado es la manifestación visible de lo invisible. Por ello, lo creado revela al creador del modo en que éste puede ser conocido, ya que el Dios escondido, invisible, incognoscible se manifiesta, se comunica, se participa, de modo

⁶⁶⁵ *De poss.* (h XI n.7): “Et dico nunc nobis constare deum ante actualitatem, quae distinguitur a potentia, et ante possibilitatem, quae distinguitur ab actu, esse ipsum simplex mundi principium. Omnia autem quae post ipsum sunt cum distinctione potentiae et actus, ita ut solus deus id sit quod esse potest, nequaquam autem quaecumque creatura, cum potentia et actus non sint idem nisi in principio.”

⁶⁶⁶ *De poss.* (h XI/2 n.40): “Semper varie multa dici posse, licet insufficientissime, haec quae praemisi et quae in variis libellis meis legisti ostendunt. Multis enim valde et saepissime profundissimis meditationibus mecum habitis diligentissimeque quaesitis antiquorum scriptis repperi ultimam atque altissimam de deo considerationem esse interminam seu infinitam seu excedentem omnem conceptum.”

⁶⁶⁷ Cf. *De poss.* (h XI/2 n.41): “Sic neque ipsum nominamus unum nec trinum nec alio quocumque nomine, cum omnem conceptum unius et trini et cuiuscumque nominabilis excedat, sed ab eo removemus omne omnium conceptibilium nomen, cum excellat.”

cognoscible en su imagen visible como en espejo y enigma.⁶⁶⁸ De aquí que en las cosas creadas, visibles, se vea de modo invisible el poder [*posse*], el ser [*esse*] y el nexo de ambos [*nexus*], sin los cuales lo creado no podría existir como tal.⁶⁶⁹ Se pregunta, en este punto el Cardenal, en cuanto a la potencia, cómo existiría lo creado si no pudiera existir; en cuanto a la actualidad, cómo sería si no fuese en acto, toda vez que el ser es en acto; y, en cuanto al nexo, cómo sería si no pudiera ser y efectivamente no fuera. De aquí que no sean algo diverso el *poder ser*, el *ser hecho* y el nexo de ambos.⁶⁷⁰ Como en el caso de una rosa, que el Cardenal presenta con estas palabras: “*La rosa en potencia y la rosa en acto y la rosa en potencia y acto es la misma, y no otra y diversa.*”⁶⁷¹ Quien ve de modo intelectual, esto es, invisible, la rosa, la ve unitrina, pues se la ve en el poder, porque sino no podría ser. Se la ve en el acto, porque si se negara de ella el acto o el ser, de qué modo sería. Y se la ve en el nexo de ambos.⁶⁷² De este modo, a partir de la manifestación, comunicación o participación de lo divino en lo creado, en lo visible, se ve de modo invisible la unitrinidad del principio simple.

Si bien el procedimiento parece aristotélico en una primera aproximación, toda vez que se parte -desde la perspectiva del proceso genético de conocimiento- de la actualidad de lo creado, en tanto sensible y visible, para ascender al acto o actualidad absoluta del principio, desde el punto de vista de su fundamentación metafísica Nicolás de Cusa señala que si lo creado es en acto, es porque puede ser. Lo cual muestra la necesidad de la *anterioridad* de la posibilidad absoluta, pues cómo podría ser algo sino pudiera.⁶⁷³ Y cómo podría algo posible ser de modo actual sin la actualidad.

⁶⁶⁸ *De poss.* (h XI/2 n.72).

⁶⁶⁹ Cf. *De poss.* (h XI/2 n.47): “*Nam sine potentia et actu atque utriusque nexu non est nec esse potest quicquam.*”

⁶⁷⁰ Cf. *De poss.* (h XI/2 n.47): “*Quomodo enim esset si esse non posset? Et quomodo esset si actu non esset, cum esse sit actus? Et si posset esse et non esset, quomodo esset? Oportet igitur utriusque nexum esse. Et posse esse et actu esse et nexus non sunt alia et alia.*”

⁶⁷¹ *De poss.* (h XI/2 n.47): “*Rosa in potentia et rosa in actu et rosa in potentia et actu est eadem et non alia et diversa,*”

⁶⁷² Flasch (1998: 522).

⁶⁷³ Cf. Casarella (1990: 13-14). Cabe señalar que han sido muchos los intérpretes que han evaluado y situado la propuesta cusana del “*possest*” en el contexto de una crítica al aristotelismo. Con todo, en este punto nosotros seguimos a Kurt Flasch, quien sostiene que el Cusano no polemiza aquí con la concepción aristotélica de acto y potencia sino que utiliza estos conceptos en relación con la *coincidentia oppositorum*, la doctrina de la *complicatio-explicatio* y otros aspectos caros a su sistema de pensamiento. Cf. Flasch (1973: 214): “*Das cusanische Possesst ist also nicht die bruchlose Verlängerung der aristotelischen Akt-Potenz-Lehre. Cusanus kann sein Unum auch actus purus nennen (De quaer. Deum n.46). Aber das bedeutet bei ihm etwas anderes als bei Thomas von Aquin, nämlich dass es vor Akt und Potenz steht. In ihm koinzidieren Unmöglichkeit und Notwendigkeit (so auch De visione Dei hier P 182r). Dies hat noch kein Interpret vom aristotelischen Standpunkt her verständlich zu machen vermocht. Die*

Todo lo cual muestra, a su vez, la necesaria *anterioridad* de la actualidad absoluta, sin la cual nada, ni siquiera el principio, puede ser. De aquí que aquella posibilidad absoluta no pueda carecer de nada, por tanto, es en acto en sentido absoluto. En lo absoluto no se da el pasaje de la potencia al acto sino más bien la coincidencia de acto y de potencia. De este modo, en el vocablo "*possesit*" se expresa simbólicamente la coincidencia de acto y potencia en lo absoluto.

4.e.v La simplicidad y trinidad del concepto absoluto a la luz de los enigmas "E" e "IN"

A su vez, desde la perspectiva de nuestro concepto humano de lo divino, la fuerza del "*possesit*" reside también en que puede él mismo dar cuenta de la concepción humana de la unitrinidad del simplicísimo *concepto absoluto*. Y esto lo lleva adelante el Cusano por medio del enigma de la "E", esto es, de la vocal simple que en la palabra "*possesit*" une o enlaza los dos términos (*posse et est*) que componen el neologismo. Se trata de una vocal simple y a la vez unitrina, porque la "E" es la vocal del poder, es la vocal del ser y es la vocal del nexa. Tal como lo expresa Bernardo, su eufonía o vocalidad [*vocalitas*] es simplicísima,⁶⁷⁴ porque no son tres vocales diversas sino una simplicísima y unitrina.⁶⁷⁵ Por medio de la "E" se muestra de modo enigmático, esto es, de modo invisible en lo visible, la presencia del principio unitrino en lo principiado, a su vez, unitrino, ya que suprimida la "E" del "*possesit*", este vocablo no subsiste como una expresión con sentido o significado. Del mismo modo, suprimido el principio unitrino, lo principiado unitrino no subsiste en cuanto tal.

Por otro lado, la consideración de la letra, y en particular la vocal, como último e ínfimo elemento del discurso fue presentado por Nicolás de Cusa en el contexto del Libro Segundo del *De coniecturis*.⁶⁷⁶ En este sentido, Jan Bernd Elpert ha insistido en su investigación sobre este aspecto, vinculando el enigma de la "E" con el *enigma del*

Koinzidenzlehre hat durchaus eine antiaristotelische Spitze, auch wenn sie die Termini actus und potentia gebraucht."

⁶⁷⁴ Sobre la *vocalitas* cf. Primera Parte, Capítulo Cuarto (4.d) de la presente investigación.

⁶⁷⁵ Cf. *De poss.* (h XI/2 n.57): "Video E simplicem vocalem unitrinam. Nam est vocalis ipsius possE, ipsius Esse et nExus utriusque. Vocalitas eius utique simplicissima est trina."

⁶⁷⁶ Cf. *De coni.* II c.4 (h III n91): "Ita quidem alia videmus ut simplices litteras elementa, alia ut syllabas, alia ut dictiones, elementatum autem oratio est. Inter ipsas vero litteras differentias intuemur triniter distinctivas, ita et in syllabis et dictionibus." Cf. *De coni.* II c.5 (h III nn.95-97).

punto, que Nicolás de Cusa desarrolla en innumerables pasajes de su obra.⁶⁷⁷ Pues así como toda sílaba, palabra, oración y discurso se construye a partir del elemento simple de la letra, del mismo modo toda figura geométrica se constituye a partir del punto, ya que de él procede la línea, el plano y la superficie.⁶⁷⁸ De aquí que, tanto la letra como el punto, sean identificados por el Cusano como unidades complicantes que se explicitan o despliegan en diversas unidades contractas. Todo lo cual vuelve a la letra (y en particular aquí la “E”) y al punto imágenes de la unidad complicante absoluta que se manifiesta como mundo.

Finalmente, queremos señalar que antes de presentar el enigma de la “E”, el Cardenal presenta otro enigma destinado a expresar de modo simbólico la *inefable* unitrinidad del principio primero. Se trata del enigma “IN” (nn.54-56) que, no ocasionalmente, se encuentra en la palabra “*ineffabile*”, que el Cusano ha utilizado de modo profuso en esta obra. Con todo, no es un prefijo que deba ser entendido de modo privativo, sino más bien inclusivo, pues no se trata de la oposición entre lo *efable* y lo *in-efable*, sino de una *in-efabilidad* anterior a la oposición entre afirmación y la negación. Lo primero que se advierte en el prefijo “IN” es que su composición es trina, pues primero se da la I, luego la N y finalmente el nexo de ambas. De modo tal que hay una única y simple palabra. Luego se ve que nada hay más simple que “I”, ya que ninguna palabra puede formarse sino a partir de esa simple línea. De aquí que, de un lado, en la N se encuentre la I reduplicada o, en palabras del Cusano, explicada o explicitada, y, del otro, en la I se encuentre la N complicada. Por lo cual, de la I procede en primer lugar la N, unidos por el espíritu de conexión [*spiritus conexionis*].⁶⁷⁹

Por otro lado, Maurice de Gandillac ha jugado con el sentido enigmático del IN, al que refiere como la síntesis de las iniciales de “*Ita*” y “*Non*” [si y no], esto es, como su principio. En cuanto a la simple “N” unitrina, señala que no sólo es la inicial de “*Nexus*” sino también la primera letra de los sustantivos “*Nomen*” y “*Notio*”, los tres, términos muy frecuentados en el contexto de esta obra. Con todo, su aporte más interesante respecto de este enigma radica en la vinculación que realiza con la *Figura N*

⁶⁷⁷ Cf. Elpert (2002: 309-310). Sobre el enigma del punto en el pensamiento de Nicolás de Cusa cf. Von Bredow (1995: 85-98).

⁶⁷⁸ Cf. *De mente* c.9 (h V n.116 et sqq.): “*Quomodo mens omnia mensurat faciendo punctum, lineam et superficiem; et quomodo est punctus unus et complicatio ac perfectio lineae; et de natura complicationis; et quomodo facit adaequatas mensuras variarum rerum; et unde stimuletur ad faciendum.*”

⁶⁷⁹ Cf. Von Bredow (1993: 27-29); Beierwaltes (1997: 112).

del Capítulo 7 del Libro II del *De coniecturis*, a través de la cual el Cusano expresa simbólicamente el proceso temporal por medio del cual la unidad de una semilla se despliega en un tallo, ramas, flores, etc., hasta constituirse finalmente en un árbol, del cual se desprende una nueva semilla de la que brotará un nuevo árbol, y así respecto de lo más.⁶⁸⁰

Finalmente, queremos señalar que Hans Gerhard Senger en su investigación sobre el problema del lenguaje en el Cusano ha tratado sobre el *enigma de IN*, señalando que por medio de él se ingresa en la región de lo divino, esto es, aquella primera unidad absoluta del esquema del *De coniecturis*.⁶⁸¹

4.f Consideración final

La fuerza expresiva o simbólica del “*possesit*” reside entonces, como lo advertimos más arriba, en que no sólo pone de manifiesto, como en un espejo y en un enigma, la *trascendencia* del principio sino también su *inmanencia*, pues expresa lo visible, lo múltiple, lo temporal pero no de modo visible, múltiple o temporal, esto es, no según sus cualidades visibles, sino según su simple modo invisible, esto es, como no-múltiple, no-temporal, no-corruptible, no-material, no-compuesto, no-numerable, etc..⁶⁸² De aquí que lo divino pueda ser concebido como la invisibilidad del mundo visible. Si el concepto absoluto se define a sí mismo y a todo en su despliegue como mundo, lo hace de modo inteligible e invisible. Por eso, quien busca ver el principio en lo principiado, lo invisible en lo visible, puede hacerlo por medio del “*possesit*”, porque a través de él la mirada del que especula asciende de lo visible a lo invisible, como por medio de una lente. De este modo, aquél puede leer en el libro del mundo, que no es otro que la manifestación visible de lo divino, y comprender de modo incomprensible el simple e invisible *sentido escondido* en él, tal como lo expresa el *enigma de la lectura*.⁶⁸³

⁶⁸⁰ *De con.* II c.7 (h III n.106 et sqq.). Cf. De Gandillac (2001: 50-51)

⁶⁸¹ Cf. Senger (1979: 97): “So wird IN zum Spiegel, der den Widerschein der Divinalregion einfängt”.

⁶⁸² *De poss.* (h XI/2 n.71): “Ita temporalia intemporaliter quia aeternae et corruptibilia incorruptibiliter, materialia immaterialiter et plura impluraliter et numerata innumerabiliter, composita incomposite, et ita de omnibus.” Cf. Flasch (1998: 527).

⁶⁸³ Sobre el enigma del mundo como libro cf. Primera Parte, Capítulo Cuarto (4.e.iv) de la presente investigación.

Pues el intelecto busca de modo invisible tras las letras su objeto, la verdad, el sentido, que late escondido tras ellas.⁶⁸⁴

⁶⁸⁴ *De poss.* (h XI/2 n.2): "Conspiciuntur invisibiliter, sicut intellectus invisibilem veritatem, quae latet sub littera, quando intelligit quae legit invisibiliter videt. Dico invisibiliter hoc est mentaliter, cum aliter invisibilis veritas, quae est obiectum intellectus, videri nequeat."

Capítulo Quinto

La cumbre de la teoría.

*Lo concepción cusana de lo divino como poder absoluto
a la luz del nombre enigmático "posse ipsum"*

5.a Presentación del *De apice theoriae*

Unos meses antes de morir, Nicolás de Cusa compone en Roma su última obra: un breve, conciso y profundo diálogo en el que sintetiza el camino de su pensamiento, que había emprendido de modo explícito ya en aquella primera prédica *In principio erat Verbum* (1428/30). Esta síntesis se encuentra reflejada a su vez en las doce proposiciones del *Memorial* con el que concluye el *De apice theoriae* (nn.17-28).⁶⁸⁵ Cabe señalar que entre esta obra y el *De possesset*, cuya presentación acabamos de concluir, el Cusano compone una serie de obras: la *Reformatio generalis* (ca. 1460), la *Cribratio Alkorani* (1460/61), el *Directio speculantis, seu De non aliud* (1462), el *Commentatio de notione creandi* (fragmentum ca. 1462), el *De venatione sapientiae* (1463), el *De ludo globi* (1463) y el *Compendium* (1463).

En cuanto a la fecha precisa de su redacción, Uebinger -con apoyo en el texto mismo- sostiene que el *De apice theoriae* fue compuesto por Nicolás de Cusa en los primeros días del mes de abril de 1464.⁶⁸⁶ En cuanto a su forma, como en otras ocasiones, se trata de un diálogo filosófico, aquí entre el Cardenal y Pedro de Erkelenz, quien a partir de 1457 deviene en canónigo de la diócesis de Aquisgran.⁶⁸⁷ Según Vansteenberghé Nicolás de Cusa conoce a Pedro de Erkelenz en 1451 en una de sus peregrinaciones en tierras alemanas.⁶⁸⁸ Sin embargo, Raymond Klibansky y Hans Gerhard Senger en su *Praefatio* a la edición crítica del *De apice theoriae*, que aparece

⁶⁸⁵ Cabe señalar que el *De non aliud* de Nicolás de Cusa concluye también con veinte proposiciones que presenta bajo el nombre de "*Propositiones eiusdem reverendissimi patris Domini Nicolai Cardinalis de virtute ipsius non aliud*" (nn.114-125). Estas proposiciones en la historia de la recepción de la obra del Cusano se han editado y publicado con independencia del tetrólogo. Cf. Segunda Parte, Capítulo Sexto (6.a) de la presente investigación. Asimismo, recordamos que ésta es la forma bajo la cual se presentan algunas de las fuentes caras al pensamiento de Nicolás de Cusa, como la *Elementatio theologica*, el *Liber de Causis* y el anónimo *Liber viginti quattuor philosophorum*.

⁶⁸⁶ Cf. Uebinger (1888: 124). Cf. *De ap. theor.* (h XII n.2): "Verecundor ob imperitiam. Tamen pietate tua confortatus peto, quid id novi est, quod his Paschalibus in meditationem venit."

⁶⁸⁷ Cf. *De ap. theor.* (h XII n.1).

⁶⁸⁸ Cf. Vansteenberghé (1920: 274).

junto con *De venatione sapientiae* como tomo XII de la *Opera Omnia*,⁶⁸⁹ señalan que ya en 1449 él era secretario de Nicolás de Cusa.⁶⁹⁰ Sea de un modo u otro, lo que sí es cierto es que desde 1451 Pedro de Erkelenz es secretario y amanuense del Cusano. Pues, como el Cardenal mismo lo confirma en el *De apice theoriae*, hace catorce años ya que lo escucha tanto en público como en privado sobre los temas que escande, además de redactar, copiar, corregir y compilar sus obras.⁶⁹¹ Pero en calidad de *familiar* de Nicolás de Cusa, Pedro de Erkelenz fue albacea testamentario suyo, estuvo presente en el instante de su muerte y cumplió su deseo de trasladar su corazón a la Capilla del Hospital de Bernkastel, del que él mismo devino su Rector en 1488 hasta su muerte en 1494.⁶⁹²

En cuanto al título de la obra, João María André ha recogido en su investigación el problema que se suscita en torno de su traducción a las diversas lenguas modernas, y no en último término al castellano.⁶⁹³ Pues "*apex theoriae*" puede traducirse o bien como "cumbre de la teoría" o bien como "cumbre de la contemplación", traducción ésta por la que han optado los traductores de la obra al alemán "Die höchste Stufe der Betrachtung", al inglés "The Summit of Contemplation" y al francés "Le sommet de la contemplation".⁶⁹⁴ Por nuestra parte, seguimos a André en su opción por "cumbre de la teoría", ya que el concepto *theoria*, como mostraremos más abajo, tiene una fuerza expresiva decisiva en el contexto del pensamiento de Nicolás de Cusa, pues guarda una clara y explícita relación con la problemática de la *visio*.

Asimismo, Klibansky y Senger advierten en el "*Praefatio*" a la edición crítica de la obra que la expresión *apex theoriae* no aparece como tal en el contexto de las obras cusanas.⁶⁹⁵ Con todo, queremos señalar que en el diálogo *De ludo globi* (1463), compuesto un año antes que éste, se encuentra una referencia explícita al *De apice*

⁶⁸⁹ Nicolai de Cusa, *Opera Omnia*, XII: *De venatine sapientiae et De apice theoriae*, edd. Raymundus Klibansky et Iohannes Gerhardus Senger, Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, Hamburgi, 1982.

⁶⁹⁰ *Ibid.*, p. XIV.

⁶⁹¹ *De ap. theor.* (h XII n.1). Cabe señalar, en este punto, que Pedro de Erkelenz compila las obras del Cusano en dos tomos para su publicación, las cuales están contenidas en los códices cusanos 218 y 219 de su Biblioteca.

⁶⁹² En relación con Pedro de Erkelenz cf. Meuthen (1977-8: 701-744).

⁶⁹³ André (1997: 284-285).

⁶⁹⁴ Cf. Senger (1986); Casarella (1990: 7-34); De Gandillac (1942: 17).

⁶⁹⁵ Nicolai de Cusa, *Opera Omnia*, XII: *De venatine sapientiae et De apice theoriae*, edd. Raymundus Klibansky et Iohannes Gerhardus Senger, Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, Hamburgi, 1982, p 12.

theoriae. Todo lo cual hace pensar que ésta era una obra ya prevista por Nicolás de Cusa.⁶⁹⁶

Ahora bien, el sustantivo “*apex*” tampoco es frecuente en el contexto de su pensamiento. De hecho su utilización se reduce casi exclusivamente a su primera gran obra de largo aliento, el *De concordantia catholica*.⁶⁹⁷ Con todo, la voz “*apex*” es empleada una vez en una de las prédicas cusanas del período de Brixen: el *Sermo CCXVI “Ubi est qui natus est Rex Jadaeorum”* (1456). Allí Nicolás de Cusa busca comprender el sentido del pasaje de Mt. 2, 2 a partir del *Comentario a Juan de Meister Eckhart*. Y utiliza la expresión “*apex*” para referirse al problema del nombre de Dios, tal como aparece en Ex. 3, 14, en tanto una negación de la negación [*negatio negationis*] o bien una purísima afirmación [*purissima affirmatio*], con estas palabras: “*De donde a Dios ‘ninguna negación o privación le conviene, sino que es propia para él y sólo para él la negación de la negación, que es la médula y el ápice de la afirmación purísima, según aquello: ‘Yo soy quien soy’, del Éxodo 3, y no puede negarse a sí mismo, Timoteo 2.*”⁶⁹⁸

En cuanto a “*theoria*”, Klibansky y Senger sostienen del mismo modo que tampoco es frecuente en el contexto del pensamiento de Nicolás de Cusa, ya que se reduce a cinco apariciones.⁶⁹⁹ Con todo, sí encuentra una importancia decisiva en el contexto del pensamiento cusano el verbo a partir del cual se forma el sustantivo “*theoria*”. De hecho, tanto en el contexto de sus prédicas como en el resto de su obra, al tratar sobre el problema de los nombres divinos, el Cusano se refiere en repetidas

⁶⁹⁶ *De ludo globi* I (h IX n.49): “*Quaeremus libros tuos, quos his apicibus refertos speramus.*” Cabe señalar que una situación semejante tiene lugar en el tiempo temprano de la filosofía de Nicolás de Cusa. Repetidas veces en el contexto del tratado *De docta ignorantia* el Cusano hace referencia a temas que desarrollará en su prevista obra *De coniecturis*, en particular en lo que concierne a su metafísica del conocimiento. Cf. Primera Parte, Capítulo Primero (1.c) de la presente investigación.

⁶⁹⁷ Cf. *De conc. cath.* (h III n.146, 173, 492)

⁶⁹⁸ Nicolás de Cusa, “Sermón CCXVI “Dónde está quien ha nacido Rey de los Judíos [*Ubi est qui natus est Rex Jadaeorum*]”, trad. José González Ríos, en *Todo y nada de todo. Selección de textos del neoplatonismo latino medieval*, Claudia D’Amico (ed.), ed. Winograd, ISBN 978-987-24090-0-5, Bs. As., 2008, pp. 258-259.

⁶⁹⁹ Nicolai de Cusa, *Opera Omnia*, XII: *De venatione sapientiae et De apice theoriae*, edd. Raymundus Klibansky et Iohannes Gerhardus Senger, Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, Hamburgi, 1982, p. 13. Cf. *Sermo XIX* (h XVI/3 n.5); *De quaer. deum* (h IV n.32); *De sap. I* (h V n.10); *De sap. II* (h V n.28); *De mente* (h V n.54; n.160).

ocasiones, entre otros, al nombre divino "théos", que afirma procede del verbo griego "theoro", que en latín traduce por *video* [ver] y *curro* [correr].⁷⁰⁰

Ahora bien, en cuanto a los antecedentes de la expresión en su conjunto como "*apex theoriae*" y las fuentes de las cuales el Cusano pudo haber tomado la expresión, Klibansky y Senger muestran que el concepto ha sido utilizado de modo profuso por aquellos que han tratado sobre la *teología mística* en el contexto del pensamiento medieval, como en el caso de Buenaventura, por hacer mención de una fuente cara al pensamiento de Nicolás de Cusa. En este sentido, en las notas y comentarios a la edición bilingüe del *De apice theoriae* Senger releva los distintos usos de la expresión en el pensamiento medieval. Con todo, sostiene que Nicolás de Cusa pudo haber tomado la fórmula de la *Theologia platonica* de Proclo (I, 3), en la versión latina realizada por Pedro Balbo, en la que aparece como "*apex intellectus*". De aquí que pueda establecerse entonces una relación directa entre *apex theoriae*, *visio mystica* y *visio intellectus* como conceptos que en su caso refieren a una y misma instancia, esto es, aquella visión en la que el entendimiento por medio de sí mismo se sobrepasa a sí mismo y aguarda en ello la revelación del objeto de su búsqueda, esto es, la verdad, tal como es en sí misma. De hecho, en el inicio de su ejemplar del *In Parmenidem* de Proclo, que figura como Códice Cusano 186 de su Biblioteca se lee hacia el final "*Silentio autem conclusit eam que de ipso theoriam.*"⁷⁰¹

4.b La fuerza significativa del "*posse ipsum*"

Desde el punto de vista especulativo, el diálogo entre Pedro y el Cardenal en el *De apice theoriae* se inicia con la pregunta del Erkelenz en torno de cuál sea el nuevo asunto sobre el cual el Cardenal ha reflexionado en los días de Pascua, pues pensaba él que el Cusano ya había completado su especulación [*speculatio*], ya desplegada en sus varias obras.⁷⁰² Esta apertura de su especulación la confirma el Cardenal en su respuesta, al afirmar que si Pablo no llegó a comprender lo incomprensible,⁷⁰³ nadie

⁷⁰⁰ Cf. *Sermo XX* (h XVI/3 n.9); *De deo absco.* (h IV n.14); *De quar. deum* (h IV n.19); *De non aliud* c.23 n.104; *Sermo XXXVI* (h XIX/4 n.9).

⁷⁰¹ Citado por Klibansky y Senger en su "Praefatio" cf. Nicolai de Cusa, *Opera Omnia*, XII: *De venatione sapientiae et De apice theoriae*, edd. Raymundus Klibansky et Iohannes Gerhardus Senger, Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, Hamburgi, 1982, p.14.

⁷⁰² *De ap. theor.* (h XII n.2).

⁷⁰³ Cf. *II Cor.* 2, 5.

entonces llegará a saciar su apetito con aquello que es mayor a toda comprensión, sino que se dedicará como en su caso a comprenderlo siempre más y mejor.⁷⁰⁴ De aquí, entonces, que su búsqueda no tenga término.

Con este primer intercambio entre los interlocutores se pone de manifiesto, una vez más, la apertura y proyección del pensamiento de Nicolás de Cusa. Si se trata, en el caso del *De apice theoriae*, de una última elaboración cusana, no lo es desde el punto de vista del camino especulativo, ya que la *cumbre de la teoría* no debe ser identificada con abrazar de modo perfecto aquello que es buscado en toda búsqueda intelectual, sino que es última en virtud del deceso del Cusano el 11 de agosto de ese mismo año en Todi, justo en el momento en que se encontraba en camino hacia el encuentro con su amigo el papa Pío II, que lo aguardaba en el puerto de Ancona con la finalidad de emprender la última cruzada anti-turca.

Ahora, si bien desde el punto de vista doctrinal quizás no sea posible encontrar una evolución en esta nueva formulación cusana, localizamos aquí la presentación sistemática de un nuevo y último *nombre enigmático* para significar al principio primero. Con todo, cabe señalar que la concepción de lo divino como "*posse ipsum*" se encuentra presente ya en una obra inmediatamente anterior a ésta, el *Compendium*. Allí, si bien Nicolás de Cusa no articula la obra entorno del "*posse ipsum*", hace referencia a él en reiteradas ocasiones.⁷⁰⁵

En cuanto a la introducción entonces del nombre divino "*posse ipsum*" en el *De apice theoriae*. Como lo señalamos arriba, Pedro está interesado en saber sobre qué ha meditado [*meditor*] el Cardenal durante los últimos días, de aquí que le pregunte: "*qué buscas [quid quaeris]*".⁷⁰⁶ El Cardenal responde que aquello que busca no es otro que el qué [*quid*] de aquella pregunta, esto es, que la respuesta a su pregunta está contenida en la misma pregunta. Es más, advierte que todo el que busca, busca algo [*aliquid*], esto es, busca el *quid*, ya que sino buscase algo [*aliquid*] no buscaría. De aquí que el Cardenal desea saber [*cupio scire*] qué sea el mismo *quid* o *quiditas*.⁷⁰⁷ En este mismo

⁷⁰⁴ *De ap. theor.* (h XII n.2): "Cardinalis: Si apostolus Paulus in tertium caelum raptus nondum comprehendit incomprehensibilem, nemo umquam ipsum qui maior est omni comprehensioni satiabitur quin semper instet, ut melius comprehendat."

⁷⁰⁵ Cf. *Comp.* c.10 (h XI/3 nn.29-31) et *Epil.* (h XI/3 nn.45-47).

⁷⁰⁶ *De ap. theor.* (h XII n.2).

⁷⁰⁷ Cf. *De ap. theor.* (h XII n.2): "Petrus: Quid quaeris? Cardinalis: Recte ais. Petrus: Ego te interrogo, et tu me derides. Cum peto, quid quaeras, tu dicis 'recte ais', qui nihil aio, sed quaero. Cardinalis: Cum diceres 'quid quaeris', recte dixisti, quia quid quaero. Quicumque quaerit, quid quaerit. Si enim nec aliquid seu quid. quaereret, utique non quaereret."

sentido afirma Nicolás de Cusa en el *De coniecturis*: “Toda mente inquisitiva e investigativa inquiere en su luz, y ninguna puede ser la cuestión que no la suponga. ¿No presupone la cuestión ‘acaso sea’ la entidad; ‘qué sea’ [quid sit] la quidditas; ‘por lo cual’, la causa; ‘en razón de qué’, el fin? Por tanto, aquello que es supuesto en toda duda, es necesario que sea de modo muy cierto.”⁷⁰⁸

De lo cual se desprende que toda pregunta, toda duda, presupone lo preguntado, lo cierto, pues todo presupone el poder mismo, ya que no podría preguntar o dudar sino supusiera el poder mismo.⁷⁰⁹ De aquí que el *quid*, la *quiditas* o *quidditas*, que está presupuesta en todo, es en sí misma idéntica de modo absoluto [*ipsa idem absolutum*] y es, por tanto, todo lo que puede ser [*possest*]. En tanto tal, es subsistente en sí misma, es la subsistencia [*subsistentia*] de todas las subsistencias.⁷¹⁰ Ahora bien, el *quid*, *quiditas* o *subsistentia* que es lo que puede ser, no podría ser sin el poder mismo [*posse ipsum*]. En palabras del Cardenal: “y ya que puede ser, ciertamente no puede ser sin el poder mismo. Pues ¿cómo podría sin poder? Por esto, el poder mismo, sin el

Cabe señalar, por otro lado, que el concepto *quiditas*, también como *quidditas*, es empleado por Nicolás de Cusa en reiteradas ocasiones, tanto en el contexto de sus prédicas como en el resto de su obra, ya desde *De docta ignorantia* en adelante. En aquel contexto distingue la *quidditas* de lo *maximum* en sentido *absoluto* de la *quidditas* de aquél cuando es considerado en su carácter *contracto*, esto es, como universo. De aquí que se refiera entonces a la *quidditas absoluta* y a la *quidditas contracta* de lo *maximum*. Entre otros cf. *De doc. ig.* II c.4 (h I n.115 et sqq). Esta misma distinción es empleada por el Cusano en el contexto del tetrálogo *De non aliud*. Cf. *De non aliud* c.8 n.27 et sqq.

⁷⁰⁸ *De coni.* I c.5 (h III nn.19): “Omnis mens inquisitiva atque investigativa non nisi in eius lumine inquit, nullaque esse potest quaestio, quae eam non supponat. Quaestio ‘an sit’ nonne entitatem, quid sit quidditatem, ‘quare’ causam, ‘propter quid’ finem praesupponit? Id igitur, quod in omni dubio supponitur, certissimum esse necesse est.” Cf. *De coni.* I c.6 (h III n.24); *De sap.* II (h V n.29): “Idiota: ‘Omnis quaestio de deo praesupponit quaesitum, et id est respondendum, quod in omni quaestione de deo quaesitio praesupponit, nam deus in omni terminorum significatione significatur, licet sit insignificabilis.’” Cf. Álvarez Gómez (1964: 409-434). En cuanto a la pregunta sobre el primer principio Álvarez Gómez afirma lo siguiente: “Lo peculiar de la pregunta sobre Dios es que la respuesta está contenida en la misma pregunta... La respuesta no la descubrimos fuera, sino dentro del ámbito de la pregunta... Al preguntar sobre Dios debemos penetrar en la pregunta misma e investigar sus presupuestos, es decir, ocuparnos con aquello de que la pregunta está ya provista para poder subsistir como tal.” Cf. Álvarez Gómez (1964: 413-414). Cf. D’Amico & Machetta (1999: 96-100).

⁷⁰⁹ *De ap. theor.* (h XII n.12). Sobre la consideración del *posse ipsum* como *praesuppositio absoluta* ha tratado Alfons Brüntrup en su libro *Können und sein. Der Zusammenhang der Spätschriften des Nikolaus von Kues*, Pustet Verlag, Munich, 1973. Cf. Brüntrup (1973: 103-130).

⁷¹⁰ *De ap. theor.* (h XII n.4): “Cum igitur iam annis multis viderim ipsam ultra omnem potentiam cognitivam ante omnem varietatem et oppositionem quaeri oportere, non attendi quidditatem in se subsistentem esse omnium substantiarum invariabilem subsistentiam.”

cual nada puede, es aquello sin lo cual nada puede ser subsistente. Por lo cual, es el mismo 'qué' buscado o quiddidad misma, sin la cual nada puede ser."⁷¹¹

Este es el argumento por medio del cual el Cusano introduce la identidad entre aquello que es buscado y presupuesto en toda búsqueda sensible, racional e intelectual, esto es, el *quid* o *quiditas*, con el *posse ipsum*, pues nada podría ni ser ni ser conocido si no pudiera, es decir, si no tuviera el *poder mismo* como su principio y fin. Pues, retirado el poder, que es subsistente en sí mismo, nada puede ser. Con todo, aún el no-ser presupone el poder mismo, pues para no ser tiene que poder.⁷¹² Todo lo cual pone en evidencia la *anterioridad* del poder mismo [*posse ipsum*] respecto de todo. En este sentido, en el *Compendium* el Cusano afirma que el *posse ipsum* es anterior al ser y al no-ser. Pues nada es sino puede ser y no es sino no puede no-ser.⁷¹³ Asimismo es anterior al poder hacer [*posse facere*] y al poder ser hecho [*posse fieri*], ya que nada que no puede hacerse se hace y nada que no puede ser hecho es efectivamente hecho. De aquí que el *posse ipsum* sea complicación absoluta de todo lo que es y de lo que no es, de lo que hace y de lo que es hecho.⁷¹⁴ Por ello puede ser definido, tanto en el *Compendium* como en *De apice theoria*, tal como se desprende de la cita que sigue más abajo, como aquel que nada más potente ni primero ni mejor puede ser.⁷¹⁵ A su vez, como el simple principio unitrino que complica el poder hacer del que hace, el poder ser hecho de lo realizado y la conexión de ambos.⁷¹⁶

Esta especulación o teoría [*theoria*] sobre el *posse ipsum* en la que el Cardenal se ha demorado durante aquellos días, le llama la atención a Pedro que no se encuentre contenida en el *De possess.* A lo que el Cardenal responde: "*Verás más abajo que el poder mismo [posse ipsum], que nada más potente ni primero ni mejor que ello puede ser, es mucho más apto para nombrar aquello sin lo cual nada puede ni ser ni vivir ni entender que el possess o cualquier otro nombre. Pues si puede ser nombrado, ciertamente, el poder mismo [posse*

⁷¹¹ *De ap. theor.* (h XII n.4): "Et quia potest esse, utique sine posse ipso non potest esse. Quomodo enim sine posse posset? Ideo posse ipsum, sine quo nihil quicquam potest, est quo nihil subsistentius esse potest. Quare est ipsum quid quaesitum seu quiditas ipsa, sine qua non potest esse quicquam. Et circa hanc theoriam in his festivitibus versatus sum cum ingenti delectatione."

⁷¹² Cf. *De ap. theor.* (h XII n.8).

⁷¹³ Cf. *Comp.* c.10 (h XI/3 n.29): "Est enim ante esse et non esse. Nihil enim est, nisi esse possit, nec non est, si non esse non potest."

⁷¹⁴ Cf. *Comp.* c.10 (h XI/3 n.29).

⁷¹⁵ Cf. *Comp. Epil.* (h XI/3 n.47); *De ap. theor.* (h XII n.5).

⁷¹⁶ Cf. *De ap. theor.* Prop. X (h XII n.26): "In operatione seu factione certissime mens videt posse ipsum apparere in posse facere facientis et in posse fieri factibilis et in posse connexionis utriusque."

ipsum], que nada más perfecto que ello puede ser, lo nombrará mejor. Creo que no hay otro nombre dable más claro, más verdadero o más fácil.”⁷¹⁷

Ya en el contexto de la exposición del “*possesit*” -como nombre enigmático- nos hemos referido a la fuerza constitutiva de los enigmas, en tanto formas simbólicas que vuelven fáciles las cosas difíciles.⁷¹⁸ Del mismo modo, en el *De sapientia II* el ignorante identifica la facilidad con la incomprendibilidad que es constitutiva de la doctrina ignorante, con estas palabras: “Aquel que conmigo intuye que la facilidad absoluta coincide con la incomprendibilidad absoluta, no puede sino afirmar conmigo lo mismo. De ahí que, constantemente, sostengo que cuanto más fácil fuera el modo común para todas las preguntas formulables acerca de Dios, tanto más verdadero y adecuado según la ‘posición’ que conviene a Dios.”⁷¹⁹

En cuanto al “*posse ipsum*” como nombre enigmático, se trata en su formulación lingüística del mismo verbo auxiliar en infinitivo *posse* que conforma el neologismo “*possesit*”. Con todo, en este caso no se encuentra acompañado de otro verbo sino del pronombre demostrativo “*ipsum*”. En tanto verbo auxiliar, define la modalidad de cualquier otro verbo con el cual es conjugado. Ahora bien, separado de otro verbo y acompañado del pronombre demostrativo, el “*posse*” expresa o significa una fuerza o poder, que en su dinamismo aparece como condición de posibilidad de toda acción o actividad, y ello reforzado por el “*ipsum*”.⁷²⁰

En cuanto a la relación entre el “*possesit*” y el “*posse ipsum*”, y la preferencia del Cusano por éste último, las interpretaciones son divergentes. Entre ellas, Santinello sostiene, de un lado, en su *Introduzione a Niccolò Cusano* que el neologismo “*possesit*” expresa la coincidencia entre poder y ser o potencia y acto en lo absoluto, mientras que

⁷¹⁷ *De ap. theor.* (h XII n.5): “Videbis infra posse ipsum, quo nihil potentius nec prius nec melius esse potest, longe aptius nominare illud, sine quo nihil quicquam potest nec esse nec vivere nec intelligere, quam possesit aut aliud quodcumque vocabulum. Si enim nominari potest, utique posse ipsum, quo nihil perfectius esse potest, melius ipsum nominabit. Nec aliud clarius, verius aut facilius nomen dabile credo.”

⁷¹⁸ Cf. *De poss.* (h XI/2 n.20 et n.21).

⁷¹⁹ Nicolás de Cusa, *Un ignorante discurre acerca de la sabiduría (Idiota. De sapientia I-II)*, introducción, traducción y notas Jorge M. Machetta & Claudia D’Amico, colección *Temas medievales* (Dir. Francisco Bertelloni), ed. EUDEBA, Bs. As., 1999, p.76-77; *De sap. II* (h V n.32): “Idiota: Qui mecum intuetur absolutam facilitatem coincidere cum absoluta incomprehensibilitate, non potest nisi id ipsum mecum affirmare. Unde constanter assero, quod, quanto modus universalis ad omnes quaestiones de deo formabiles fuerit facilior, tanto verior et convenientior, prout deo convenit positio.”

⁷²⁰ André (1997: 290); Dangelmayr (1969: 308-309); Dangelmayr (1969: 283).

el “*posse ipsum*” se dirige hacia el principio de la coincidencia de los opuestos.⁷²¹ Del otro, Santinello mismo en su artículo *Novità nel pensiero del tardo Cusano* sostiene que el “*possesit*”, en tanto expresa la coincidencia de potencia y acto en lo absoluto, se encuentra en consonancia con la propuesta de la *docta ignorantia*, y, por tanto, con la preferencia por la *vía negativa*, mientras que con el “*posse ipsum*” prevalece una *vía positiva* como camino hacia la verdad.⁷²²

Consideramos, frente a lo primero, haber mostrado de modo suficiente que el nombre enigmático “*possesit*”, al igual que el “*posse ipsum*”, se conduce hacia el fundamento o principio de la relación entre poder y ser o potencia y actualidad en lo absoluto, y que, por tanto, también dirige la mirada del que especula más allá del ámbito de la coincidencia de los opuestos. En cuanto a lo segundo, el postulado de dos vías, una positiva y una negativa, en el pensamiento de Nicolás de Cusa, ha sido formulado ya por Johann Uebinger en su obra *Die Gotteslehre des Nikolaus Cusanus* en el último tercio del siglo XIX (1888). Podemos responder a ello a través de una nueva remisión al *Sermo CCXVI*, en el que Nicolás de Cusa establece la identidad, en lo que concierne al problema del nombre de Dios, entre la negación de la negación [*negatio negationis*] y la afirmación purísima [*purissima affirmatio*], estableciendo así la identidad entre la negación absoluta y la afirmación absoluta en lo divino.

Como se desprende de la cita anterior del *De apice theoriae*, Nicolás de Cusa señala que el “*posse ipsum*” es un nombre más apto para nombrar o significar a lo divino que todos aquellos que ha propuesto en obras precedentes, en virtud de que es un nombre enigmático más claro [*clarius*], más verdadero [*verius*] y más fácil [*facilius*] que los otros, incluso que el “*possesit*”. Cabe señalar que estas tres notas que acompañan al “*posse ipsum*” como nombre divino están profundamente vinculadas entre sí, pues, como lo afirma el Cardenal, la verdad [*veritas*] cuanto más clara [*clarior*] tanto más fácil [*facilior*].⁷²³ De aquí que él mismo rememore en este contexto el *De sapientia I*, justo en aquel punto en que el *ignorante* afirma que la sabiduría clama en la plaza,⁷²⁴ y por ello conduce a su interlocutor, el *orador*, al mercado, donde se *pesa*, se *mide* y se *numera*, todas estas actividades fáciles que *transsumptive*, esto es, elevándolas a otro nivel, pueden ser conjeturadas del principio primero o ejemplar que a todo y a sí mismo

⁷²¹ Santinello (1987: 135).

⁷²² Santinello (1993: 163-66); Elpert (2002: 524-525).

⁷²³ Cf. *De ap. theor.* (h XII n.5).

⁷²⁴ *De sap. I* (h V n.3): “Ego autem tibi dico, quod ‘sapientia foris’ clamat ‘in plateis’, et est clamor eius, quoniam ipsa habitat ‘in altissimis’”

pesa, mide y numera.⁷²⁵ Del mismo modo, el Cardenal advierte la facilidad del “*posse ipsum*”, al afirmar que un niño no ignora el poder mismo [*posse ipsum*] cuando afirma que puede realizar distintas actividades, como correr, comer o hablar.⁷²⁶ Pues nada es que no presuponga el *poder mismo*.

Todo lo que puede ser, vivir o entender presupone [*praesupponere*] el *posse ipsum*, como su principio y fin, pues todo se da dentro del máximo y el mínimo poder. De aquí que en todas las cosas visibles pueda verse de modo invisible el *posse ipsum*⁷²⁷ a través del “*posse ipsum*”. Así, cuando la mente [*mens*] busca ver en las cosas visibles el *poder mismo*, entiende que éste en sí mismo está más allá del poder ser, el poder vivir y el poder entender, como el principio simple y absoluto de todo. Sin embargo, busca en ellos, porque el poder ser, el poder vivir y el poder entender son imágenes del poder mismo. Así, tal como lo expresa en la Proposición IV del *Memorial* que acompaña el diálogo, quien especula ve de modo invisible el poder mismo en su imagen, esto es, en todo lo que puede ser, en todo lo que puede vivir y de modo más perfecto en todo lo que puede entender, pues “*así como la imagen es la aparición de la verdad, del mismo modo todo no es sino la aparición del poder mismo.*”⁷²⁸

Del mismo modo, el *posse ipsum* está por encima de toda potencia de conocimiento [*potentia cognitiva*], pues se encuentra más allá del poder sentir, del poder imaginar, del poder razonar y del poder entender, no como algo otro o diverso, sino como lo presupuesto en todo ello, como en su imagen. Y cuando entiende, por esto, que el *posse ipsum* es en sí mismo inalcanzable, lo ve por encima de su capacidad. Pues el *poder ver* [*posse videre*] de la mente excede su poder ver de modo comprensivo,⁷²⁹ el cual es ya una determinación suya.⁷³⁰ Por eso la visión hacia la que la mente tiende no es una visión comprensiva, sino que desde ésta se eleva para poder ver-se a sí misma, y en ella al *posse ipsum* de modo incomprensible,⁷³¹ del que ella y todo procede.

⁷²⁵ Cf. *De sap.* I (h V n.5 et sqq.)

⁷²⁶ Cf. *De ap. theor.* (h XII n.6).

⁷²⁷ Cf. *De ap. theor.* (h XII n.7 et n.24).

⁷²⁸ *De ap. theor.* (h XII n.20): “*Et sicut imago est apparitio veritatis, ita omnia non sunt nisi apparitiones ipsius posse.*”

⁷²⁹ *De ap. theor.* (h XII n.10): “*Quando igitur mens in posse suo videt posse ipsum ob suam excellentiam capi non posse, tunc visu supra suam capacitatem videt, sicut puer videt quantitatem lapidis maiorem, quam fortitudo suae potentiae portare posset. Posse igitur videre mentis excellit posse comprehendere.*”

⁷³⁰ Cf. *De ap. theor.* Prop. III (h XII n.19).

⁷³¹ Cf. *De ap. theor.* (h XII n.11).

Con esto, el Cusano señala que el *poder ver* de la mente es su poder supremo, a partir del cual se despliegan, como determinaciones suyas no sustancialmente diversas, sus distintas potencias cognoscitivas, esto es, el poder sentir, el poder imaginar, el poder razonar y el poder entender. Pero este movimiento dinámico del poder de la mente no es sólo descendente, sino que es también y simultáneamente ascendente, pues aquellas determinaciones cognoscitivas de la mente progresivamente ascienden hacia su principio, esto es, el poder ver de la mente, en el que se manifiesta, como en una primera imagen, el *poder mismo* absoluto.

De aquí que el "*posse ipsum*" como *nombre enigmático* pueda ser entendido como una expresión límite del lenguaje en el camino de la *mens* en el retorno hacia sí misma, tal como lo era, a su modo, el "*possest*". En primer lugar, porque todo otro nombre lo presupone, a la vez que él se encuentra expresado o desplegado de modos diversos en todo otro nombre. En segundo lugar, porque, al igual que el "*possest*", conduce hacia el ámbito de la visión mística, pues guía a la mente hacia el límite de su visión comprensiva, más allá del cual se encuentra el *posse ipsum*.⁷³² Nicolás de Cusa afirma que esto es lo que todos los que especulan han querido expresar, a saber: que toda precisión especulativa se funda en el *posse ipsum* y en su manifestación, comunicación o participación.⁷³³ Así, afirma el Cardenal: "*Pues quienes afirmaban sólo lo uno, hacia el poder mismo se volvían. Quienes dijeron lo uno y lo múltiple, se volvieron hacia el poder mismo y los muchos modos de ser de su aparición. Quienes dijeron que nada nuevo puede ser hecho, se volvieron hacia el poder mismo de todo poder ser o ser hecho.*"⁷³⁴ y así respecto de las restantes posiciones (nn.14-15).

En cuanto a la fuerza significativa del "*posse ipsum*" como último *nombre enigmático* propuesto por el Cusano en su camino especulativo para significar a lo divino, hay un difundido consenso entre los intérpretes. En su mayoría sostienen que por medio del "*posse ipsum*" Nicolás de Cusa puede mostrar de un modo más

⁷³² Cf. Elpert (2002: 527-528).

⁷³³ *De ap. theor.* (h XII n.14): "puta omnem praecisionem speculativam solum in posse ipso et eius apparitione ponendam, ac quod omnes qui recte viderunt, hoc conati sunt exprimere."

⁷³⁴ *De ap. theor.* (h XII n.14): "Qui enim unum tantum affirmabant, ad posse ipsum respiciebant. Qui unum et multa dixerunt, ad posse ipsum et eius multos apparitionis essendi modos respexerunt. Qui nihil novi posse fieri dixerunt, ad posse ipsum omnis posse esse aut fieri respexerunt. Qui vero mundi et rerum novitatem affirmant, ad ipsius posse apparitionem mentem converterunt."

adecuado el dinamismo productivo del principio primero.⁷³⁵ Si bien no se trata de un tópico novedoso en el pensamiento de Nicolás de Cusa, pues este dinamismo productivo de la potencia absoluta, como hemos querido mostrarlo, reluce en los nombres enigmáticos de "*idem absolutum*", "*possest*", así como lo hará en el "*non aliud*", con todo, consideramos junto a la mayoría de los intérpretes que por medio del "*posse ipsum*" el Cusano muestra de un modo más fácil y, por tanto, más verdadero, el dinamismo productivo de lo divino, esto es, la identificación de lo divino con una absoluta potencia, fuerza o poder activo.⁷³⁶ De esto se desprende que lo divino, en tanto principio dinámico no puede ser identificado con una sustancia estática. De aquí que, tanto en el contexto del *De apice theoriae* como en el *De non aliud*, cuando el Cusano se sirve del *lenguaje sustancialista* para definir al principio, debe entonces ser entendido como una dinámica y productiva sustancia absoluta, tal como lo mostraremos en el próximo y último capítulo de la presente investigación⁷³⁷

Pero el "*posse ipsum*" no sólo expresa la trascendencia del principio primero, esto es, el *quid* o *quiddidad* absoluta que es pre-supuesta en todo, sino que a su vez expresa la inmanencia del principio, es decir, los diversos modos de ser en que se participa. Pues se trata del dinamismo productivo del *posse ipsum* en su trascendencia e inmanencia.

Con el "*posse ipsum*" Nicolás de Cusa mismo se pronuncia en favor de una evolución, que guarda estricta relación con este nuevo y último nombre enigmático que presenta tanto en el *Compendium* como en el *De apice theoriae*. Mejor que todo otro nombre divino formulado con anterioridad el "*posse ipsum*" expresa el dinamismo productivo del principio primero, tanto considerado en sí mismo como en los distintos modos en que se participa, esto es, tanto en su trascendencia como en su inmanencia. Consideración ésta que nos conduce, de modo problemático, hacia el nombre

⁷³⁵ Cf. Elpert (2002: 525): "Der aenigmatische Gottesbegriff soll vor allem den dynamischen und frei allmächtigen Charakter des Göttlichen unterstreichen."; Dangelmayr (1969: 283): "Das Wortspiel *possest*, das alles in das Absolute hineinimplizierte und somit, wenn es auch von einer Ontologie des 'kann sein' und des 'ist wirklich' ausging, das alte 'alles in einem' (*omnia uniter*) als seinshafte Verhältnis im Sinne einer primär formalursächliche Methexis-Sicht im Blick hatte, erscheint vom Denken des *posse ipsum* her überboten, das alles auf die absolute dynamische Aktualität im Gottesbegriffe abstellt: *Posse* bedeutet hier ohne Zweifel soviel wie *Dynamis*."; Martínez Gómez (1965: 99): "*Posse ipsum*, on the other hand, pretends not so much to define an essence as to describe a dynamic order, of which the principle is God and the created is His expansion."

⁷³⁶ Cf. Santinello (1993: 164).

⁷³⁷ Cf. *De ap. theor.* (h XII n.4): "Deinde vidi necessario fateri ipsam rerum hypostasim seu subsistentiam posse esse"; *De ap. theor.* Prop. XI (h XII n.27). Cf. Flasch (1998: 635-636).

enigmático "*non aliud*", al que el Cusano mismo consideró en el *De non aliud* (1462) un enigma más preciso o bien más precioso. Tarea ésta que reservamos para el último capítulo de nuestra investigación, rompiendo de este modo el orden cronológico en que se suceden los nombres enigmáticos en favor de un orden sistemático.

Capítulo Sexto

La concepción cusana de lo divino como la definición que a todo y a sí misma define a la luz del nombre enigmático "non aliud"

6.a Historia de la recepción, efecto y edición del *De non aliud*

El *De non aliud*, en lo que concierne a la historia de su recepción, efecto y edición, ha sufrido una fortuna variada y discontinua. La primera mención con la que contamos del tetrólogo es aquella que brinda el Cusano mismo en el *De venatione sapientiae* (1463), al tratar sobre lo "non aliud" en el tercero de los diez campos en los que la sabiduría es cazada.⁷³⁸ Allí mismo sitúa la composición de la obra en 1462.⁷³⁹ Y a través de una referencia en el *De non aliud* mismo nos permite precisar: en el invierno romano de 1462.⁷⁴⁰

Si bien el Cusano se aboca al estudio del *De non aliud* en el *De venatione sapientiae*, no incluye la obra en la edición de dos volúmenes de manuscritos que preparó para su publicación. Esto, ciertamente, influyó en la ausencia de reproducciones del manuscrito. Pues es una pieza ausente también en las compilaciones de textos cusanos de Estrasburgo (1488), Milán (1502), París (1514) y Basilea (1556).⁷⁴¹

Con todo, el humanista francés Lefèvre d'Étaples, que tuvo a su cargo la preparación de la edición parisina, hace mención del tetrólogo. En su "Introducción" hace referencia a seis títulos, solicitando a su vez el auxilio de otros humanistas para dar con una copia del *De non aliud* (fol. aa IIIv): "*Hos vero sex (scil. libros) qui subnotantur*

⁷³⁸ Cf. *De ven. sap.* c.14 (h XII n.39 et sqq.).

⁷³⁹ Cf. *De ven. sap.* c.14 (h XII n 41): "Scripsi autem latius de non aliud in dialogo quadrilocutorio Romae anno transacto".

⁷⁴⁰ Cf. *De non aliud* c.7 n.23: "Nicolaus: [...] si cessaret frigus, cessaret et glacies, quae iam Romae videtur multiplicata".

⁷⁴¹ El Cusano inaugura así un problema de índole hermenéutica, toda vez que no deja de ser pertinente, aunque por cierto irresoluble, la pregunta acerca de por qué Nicolás de Cusa haya dejado de lado esta compleja y alta obra especulativa. Paul Wilpert ha sugerido, en este sentido, que quizás el Cusano mismo no consideraba al *De non aliud* como una pieza acabada para su publicación. Cf. Nicolai de Cusa, *Opera Omnia*, XIII: *Directio Speculantis seu de non aliud*, edd. Ludovicus Baur (†) et Paulus Wilper, *Iussu et auctoritate Academia Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, Lipsiae, 1944, p. XVII.*

ab eodem Cusa compositos nusquam hactenus reperire potui. Rogamus autem, si qui eos habuerint, ad nos non ingratos futuros mittere dignentur: 1) Directorium speculantis, 2) Dialogum de non aliud compositum Romae, 3) Librum de figura mundi compositum in civitate veteri, 4) Librum de aequalitate, nisi sit is, qui habetur, 5) Librum inquisitionis veri et boni, 6) Tabulas persicas in latinum ex graeco reductas”.

Ahora bien, como se desprende de la cita, Faber Stapulensis trae un nuevo problema al separar el título del tetrólogo y distinguir dos obras: el *Directorium speculantis*, de un lado, y el *De non aliud*, del otro. Así, en las empresas que envía para recoger y buscar manuscritos solicita estas dos obras, generando de este modo una creencia sostenida durante largo tiempo.⁷⁴² De hecho, hacia finales del siglo XV la obra era conocida en Alemania como *Directio speculantis*, pues así la menciona Juan de Tritenheim en su *De scriptoribus ecclesiasticis* (1494). Finalmente, el 6 de abril de 1496 en Nuremberg el humanista Hartmann Schedel realiza una copia del manuscrito, con el título de *Directio speculantis*, que por mucho tiempo perdurará como única.⁷⁴³ Cabe señalar que se desconoce aún el texto originario que sirvió de fuente para su reproducción.

Años más tarde, en el 1500, el humanista Conradus Celtis, amigo de Schedel, publica en Viena las veinte *Propositiones de virtute ipsius non aliud*, con las que el Cusano finaliza el tetrólogo, al modo como lo hará también en su última obra, el *De apice theoriae*. Lo curioso es que Celtis, a su vez, considera que estas proposiciones constituyen una obra distinta del *De non aliud*. Motivo por el cual éstas fueron editadas en distintas ocasiones con independencia.⁷⁴⁴

A su vez esta versión de Schedel fue descubierta en la Biblioteca Estatal de Munich y editada por primera vez como *Directio Speculantis seu De non aliud*, junto con las *Propositiones*, por Johannes Üebinger como “Apéndice” a su obra *Die Gotteslehre des Nicolaus Cusanus* en 1888 (pp. 789-856). Y en 1944 Paul Wilper y Ludovico Baur publican la primera edición crítica del *Directio Speculantis seu De li non aliud* para la

⁷⁴² R. Klibansky en su artículo “Niccolò da Cusa” para la *Enciclopedia Italiana*, XXIV, p. 762, sostiene aún la distinción entre dos obras. Cf. Baur (1944: 9)

⁷⁴³ Cf. Horawitz-Harfelder (1886: 16).

⁷⁴⁴ En 1556 Michael Zimmermann edita en Viena las *Propositiones* como “Apéndice” a la obra *De occulta occultorum occulta* de Paul Scalich de Lika. Cf. Vansteenbergh (1920: 468); Meier-Oester (1989: 72).

Academia Litterarum Heidelbergensis, como tomo XIII de la *Opera omnia*, siguiendo el único manuscrito existente hasta ese momento.⁷⁴⁵

Klaus Reinhardt en 1983 dio con un nuevo manuscrito de la obra en la Biblioteca Capitular de Toledo (cod. 19-26, ff. 55r-74v), bajo el título de *Eiusdem de non aliud ac etiam de diffinitione omnia diffinienti*. En ese mismo códice, que contiene 12 tratados cusanos, tras el tetrálogo, encontró las veinte proposiciones que el Cusano añadió como Apéndice a la obra, con el título de: *Prestantissimus dyalogus de diffinitione sive de directione speculantis explicit. Incipiunt propositiones*.⁷⁴⁶

Si bien no hay muchos datos acerca de este nuevo códice toledano, Reinhardt sostiene que muy probablemente fue copiado poco después de que el Cusano culminara el *De non aliud*, ya que en la colección de obras que contiene este nuevo códice faltan las últimas elaboraciones de Nicolás de Cusa. Las notas marginales que acompañan al tetrálogo pertenecen al humanista del *Quattrocento* Pier Leoni de Spoleto, que, si bien estudió y anotó la obra, no fue quien encargó el códice. Pues aún no ha sido identificado a quién pertenezca el escudo de familia que ilumina el códice en su primera página. En lo que concierne a la transmisión ulterior de este nuevo manuscrito, se sabe que fue hallado trescientos años después de su composición en la biblioteca privada del cardenal Francisco Xavier Zelada (1717-1801), director de la Biblioteca Vaticana y luego secretario de Pío VI, quien había hecho trasladar su biblioteca a Toledo para protegerla del avance de Napoleón.

En cuanto a los aportes de este nuevo manuscrito toledano, permite, en primer lugar, superar ciertas lagunas que se encuentran en el manuscrito de Munich, y con ello, en segundo lugar, corregir varias lecciones de la primera edición crítica. Con todo, no se trata, en rigor, de una versión tan fiable como la que trae el primer manuscrito, pues el copista del manuscrito toledano ha omitido algunas palabras o bien algunas frases cuando terminan con la misma palabra (*homoioteleuton*). De todo ello se desprende el hecho de que este último manuscrito no sea una copia del manuscrito que fue empleado para la primera edición crítica de la obra. Lo cual pone en evidencia, a su

⁷⁴⁵ Nicolai de Cusa, *Opera Omnia*, XIII: *Directio Speculantis seu de li non aliud*, edd. Ludovicus Baur (†) et Paulus Wilper, Iussu et auctoritate Academia Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, Lipsiae, 1944, p. IX.

⁷⁴⁶ El encuentro con esta nueva fuente está descrito en Reinhardt, K., "Eine bisher unbekannte Handschrift mit Werken des Nikolaus von Kues in der Kapitelsbibliothek von Toledo", in *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 17 (1986), pp. 96-141.

vez, que resulta desconocido el texto que ofició de base para estos dos únicos manuscritos del *De non aliud*.

Finalmente, a partir del descubrimiento de este manuscrito Klaus Reinhardt propuso la realización de una nueva edición crítica del *De non aliud*, la cual apareció en el 2008 como resultado de un proyecto de intercambio académico alemán-argentino dirigido por los Profs. Klaus Reinhardt y Jorge Mario Machetta.⁷⁴⁷

6.b Personajes y estructura del *De non aliud*

Al abrirse el tetrálogo, Johannes Andreas de Bussi o Andreas Vigerius, abad del monasterio de San Justín y secretario privado del Cusano, que había participado ya del trílogo *De possess*, se presenta a sí mismo como un estudioso del *Parménides* de Platón, que complementa su investigación con el *Comentario al Parménides* de Proclo.⁷⁴⁸ A su vez, introduce a Pedro Balbo de Pisa, a quien Nicolás de Cusa conocía ya desde sus años de formación en la Universidad de Padua,⁷⁴⁹ y, presumiblemente había situado como interlocutor de sus obras *De principio* y *De aequalitate* (1459). En el contexto del *De non aliud* es presentado como un experto en la *Teología Platónica* de Proclo, la cual, a su vez, traduce al latín. Asimismo presenta al Doctor en Medicina y bachiller en Teología portugués Fernando Martins de Reriz, médico personal de Nicolás de Cusa hasta el momento de su muerte. Es sabido, a su vez, que recurrió al Cusano para que lo pusiese en contacto con Toscanelli, y así auspiciar un diálogo entre éste y Cristóbal Colón en ocasión del tópico de la redondez de la Tierra.⁷⁵⁰ En el tetrálogo es presentado como un conocedor del pensamiento de Aristóteles y cumple una función destacada, ya que

⁷⁴⁷ Nicolás de Cusa, *Acerca de lo no-otro o de la definición, que todo define*, trad. Jorge M. Machetta, introd. Klaus Reinhardt & Jorge M. Machetta, Preparación del Texto Crítico y Notas Complementarias: Claudia D'Amico, Martín D'Ascenzo, Anke Eisenkopf, José González Ríos, Jorge M. Machetta, Klaus Reinhardt, Cecilia Rusconi, Harald Schwaetzer, col. *Presencias Medievales*, ed. Biblos, Bs. As., 2008. Cabe señalar, con todo, que la edición bilingüe [latín - inglés] de J. Hopkins, *On God as Not-Other, a translation and an appraisal of De Li Non-Aliud*, The Arthur J. Banning Press, 3 ed., Minneapolis, 1987, sigue parcialmente este segundo manuscrito, pues el traductor e investigador reproduce su transcripción del *Codex latinus monacensis* 24848, folios 1v-54r. Sin embargo, su edición cuenta con un escueto tratamiento de la fuente, a la vez que carece de un aparato crítico. Finalmente, la edición en francés de la obra, realizada por H. Pasqua, *Du non-autre. Le guide du penseur*, pref., trad. et annot. par Hervé Pasqua, ed. CERF, París, 2002, sigue las pistas de Hopkins, aunque en ella se devela la labor de un investigador que no se especializa en el pensamiento cusano.

⁷⁴⁸ Cf. Segunda Parte, Capítulo Cuarto (4.b) de la presente investigación.

⁷⁴⁹ Cf. Vansteenberghe (1920: 29).

⁷⁵⁰ Sobre la figura de Fernando Matim cf. Costa (1990: 187-276).

dialoga con el Cardenal en torno de “*non aliud*” en diecinueve de los veinticuatro capítulos de la obra. Por último introduce a Nicolás de Cusa, bajo la faceta de un experto en la teología del Areopagita, cuya presencia es decisiva en el *De non aliud*, tal como, entre otros, se desprende del florilegio de su obra que trae el Capítulo 14 y que acabamos de analizar. Con todo, la profundidad de la influencia de la teología del Pseudio Dionisio en la propuesta de este nuevo nombre enigmático de “*non aliud*” será puesta de manifiesto más abajo.

En cuanto a la estructura de la obra, si bien el Cusano no ha dado título a los capítulos, tal como lo ha hecho Wilpert en su edición bilingüe, con todo, su articulación es suficientemente clara como para ofrecer una sistematización. En los primeros cinco capítulos (caps. 1-5) Nicolás de Cusa muestra por medio de un *juego del lenguaje* la fuerza significativa del nombre enigmático “*non aliud*”. A la luz de esa presentación, en la que ha puesto de manifiesto la *trascendencia* del principio primero considerado ahora como “*non aliud*”, es que en los capítulos siguientes (caps. 6-13) se aboca al estudio de la presencia de lo *non aliud* en lo *aliud*, esto es, la *inmanencia* del principio primero. Con el capítulo 14, que trae, como hemos visto, un compendio de citas del *corpus dionisyacum*, se inicia una segunda parte del tetrálogo, en la que Nicolás de Cusa evalúa a través del “*non aliud*” diversas tradiciones de pensamiento de las que él mismo se sabe heredero. Así, interpreta, en primer lugar, la teología del Areopagita en los caps. 15-17 a la luz de lo que da en llamar el *principium A*. En los caps. 18-19 realiza una crítica del pensamiento de Aristóteles. Y es ahí donde concluye el diálogo que ha mantenido con Fernando desde el inicio de la obra para dar lugar al resto de los interlocutores. En los caps. 20-21 Nicolás de Cusa examina la *Teología Platónica* de Proclo que estudia Pedro Balbo con la intención de conciliar la filosofía de Proclo con la teología del Pseudio Dionisio. Y en los caps. 22-24, finalmente, dialoga con el Abad sobre el *Parménides* de Platón y el *Comentario* de Proclo a partir de la propuesta del “*non aliud*”.

El tetrálogo se cierra con las veinte *Propositiones de virtute ipsius non aliud*, las cuales no son proferidas por ninguno de estos personajes. Intentan conducir la mirada del que especula a través de una sólida, sistemática y compleja concatenación de pensamientos sobre lo *non aliud*. Es por ello que estas proposiciones pueden bien convertirse en una suerte de lente para transitar o retransitar el diálogo y aportar, al mismo tiempo, novedosas perspectivas de análisis. Por lo cual, la fuerza de estas

proposiciones muchas veces permite alcanzar una comprensión que el diálogo mismo no ofrece en varios puntos que se vuelven oscuros y problemáticos.

6.c La fuerza significativa del “*non aliud*”

6.c.i Presentación

Al iniciarse el tetrálogo, los interlocutores se muestran ávidos por recibir por parte de Nicolás de Cusa una formulación más sintética y más clara [*compendiosior clariorque modus*] respecto de los temas [*profunda mysteria*] sobre los que han tratado no sólo él sino los pensadores en los que cada uno de ellos se dice versado.⁷⁵¹ Esa nueva formulación, más clara, fácil y breve, es aquella que posee la fuerza de guiar a los ojos de la mente [*oculus mentis*]⁷⁵² más próximamente hacia aquello que es buscado [*quaesitum*] en toda búsqueda de tipo intelectual.

Ya el título de la obra, tal como aparece en el manuscrito de München que fue empleado para la primera edición crítica, pone en evidencia la carga especulativa que concentra este particular nombre enigmático “*non aliud*” para significar al principio primero: *Directio speculantis seu de li non aliud*. La partícula “*li*”, de origen árabe y utilizada en los textos latinos durante la Edad Media y el Renacimiento para simbolizar el entrecomillado, señala que el tema de la obra es la expresión “*non aliud*”, en tanto guía o dirección para el que especula. Si bien el trílogo *De possesset*, tiene también por título el nombre enigmático a partir del cual se conduce la investigación, con todo no es menor en el contexto del tetrálogo el refuerzo que implica la expresión “*li*”, con la que claramente se circunscribe el tema de la obra. Esto es, que el diálogo mismo en su conjunto es presentado como una *demora* en torno del nombre enigmático “*non aliud*” para alcanzar una visión de lo que humanamente [*humaniter*] puede saberse sobre el principio primero (n. 5; n. 11). Con lo cual, se pone en evidencia una vez más la función sistemática del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa, toda vez que son los nombres enigmáticos los que cumplen una función sistemática como *directiones speculantis*, i.e. que es por medio de los nombres que se realiza la visión intelectual del principio primero. Y es en el nombre enigmático “*non aliud*”, y el juego lingüístico al que invita, donde esta consideración alcanza su mayor claridad.

⁷⁵¹ *De non aliud* c.1 n.1.

⁷⁵² *De non aliud* c.1 n.2. A la expresión “*oculus mentis*” nos hemos referido en el contexto de la presentación del dinamismo productivo del Verbo divino en las primeras prédicas cusanas. Cf. Primera Parte, Capítulo Segundo (2.a) de la presente investigación.

6.c.ii El origen del nombre enigmático “non aliud” a la luz de la teología del Pseudo Dionisio Areopagita

Aún cuando nuestra investigación no se ha centrado en las fuentes del pensamiento de Nicolás de Cusa, con todo, en el contexto del *De non aliud* se vuelve inevitable la remisión a la teología del Pseudo Dionisio Areopagita, toda vez que el Cusano mismo en el Capítulo 1 de la obra matiza la originalidad de este novedoso nombre enigmático al afirmar que fue el Pseudo Dionisio quien preanunció hacia el final de su *De mystica theologia* al “non aliud”.⁷⁵³

En el primer párrafo del diálogo Nicolás de Cusa es presentado como un experto en la teología del Areopagita. Y en el mismo contexto del capítulo primero el Cardenal afirma que ha sido el teólogo quien más cerca ha estado del “non aliud”, al afirmar que: “Aunque ninguno he leído, sin embargo parece que Dionisio ha estado más próximo que los demás, pues en todo lo que de variada forma expresa, él mismo dilucida lo ‘no-otro’. Cuando, en efecto, llega al fin de la Teología Mística afirma que el creador ni es algo que pueda tener nombre ni es algo otro. Sin embargo esto de tal manera lo dice que no parece que hace público, en esto, algo de importancia, aunque para quien está atento haya expresado lo oculto no-otro, explicado por él mismo en todo tiempo de diversa manera.”⁷⁵⁴

Como advirtió oportunamente Ludwig Baur, ¿se trata en el caso del “non aliud” de una repetición del Areopagita o más bien de la asimilación de ciertos elementos que, en este caso, inspiraron esta nueva y particular formulación cusana?⁷⁵⁵ Para responder

⁷⁵³ Sin embargo, en lo que concierne a las fuentes posibles de este nuevo nombre enigmático no sólo deben ser buscadas en el Areopagita sino también en la filosofía de Proclo. Como sostiene Claudia D’Amico, la lectura que realiza el Cusano de la *Theologia Platonica* de Proclo fue decisiva para la elaboración del nombre enigmático “non aliud” y la fórmula “non aliud quam”, que funciona, como mostraremos más abajo, en la definición por medio de “non aliud”. En su investigación presenta *marginalia* cusanas a capítulos de los libros II y III de la *Theologia Platonica* de Proclo en los que Nicolás de Cusa escribe, entre otros: “unum non aliud quam unum” [marg. cus. 143]. Cf. D’Amico (2008: 368).

⁷⁵⁴ Las citas del *De non aliud* siguen la traducción que realizó Jorge Mario Machetta para la edición: Nicolás de Cusa, *Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define*, ed. Biblos, Bs. As., 2008, pp. 33-35; *De non aliud* c.1 n.5: “Nicolaus: Licet nullum legerim, prae ceteris tamen Dionysius propinquius videtur accessisse. Nam in omnibus, quae varie exprimit, non aliud ipse dilucidat. Quando vero ad finem Mysticae pervenit theologiae, creatorem affirmat neque quicquam nominabile, neque aliud quid esse. Sic tamen hoc dicit, quod non videatur ibi magni aliquid propalare, quamvis intendenti ‘non aliud’ secretum expresserit undique per ipsum aliter explicatum.”. Cf. *De non aliud* c.14 n.71. A estos textos podría añadirse complementariamente el marginal cusano 599 al *Comentario* de Alberto al Capítulo 4 de *De mystica theologia* del Dionisio CT III.1 (1941: 112): “nihil neque secundum modum nominis neque secundum rem potest proprie de Deo praedicari”. Es curioso que el Cusano haya anotado el *De mystica theologia* hasta el Capítulo 4, dada la importancia que adquiere, como se ha señalado, el Capítulo 5 para la comprensión del “non aliud”.

⁷⁵⁵ Cf. CT III.1 (1941: 33-34).

a ello, el análisis de la presencia del Areopagita en el *De non aliud* puede articularse en dos momentos. En primer lugar, su presencia textual en el tetrálogo a la luz del Capítulo 14, que trae un florilegio del *corpus dionysiacum*.⁷⁵⁶ En segundo lugar, a través de un camino que permita mostrar el sentido de la presencia del Pseudo Dionisio en la obra.

⁷⁵⁶ Con el Capítulo 14 del *De non aliud* Nicolás de Cusa introducirá a Fernando Martins en la teología del Pseudo Dionisio a través de sus propias palabras. Para llevar adelante esta presentación del Areopagita, el Cusano ofrece en este Capítulo 14 *ex ordine* un Florilegio de su obra, con excepción de nueve cartas. La inclusión de este compendio de pasajes de las obras del Areopagita dentro del texto cusano puede ser justificada, de un lado, por la claridad que Nicolás de Cusa confiere a las palabras del mismo Dionisio, aun cuando él conoce y posee muchos de los comentarios del *corpus dionysiacum*. En la famosa carta del 14 de septiembre de 1453 enviada al Abad y a los monjes del monasterio de Tegernsee en torno de la polémica sobre la teología mística afirma que “el texto de Dionisio es tal que no necesita glosas: él mismo se explica a sí mismo de muchas maneras”. Cf. Vansteenberghe, E., *Autour de la docta ignorantia*, Munster, 1915: “talis est textus Dyonsisii in greco, quod non habet opus glosis; ipse seipsum multipliciter explanat”. Cf. Vansteenberghe (1915 : 117).

Se trata, sin embargo, de un Florilegio que suscita una serie de problemas e inconvenientes. El primero, sin duda, es el de la fuente que fue utilizada para su confección. Puede, en este sentido, afirmarse que aún cuando en muchos casos las expresiones del Capítulo XIV no coinciden exactamente con la traducción de los textos de Dionisio realizada por el humanista Ambrosio Traversari en 1436, sin embargo no puede por eso afirmarse que Nicolás de Cusa haya utilizado alguna de las traducciones latinas restantes que conocía y poseía. El vocabulario técnico del Capítulo 14 está mucho más cerca del empleado por Traversari en su traducción que del utilizado por Juan Escoto Eriúgena, Sarraceno, Thomas Gallus, Abad de Verceil, y Grosseteste en sus versiones (Cod. Cus. 44, 45). Por otra parte, las palabras del mismo Nicolás de Cusa parecen conclusivas: “Algunos han traducido al latín diversamente sus palabras; por lo demás, yo expondré ordenadamente a partir de la traducción del hermano Ambrosio, general de los camaldulenses, el más reciente traductor.” (n. 54).

A su vez, el Capítulo 14 presenta dos características señaladas ya en la primera edición crítica de la obra. En primer lugar, la confusión en la numeración de los capítulos del *De divinis nominibus*: el Cusano confunde el capítulo 5 por el 8 (n. 63), el 6 por el 9 (n. 63; 64), el 7 por el 10 (n. 65), el 8 por el 11 (n. 66), el 9 por el 12 (n. 67), el 10 primero por el 13 (n. 69) y luego por el 12 (n. 69), el 11 por el 13 (n. 69) y el 13 por un supuesto capítulo 15 (n. 70). El nuevo manuscrito toledano, en este punto, no sólo no rectifica lo que aparece en el manuscrito de Munich que fue utilizado para la edición crítica de 1944 sino que presenta en algunos casos, tal como se desprende de las variantes textuales que se ofrecen en la presente edición, una numeración de capítulos distinta e igualmente incorrecta. Cabe señalar, por otra parte, que esta confusión aparece en la versión de Traversari del Codex Cusanus 43, todo lo cual muestra la proximidad del des-conocido ejemplar utilizado por Nicolás de Cusa en el *De non aliud* con aquél que figura en el catálogo de su Biblioteca. En segundo lugar, el Capítulo 14 exhibe una confusión de folios correspondiente a pasajes del *De divinis nominibus* en el manuscrito que poseía Hartmann Schedel. El manuscrito de Toledo que se ha utilizado para esta nueva edición no permite superar este problema, ya que reitera aquella confusión.

Finalmente, frente a la posibilidad de que se trate de un Florilegio ya constituido que Nicolás de Cusa incluye en el tetrálogo, la presencia de la mayoría de sus pasajes en los capítulos anteriores y posteriores al 14, tal como se muestra en el trabajo de fuentes, pone en evidencia que la selección de ellos ha sido realizada por el Cusano mismo. Se trata, en todo caso, de un compendio del *corpus dionysiacum* confeccionado por Nicolás de Cusa para la más clara intelección del “*non aliud*” a través de las palabras del Dionisio.

Tanto los pasajes del Dionisio volcados por Nicolás de Cusa en el Capítulo 14 (n. 55-71) como aquellas referencias que se encuentran en los restantes capítulos, sea de un modo explícito o bien implícito, permiten comprender el sentido de la presencia del Areopagita en el tetrálogo. A partir de ellos puede colegirse que son determinantes, tanto por su pertinencia temática como terminológica, *De divinis nominibus* [caps. 1, 2, 4, 5, 7, 9, 10, 11, 13], *De mystica theologia* [caps. 1, 2, 5] y la *Epistula I ad Gaium*. Las citas y referencias a *De caelesti hierarchia* y a *De ecclesiastica hierarchia* si bien son ciertas, en el contexto de esta obra son pocas, ya que el tema de los grados de las *jerarquías* no es transitado aquí por el Cusano. Sin embargo, la teología del Areopagita muestra en su totalidad una unidad temática que está presente también en estos dos textos. Así *De caelesti hierarchia* contiene no sólo los principios fundantes de la teología filosófica del Areopagita, tal como lo señalamos en el inicio de esta nota, sino también varios de los elementos que el Cusano ha recogido de ella, y no en último término para la especulación en torno del "*non aliud*".

En el Capítulo 1 del *De caelesti hierarchia* Nicolás de Cusa encuentra un principio de la teología del Dionisio que enuncia al iniciar la presentación del teólogo,⁷⁵⁷ y del que se sirve también en el Capítulo 3 del *De non aliud*. Aún cuando el tema del tetrálogo no sea la investigación de las inteligencias celestes, el Cusano al tratar sobre el principio del ser y del conocer, significado por "*non aliud*", a través de los enigmas de la luz y del sonido,⁷⁵⁸ retoma el camino primero de la teología simbólica sugerido por él. Muestra con esta "*manuductio*" el ascenso de lo sensible a lo inteligible, por ser lo sensible mismo imagen o semejanza de lo inteligible.

No obstante, las restantes referencias que trae el Cusano de los capítulos 2 y 4 de *De caelesti hierarchia* muestran que la sustancia simple de las cosas divinas es desconocida, y, por tanto, en sí misma escapa tanto a las captaciones sensibles como a las inteligibles, que son propinadas por las teologías afirmativa y negativa. Sin embargo, aunque ambos caminos forman parte de la región de la razón discretiva, esto es, del ámbito de las oposiciones, el camino de la negación, entendida todavía en un sentido privativo, nos ofrece una menor inadecuación, puesto que dice la incognoscibilidad e inefabilidad de la causa primera.

⁷⁵⁷ *De non aliud* c.14 n.54.

⁷⁵⁸ *De non aliud* c.3 n.8 et sqq.

Estos elementos recogidos por el Cusano de *De caelesti hierarchia* contribuyen a la *directio speculantis* hacia la que Nicolás de Cusa se conduce. Sin embargo, estas primeras consideraciones que trae del Areopagita encuentran un contexto más amplio en el *De divinis nominibus*. La preferencia del Cusano por esta obra se evidencia a través del extenso elenco de pasajes que reproduce en el Capítulo 14, en el comentario que hace de ellos en los capítulos 15 a 17 a la luz del *Principium A* y en las dos referencias explícitas que trae el Cusano del *De divinis nominibus* en *De venatione sapientiae* (Cap. 14 n. 39 - 41) al tratar sobre el “*non aliud*”. En este marco es que pueden anunciarse claramente aquellos dos principios que vertebran su presencia en el *De non aliud*.⁷⁵⁹

En primer lugar, el pensamiento del teólogo le permite a Nicolás de Cusa iluminar la anterioridad de la causa primera, esto es, que el principio considerado en sí mismo, en su carácter absoluto, es anterior al ámbito de las oposiciones. Expresado en términos del tetrálogo, que “*non aliud*” no se opone a “*aliud*”, sino que lo antecede y define. En segundo lugar, que aquella primera causa o principio se participa en la alteridad bajo el modo variado en que cada uno de los singulares (otros) puede expresarla y mostrarla.⁷⁶⁰

El Cusano recoge en el *De non aliud* el vocabulario del “*unum*” desarrollado por el Dionisio en el *De divinis nominibus*. Al tratar primero sobre la anterioridad del principio primero o causa primera Nicolás de Cusa se sirve del Capítulo 13 del *De divinis nominibus*, “*De perfecto et uno*”, en el que el teólogo, siguiendo el neoplatonismo procleano, trata el último nombre acerca de Dios. En ese contexto el Areopagita distingue lo uno, en tanto la causa de todo, aquel *unum* que desborda toda determinación, de aquel uno que se opone a la multiplicidad. Lo *unum supersubstantiale* es anterior a toda unidad (*unum quod est*) y multiplicidad. En virtud de su anterioridad determina y define todo lo que viene después de él.⁷⁶¹ Así el Cusano encuentra en lo “*unum ante unum*”, que define a lo uno y a lo múltiple, un parangón del “*non aliud*” y

⁷⁵⁹ Cf. Beierwaltes (1997: 21-27).

⁷⁶⁰ *De non aliud* c.6 n.21: “Nicolaus: [...] Deus autem, quia non aliud est ab alio, non est aliud, quamvis non aliud et aliud videantur opponi; sed non opponitur aliud ipsi, a quo habet quod est aliud ut praediximus. Nunc vides, quomodo recte theologi affirmarunt Deum in omnibus omnia, licet omnium nihil.”

⁷⁶¹ *De non aliud* c.1 n. 3, c.14 n. 70 et n. 73, c.20 n. 90. Cf. *De ven. sap.* (h XII n.39): “optime haec vidit Dionysius in capitulo de perfecto et uno libri Divinorum nominum dicens: ‘Neque est unum illud -omnium causa- unum ex pluribus, sed ante unum omne, omnem multitudinem unisque omnis ac multitudinis diffinitum’”.

en el uno que se contrapone a lo múltiple la expresión de lo *aliud*.⁷⁶² Aquel *unum ante unum, supersubstantiale, se participa* en todo, al modo como lo *non aliud*, siendo anterior a todo lo *aliud*, puede ser buscado en lo *aliud*.⁷⁶³

El Dionisio en el Capítulo 7 del *De divinis nominibus*, tratando sobre los nombres de "*sapientia*", "*intellectus*", "*ratio*", "*veritas*" y "*fides*", considera que la sabiduría de Dios sobrepasa toda razón y todo número, y que por eso se lo denomina con nombres negativos. Sin embargo, ahí el Areopagita declara que Él mismo está presente en todas las cosas para que pueda ser conocido a través de ellas, pues sólo se conoce en la participación. Por ello declara Nicolás de Cusa: "*Al menos tú consideraste que habla acerca de la causa primera; muestra que ella en todo es todo, en un momento de una manera, en otro momento de otra manera*".⁷⁶⁴

El Cusano reproduce este pasaje del *De divinis nominibus* en el Capítulo 14 (n. 65), en la proposición VII (n. 115) y en el Capítulo 14 del *De venatione sapientiae*,⁷⁶⁵ tal cual lo expresa Dionisio según la versión de Traversari: "*in omnibus omnia, in nihilo nihil*". Al mismo tiempo, en el Capítulo 6 del *De non aliud* Nicolás de Cusa presenta una formulación distinta: "*Nunc vides, quomodo recte theologi affirmarunt deum in omnibus omnia, licet omnium nihil*" (n. 21).⁷⁶⁶ Ambas formulación no son contrarias, sino más bien complementarias. La última acentúa que el principio estando presente en todo, al modo como todo puede recibirlo, es nada de todo y antes de todo. Se muestra así la presencia o inmanencia del principio en lo principiado a la vez que se preserva su anterioridad y trascendencia. La otra formulación, ciertamente, se adecua más al movimiento del tetrálogo, ya que la causa de todo, significada por "*non aliud*", es todo en todo y nada en nada, esto es, en todo es *no otro que* todo y en nada es *no otro que* nada.⁷⁶⁷

⁷⁶² *De non aliud* c.15 n.73: "Ferdinandus: Quia licet ipsum unum propinque ad ipsum 'non aliud' accedat, adhuc tamen fatetur ante unum esse supersubstantiale unum; et hoc utique est unum ante ipsum unum, quod est unum. Et hoc tu quidem ipsum 'non aliud' vides."

⁷⁶³ *De non aliud* c.15 n.75.

⁷⁶⁴ Nicolás de Cusa, *Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define*, ed. Biblos, Bs. As., 2008, p. 159; *De non aliud* c.15 n.72: "Nicolaus: Tu saltem ipsum de prima causa loqui considerasti, quam in omnibus omnia nunc sic, nunc alio modo ostendit."

⁷⁶⁵ *De ven. sap.* (h XII n.41): "Subtilissime aiebat divinus Dionysius deum esse 'in omnibus omnia, in nihilo nihil'".

⁷⁶⁶ Cf. *Apol. doc. ig.* (h II p. 31, l. 27); *De vis. Dei* (h VII n.35); *De poss.* (h XI/2 n.74); *De ven. sap.* (h XII n.103).

⁷⁶⁷ *De non aliud* c.6 n.24: «Ferdinandus: [...] Nunc nihil video, quod est non aliud quam nihil, 'non aliud' ante se habere». Cf. *De ven. sap.* (h XII n.41): "Est enim nihil non aliud quam nihil."

A la luz de estos principios que recoge Nicolás de Cusa de la teología del Areopagita pueden transitarse los nombres que trata el Dionisio en *De divinis nominibus* y que el Cusano comenta en los capítulos 15 a 17. Así en el Capítulo 16 explica de qué modo Dios, según lo afirma el Areopagita, puede ser llamado siglo, tiempo, día y momento. Muestra allí que el tiempo, ahora o momento es en sí mismo *imparticipable*, y, por tanto, equivalente al “*non aliud*”, pero que se *participa* diversamente en lo otro. Es hora en la hora, día en el día, mes en el mes, o bien, en la hora es *no otro que hora*, en el día es *no otro que día*, en el mes es *no otro que mes*.⁷⁶⁸ Con lo cual se muestra simultáneamente la *imparticipabilidad* de lo *non aliud* y su *participación* o *presencia* en lo *aliud*.

Ahora bien, la anterioridad de lo “*non aliud*” respecto de todo, y aún de lo “*unum ante unum*”, dado que lo uno puede ser definido por medio del “*non aliud*”, esto es, que lo uno es *no otro que lo uno*,⁷⁶⁹ no es originaria del Cusano, sino que parece él encontrarla también en el Dionisio. Así, en el Capítulo 5 de *De mystica theologia*, que ofrece un camino ascendente, una vía que desde lo más bajo se conduce por supresión hacia lo más alto, se niega que Dios sea uno, puesto que no es nada de lo que puede recibir un nombre. Todo lo cual, trae, nuevamente, aquella primera referencia a *De mystica theologia* en la que Nicolás de Cusa encontraba el antecedente más claro del “*non aliud*”, al afirmar que “*el creador ni es algo que pueda tener nombre ni es algo otro*”.⁷⁷⁰

Finalmente, tal como lo expresa Dionisio en la Carta I a Gayo, y recuerda el Cusano no sólo en este contexto al concluir el Capítulo 14 y su comentario, sino también, entre otros,⁷⁷¹ en aquella carta del 14 de septiembre de 1453, aquel que tiene una visión que comprende, ve algo otro de lo buscado. Estar en posesión de una *perfecta ignorancia* es saber que el principio mismo en virtud de su anterioridad no es comprensible, que es anterior a todo *aliud* y, por tanto, “*non aliud*”.⁷⁷²

⁷⁶⁸ *De non aliud* c.14 n.69, c.16 n.76 et sqq.

⁷⁶⁹ *De non aliud* c.4 n.13: “Nicolaus: [...] Quamvis unum propinquum admodum ad ‘non aliud’ videatur, quando quidem omne aut unum dicatur aut aliud, ita quod unum quasi ‘non aliud’ appareat, nihilominus tamen unum, cum nihil aliud quam unum sit, aliud est ab ipso ‘non aliud’. Igitur ‘non aliud’ est simplicius uno, cum ab ipso ‘non aliud’ habeat, quod sit unum; et non e converso.” Cf. *De non aliud* c.15 n.73.

⁷⁷⁰ Nicolás de Cusa, *Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define*, ed. Biblos, Bs. As., 2008, p. 33; *De non aliud* c.1 n.5: “creatorem affirmat neque quicquam nominabile, neque aliud quid esse”. Cf. *De non aliud* c.14 n.71.

⁷⁷¹ Cf. *De doc. ig.* I c.XVI (h I p. 31 l. 11-2); *Apol. doc. ig.* (h II p. 12 l. 22 sqq.).

⁷⁷² Cf. *De non aliud* c.14 n.71, c.17 n.82.

A través del breve recorrido que sugerimos intentamos mostrar la presencia decisiva del Dionisio en el *De non aliud*. En su teología Nicolás de Cusa encontró el antecedente más inmediato de su particular nombre enigmático "*non aliud*", un extenso elenco de pasajes del *corpus* que le permitieron volver visible tanto sus consideraciones en torno del "*non aliud*" como la teología misma del Areopagita, y un camino que transita las teologías simbólica, afirmativa, negativa y mística para expresar al principio primero como una negación anterior a la negación que se opone a la afirmación, significada aquí por medio de "*non aliud*". Todo lo cual, muestra que el Cusano en el Dionisio encontró no sólo el antecedente de un decisivo nombre enigmático sino un modo de concebir al principio primero y un camino de búsqueda que culmina en una *perfecta* o *docta ignorantia*.

6.c.iii El "*non aliud*" como la definición que a todo y a sí misma define

Habiendo presentado el origen del nombre enigmático "*non aliud*", resta entonces abordar ahora su función sistemática. Pues a través del juego lingüístico al que invita se pone de manifiesto, más que en ningún otro nombre, la función sistemática del lenguaje en la teología especulativa del Cusano.

Y aún cuando sabemos ya que todos los nombres son de por sí inadecuados, en tanto conjeturales, el principio primero -tal como lo afirma Nicolás de Cusa en el *De non aliud*- es visto por la mente del que especula más precisamente en un modo de significar que en otro.⁷⁷³ Por eso, en este contexto, el principio primero es escandido a través de este nuevo e inusual nombre "*non aliud*", al que el Cusano mismo consideró un enigma más precioso [*in pretiosiori aenigmate*] o bien más preciso [*in praecisiori aenigmate*], según el manuscrito de Toledo que se ha empleado para la más reciente edición crítica de la obra.⁷⁷⁴

Así, como lo señaló oportunamente Josef Stallmach,⁷⁷⁵ no deja de llamar la atención que aunque todo nombre sea de por sí conjetural, sin embargo Nicolás de Cusa declare la preferencia por este nombre enigmático para la *directio speculantis* en torno del principio primero. Consideramos, por nuestra parte, que la mayor precisión

⁷⁷³ *De non aliud* c.2 n.6.

⁷⁷⁴ *De non aliud* c.2 n.7: "Ex his igitur nunc plane vides de li non aliud significatum non solum ut viam nobis servire ad principium, sed innominabile nomen Dei propinquius figurare, ut in ipso tamquam in praecisiori aenigmate relucescat inquiringibus."

⁷⁷⁵ Stallmach (1959: 329).

de este nuevo nombre divino se desprende de la concepción del Verbo divino como definición [*definitio*], tal como lo expresa el sub-título del manuscrito de Toledo: "*Eiusdem de non aliud ac etiam de diffinitione omnia diffinienti*".

Al iniciar su diálogo con Fernando Martins, el Cusano pregunta qué es aquello que ante todo hace saber.⁷⁷⁶ A lo que el aristotélico responde que es la definición la que hace conocer. Pues ella es el enunciado o razón [*oratio seu ratio*] que circunscribiendo a lo definido en una cierta determinación expresa su *quiddidad*. De ahí que "definir" se diga de establecer límites [*definiendo*].⁷⁷⁷ Sin embargo, ella misma no puede ser definida por ninguna de las cosas que define en virtud de su anterioridad. De aquí que el Cusano afirme que la definición que a todo y a sí misma define es *no otro que* [*non aliud quam*] lo definido, señalando así la identidad entre la definición y lo definido. Y aquello que el aristotélico pasa por alto rápidamente en aquellas palabras de Nicolás de Cusa es precisamente lo buscado por éste en esta peculiarísima caza de la sabiduría. Así le solicita a Fernando que atienda a aquella expresión "*non aliud*".

Como la definición que a todo y a sí misma define, el "*non aliud*" tiene la fuerza de ser definido no por medio de otros términos sino por medio de sí mismo, tal como se pone de manifiesto en un paso del diálogo entre el Cusano y Fernando: "*Nicolás: Contéstame, por tanto, ¿Qué es 'no-otro'? ¿Es acaso otro que no-otro? Fernando: De ninguna manera es otro. N: Por lo tanto es no-otro. F: Esto es lo cierto. N: En consecuencia define 'no-otro'. FER.: Yo veo ciertamente cómo 'no-otro' es no otro que 'no-otro'. Y esto nadie lo negará. N: Dices lo verdadero. ¿No ves acaso, ahora, con absoluta certeza, que no pudiendo ser definido por otro, no-otro se define a sí mismo?*"⁷⁷⁸

Todo lo cual muestra la anterioridad de "*non aliud*" respecto de toda oposición. Y aunque "*non aliud*" parece oponerse a "*aliud*", sin embargo se trata de una negación anterior a la oposición entre la afirmación y la negación (n. 12). Al definirse por medio de sí mismo, "*non aliud*" muestra su anterioridad respecto de todo otro. Por tanto, se

⁷⁷⁶ *De non aliud* c.1 n.3: "Nicolaus: Abs te igitur in primis quaero: quid est quod nos apprime facit scire?"

⁷⁷⁷ *De non aliud* c.1 n.3: "Nicolaus: Recte respondes; nam oratio seu ratio est definitio. Sed unde dicitur definitio? Ferdinandus: A definiendo, quia omnia definit."

⁷⁷⁸ Nicolás de Cusa, *Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define*, ed. Biblos, Bs. As., 2008, pp. 33; *De non aliud* c.1 n.4: "Nicolaus: Responde igitur mihi: quid est 'non aliud'? Estne aliud quam non aliud? Ferdinandus: Nequaquam aliud. N: Igitur non aliud. F: Hoc certum est. N: Definias igitur 'non aliud'! F: Video equidem bene, quomodo 'non aliud' est non aliud quam non aliud. Et hoc negabit nemo. NICOLAUS: Verum dicis. Nonne nunc certissime vides 'non aliud' se ipsum definire, cum per aliud definiri non possit?"

muestra absoluto en la definición o despliegue de sí mismo. Todo lo cual pone en evidencia la auto-suficiencia del *"non aliud"*, que de nada depende, sino que él mismo es el nombre que en su enunciado o razón se define a sí mismo y a todo. De esta manera, el Verbo divino, significado por el *"non aliud"*, es visto en su carácter absoluto y trascendente, esto es, en su anterioridad, definiéndose a sí mismo.

A su vez, esta definición de *"non aliud"* por medio de sí mismo expresa de un modo menos usual la uni-trinidad del principio primero. En este sentido, señala el Cardenal que quienes significan a la Trinidad con los nombres de *"Pater"*, *"Filius"*, *"Spiritus Sanctus"* lo hacen según la concordancia con las *Escrituras*. Sin embargo, lo hacen de un modo menos preciso respecto de aquellos que la significan por medio de los nombres de *"Unitas"*, *"Aequalitas"*, *"Nexus"*. Pero de un modo más simple aún pueden contemplar al simplísimo principio unitrino quienes lo nombran con los menos usuales términos de *"hoc"*, *"id"*, *"idem"*. Finalmente, quien lo nombre por medio de *"non aliud"*, lo significará a través de un *enigma más precioso*, pues aunque sea inusual, el simple principio unitrino se revela en él de modo fácil, breve y claro.⁷⁷⁹

Cuando *"non aliud"* se define a sí mismo, se descubre uni-trino: *"Así, por lo tanto, es evidente que en lo no-otro, y lo no-otro, y también lo no-otro, aunque de ninguna manera haya sido utilizado, el principio unitrino se revela clarísimamente por sobre toda nuestra aprehensión y capacidad. Cuando pues el principio primero se define a sí mismo significado por medio de 'no-otro', en ese movimiento definiente a partir de lo no-otro se origina lo no-otro y también a partir de lo no-otro y originado lo no-otro en lo no-otro se termina la definición, la cual será más claramente intuita contemplando que lo que pueda decirse."*⁷⁸⁰ Por tanto, la fuerza de esta expresión *"non aliud"* se concentra en que puede mostrar mejor que todo otro término la anterioridad del simple principio unitrino en la definición por medio de sí mismo.

Por otra parte, a través del enigma del *"non aliud"* es mejor vista la inmanencia del principio en lo principiado, por ser él mismo un término relacional. Todo *aliud* puede ser definido por medio de lo *"non aliud"*. Así cuando se pregunta, por ejemplo,

⁷⁷⁹ Cf. Reinhardt (2005: 425-426).

⁷⁸⁰ Nicolás de Cusa, *Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define*, ed. Biblos, Bs. As., 2008, p. 67; *De non aliud* c.5 n.19: *"Sic itaque patet in non aliud et non aliud atque non aliud, licet minime usitatum sit, unitrinum principium clarissime revelari supra omnem tamen nostram apprehensionem atque capacitatem. Quando enim primum principium ipsum se definit per 'non aliud' significatum, in eo definitivo motu de non alio non aliud oritur atque de non alio et non alio exorto in non alio concluditur definitio, quae contemplan clarius, quam dici possit, intuebitur."*

qué es el cielo, se responde que es *no-otro que* cielo.⁷⁸¹ En cada una de las definiciones particulares por medio de "*non aliud*" se ve al principio primero definiéndose a sí mismo, como en esta definición de "cielo", en la que no sólo se define al "cielo" sino al principio primero como cielo. Por tanto, a través de él se expresa con un grado menor de inadecuación la anterioridad y trascendencia del principio primero y el modo en que se comunica o participa como alteridad, esto es, en su inmanencia.⁷⁸²

En virtud de ello, Nicolás de Cusa con el nombre divino "*non aliud*" parece haber alcanzado una expresión menos inadecuada respecto de aquellos nombres propinados por la tradición. En este sentido, a través de "*non aliud*" se superan las determinaciones trascendentales de lo *unum*, *bonum*, *verum*, *ens*, ya que todas ellas pueden ser definidas por medio de "*non aliud*", ya que lo *unum* es *non aliud quam unum*, lo *bonum non aliud quam bonum*, y así respecto de los demás.⁷⁸³ Aún, aquel *unum* anterior a la oposición entre lo uno y lo múltiple presentado por Proclo y el Pseudo Dionisio puede ser definido por medio de "*non aliud*".⁷⁸⁴

Al mismo tiempo es un nombre que prefiera a otros propuestos por él mismo en obras precedentes. Así, al comentar el *De non aliud* en el Capítulo 14 del *De venatione sapientiae* señala en qué particular sentido "*non aliud*" posee una fuerza expresiva que supera al "*idem absolutum*". Aquel nombre enigmático, si bien mostraba la anterioridad y absoluta identidad del principio primero no satisfacía el esfuerzo por expresar la presencia del principio en lo principiado, ya que lo *aliud*, la alteridad, no es lo *idem* con el principio. Por otra parte, a través del "*non aliud*" puede igualmente ser definido

⁷⁸¹ *De non aliud* c.1 n.5: "Nicolaus: Nihil cognitu facilius, Quid enim responderes, si quis te 'quid est aliud?' interrogaret? Nonne diceres: 'non aliud quam aliud'? Sic, 'quid caelum?'; responderes: 'non aliud quam caelum'".

⁷⁸² Él mismo es un término relacional doblemente negativo. El "*non*" expresa el carácter absoluto y anterior del principio, su absoluta negatividad, y el "*aliud*" la negación en un sentido privativo, esto es, la oposición que se establece en el ámbito de la alteridad.

⁷⁸³ *De non aliud* c.4 n.13: "Ferdinandus: Ita quidem necesse est omnem quemcumque tecum perspicentem dicere, quando ad omnium, quae dici possunt, intendit antecedens. Verum equidem miror, quomodo unum et ens et verum et bonum post ipsum existant."

⁷⁸⁴ *De non aliud* c.4 n.13. En este punto, es oportuno recordar que en el *De genesi*, también Nicolás de Cusa consideró que lo *idem absolutum* superaba a lo *unum* neoplatónico Cf. *De gen.* c.1 (h IV n.145): "Volo etiam ut attendas quomodo deus alibi vocatur unus et idem. Nam qui virtutibus vocabulorum diligentius operam impertiti sunt, adhuc ipsi idem unum praetulerunt, quasi identitas sit minus uno. Omne enim idem unum est et non e converso. Illi etiam et ens et aeternum et quidquid non-unum post unum simplex considerarunt, ita Platonici maxime. Tu vero concipito idem absolute supra idem in vocabulo considerabile." Cf. Segunda Parte, Capítulo Tercero (3.d) de la presente investigación.

“idem”, ya que “idem” es no-otro que “idem”.⁷⁸⁵ Por eso, como Nicolás de Cusa mismo lo señala: “no pudiendo nosotros poner de manifiesto uno al otro lo que ve sino valiéndose del significado de los vocablos, realmente no surge alguno más preciso que li ‘no-otro’; aunque no sea el nombre de Dios, el cual es anterior a todo nombre que pueda nombrarse en el cielo y en la tierra, a la manera como el camino que lleva al peregrino a la ciudad no es el nombre de la ciudad.”⁷⁸⁶

6.d Consideración final

Como buscamos mostrar, la fuerza significativa del *“non aliud”* como un nombre enigma más preciso para significar al Verbo divino radica en que es el único nombre que se define a sí mismo y a todo otro nombre por medio de sí mismo.⁷⁸⁷ A su vez, a través de él puede expresarse de un modo más conveniente la trascendencia y la inmanencia del principio primero. De aquí que *“non aliud”*, como la definición que a todo y a sí misma define, signifique de un modo menos usual, aunque con mayor precisión, el dinamismo productivo del Verbo divino. Dinamismo que el Cusano mismo buscó significar no sólo en su obra de senectud sino ya en el tiempo temprano de su filosofía.⁷⁸⁸

⁷⁸⁵ *De ven. sap.* c.14 (h XII n.41): “Advertas autem, quomodo li non aliud non significat tantum sicut li idem. Sed cum idem sit non aliud quam idem, non aliud ipsum et omnia, quae nominari possunt, praecedit. Ideo etsi deus nominetur non aliud, quia ipse est non aliud ab alio quocumque,– sed propterea non est idem cum aliquo. Sicut enim non est aliud a caelo, ita non est idem cum caelo.”. Sobre la relación entre los enigmas de ‘idem’ y ‘non-aliud’ Cf. Beierwaltes (1980).

⁷⁸⁶ Nicolás de Cusa, *Acercas de lo no-otro o de la definición que todo define*, ed. Biblos, Bs. As., 2008, p. 37; *De non aliud* c.2 n.7: “Cum nos autem alter alteri suam non possumus revelare visionem nisi per vocabulorum significatum, praecisius utique li ‘non aliud’ non occurrit, licet non sit nomen Dei, quod est ante omne nomen in caelo et terra nominabile, sicut via peregrinantem ad civitatem dirigens non est nomen civitatis.”

⁷⁸⁷ Cf. Reinhardt (2005: 427-428).

⁷⁸⁸ Cf. Primera Parte, Capítulo Segundo (2.d) de la presente investigación.

Consideraciones Finales

“Habla, para que pueda verte”
Georg Chr. Lichtenberg

Si bien el Cusano (1401-1464) no hizo del lenguaje el objeto de su especulación, y en virtud de ello no formuló una filosofía sistemática del lenguaje, con la investigación “Metafísica de la palabra. El problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa” hemos buscado indagar su pensamiento a partir de las varias y fecundas consideraciones que él mismo diseminó en diversos lugares de su obra en torno de la *función sistemática del lenguaje*. Lo cual nos ha permitido componer o bien re-componer una *teoría cusana del lenguaje*.

Como se ha mostrado, esta *teoría cusana del lenguaje* encuentra su fundamento último en la doctrina metafísico-teológica del *Lógos* o *Verbum* que Nicolás de Cusa despliega en la totalidad de su obra, desde su sermón “*In principio erat Verbum*” (1428/30) en adelante. En ella, el principio primero es concebido como una Palabra absoluta [*verbum absolutum*]⁷⁸⁹ y eterna en la que él mismo se concibe a sí mismo y a todo.

A su vez, de la concepción de la Palabra infinita [*verbum infinitum*]⁷⁹⁰ como un dinámico principio productivo uni-trino en el que el principio mismo se nombra o pronuncia a sí mismo y a todo, se desprende una metafísica de la mente humana [*humana mens*], que el Cusano formula por primera vez de modo sistemático en los libros del *De coniecturis* (J. Koch 1442; R. Haubst 1443; P. Wilpert 1445). Pues la mente humana, en tanto una viva imagen de la divina [*viva imago Dei*], se entiende a sí misma, a su vez, como un dinámico principio productivo uni-trino que despliega a partir de su propia fuerza un universo conjetural o bien simbólico. Y es precisamente a través de esa explicación que tiende a alcanzar *humaniter* una comprensión conjetural o bien simbólica de sí misma y de su principio. De aquí que ella misma no pueda conocerse a no ser que se revele, manifieste o comunique en un simultáneo y circular movimiento de descenso y ascenso.

⁷⁸⁹ Cf. *De fil. dei* c.4 (h IV n.77); *De poss.* (h XI/2 n.40)

⁷⁹⁰ Cf. *De dat. patr. lum.* c.4 (h IV n.111).

Esta revelación de la mente tiene lugar por medio de las palabras que son pronunciadas y de modo más remotamente escritas (pues hemos mostrado que el Cusano es heredero de una prolongada tradición, tanto platónica, aristotélica como judeo-cristiana que ha ponderado la fuerza de la *palabra hablada* respecto de la *escrita*).⁷⁹¹ De aquí, por tanto, la *función sistemática del lenguaje* en el pensamiento cusano. Pues el *concebir* en el cual la mente se *concebe* a sí misma es la palabra en la que ella se revela, manifiesta o comunica. Por medio de la palabra la mente se conoce a sí misma, al modo como el principio se concibe y entiende a sí mismo en su Palabra.

La palabra se des-cubre así como un *paradigma simbólico* privilegiado para la reflexión que Nicolás de Cusa lleva adelante no sólo en torno de la naturaleza de la mente humana sino también de la comprensión que el principio primero tiene de sí mismo y de todo en su *Lógos*, el cual se ha hecho carne en Cristo, tal como reza el versículo de *Ioh. I. 14 "Verbum caro factum est"*. Pues el Cusano mismo ha establecido, como mostramos, una *analogía de proporción* entre el dinamismo productivo del Verbo divino y el de la mente humana.⁷⁹² El Verbo divino se explica en el mundo así como la mente humana se despliega en el lenguaje. El despliegue divino de lo real o mundo revela al autor como el lenguaje a la mente. Y así como el mundo es la vía de acceso al creador, toda vez que vuelve visible lo invisible, el lenguaje es la vía de acceso a la mente. Pues el hablar y, de modo más remoto el escribir, tienen siempre un carácter activo, y, por tanto, conllevan la autocomprensión de la mente por medio de su despliegue visible. Así como la producción de la mente humana por medio de los lenguajes se expresa en signos artificiales, la del Verbo divino se expresa en *signos naturales*, a los que damos el nombre de despliegue divino de lo real o mundo.⁷⁹³ De aquí que la palabra -como fruto de la *actividad creadora* de la mente- sea símbolo por antonomasia de la actividad creadora divina.

Con esto hemos querido señalar cómo de la metafísica del Verbo divino se desprende una metafísica de la mente humana, y de ella una metafísica de la palabra. Con lo cual hemos podido mostrar, a la luz de la *palabra*, uno de los caminos posibles para la comprensión del problema de la relación y/o co-relación entre realidad, pensamiento y lenguaje en el contexto del pensamiento cusano, toda vez que la

⁷⁹¹ Con todo, en el contexto de la Primera Parte, Capítulo Cuarto (4.e) de la presente investigación hemos insistido, del mismo modo, en la fuerza de la palabra escrita a partir del *enigma del libro*, que el Cusano asimila también de una tradición de origen escriturario.

⁷⁹² Cf. *De gen. c.4* (h IV n.165); *De fil. dei c.4* (h IV n.74) *et passim*.

⁷⁹³ Cf. *Comp. c.7* (h XI/3 n.21).

realidad es concebida como palabra [*Verbum*], el pensamiento es concebido como palabra [*verbum mentale*] y el lenguaje puede ser no en último término concebido como palabra [*verbum*].

Como advertimos, una de las funciones sistemáticas primordiales del lenguaje en la *teoría cusana del lenguaje* guarda relación con la *imposición de nombres* [*nomen*] o *palabras* [*vocabulum* o *verbum*], los cuales son instituidos o bien impuestos por un movimiento de la razón, tal como desde *De docta ignorantia* en adelante sostiene el Cusano.⁷⁹⁴ Allí mismo mostramos la valoración que Nicolás de Cusa realiza de la *lengua adámica* en el *De genesi* (1447), *De venatione sapientiae* (1463) y en el *Compendium* (1463).⁷⁹⁵ En ese sentido, resulta interesante subrayar cómo la doctrina metafísica de la *complicatio-explicatio* (paradigma para esclarecer la relación entre Dios y el mundo y entre la mente humana y el mundo conjetural o simbólico) es recogida también por el Cusano a la hora de esclarecer la relación entre los distintos lenguajes y una suerte de lengua primordial. Así, los diversos signos de los distintos lenguajes aparecen como las “explicaciones” [*explicatio*] de ese “complicante” adámico arte o ciencia primera del decir, que complicó todos los signos de todos los lenguajes que luego fueron diferenciados y confundidos. La fuerza de la lengua adámica, tal como lo expresa el Cusano siguiendo el testimonio de las *Escrituras*,⁷⁹⁶ radica en que los vocablos fueron impuestos por un movimiento de la razón a las cosas por aquel Primer Padre en su inefable monogenética proto-lengua. A partir de ello es que presentamos la valoración cusana según la cual todos los nombres que son impuestos a partir de él son pasibles de un más y de un menos, admitan un exceso y un excedente, y, por tanto, sean todos igualmente inconvenientes para significar con precisión lo real.

Ahora bien, si las consideraciones cusanas en torno del problema del lenguaje, como dijimos, se encuentran íntimamente vinculadas con el problema de la concepción dinámica del principio primero y de su viva imagen, la mente humana, no extraña que su preocupación se haya concentrado en gran medida en la elaboración de un lenguaje en el que se exprese de modo conjetural aquel dinamismo productivo del Verbo divino. De aquí que el Cusano se haya esforzado por dinamizar y no cosificar el lenguaje. Pues si la palabra tiende a cosificar, entonces cuando hay que expresar -por medio de la imposición de nombres- una Palabra que es dinámica y productiva, esto

⁷⁹⁴ Cf. *De doc. ig.* I c.24 (h I n.74 et n.76).

⁷⁹⁵ Cf. *De gen.* c.4 (h IV n.172); *De ven. sap.* c.33 (h XII n.97); *Comp.* c.3 (h XI/3 n.6).

⁷⁹⁶ Cf. *Gen.* 2, 19-20.

es, cuando hay que expresar el Nombre absoluto [*Nomen absolutum*], la palabra humana tiene que esforzarse por mostrar aquel dinamismo por medio de su propio dinamismo, y ese es el esfuerzo del Cusano al buscar dinamizar el lenguaje a través de los *nombres enigmáticos*.

De allí que hayamos querido mostrar la preocupación del Cusano por los alcances significativos de las distintas formulaciones del lenguaje para expresar de modo conjetural el dinamismo productivo del *Nombre absoluto* por medio de nombres divinos, desde el primer testimonio sistemático de su obra hasta su última elaboración en *De apice theoriae* (1464). Con ello quisimos destacar la función sistemática que cumplen los *nombres enigmáticos*, con los cuales se busca hacer visible una comprensión conjetural del invisible principio primero, en la *teoría cusana del lenguaje*.

Ahora bien, consideramos, en ese sentido, que el *De coniecturis* señala un hito fundamental en este proceso, toda vez que allí no sólo recuerda Nicolás de Cusa que en *De docta ignorantia* trató sobre el principio primero *intellectualiter* y no *rationaliter*,⁷⁹⁷ sino que a la vez ofrece una perspectiva para el problema de la significación del principio primero que, de cierta manera, supera la propuesta de *De docta ignorantia* y con ello abre un camino que resultaba necesario tener presente para el análisis de los nombres con los que significó al principio primero en las obras posteriores. Allí el Cusano propone no sólo la negación de la disyunción comparativa, tal como lo había llevado adelante en su obra anterior, sino también la negación de la conjunción. No sólo se niega que el principio primero sea *o* no sea, tal como se hacía por medio del lenguaje intelectual de la coincidencia de los opuestos, sino que se niega a su vez este último lenguaje que afirma que el principio es *y* no es. Busca así una negación, a la que considera más simple, de la disyunción y de la copulación de los opuestos. De lo que se desprende la consideración de que aquella primera unidad, que es el modo de concebir conjeturalmente a Dios en su carácter absoluto y simplísimo, es anterior tanto a la oposición de los opuestos como a la coincidencia de los opuestos.

La posibilidad de un *lenguaje divinal*, que supere tanto el lenguaje de la razón como el del intelecto, esto es, un lenguaje en el que se niegue la oposición de los opuestos y la coincidencia de los opuestos, resulta sólo reconocible pero no practicable, puesto que la estructura del lenguaje no está a su disposición. Lo cierto es que los distintos nombres enigmáticos ofrecidos por el Cusano en sus varias obras para

⁷⁹⁷ *De coni.* I c. 6 (h III n. 24).

significar al principio primero proceden de la región del intelecto, pero tienden a alcanzar inalcanzablemente lo inalcanzable, esto es, aquel lenguaje divinal en el que se superaría la oposición y la coincidencia de los opuestos y se estaría en posesión del *nomen absolutum*.

Como se desprende del recorrido que propusimos, en reiteradas oportunidades Nicolás de Cusa consideró que con determinado *nombre enigmático* había alcanzado un modo más claro o bien menos inadecuado de significar el dinamismo productivo del Nombre absoluto o Verbo divino. Sin embargo, podemos afirmar ahora que esa mayor adecuación guarda relación en cada caso con la particular perspectiva bajo la cual Aquél es concebido intelectualmente. En virtud de ello consideramos que no es lícito trazar una evolución [*Entwicklung*] en los modos cusanos de significar al Nombre absoluto a través de los distintos *nombres enigmáticos*, no sólo porque todos ellos son igualmente conjeturales sino también porque cada uno de ellos resulta el más adecuado o el más conveniente según la perspectiva que cada uno de ellos adopta. Por eso, cuando Nicolás de Cusa quiere hacer visible la consideración del principio como coincidencia de opuestos [*coincidentia oppositorum*] en *De docta ignorantia* (1440), el nombre enigmático "*maximum et minimum absolutum*" resulta el vocablo más conveniente. Cuando trata sobre lo divino concebido como el principio absoluto de identidad y diferencia en el diálogo *De genesi* (1447) a partir del texto escriturario de David (*Ps.* 101, 26-8), el nombre enigmático "*idem absolutum*" se descubre como el más promisorio. Cuando lo concibe como el principio de la coincidencia de acto y potencia en lo absoluto, acuña, forzando a la lengua y llevándola hasta sus límites, el neologismo "*possest*" en el trílogo *De possest* (1460). Cuando quiere hacer visible la potencia absoluta del principio, utiliza en sus últimas obras, tanto en el *Compendium* (1463) como en el *De apice theoriae* (1464), el término "*posse ipsum*", al que sí, ciertamente, considera más adecuado que el "*possest*", toda vez que a través suyo profundiza en la perspectiva que había transitado ya con él. Del mismo modo, el enigma de "*non aliud*" también es puesto por Nicolás de Cusa mismo por encima de los otros términos. Sin embargo, resulta un nombre mejor que aquél y que otros para la captación intelectual del principio primero en su dinamismo productivo en tanto es concebido como la definición que a todo y a sí misma define. Desde este punto de vista, la fuerza significativa del "*non aliud*" como un enigma más preciso o bien más

precioso radica en que para el Cusano es el único *nombre enigmático* que se define a sí mismo y a todo por medio de sí mismo.⁷⁹⁸

Sin embargo, la propuesta en torno del "*non aliud*" encuentra su sentido último en la consideración de lo *ipsum non aliud* como la definición lógico-ontológica que a todo y a sí misma define. De aquí que hayamos advertido la fuerza semántica del concepto de "*deffinitio*" en el pensamiento cusano, toda vez que éste encuentra una referencia trascendental en la metafísica del Verbo divino. Pues así como las cosas son producidas en la definición que el principio intelectual tiene de sí mismo y de todo en su Verbo divino, en tanto la definición que a todo y a sí misma define, de modo semejante [*similiter*] la mente humana se define a sí misma y a todo en el mundo conjetural o simbólico por ella revelado. En virtud de ello, cada palabra es comprendida en el despliegue o expresión de sí misma, esto es, en su definición. Pues como lo señala el Cusano en el Capítulo 33 del *De venatione sapientiae* al tratar sobre la fuerza del vocablo [*vis vocabuli*]: la definición es la explicación del vocablo,⁷⁹⁹ i.e. su manifestación, comunicación o bien revelación. La definición aparece así como el principio complicante de la actividad discursiva del lenguaje y a su vez como su despliegue o explicación. De aquí que toda palabra encuentre su principio complicante a la vez que su explicación o revelación en la definición. En este sentido, queremos concluir con un precioso marginal cusano a su ejemplar del *Comentario* de Proclo al *Parmenides* de Platón en la que el Cusano escribe: "*videtur quod diffinitio sit locutio intellectus ad rationem, nam id quod intellectus intuetur volt revelare anime et haec revelatio est diffinitio.*" (marg. cus. 351).⁸⁰⁰



Algunos filósofos contemporáneos han advertido la centralidad de la doctrina del *Lógos* o *Verbum* en el desarrollo de la metafísica occidental. Entre ellos, Gadamer en *Wahrheit und Methode* (1960) destacó la centralidad de la doctrina del Verbo divino en la historia filosófica del lenguaje, y en ese marco inscribió su trabajo sobre Nicolás de Cusa.⁸⁰¹ Con todo, no ofreció un examen exhaustivo del problema del lenguaje en el

⁷⁹⁸ Cf. Reinhardt (2005: 427-428).

⁷⁹⁹ *De ven. sap.* c.33 (h XII n.98): "Ideo in diffinitione, quae est vocabuli explicatio, scientiae lucem affirmavit."

⁸⁰⁰ Proclus, *In Parm V* (C 81r, 40 - 81v, 1 sqq. / Stel 296, 25 sqq.).

⁸⁰¹ Cf. Gadamer (1960: 395 y ss).

pensamiento cusano, pues, entre otros, ha omitido el tratamiento de los *nombres enigmáticos*, tan decisivos para la comprensión de la *función sistemática* de la palabra en el pensamiento de Nicolás de Cusa.

En cuanto a las investigaciones en el ámbito de los estudios cusanos, si bien en la mayoría de los casos ofrecen un análisis del problema del lenguaje a partir del estudio de sus obras y de las fuentes de las diversas tradiciones que convergen o concurren en su pensamiento, con todo adolecen, en muchos casos, de una visión de conjunto, al menos en lo que concierne al problema del lenguaje, el cual muchas veces reducen a una *teoría del nombre* o de la *denominación*.⁸⁰²

En virtud de ello, nuestra investigación ha buscado *demorarse* en el problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa, evitando tanto el abordaje a partir de una *filosofía pura*, que desconozca el estudio minucioso de los textos, como de una mirada exclusivamente *filológica*, que pierda de vista la singularidad del lugar que ocupa el Cusano en la historia general del problema del lenguaje desde un punto de vista filosófico. Así, retomando el *desideratum* de Cassirer de tratar una historia filosófica del concepto o idea de *lenguaje*, hemos querido tan sólo *demorarnos* en la comprensión de los aportes que Nicolás de Cusa realizó efectivamente a aquella historia aún no concluida.

⁸⁰² Cf. Flasch (1998: 308-309; 618-630) y Mojsich (1998: 71-73), entre otros.

Bibliografía

1. Obras de Nicolás de Cusa consultadas

1.1 *Nicolai Cusae Cardinalis opera*, ed. Faber Stapulensis, Paris, 1514 (P). Esta edición fue reimpresa en Basilea en 1565 y re-editada en Frankfurt/Main, Minerva G.m.b.H., 1962.

1.2 Edición crítica

- Nicolai de Cusa, *Opera Omnia* iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita (h):

De conc. cath.	De concordantia catholica (h XIV/1-3, ed. G. Kallen, Hamburgi, 1959-64)
De doc. ig.	De docta ignorantia (h I, ed. R. Klibansky et E. Hoffmann, Lipsiae, 1932)
Apol. doc. ig.	Apologia doctae ignorantiae (h II, ed. R. Klibansky, Lipsiae, 1932)
De coni.	De coniecturis (h III, ed. J. Kock, C. Bormann et J.G. Senger comite, Hamburgi, 1972)
De deo abs.	De deo abscondito (h IV, ed. P. Wilpert, Hamburgi, 1959)
De quaer. deum	De quaerendo deum (h IV, ed. P. Wilpert, Hamburgi, 1959)
De fil. dei	De filiatione Dei (h IV, ed. P. Wilpert, Hamburgi, 1959)
De dat. patr. lum.	De dato patris luminum (h IV, ed. P. Wilpert, Hamburgi, 1959)
De gen.	De genesi (h IV, ed. P. Wilpert, Hamburgi, 1959)
Apol. doc. ig.	Apologia doctae ignorantiae (h II, ed. R. Klibansky, Lipsiae, 1932)
De sap. I - II	Idiota. De sapientia (h V, ed. L. Baur, Lipsiae 1937, alteram curavit R. Steiger, Hamburgi, 1983)
De mente	Idiota. De mente (h V, ed. L. Baur, Lipsiae 1937, alteram curavit R. Steiger, Hamburgi, 1983)
De vis. dei.	De visione dei (h VII, ed. R. Klibansky et H. Bascour, Hamburgi, 1970)
De beryl.	De beryllo (h XI/1, ed. L. Baur, Lipsiae, 1940)
De aequal.	De aequalitate (Vita erat lux hominum) (h X/1, ed. J.G. Senger, Hamburgi, 2001)
De princ.	Tu quis es «De Principio» (h XI/2b, ed. C. Bormann et A.D. Riemann, Hamburgi, 1988)
De poss.	De possess (h XI/2, ed. R. Steiger, Hamburgi, 1973)
De non aliud	Directio speculantis seu De non aliud (h XIII, ed. L. Baur et P. Wilpert, Hamburgi, 1944)

De ludo globi	Dialogus de ludo globi (h IX, ed. G. Senger, Hamburgi, 1998)
De ven. sap.	De venatione sapientiae (h XII, ed. R. Klibansky et J.G. Senger, Hamburgi, 1982)
Comp.	Compendium (h XI/3, ed. B. Decker et K. Bormann, Mamburgi, 1964)
De ap. theor.	De apice theoriae (h XII, ed. R. Klibansky et J.G. Senger, Hamburgi, 1982)

1.3 Sermones

- Prédicas editadas en *Cusaus-Texte* (CT):

Cusanus-Texte, I.1: "Dies Sanctificatus" vom Jahre 1439, Lateinisch und deutsch mit Erläuterungen hrsg. von E. Hoffmann und R. Klibansky, SBH Jg. 1928/29, 3. Abh, Heidelberg, 1929.

Cusanus-Texte, I.5: *Vier Predigten im Geiste Eckharts*, Lateinisch und deutsch, hrsg. von J. Koch, SBH Jg., 1936/37, 2. Abh, Heidelberg, 1937.

Cusanus-Texte, I.6: *Die Auslegung des Vaterunsers in vier Predigten*, Lateinisch und deutsch, hrsg. und untersucht von J. Koch und H. Teske, SBH Jg. 1938/39, 4. Abh, Heidelberg, 1940.

Cusanus-Texte, I.7: *Untersuchungen über Datierung, Form, Sprache und Quellen. Kritisches Verzeichnis sämtlicher Predigten*, von Joseph Koch [Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse (1941-2 Abhandlung)].

- Nicolai de Cusa, *Opera Omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita* (h):

XVI *Sermones I* (1430-1441), Fasc. 0: *Prefationes et indice* Ed. R. Haubst, M. Bodewig, W. Krämer, Hamburgi, 1941.

XVI *Sermones I* (1430-1441), Fasc. 1: *Sermones I - IV*, ed. R. Haubst, Hamburgi, 1970:

Sermo I	"In principio erat Verbum" (h XVI/1)
Sermo II	"Ibant magi" (h XVI/1)
Sermo III	« Hoc facite (h XVI/1)
Sermo IV	"Fides autem catholica" (h XVI/1)

XVI *Sermones I* (1430-1441), Fasc. 2: *Sermones V - X*, ed. R. Haubst. Hamburgi, 1973:

Sermo V	"Ne timeas" (h. XVI/2)
Sermo VII	"Remittuntur ei peccata multa" (h XVI/2)
Sermo VIII	"Signum magnum" (h XVI/2)
Sermo IX	"Complevitque Deus" (h XVI/2)

XVI *Sermones I* (1430-1441), Fasc. 3: *Sermones XI - XXI*, ed. R. Haubst et M. Bodewig, Hamburgi, 1977:

Sermo XI	<i>"Verbum caro factum est"</i> (h XVI/3)
Sermo XII	<i>"Jesum quaeritis?"</i> (h XVI/3)
Sermo XVI	<i>"Gloria in excelsis Deo"</i> (h XVI/3)
Sermo XVII	<i>"Gloria in excelsis Deo"</i> (h XVI/3)
Sermo XIX	<i>"Verbum caro factum est"</i> (h XVI/3)
Sermo XX	<i>"Nomen eius Jesus"</i> (h XVI/3)

XVI *Sermones I* (1430-1441), Fasc. 4: *Sermones XXII - XXVI*, ed. R. Haubst et M. Bodewig, Hamburgi, 1984:

Sermo XXII	<i>"Dies sanctificatus"</i> (h XVI/4)
Sermo XXIII	<i>"Domine, in lumine vultus tui"</i> (h XVI/4)
Sermo XXIV	<i>"Pater Noster [versio latina] Vater-Unser-Erklärung [versio germanica]"</i> (h XVI/4)

XVII *Sermones II* (1443 - 1452), Fasc. 2: *Sermones XL - XLVIII*, ed. R. Haubst et H. Schnarr, Hamburgi, 1991:

Sermo XLI	<i>"Confide, filia! Fides tua salvam te fecit"</i> (h XVII/2)
Sermo XLIII	<i>"Confide, filia! Fides tua salvam te fecit"</i> (h XVII/2)
Sermo XLIV	<i>"Dies sanctificatus illuxit"</i> (h XVII/2)
Sermo XLVIII	<i>"Dies sanctificatus"</i> (h XVII/2)

XVII *Sermones II* (1443 - 1452), Fasc. 2: *Sermones XL - XLVIII*, ed. R. Haubst et H. Schnarr, Hamburgi, 1991:

Sermo LXVIII	<i>"Respexit humilitatem ancillae suae"</i> (h XVII/2)
--------------	--

XVIII *Sermones III* (1452 - 1455), Fasc. 1: *Sermones CXXII - CXL*, ed. R. Haubst et H. Pauli, Hamburgi, 1995:

Sermo CXL	<i>"Verbum caro factum est et habitavit in nobis"</i> (h XVIII/1)
-----------	---

XVIII *Sermones III* (1452 - 1455), Fasc. 2: *Sermones CXLI - CLX*, ed. H. Pauli, Hamburgi, 2001:

Sermo CLV	<i>"Vere Filius Dei erat iste"</i> (h XIX/2)
-----------	--

XVIII *Sermones III* (1452 - 1455), Fasc. 4: *Sermones CLXXVI - CXCII*, ed. S. Donati, H. Schwaetzer, F. Stammkötter, Hamburgi, 2004:

Sermo CLXXXII	<i>"Una oblatione"</i> (h XVIII/4)
---------------	------------------------------------

XIX *Sermones IV* (1455 – 1463), Fasc. 1: *Sermones CCIV – CCXVI*, ed. K. Reinhardt et W. Euler, Hamburgi, 1996:

Sermo CCXVI “*Ubi est qui natus est rex Iudaeorum?*” (h XIX/1)

XIX *Sermones IV* (1455 – 1463), Fasc. 5: *Sermones CCLVIII – CCLXVII*, ed. H. Riemann, H. Schwaetzer, F. Stammkötter, Hamburgi, 2005:

Sermo CCLVIII “*Multifarie multisque modis*” (h XIX/5)

Sermo CCLXV “*Plenitudo legis est dilectio*” (h XIX/5)

XIX *Sermones IV* (1463), Fasc. 6: *Sermones CCLXVIII – CCLXXXII*, ed. Hamburgi, 2008:

Sermo CCLXXIX “*Descendit ad inferna, tertia die resurrexit*” (h XIX/6)

1.4 Epistulae

Epistula ad abbatem et monachos Tegernseenses 14 sept. 1453 (ed. E. Vansteenbergh, Autour de la docta ignorantia, Munster, 1915, pp.113-7)

1.5 Marginalia Cusana (CT)

Cusanus-Texte, III.1: *Marginalien Nicolaus Cusanus und Ps. Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus*, von Ludwig Baur, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1941.

Cusanus-Texte, III.2: *Marginalien Proclus Latinus Die Exzerpte und Randnoten des Nikolaus von Kues zu den lateinischen Übersetzungen der Proclus – Schriften 2.2 Expositio in Parmeniden Platonis* Herausgegeben, von Karl Bormann, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg, 1986.

Cusanus-Texte, III.2: *Marginalien Proclus Latinus Die Exzerpte und Randnoten des Nikolaus von Kues zu den lateinischen Übersetzungen der Proclus-Schriften 2.1 Teologia Platonis – Elementatio theologica*, Herausgegeben Hans G. Senger, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg, 1986.

Cusanus-Texte, III.4: *Marginalien Raimundus Lullus. Die Exzerptensammlung aus Schriften des Raimundus Lullus im Codex Cusanus 83*, Herausgegeben von Ulli Roth, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg, 1999.

Cusanus-Texte, III.5: *Marginalien Apuleius, Hermes Trismegistus. Aus Codex Bruxellensis 10054-56*, Heidelberg, 2004.

1.6 Acta Cusano (AC)

Acta Cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues, Bd. I.1, I.2, I.3.a, I.3.b, I.4, Herausgegeben von Meuthen, Erich / Hallauer, Hermann (Heidelberger Akademie der Wissenschaften), Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1976-2000.

1.7 Traducciones de las obras de Nicolás de Cusa consultadas:

1.7.1 Ediciones de conjunto

Nikolaus von Kues, *Philosophisch-Theologische Werke*, Latin-Deutsch, Band 1-2-3-4, Meiner Verlag, Hamburg, 2002.

Nikolaus von Kues, *Philosophisch-Theologische Schriften*, Studien und Jubiläumsausgabe Lateinisch-Deutsch, ed. et introd. Leo Gabriel; trad. et com. Dietlind et Wilhem Dupré, Wien, 1964-1967.

Nicolaus Cusanus, *Philosophische und theologische Schriften*, auf der Grundlage der Übersetzung von Anton Scharpff (1862) herausgegeben und eingeleitet von Döring, Marix Verlag Wiesbaden, 2005.

Nicolas de Cues, *Œuvres Choises de Nicolas de Cues*, traduction et préface de Maurice de Gandillac, Aubier, Editions Montaigne, Paris, 1942.

Federici-Vescovini, G., *Opere filosofiche de Niccolò Cusano*, Unione tipografica editrice torinese, Turin, 1972.

Nicholas of Cusa's Early Sermons: 1430-1441, transl. & introd. by Jasper Hopkins, The Arthur J. Banning Press, Loveland, Colorado, 2003 [Asimismo en reiteradas oportunidades se ha consultado la traducción al inglés que Hopkins ha realizado de las obras del Cusano, las cuales están a disposición en su sitio web: <http://cla.umn.edu/sites/jhopkins/>].

1.7.2 Ediciones de obras cusanas traducidas al español

Nicolás de Cusa, *Un ignorante discurre acerca de la sabiduría (Idiota. De sapientia I-II)*, introducción, traducción y notas Jorge M. Machetta & Claudia D'Amico, colección *Temas medievales* (Dir. Francisco Bertelloni), ed. EUDEBA, Bs. As., 1999.

"Carta de Nicolás de Cusa al Abad Gaspard Aindorffer y a los monjes del monasterio del lago de Tegern", trad. Jorge M. Machetta, en *Versiones* (2001), Año 3, Nro. 3, Bs. As., pp.36-44.

Nicolás de Cusa, *Acerca de la docta ignorancia. Libro I: Lo máximo absoluto*, introd., trad. y notas Jorge M. Machetta & Claudia D'Amico, ed. Biblos, Buenos Aires, 2003.

Nicolás de Cusa, *Acerca de la docta ignorancia. Libro II: Lo máximo contracto*, introd. Claudia D'Amico, trad. y notas Jorge M. Machetta & Silvia Manzo, ed. Biblos, Bs. As., 2004.

Nicolás de Cusa, *Un ignorante discurre acerca de la mente*, introd. Claudia D'Amico & Jorge Mario Machetta, trad. Jorge Mario Machetta, notas complementarias José González Ríos, Paula Pico Estrada, Romina Rienzo, Cecilia Rusconi, ed. Biblos, Bs. As., 2005.

Nicolás de Cusa, "Sermón CCXVI '¿Dónde está quien ha nacido Rey de los Judíos? [Ubi est qui natus est Rex Judaeorum?]", trad. José González Ríos, en *Todo y nada de todo. Selección de textos del neoplatonismo latino medieval*, Claudia D'Amico (ed.), ed. Winograd, ISBN 978-987-24090-0-5, Bs. As., 2008, pp.246-263.

1.7.3 Ediciones del *De non aliud*

Üebinger, J., *Die Gotteslehre des Nicolaus Cusanus*, Munster, 1888, pp.789-856 (incluye la primera edición del *De non aliud*).

Nikolaus von Kues, *Vom Nichtanderen*, Übers. u. m. Einführung u. Anmerkungen hg. von Paul Wilpert. 2. Auflage. Hamburg 1976.

Hopkins, J., *On God as Not-Other*, a translation and an appraisal of *De Li Non-Aliud*, The Arthur J. Banning Press, 3 ed., Minneapolis, 1987.

Pasqua, H., *Du non-autre. Le guide du penseur*, pref., trad. et annot. par Hervé Pasqua, ed. CERF, París, 2002.

Nicolás de Cusa, *Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define*, trad. Jorge M. Machetta, introd. Klaus Reinhardt & Jorge M. Machetta, Preparación del Texto Crítico y Notas Complementarias: Claudia D'Amico, Martín D'Ascenzo, Anke Eisenkopf, José González Rios, Jorge M. Machetta, Klaus Reinhardt, Cecilia Rusconi, Harald Schwaetzer, col. *Presencias Medievales*, ed. Biblos, ISBN 978-950-786-674-6, Bs. As., 2008.

2. Fuentes de la tradición

Para las referencias al texto bíblico que realiza de modo explícito o bien implícito Nicolás de Cusa hemos seguido la *Vulgata Clementina*, que si bien no fue la utilizada por él en virtud de su cronología, con todo, se trata de la versión más próxima a aquella de la que pudo haberse servido el Cusano:

- *Biblia Sacra, iuxta Vulgatam Clementinam*, plurimis consultis editionibus diligenter praeparata a Michael Tuveedale, London MMV.

Alberti Magni, *Opera omnia...* ed. Institutum Alberti Magni Coloniense, Monasterii Westfolorum, 1951 et sqq.:

Super Dionysium de divinis nominibus, tomus XXXVII, Pars I, Edidit Paulus Simon, 1972 [Albertus M., Super Dion. De div. nom.]

Super Dionysii Mysticam Theologiam et Epistulas, tomus XXXVII, Pars II, Edidit Paulus Simon, 1978 [Albertus M. Super Dion. Myst.theol.]

Anonymus

Liber de Causis, ed. A. Pattin, Tijdschrift voor Filosofie 28, 1966, p.90-203 [Liber de Causis]

Liber viginti quattuor philosophuroum, cura et studio Françoise Hudry, Corpus Christianorum. Continuatio Medievalis, CXLIII A, Hermes Latinus, T. III, Pars I, Typographi Brepols Editores Pontificii, MCMXCVII [Liber XXIV philos.]

Anselmus, *Proslogion, Opera Omnia*, I, ad fidem codicum recensuit Franciscus Salesius Schimilt, Friedrich Frommann Verlag, Stuttgart - Bad Cannstatt, 1984 [Anselmus, Prosl.]

Aristoteles, *Aristotelis Opera*, ex rec. I. Bekkeri, ed. Academia Regia Borussica, Berlin 1831:

Metaphysica, vol.II, pp.980-1093 [Arist., Met.]

De anima, vol. I, p.402-435 [Arist., De anima]

Aristóteles, *Peri Hermeneias* [bilingüe griego - castellano], trad. Alfonso Gracia Suarez y Julián Velarde Lombraña, ed. Revista Teorema, Valencia, 1977 [Arist., Peri herm.]

Augustinus Hipponensis

Confesiones, CCSL XXVII, ed. Verheijen, Turnholti, Brepols, 1981 [Augustinus, Conf.]

De civitate dei, CCSL XLVII-XLVIII, ed. B.Dombert et A.Kalb, Turnholti, Brepols, 1955 [Augustinus, De civ.dei]

De Trinitate, CCSL L et LA, W.J.Mountain - F.Glorie, Turnholti, Brepols, 1968 [Augustinus, De Trin.]

De doctrina christiana, CCSL XXXII, ed. I. Martin, Turnholti, Brepols, 1962 [Augustinus, De doct. christ.]

De magistro, CCSL XXIX, ed. I. Martin, Turnholti, Brepols, 1970 [Augustinus, De mag.]

In Johannis evangelium, CCSL XXXVI, ed. ed. R. Willems, Turnholti, Brepols, 1954 [Augustinus, In Ioh. Ev.]

De enarrationes in Psalmos, CCSL XXXVIII, ed. I. Martin, Turnholti, Brepols, 1976 [Augustinus, De Enarr. in Ps.]

Bonaventura, *Opera omnia*, edita studio et cura PP Collegii a S. Bonaventurae voll. I-X, ad Aquas Claras, 1882-1902:

Itinerarium mentis in deum, vol. V, 1891, pp.293-316 [Bonaventura, It. mentis in deum]

Anicii Manilii Severini Boetii, *Commentarii in librum aristotelis Peri Hermeneias*, pars prior et pars posterior, recensuit Carolus Meiser, Lipsiae, 1877-80 [Boet. Comm. in Peri. Herm.]

Giordano Bruno, *De la causa, principio e Uno*, in *Opere italiane*, I: Dialoghi metafisici, con note da G. Gentile, ed. Bari Laterza, Firenze, 1925.

Marcus Tullius Cicero, *Topica*, ed. H. M. Hubbell, Loeb classical library, 1949 [Cicero, Top.]

Marcus Tullius Cicero, *De finibus bonorum et malorum libri quinque / M. Tulli Ciceronis ; recognovit brevique adnotatione critica instruxit L.D. Reynolds* Published Oxonii, Oxford University Press, 1998 [Cicero, De fin.]

Dionysius Areopagita, *Dionysiaca*, vol. I-II, ed. Ph. Chevalier, recueil donnant l'ensemble des trad. latines des ouvrages attribués au Denys de l'Areópage, Bruges, 1937 et 1950:

Ps. Dionysius, De cael. hier. c. n. (D/[Tr., Sar, Sc.] p. col. ; CD [II o I] p.)

Ps. Dionysius, De eccl. hier. c. n. (D/[Tr., Sar, Sc.] p. col. ; CD [II o I] p.)

Ps. Dionysius, De div. nom. c. n. (D/[Tr., Sar, Sc.] p. col. ; CD [II o I] p.)

Ps. Dionysius, De myst. theol. c. n. (D/[Tr., Sar, Sc.] p. col. ; CD [II o I] p.)

Ps. Dionysius, Epist. I ad Gaium (D/[Tr., Sar, Sc.] p. col. ; CD [II o I] p.)

Corpus Dionysiacum, Herausgegeben von Beate Regina Suchla, Walter de Gruyter, Berlin- New York, 1990 [CD]

Dionysius Carthusianus, *Opera Omnia in unum corpus digesta cura et labore monachorum sacri ordinis cartusiensis*, XV – XVI, *Elucidationes seu Comentaría in libros S. Dionysii Areopagitae*, Tournai, 1902 [Dionysius Carthus. Op. omn. Dionysii C.]

Echardus (Meister Eckhart), *Die deutschen und lateinischen Werke*, hrsg. im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Berlin-Stuttgart 1936 sqq.:

Expositio sancti evangelii secundum Iohannem, LW III, edd. K.Christ, B.Decker, I.Koch, 1936 [Echardus, Expos.ev.sec.Ioh.]

Expositio Libri Exodi, LW III [Echardus, Expos. Lib. Ex.]

Gregorius Magnus, *Moralia*, PL 76, 272B [Gregorio M., Moralia]

Hermes Trimegistus, *Apulei opera quae supersunt* III ed. P. Thomas, Stutgardiae 1970.

Hugo de Sancto Victore, *Eruditionis didascaliae* (PL 176, 811D-813A).

Hugo de Sancto Victore, *Commentarium in Ps. Dionysii Areopagita De mystica theologia* (Cod. Cus. 45, fol. 80r et sqq.).

Iohannes Scotus Eriugena (= Ps. Origenes) *Homilia in Prologum Evang. Joh.* (SC 151, 200-208; PL 122, 283B-C [Ioh. Scotus Eriug., Hom. In Prol. Ev. Ioh.]

Iohannes Scotus Eriugena, *Expositiones in hierarchiam coelestem*, CCCM XXXI, ed. Barbet, Turnholti, Brepols, 1975. [Ioh. Scotus Eriug., Expos. in cael. hier.]

Iohannes Scottus Eriugena, *Periphyseon (De divisione naturae)*, vol. I-IV, *Scriptores Latini Hiberniae* VII, IX, XI, XIII, ed. I. P. Sheldon-Williams, Dublin 1968-95.

Periphyseon I-V, CCCM CLXI – CLXV, ed. Édouard Jauneau, Turnholti, Brepols, 1996 sqq. [Ioh. Scotus Eriug., Periphys.]

Isidorus Hispalensis, *Etymologiarum sive Originum libri XX*, ed. W.M.Lindsay, Oxonii 1911 [Isidorus Hispalensis, Etym.]

Lorenzo Valla, "Encomium sacti Thomae Aquinatis", en *Oraciones y Prefacios* [ed. bilingüe latín - castellano], introd., trad. y notas Francesco Adorno, ed. Universidad de Chile, 1954, p. 316-17.

Marius Victorinus, *De definitionibus* (CCSL 94).

Petrarca, F., *Prose*, ed. G. Martellotti, P.G. Ricci, E. Carrera, E. Bianchi, Milano – Napoli, 1951.

Plato, *Opera*, rec. I. Burnet, Oxonii, 1900-1907:

Epistula II [Plato, Epist. II]

Epistula VII [Plato, Epist. VII]

Plato, *Epist. VII*, *Corpus platonicum medii aevi*. Plato Latinus, ed. Klibansky, Londinii, 1940 sqq.

Plato, *Parmenides*, vol. III, edd. R.Klibansky et C. Labowsky, 1953 [Plato, Parm.]

Platón, *Cratyle*, texte établi et traduit par Louis Méridier, ed. Les Belles Lettres, Tome V, París, 1931 [Plato, Crat.]

Platón, *Crátilo*, introducción, versión y notas de Ute Schmidt Osmanzik, col. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexica, ed. Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1988.

Platón, *Crátilo*, introd., trad. y notas. J. Calvo, ed. Gredos, Madrid, 1992.

Proclus

Procli Successoris Platonici in Platonis Theologiam Libri Sex, accessit Marini Neapolitani libellus de Vita Procli, item Conclusiones LV secundum Proclum, Portus, A. (ed.), Hamburgi 1618, reimpresso en Frankfurt am Main: Minerva, 1960 [Proclus, Theol. plat.]

Commentaire sur le Parménide de Platon, Traduction de Guillaume de Moerbeke, Steel, C. (ed.), (KUL, Ancient and medieval philosophy, De Wulf-Mansion centre, Series 1, vol. 3-4), Leuven: Leuven University Press, 1982 / 1985 [Proclus, In Parm.]

Elementatio theologica, translata a Guillelmo de Morbecca, Boese, H. (ed.), KUL, Ancient and medieval philosophy, De Wulf-Mansion centre, Series 1, vol. 5, Leuven: Leuven University Press, 1987 [Proclus, Element. theol.]

Ps. Agustinus, *Liber soliloquiorum animae ad Deum* (PL 40, 867-868).

Thomae Aquinatis (*Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, tom. I sqq., Romae, 1882 sqq.:

Summae theologiae, tom. IV-XIII, 1888-1906 [Thomas Aq., S.theol.]

Quaestiones disputatae de veritate, tom. XXII, 3 vol, 4 fascicula, 1975-6 [Thomas Aq., De ver.]

In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio, ed. M. R. Cathala, R. M. Spiazzi, 2ª ed.: Marietti, Taurini-Romae, 1971 [Thomas Aq., In Met.]

In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio, ed. C. Pera, P. Caramello, C. Mazzantini, Marietti, Taurini-Romae, 1950 [Thomas Aq., In de div. nom.]

Expositio libri Peryermeneias, 2da. ed.: Comiso Leonina-J. Vrin, Roma-Paris, 1989 [Thomas Aq., Expos. Lib. Pery.]

Vespaciano da Bisticci, *Vite di Uomini illustri*, Bologna, 1892.

Le 'De ignota litteratura' de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cuse (texte inédit et étude par E. Vansteenbergh, Münster, 1910).

3. Bibliografía Secundaria General y especializada (clásica y actualizada).

3.1. General consultada

Marx, J., *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues bei Bernkastel a./Mosel*, Druck der Kunst - und Verlagsanstalt Schaar & Dathe, Selbstverlag des Hospitals, Trier, 1905.

Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft [MFCG], Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, que se editan desde 1961 a la fecha. En ellos, Kleinen-Danzer, "Cusanus-Bibliographie (1920-1961)", in MFCG, 1 (1961), pp.95-126; Vasquez, M., "Cusanus-Bibliographie, 3. Fortsetzung (1967-1973) mit Ergänzungen", in MFCG, 10 (1973), pp.107-234; Kaiser, A., "Cusanus-Bibliographie, 4. Fortsetzung (1972-1982) mit Ergänzungen", in MFCG, 15 (1982), pp.121-47.

Litterae Cusanae. Informationen der Cusanus-Gesellschaft, herausgegeben von Helmut Gestrich und Klaus Reinhardt, S. Roderer Verlag, Regensburg, que con dos fascículos anuales brindan noticias cusanas y reseñas bibliográficas de la *Cusanus-Gesellschaft*.

AA.VV., *Coincidencia dos opostos e concórdia. Caminhos do pensamento em Nicolau de Cusa*, Actas do Congresso Internacional realizado em Coimbra e Salamanca nos dias 5 a 9 de

Novembro de 2001: Klaus Kremer, Peter Casarella, Leonel Ribeiro dos Santos, Claudia D'Amico, Walter Andreas Euler, Mário Santiago de Carvalho, Inigo Bocken, Diogo Ferrer, Anselmo Borges, Joao Maria André, ed. Faculdade de Letras, Coimbra, 2002.

AA.VV., *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien. Beiträge eines deutsch-italienischen Symposiums in der Villa Vigoni*, M. Thurner (hrsg.), Berlin, 2002.

AA.VV., *Concordia Discors. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*, a cura di Gregorio Piaia, Editrice Antenore, Padova, MCMXCIII.

AA.VV., *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno*, atti del Congresso internazionale in occasione del V centenario della morte de Nicolò Cusano (Bressanone, 6 - 10 settembre 1964), G. C. Sansoni editore, Firenze, 1964.

AA.VV., *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter. Internationales Kolloquium in Sofia vom 8. bis 11. April 1999 unter der Schirmherrschaft der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, Brepols, 2000.

3.2. Especializada consultada

Álvarez Gómez, M., "Peculiaridad de la pregunta sobre Dios según Nicolás de Cusa", en *La Ciudad de Dios*, 177 (1964), pp.409-434.

André, J.M, *Sentido, Simbolismo e Interpretacão no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*, Fundação Calouste Gulbenkian. Junta Nacional de Investigacao Científica e Tecnológica, 1997.

—, "Nicolau de Cusa e a força da palavra", en *Revista Filosófica de Coimbra*, nro. 29 (2006), pp.3-38.

Apel, K.O., "Die Idee der Sprache bei Nicolaus von Cues", in *Archiv für Begriffsgeschichte*, 1, 1955, pp.200-221.

—, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn (2ª ed. 1975).

Batkin, L., *Gli Umanisti Italiani. Stili di Vita e di Pensiero*, ed. Laterza, Bari, 1990.

Beierwaltes, W., "Das seiende Eine. Zur neuplatonischen Interpretation der zweiten Hypothese des platonischen Parmenides: Das Beispiel Cusanus", in *Proclus et son influence. Actes du Colloque de Neuchâtel*, éd. G. Boss et G. Seel, Zürich 1987, pp.287-297.

—, "Cusanus und Proclus. Zum neuplatonischen Ursprung des *Non aliud*", in *Niccolò Cusano agli inizi del mondo moderno*, Firenze, 1970, pp.137-140.

—, *Identität und differenz, zum Prinzip cusanischen Denkens*, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1977.

—, *Visio absoluta. Reflexion als Grundzug des göttlichen Prinzips bei Nicolaus Cusanus*, ed. Carl Winter - Universitätsverlag, Heidelberg, 1978.

—, *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main., Vittorio Klostermann, 1980.

—, "Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius", in *Trierer Cusanus Lecture*, Heft 4, Paulinus-Verlag, Trier, 1997.

—, "Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Nicolaus Cusanus", in *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 28: Akten des Symposiums in Bernkastel-Kues vom 23 bis 26 Mai 2001, Kremer, Klaus / Reinhardt, Klaus (hrsg.), Paulinus, Trier, 2003, S. 65-103.

–, “Elementos místicos en el pensamiento del Cusano”, en *Cusanus. Reflexión metafísica y espiritualidad*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 2005, 255-281

Berti, E., “*Coincidentia oppositorum e contraddizione nel De docta ignorantia I, 1-6*”, in *Concordia discors: studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*, Padova, 1993, pp.107-128.

Bezerra, C.C., “Dionisio Pseudo Areopagita: divergencias y conciliaciones entre los Nombres Divinos y el Parménides”, en *Patristica et Mediaevalia*, vol. XXVIII (2007), pp.3-24.

Blumenberg, H., *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1998 (1960).

–, *Die Legitimität der Neuzeit*. “Vierter Teil: Aspekte der Epochenschwelle. II Der Cusaner: Die Welt als Selbstbeschränkung Gottes”, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1966, pp.558-637

–, *Die Lesbarkeit der Welt*. “Der illiterate Laie als Leser des Weltbuches”, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1986, pp.58-67.

–, “Ernst Cassirers gedenkend bei Entgegennahme des Kuno-Fischer-Preises der Universität Heidelberg”, in *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Reclam Verlag, Stuttgart, 1999, pp.163-172.

Bonetti, A., “La dialettica di non aliud e aliud nella visione della realta del ‘*Directio Speculantis seu de non aliud*’”, en *La ricerca metafisica nel pensiero di Niccolò Cusano*, cap. XII, Brescia, 1973, pp.154-174.

Bormann, K., “Zur Lehre des Nikolaus von Kues von der ‘Andersheit’ und deren Quellen” en *MFCG*, 10 (1973) pp.130-137.

Bredow, G. von, “Gott der Nichtandere”, en *Philosophisches Jahrbuch*, 73, 1 (1965), pp.15-22.

–, “La ‘singularitas’ en los pensamientos filosóficos de Nicolás de Cusa durante su época de senectud”, en *Folia Humanistica*, Tomo II, nro. 23, ed. Glarma, Barcelona, 1964, pp.953-162.

–, “Der Geist als lebendiges bild gottes (*Mens viva dei imago*)”, in *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 13 (1978), pp.58-67.

–, “*Participatio Singularitatis*. Einzigartigkeit als Grundmuster der Weltgestaltung”, in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 71 (1989), pp.216-30.

–, “Der spielende Philosoph. Betrachtungen zu Nikolaus von Kues’*De possess*’”, in *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze 1948-1993*, Aschendorff Münster, 1995, pp.27-29.

–, “Der Punkt als Symbol. Aufstieg von der Metaphysik zur Anschauung und Einung”, in *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze 1948-1993*, Aschendorff Münster, 1995, pp.85-98.

Brunner, F., “Le néoplatonisme au moyen âge” (1986), en *Métaphysique d’Ibn Gabirol et de la tradition platonicienne* (Variorum Collected Studies Series), Norfolk, Ashgate, 1997.

Brüntrup, A., *Können und Sein. Der Zusammenhang der Spätschriften des Nikolaus von Kues*, München / Salzburg, 1973.

Casarella, P., “Nicholas of Cusa and the power of possible”, in *American Catholic Philosophy Quarterly*, v. 64 (1990), pp.1-34.

–, "His name is Jesus: Negative Theology and Christology in Two Writings of Nicholas of Cusa from 1440", in Gerald Christianson and Thomas M. Izbicki (eds.), *Nicholas of Cusa on Christ and The Church*, (Leiden: E. J. Brill, 1996), pp.285-311.

–, "Nicholas of Cusa, *On Learned Ignorance* (ca. 1440). Byzantine Light en route to a Distant Shore", in *The Classics of Western Philosophy*, Jorge J.E. Gracia, Gregory M. Reichberg and Bernard N. Schumacher (ed.), Blackwell Publishing, 2003, pp.183-189.

Cassirer, E., *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit: Erstes Buch "Die Renaissance des Erkenntnisproblems": Erstes Kapitel "Nicolaus Cusanus"*, in Ernst Cassirer, *Gesammelte Werke*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2003, Bd. II [Hay traducción al castellano: Cassirer, E., *El problema del conocimiento*, Libro Primero, Capítulo 1: "Nicolás de Cusa", ed. FCE, México, 1993].

–, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1963 [Hay traducción al castellano: Cassirer, E., *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, ed. Emecé, Bs. As., 1951].

–, *Philosophie der symbolischen Formen*, Erster Teil: Die Sprache (Zur Phänomenologie der sprachlichen Form), in Ernst Cassirer, *Gesammelte Werke*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2003, Bd. XI (1923) [Hay traducción al castellano: Cassirer, E., *Filosofía de las formas simbólicas*, I, trad. Armando Morones, FCE, México, 1998 (2da. ed.)].

–, "Die Bedeutung des Sprachproblems für die Entstehung der neueren Philosophie", in *Festschrift Meinhaf*, Hamburg, 1927, pp.507-514.

–, "The influence of Language upon the development of scientific thought", in *The Journal of Philosophy*, vol. XXXIX, nro. 12 (Jun 4, 1942), pp.309-327.

Colomer, E., *De la Edad Media al Renacimiento: VI. Nicolás de Cusa, un pensador en la frontera de dos mundos*, ed. Herder, Barcelona, 1975.

D'Amico, C., "Nicolás de Cusa: un pensamiento en la transición de dos siglos", en *Cuatro Aspectos de la crisis filosófica del siglo XIV*, ediciones Patristica et Medievalia, Bs. As., 1993, pp. 34-50.

–, "Principio intelectual y *coincidentia oppositorum* a la luz de las tradiciones filosóficas en el *De beryllo*", en *Coincidencia dos opostos e concórdia. Caminhos do pensamento em Nicolau de Cusa*, Actas do Congresso Internacional realizado em Coimbra e Salamanca nos dias 5 a 9 de Novembro de 2001, ed. Faculdade de Letras, Coimbra, 2002, pp.101-116.

–, "Acerca de la posibilidad del discurso teológico" en Nicolás de Cusa, *Acerca de la docta ignorancia. Libro I: Lo máximo absoluto*, ed. Biblos, Buenos Aires, 2003, pp.272-279.

–, "Ignorancia y conjetura en la propuesta de concordia de Nicolás de Cusa", en *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, Jorge M. Machetta & Claudia D'Amico (eds.), ed. Biblos, Bs. As., 2005, pp.267-279.

–, "Proclo", en Nicolás de Cusa, *Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define*, trad. Jorge M. Machetta, introd. Klaus Reinhardt & Jorge M. Machetta, Preparación del Texto Crítico y Notas Complementarias: Claudia D'Amico, Martín D'Ascenzo, Anke Eisenkopf, José González Ríos, Jorge M. Machetta, Klaus Reinhardt, Cecilia Rusconi, Harald Schwaetzer, col. *Presencias Medievales*, ed. Biblos, Bs. As., 2008, pp. 359-369.

D'Ascenzo, M., "La sustancia", en Nicolás de Cusa, *Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define* [nuevo texto crítico original en edición bilingüe], ed. Biblos, Bs. As., 2008, pp.304-310.

Dangelmayr, S., *Gotteserkenntnis und Gottesbegriff in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, Meisenheim, 1969.

De Libera, A., *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, éditions du Seuil, Paris, 1996.

Dondaine, H.F., *Le corpus dionysien de l'université de Paris au XIII siècle*, Rome, 1953.

Duclow, D., "The Analogy of the Word: Nicholas of Cusa's Theory of Language", in *Bijdragen*, 38 (1977), pp.282-299.

—, "Mystical Theology and Intellect in Nicholas of Cusa", en *Catholic philosophical quarterly*, 64, 1 (1990), pp.111-29.

Dondaine, H.F., *Le corpus dionysien de l'université de Paris au XIII siècle*, Rome, 1953.

Dupré, W., *Die Non-Aliud lehre des Nikolaus von Kues*, Dissertation (Maschinenschrift), Vienne, 1963.

—, "Die Predigt als Ort der Reflexion", in Klaus Reinhardt & Harald Schwaetzer (hrsg.), *Nikolaus von Kues als Prediger*, S. Roderer-Verlag, Regensburg, 2004, pp.79-104.

Dutz, K., "'Lingua. Adamiea nobis certe ignota est'. Die Sprachursprungsdebatte und Gottfried Wilhelm Leibniz", in *Theorien vom Ursprung der Sprache*, Bd. I, Gessinger, J. & Von Rahden, W. (hrsg.), Walter de Gruyter, Berlin 1989, pp.204-240.

Eco, U., "La línea y el laberinto: las estructuras del pensamiento latino", en *Vuelta Sudamericana*, I, nro. 9, Bs. As., 1987, p.7-24.

Elpert, J.B., *Loqui est revelare – verbum ostensio mentis. Die sprachphilosophischen Jagdzüge des Nikolaus Cusanus*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2002.

Emery Jr., K., "A complete reception of the latin *corpus dionysiacum*: the commentaries of Denys the Carthusian" en *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter. Internationales Kolloquium in Sofia vom 8. bis 11. April 1999 unter der Schirmherrschaft der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, Brepols, 2000, pp.197-249.

Ferrer, D., "A dupla negação em Nicolau de Cusa e Hegel", en *Coincidencia dos opostos e concórdia. Caminhos do pensamento em Nicolau de Cusa*, Actas do Congresso Internacional realizado em Coimbra e Salamanca nos dias 5 a 9 de Novembro de 2001, ed. Faculdade de Letras, Coimbra, 2002, pp.187-199.

Flasch, K., *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, ed. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1998.

—, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung*, Brill, Leiden 1973 [Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie, Bd. VII].

Fränztzki, E., *Nikolaus von Kues und das Problem der absoluten Subjektivität*, Meisenheim, 1972.

Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1960.

—, "Nikolaus von Kues im modernen Denken", in *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno: Atti del congresso internazionale in occasione del V centenario della morte di Nicolò Cusano*, Bressanone, 6-10 settembre 1964, (Facoltà di Magistero dell'Università di Padova XII), pp.39-48.

Gandillac, M. de, *La philosophie de Nicolas de Cues*, Paris, Aubier, 1941.

–, *Nikolaus von Kues. Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung*, Düsseldorf, 1953.

–, “L’influence de Denys l’Aréopagite sur Nicolas de Cues”, in *Dictionnaire de spiritualité*, fascicules XVIII-XIX, Paris, Beauchesne, 1954, art. “Denys l’Aréopagite”, pp.375-78.

–, “Neoplatonism and Christian thought in the fifteenth century (Nicholas of Cusa and Marsilio Ficino)”, in *Neoplatonism and Christian thought*, edited by O’Meara, New York, 1982, pp.143-168.

Garagalza, L., “El simbolismo en la filosofía de Cassirer”, en *Introducción a la hermenéutica contemporánea. Cultura, simbolismo y sociedad*, ed. Anthropos, Barcelona, 2002.

Garin, E., “Cusano e i platonici italiani dell Quattrocento” en E. Garin, *L’età nuova. Ricerche di storia della cultura dal XII al XVI secolo*, Napoli, 1969, pp.295-317.

Gärtner, K., “Die Vaterunserpredigt des Nikolaus von Kues”, en Klaus Reinhardt & Harald Schwaetzer (hrsg.), *Nikolaus von Kues als Prediger*, S. Roderer-Verlag, Regensburg, 2004, pp.45-59.

González Ríos, “Nicolás de Cusa”, en *Todo y nada de todo. Selección de textos del neoplatonismo latino medieval*, Claudia D’Amico (ed.), ed. Winograd, ISBN 978-987-24090-0-5, Bs. As., 2008, pp. 239-245.

Gutwenger, E., “Das ‘Nichtandere’ bei Nikolaus von Kues”, in *Cusanus Gedächtnisschrift* (Hg. v. N. Grass), Innsbruck, Wien, 1970, pp.17-22.

Haubst, R., “Thomas und Proklos-Exzerpte des ‘Nicolaus Treverensis’ im *Codicillus Straßburg*, 84”, in *Mitteilungen and Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 1 (1961), pp.17-51.

–, “Das Wort als Brot”, en *Martyria, Leiturgia Diakonia. Festschrift für Hermann Volk*, R. Haubst, K. Rehner u. O. Semmelroth, Mainz, Grünewald, 1968, pp.21-39.

–, “Rezension zu Nicolai de Cusa Opera Omnia, Bd. XI/2”, in *MFCG* 12 (1977), pp.158-161.

Heimsoeth, H., *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, ed. Alianza, Madrid, 1992.

Hennigfeld, J., “Verbum-Signum. La définition du langage chez St. Augustin et Nicolas de Cues”, dans *Archives de philosophie*, Avril-Juin 1991, pp.255-268.

Honecker, M., *Nikolaus Cusanus und die griechische Sprache. Nebst einem Anhang: Die Lobrede des G.A: dei Bussi*, Heidelberg, 1938, pp.66-73.

Hopkins, J., *A concise introduction to the philosophy of Nicholas of Cusa: “On Actualized-Possibility”* (pp.914-962), The Arthur J. Banning Press, Minneapolis, 1986 (3th. ed.).

Hoye, N., “The meaning of neoplatonism in the thought of Nicholas of Cusa”, en *Dow. Rev.*, 104, 1986, pp.10-18.

Isaac, J., *Le Peri Hermeneias en occident de Boèce à St. Thomas: Histoire littéraire d’un traité d’Aristote*, Paris, 1953.

Jeaneau, Éd., “Denys l’Areopagite. Promoteur du néoplatonisme en Occidente”, en L. Benakis (ed.) *Néoplatonisme et Philosophie Médiévale*, Turnhout, Brepols, 1997, pp.1-23.

–, *Jean Scot. Homélie sur le prologue de Jean*, eds. du Cerf, Paris 1969, pp. 171-198.

- Kahnert, K., *Entmachtung der Zeichen? Augustin über Sprache: Mittelalterliche Rezeptionen. 2. Nikolaus von Kues*, B.R. Grüner, Amsterdam/Philadelphia, 1986.
- Klein, W-P., *Am Anfang war das Wort. Theorie- und wissenschafts-geschichtliche Elemente frühneuzeitlichen Sprachbewusstseins*, Akademie Verlag, Berlin, 1992.
- Klibansky, R., "Ein Proklos-Fund and seine Bedeutung", in *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, 1928-1929*, 5 Abh. (1929).
- , *The Continuity of the Platonic Tradition During the Middle Ages*, Londres, 2e. ed. 1950.
- Klibansky, R. & Senger, I. G., "Praefatio" ad Nicolai de Cusa, *Opera Omnia*, XII: *De venatine sapientiae et De apice theoriae*, Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, Hamburgi, 1982, p. 21-22.
- Horowitz-Harfelder, *Der Briefwechsel des Beatus Rhenanus*, Leipzig, 1886.
- Koch, J., *Untersuchungen über Datierung, Form, Sprache und Quellen. Kritisches Verzeichnis sämtlicher Predigten von J. Koch*, SBH Jg. 1941/42, 1 Abh, Heidelberg, 1942.
- , *Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues*, Westdeutscher Verlag Köln und Opladen, Köln, 1956, [Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, 16]
- , *Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des Mittelalters*, Leiden-Köln, Brill, 1953.
- , "Augustinischer und dionysischer Neuplatonismus und das Mittelalter", in *Kant Studien*, Bd. 48, 2 (1956/7), pp.117-133.
- , "Der Sinn des Zweiten Hauptwerkes des Nikolaus von Kues *De Coniecturis*", en *Nicolò da Cusa*, Pubblicazione della Facoltà di Magistero dell'Università di Padova, IV, G. C. Sansón Editore, Firenze, 1962, pp.101-123.
- Longo, M., "'Presagio' di Modernità", en *Concordia Discors. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*, a cura di Gregorio Piaia, Editrice Antenore, Padova, MCMXCIII, pp.309-333.
- Lossky, V., *Theologie negative et connaissance de Dieu chez Maitre Eckhart*, Paris, 1960.
- Ludueña, E., "Mateo II, 2: según Eckhart, según el Cusano", presentado en las *Segundas Jornadas cusanas de investigación "Nicolás de Cusa y la historia de la filosofía"*, realizadas el 30-31 de agosto de 2006 en el el Museo Etnográfico - Ciudad de Buenos Aires (en prensa).
- Machetta, J.M., "Nicolás de Cusa (perspectivas filosóficas de sus sermones)", en *Patristica et Medievalia* (1997), vol. XVIII, pp. 97-100.
- Magee, J., *Boethius on signification and mind*, ed. E.J. Brill, Leiden - New York - Kobenhavn - Köln, 1989.
- Mansfeld, J. and De Rijk, L.M., edd., *Kephalaion: Studies in Greek Philosophy and its Continuation Offered to Professor C.J. De Vogel*, Assen, 1975.
- Machetta, J.M. & D'Amico, C., "Reflexiones sobre el alcance semántico de nuestro lenguaje sobre Dios", en *Nicolás de Cusa, Un ignorante discurre acerca de la sabiduría (Idiota. De sapientia I-II)*, introducción, traducción y notas Jorge M. Machetta & Claudia D'Amico, colección *Temas medievales* (Dir. Francisco Bertelloni), ed. EUDEBA, Bs. As., 1999, pp.96-100.

Machetta, Jorge, "La noción de *principio* en Nicolás de Cusa a partir del *Comentario al Parménides* de Proclo", en *Veritas* vol. 49, N° 3, Porto Alegre (2004), pp. 553-567

Martinez-Gomez, L., "From the Names of God to the Name of God: Nicholas of Cusa", in *International Philosophical Quarterly*, V, 1 (1965), pp.80-102.

Matsuyana, Y., "'Non-aliud' als 'Spiritus spirans' - im Zusammenhang mit dem orientalischen Denken", in *Nicholas of Cusa. A Medieval Thinker for the Modern Age*, ed. Kazuhiko Yamaki, Great Britain, 2002, pp.257-64.

Mc Tighe, Th., "Contingentia and Alteritas in Cusa's Metaphysics", in *Catholic philosophical quarterly*, LXIV, 1 (1990), pp.55-71.

Meier-Oeser, St., *Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*, Aschendorff, Münster, 1989.

Meinhardt, H., "Exaktheit und Mutmassungscharakter der Erkenntnis", en *Nikolaus von Kues: Einführung in sein philosophisches Denken*, Klaus Jacobi (hrsg), ed. Alber, Munich, 1979, pp.101-120.

Merlo, M., *Vinculum Concordiae, Il problema della rappresentanza nel pensiero di Nicolo Cusano*, Milano, FrancoAngeli, 1997.

Mertens V., "Stimme und Schrift in der Predigt des Nikolaus von Kues", in Klaus Reinhardt & Harald Schwaetzer (hrsg.), *Nikolaus von Kues als Prediger*, S. Roderer-Verlag, Regensburg, 2004, pp.9-27.

Meuthen, E., "Peter von Erkelenz (ca. 1430-1494)", in *Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins*, vol. 84-85 (1977-8), pp.701-744.

Miller, Cl., "Nicholas of Cusa's on conjectures (*de coniecturis*)", in *Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom*, ed. by Christianson and Izbicki, Reiden, Brill, 1991, pp.119-140.

Mojsisch, B., "Nichts und Negation. Meister Eckhart und Nikolaus von Kues", in *Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. 2, Amsterdam 1991, pp.675-693.

—, "Epistemologie im Humanismus: Marsilio Ficino, Pietro Pomponazzi und Nikolaus von Kues", in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, vol. 42, n°1-2 (1995), pp.152-171.

—, "Philosophie der Sprache bei Nikolaus von Kues. Explikation und Kritik", in *Die Grenzen der Sprache. Sprachimmanenz - Sprachtranszendenz*, (hrsg.) Chr. Asmuth, Fr. Glauner, B. Mojsisch, Amsterdam / Philadelphia, 1998, pp.71-83.

Oesterle, J.T., trans., *Aristotle: On Interpretation: Commentary by St. Thomas and Cajetan (Peri Hermeneias)*, Milwaukee, 1962.

Quillet, J., "De l'art des conjectures a la science divine selon Nicolas de Cues", en *Miscellanea Mediaevalia*, 22/1 (1994), pp.95-106.

Reinhardt, K., "Eine bisher unbekannte Handschrift mit Werken des Nikolaus von Kues in der Kapitelsbibliothek von Toledo", in *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 17 (1986), pp.96-141.

—, "Wo sollen wir Brot kaufen... (Ioh. 6, 5). Gedanken aus einer Predigt des Nikolaus von Kues über die Predigt als lebendige Verkündigung des Wortes Gottes", en *Trierer Theologische Zeitschrift*, 102 (1993), pp.101-109.

–, “Anthropologie im Umbruch vom Mittelalter zur Neuzeit. Der Mensch als Schöpfer un Geschöpf bei Nikolaus von Kues”, en Schwaetzer, H. – Stahl, H., *L' homme machine? Anthropologie im Umbruch*, Hildesheim, 1998, pp.219-28.

–, “Herrlichkeit als Grundwort cusanischer Theologie”, *Trierer Theologische Zeitschrift*, Vol. IV, Paulinus Verlag, Trier, 2001.

–, “Nikolaus von Kues in der Geschichte der mittelalterlichen Bibelexegese”, in *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 27, Klaus Kremer & Klaus Reinhardt (Hgg.), Trier, Paulinus 2001, pp.31-63.

–, “Conocimiento simbólico: acerca del uso de la metáfora en Nicolás de Cusa”, en *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa. Su genealogía y proyección*, ed. Biblos, Buenos Aires, 2005, pp.423-435.

Reinhardt, K. & Schwaetzer, H., (hrsg.), *Nikolaus von Kues als Prediger*, S. Roderer-Verlag, Regensburg, 2004.

Ribeiro Dos Santos, L., “A Sabedoria do Idiota”, en *Coincidencia dos opostos e concórdia. Caminhos do pensamento em Nicolau de Cusa*, Actas do Congresso Internacional realizado em Coimbra e Salamanca nos dias 5 a 9 de Novembro de 2001, Tomo I, André, J. M. & Álvarez Gómez, M. (eds.), ed. Faculdade de Letras, Coimbra, 2002, pp.67-100.

Riccati, C., “La presenza di Proclo tra neoplatonismo arabizzante e tradizione dionisiana (Bertoldo di Moosburg e Niccolò Cusano)”, en *Concordia Discors. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*, a cura di Gregorio Piaia, Editrice Antenore, Padova, MCMXCIII, pp.23-39.

–, “Processio” et “explicatio”. *La doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues*, Napoli, 1983.

Riesenhuber, K., “Negation und Schau in der Gotteserkenntnis”, in *Nicholas of Cusa. A Medieval Thinker for the Modern Age*, ed. Kazuhiko Yamaki, Great Britain, 2002, pp.220-240.

Roques, R., *Structures Théologiques. De la Gnose a Richard de Saint-Victor*, ed. PUF, 1962.

Santinello, G., *Il pensiero de Niccolò Cusano nella sua prospettiva estetica*, Liviana Editrice, Padova, 1958.

–, “L'ermeneutica scritturale nel De Genesi del Cusano”, in *Umanesimo e Ermeneutica*, *Archivio di Filosofia*, 3, 1963, pp.81-90.

–, *Saggi sull “Umanesimo” di Proclo*, Casa editrice Prof. R. Patron, Bologna, 1966.

–, *Introduzione a Niccolò Cusano*, ed. Laterza, Roma - Bari, 1987.

–, “Il Neoplatonismo di Niccolò Cusano” in *Il neoplatonismo nel Rinascimento* (Atti del Conv. Promisso della Enciclopedia italiana 1990) Roma, 1993.

–, “L'uomo ‘ad imaginem et similitudinem’ nel Cusano”, en *Doctor Seraphicus*, XXXVII (1990), pp.85-97.

–, “Novità nel pensiero del tardo Cusano”, in *EN KAI PLETHOS. Einheit und Vielheit. Festschrift für Karl Bormann zum 65. Geburtstag*, hrsg. V. L. Hagemann und R. Gleis (Religionswissenschaftliche Studien Bd. 30), Altenberge, 1993, pp.161-173.

Schneider, G., *Gott das Nichtandere. Unter-suchungen zum metaphysischen Grunde bei Nikolaus von Kues*, t. IV, Verlag Aschendorft Münster Westf, 1970.

Schulz, W., *El Dios de la metafísica moderna*, México - Buenos Aires, FCE, 1961.

Senger, H.G., *Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahre 1440. Untersuchungen zur Entwicklung einer Philosophie in der Frühzeit des Nikolaus (1430-1440)*, Verlag Aschendorff, Münster, 1971.

—, "Die Sprache der Metaphysik", in *Nikolaus von Kues. Einführung in sein philosophisches Denken*, hrsg. von Klaus Jacobi, München, 1979, pp.74-100.

—, "Aristotelismus versus platonismus. Zur Konkurrenz von zwei Archetypen der Philosophie im Spätmittelalter" in *Aristotelisches Erbe im arabisch-lateinischen Mittelalter*, Berlin-Nueva York, 1986, pp.53-80.

—, "Einleitung", in *Nicolai de Cusa, De apice theoriae*, Hamburg, Felix Meiner, 1986.

—, "Nichtwissen als Wissensform. Ignoranzkompensationem von Petrarca bis Erasmus", in *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien. Beiträge eines deutsch-italienischen Symposiums in der Villa Vigoni*, M. Thurner (hrsg.), Berlin, 2002, pp.633-653.

Soulez, A., *La grammaire philosophique chez Platon*, ed. PUF, Paris, 1991.

Stallmach, J., "Das 'Nichtandere' als Begriff des absolutem zum Auswertung der mystischen Theologie des Pseudo-Dionysio durch Cusanus", en *Sonderdruck*, Mainz, 1959, pp.329-35.

Thiel, D., "Intellekt und Imagination in Cusanus' *Triologus de possess'*", in *Intellectus und Imaginatio. Aspekte geistiger und sinnlicher Erkenntnis bei Nicolaus Cusanus*, João Maria André, Gerhard Krieger, Harald Schwaetzer (hrsg.), B.R. Grüner Publishing Company, Amsterdam / Philadelphia, 2002, pp.43-80.

Uebinger, *Die Gotteslehre des Nikolaus Cusanus*, Munster, 1888.

Velthoven, Van T., *Gottesschau und menschliche Kreativität. Studien zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues*, Leiden, 1977.

Vansteenbergh, E., *Autour de la docta ignorantia*, Munster, 1915.

—, *Le cardinal Nicolas de Cues (1401-1464. L'action - la pensée*, Imprimerie Lefebvre - Ducrocq, Lille, Paris, 1920.

Verd, G., "Ser y nombre de Dios en Nicolás de Cusa", en *Miscelanea Comillas* (1969), pp.29-59.

Wackerzapp, H., *Der Einfluss Meister Eckharts auf dein ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (1440 - 1450)*, Munster, 1962.

Wilpert, P., "Das Problem der *coincidentia oppositorum* in der Philosophie des Nikolaus von Cues" in Koch, J., *Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des Mittelalters*, Leiden-Köln, Brill, 1953, pp.39-55.

Willer, E., "Zum Begriff 'non-aliud' bei Cusanus", en *Niccolò Cusano agli inizi del mondo moderno*, Sansoni, Firenze, 1970, pp.419-43.

—, "Nicolaus Cusanus *De non aliud* und Platons Dialog *Parmenides*", en *Studia Platonica*, Amsterdam, 1974, pp.239-2