

El fundamento epistémico del uso simbólico de las figuras matemáticas en la metafísica de Nicolás de Cusa (1401-1464)

Autor:

Rusconi, Maria Cecilia

Tutor:

D'Amico, Claudia F.

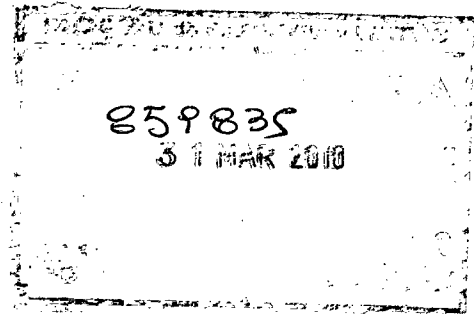
2010

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

Posgrado

**Tesis
14.4.9**

Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras



**El fundamento epistémico
del uso simbólico de las figuras matemáticas
en la metafísica de Nicolás de Cusa (1401 - 1464)**

Tesis para la obtención del título de Doctor en Filosofía
por la Universidad de Buenos Aires

Doctoranda
Lic. María Cecilia Rusconi ✓

Directora
Profa. Dra. Claudia D'Amico

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

Buenos Aires, marzo de 2010

A Klaus

Índice

Introducción.....	1
Capítulo I. La necesidad de la complejión en el contexto de la doctrina de los <i>modi essendi</i>.....	9
1. Los modos del ser en <i>De docta ignorantia</i>	10
1.1. <i>Ista prius inaudita? De docta ignorantia</i> II, 7-10 y el tratado anónimo <i>Fundamentum naturae quod videtur physicos ignorasse</i>	21
2. Otras formulaciones de la doctrina de los <i>modi essendi</i> en Nicolás de Cusa.....	29
2.1. Los modos del ser en <i>De coniecturis</i>	29
2.2. Los modos del ser en <i>De mente</i>	37
2.3. Los modos del ser en <i>De ludo globi</i>	67
3. Algunas conclusiones acerca de la <i>necessitas complexionis</i> y la mente en general....	77
4. Los modos del ser en Thierry de Chartres	79
4.1. Estado de la cuestión.....	82
4.2. El Comentario <i>Librum hunc</i> como fuente de los capítulos 7 y 8 de <i>De mente</i>	92
4.3. El binomio <i>complicatio – explicatio</i> a través de la doctrina de los <i>modi essendi</i>	97
4.4. El conocimiento de los <i>modi essendi</i>	100
4.4.1. Las ciencias especulativas.....	100
4.4.2. Las potencias cognoscitivas.....	103
4.4.2.1 <i>Mathesis seu disciplina</i>	105
4.5. Algunas observaciones sobre la noción de <i>necessitas complexionis</i> según Thierry de Chartres.....	112
5. La división de las ciencias en <i>De possest</i>	116
5.1. „ <i>Mathematica</i> “ sine motu inabstracta.....	123
Capítulo II. Las categorías del conocimiento.....	130

1. La multitud y la magnitud.....	130
1.1. Las nociones de <i>multitudo</i> y <i>magnitudo</i>	133
1.2. Magnitud y multitud como categorías del conocimiento.....	137
1.3. <i>Multitudo magnitudinis generativa est</i>	140
1.4. La composición.....	143
2. La noción cusana de <i>mensura</i> . La delimitación de los conceptos.....	147
2.1. La definición sintética.....	152
2.1.2. <i>Inquisitio comparativa</i> o la consideración de la <i>multitudo ad quiddam aliud</i> . La noción cusana de <i>proportio</i>	153
a. La mente	153
b. Las cosas.....	157
b.1. El plano metafísico.....	157
b. 2. El plano físico.....	160
2.2. La definición analítica.....	165
3. Algunas conclusiones acerca de las categorías multitud y magnitud.....	168
Capítulo III. La <i>des-limitación</i> de los conceptos o la <i>scientia aenigmatica</i>	172
1. <i>De docta ignorantia</i> : la <i>transsumptio ad infinitum</i>	174
2. <i>De theologicis complementis</i> : La variación del ángulo.....	183
3. <i>De beryllo</i> : la praxis de los enigmas o la <i>aenigmatica scientia</i>	200
3.1. Los enigmas.....	205
3.2. La cuarta premisa.....	213
4. Algunas conclusiones sobre la ciencia enigmática.....	218
Conclusiones.....	221
Bibliografía.....	229

Introducción

Los textos de Nicolás de Cusa están repletos de metáforas que son utilizadas como símbolos para designar aquello que según él constituye el objeto último del conocimiento humano, a saber: el principio del ser. En el contexto de su filosofía estas metáforas no conforman un mero recurso literario. Ellas representan más bien una consecuencia de su propia teoría del conocimiento, según la cual la verdad precisa es inalcanzable para el hombre. Para la tradición en la que se inscribe el Cusano esta verdad se identifica con el principio de todas las cosas i.e. Dios.

En el primer libro de *De docta ignorantia* (1440) Nicolás presenta por primera vez su idea del primer principio ontológico en términos de „máximo absoluto“. A partir de la definición, de evidente resonancia anselmiana, según la cual „máximo es aquello a lo cual nada puede ser mayor“¹, analiza la noción de maximidad concluyendo que ésta debe ser interpretada como la coincidencia de los opuestos –*coincidentia oppositorum*–. Nicolás argumenta que si lo máximo es tal nada puede oponérsele. De esta manera, lo mínimo debe ser pensado como coincidente con él. En una palabra: lo máximo y lo mínimo, en sentido absoluto, son lo mismo.

Para la razón discursiva esta tesis es contradictoria. Tal es pues la forma en la que lo absoluto se presenta a la razón. En efecto, no existe ninguna proporción entre lo finito y lo infinito². Por eso no puede haber propiamente conocimiento de Dios. Nicolás expresa qué tipo de relación cognoscitiva puede tenerse del principio infinito i.e. lo máximo absoluto, mediante la expresión „docta ignorancia“. Esta idea no hace referencia ni al escepticismo ni al misticismo, sino más bien a una conciencia de los límites del conocimiento finito. Ante la evidencia de esta incognoscibilidad del principio el Cusano recurre a una *symbolica investigatio*³. Con este sentido, retoma el texto de la primera carta de Pablo a los Corintios, según el cual Dios sólo puede ser conocido en espejo y en enigma⁴: “Todos nuestros más sabios y santos doctores están de acuerdo en que las cosas visibles son auténticamente imagen de las invisibles y que el creador puede, de tal

¹ De docta ign. I (h I n. 5): Maximum autem hoc dico, quo nihil maius esse potest.

² De docta ign. I (h I n. 9): [...] infiniti ad finitum proportionem non esse.

³ De docta ign. I (h I n. 30): Hoc autem, quod spiritualia - per se a nobis inattingibilia - symbolice investigentur, radicem habet ex hiis, quae superius dicta sunt, quoniam omnia ad se invicem quandam - nobis tamen occultam et incomprehensibilem - habent proportionem, ut ex omnibus unum exsurgat universum et omnia in uno maximo sint ipsum unum.

⁴ 1 Cor. 13, 12: Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem.

manera, ser visto cognosciblemente por las creaturas como si se lo viera en un espejo y en un enigma”⁵.

La idea de ver a Dios en espejo y en enigma hace referencia en general a la posibilidad de reconocer el principio en lo creado. En este sentido cualquier creatura puede ser tomada como enigma. Efectivamente los textos cusanos presentan imágenes enigmáticas de la más diversa índole. Entre ellos pueden encontrarse enigmas sensibles, como por ejemplo aquellos recogidos a partir de revisiones de la tradición, como las imágenes usadas por ciertos teólogos y filósofos para representar el principio. En *De non aliud* (1462) por ejemplo puede leerse: „Afirmar los teólogos que Dios brilla para nosotros más claramente en el enigma de la luz porque por medio de lo sensible ascendemos hacia lo inteligible“⁶.

Es notable sin embargo la preferencia de parte del Cusano por imágenes relacionadas con algún tipo de arte humano. Esta preferencia se fundamenta en dos premisas esenciales de su filosofía, a saber: (i) que el principio es fundamentalmente creativo y (ii) que el hombre es imagen de ese principio creador –*imago dei*– y, en razón de ello, la creación humana constituye la imagen de la creación divina⁷.

Las imágenes que pertenecen al ámbito del *ars* son diversas. Se las encuentra tomadas de alguna capacidad humana, como es el caso de la capacidad de la visión en *De visione dei* (1453), o de entes artificiales, como lo es en *De mente* (1450) el ejemplo del arte de fabricar cucharas para explicar la relación de la mente con el cuerpo⁸. Sugestivos son

⁵ De docta ign. I (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. Sigo la traducción de J. M. Machetta y C. D’Amico, *Nicolás de Cusa: Acerca de la docta ignorancia. Libro I: Lo máximo absoluto*, Buenos Aires, 2003. Cf. G. von Bredow, „Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues. Der Brief an Nikolaus Albergati nebst der Predigt in Montoliveto (1463), CT IV/3, Heidelberg, 1955, n. 48, p. 46: Primo autem, fili mi, advertas nos in hoc mundo ambulare per similitudines et aenigmata, quoniam spiritus veritatis non est de hoc mundo neque per ipsum capi potest, nisi parabolice et per symbola nobis nota ad incognitum rapiamur. Si bien el término *aenigma* cobra en este sentido un carácter técnico, se encuentran en los textos otros términos que refieren también a imágenes simbólicas. Tales son por ejemplo: *imago*, cf. e.g. De docta ign. I (h I n. 30); *similitudo*, cf. e.g. De beryl. (h XI/1 n. 14); *signum*, cf. e.g. De docta ign. I (h I n. 29); *symbolum*, cf. e.g. De docta ign. I (h I n. 32) o *paradigma*, cf. e.g. De dato patris lum. (h IV n. 100).

⁶ De non aliud (h XIII n. 8): Dicunt theologi Deum nobis in lucis aenigmate clarius relucere, quia per sensibilia scandimus ad intelligibilia. Utilizo la traducción de J.M. Machetta, *Nicolás de Cusa: Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define*. Buenos Aires 2008. También en De beryl. (h XI/1 n. 27): Varia valde ponunt sancti et philosophi aenigmata. Plato in libro De re publica recipit solem et eius attendit in sensibilibus virtutem et ex conformitate illius se elevat ad lucem intelligentiae intellectus conditoris. Quem magnus Dionysius imitatur. Nam utique aenigma est gratum ob conformitatem lucis sensibilis et intelligibilis. Albertus aenigma rectitudinis recipit, ac si linealis rectitudo daret esse omni ligno, quae in nullo uti est potest participari et manet imparticipabilis et absoluta.

⁷ De mente (h V n. 59): Et primum volo sciat: me absque haesitatione asserere omnes humanas artes imagines quasdam esse infinitae et divinae artis.

⁸ De mente (h V n. 62): Applicabo igitur ex hac coclaria arte symbolica paradigmata, ut sensibilia fiant quae dixero.

también los enigmas tomados de entes de razón i.e. de conceptos. Tal es por ejemplo el caso de la obra *De non aliud* en donde el punto de partida lo constituye la noción misma de definición⁹.

Con todo, es preciso notar que en aquellos textos en los que el Cusano se refiere expresamente a la utilización de símbolos para especular el principio destaca la capacidad simbólica de las imágenes tomadas de la matemática. Esta preferencia se encuentra expresada por primera vez en *De docta ignorantia* I (1440) y se reencuentra con más o menos énfasis a lo largo de su obra. El presente trabajo intenta hallar un fundamento epistémico que permita explicar la preferencia de los símbolos matemáticos frente a los no matemáticos.

Es sabido que el Cusano ha dedicado una parte de su obra a estudios matemáticos. La producción matemática de Nicolás tiene lugar entre los años 1445 a 1459¹⁰. Los problemas matemáticos considerados en estas obras se limitan a la rectificación y la cuadratura del círculo. Por una parte los intentos cusanos de resolución del problema de la cuadratura del círculo no constituyen en sí un aporte importante a la historia de la matemática. Es conocida en este sentido la valoración de su contemporáneo Johannes Regiomontano, según la cual Nicolás de Cusa sería un “geómetra ridículo e imitador de Arquímedes”¹¹. Por otra parte, es fácilmente hallable en casi cada una de las obras que constituyen el corpus, la referencia a un objetivo no matemático, respecto del cual la matemática constituye una propedéutica. Así por ejemplo puede leerse en *Quadratura circuli* (1450): “Y ésta es la perfección última del arte geométrica <...>. La he escrito especialmente para que se vea la potencia del *arte de las coincidencias* por la cual se penetran las cosas ocultas en cada facultad”¹². En este sentido se puede afirmar que la matemática constituye una traducción al lenguaje matemático del núcleo fundamental del proyecto cusano: la *coincidentia oppositorum*.

⁹ Según el manuscrito de la Biblioteca capitular de Toledo, cod. 19-26, ff. 55r – 76r, el título de la obra reza: *Eiusdem de non aliud ac etiam de diffinitione omnia diffinienti*.

¹⁰ Este corpus está constituido por los siguientes tratados, a los a cuales podemos ordenar de acuerdo con tres etapas del pensamiento cusano. En primer lugar la etapa temprana constituida por los opúsculos *De geometricis transmutationibus* (1445), *De arithmetis complementis* (1445) y *De circuli quadratura* (1450). En segundo lugar, la etapa constituida por *Quadratura circuli* (1450), *De mathematicis complementis* (1453-1454), *Declaratio rectilineationis curvae* (sin datos), *De una recti curvique mensura* (sin datos), *De sinibus et chordis* (1457) y *Dialogus de circuli quadratura* (1457). Por último la etapa constituida por los tratados *De caesarea circuli quadratura* (1457), *De mathematica perfectione* (1458) y *Aurea propositio in mathematicis* (1459).

¹¹ Johannes Regiomontano, Brief an Christian Roder vom 4.7.1471, M. Curtze, “Der Briefwechsel des Regiomontan”, *Abhandlungen zur Geschichte der mathematischen Wissenschaften* 12, Leipzig, 1902, p. 329: *Nicolaus autem Cusanus cardinalis, geometra ridiculus Arquimidisque aemulus [...]*.

La preferencia por aplicar los signos matemáticos como símbolos es enunciada por primera vez en *De docta ignorantia*. Los capítulos 11 a 21 de dicha obra están en efecto dedicados a desarrollar una simbología matemática. El capítulo 11, titulado: “Que la matemática nos ayuda muchísimo en la aprehensión de la diversidad divina”, se inicia con el pasaje que he citado más arriba en el que se apela a una tradición que acuerda en el hecho de que el creador puede ser visto a través de las creaturas. A continuación de este pasaje el Cusano explica además que, de entre todas las imágenes que puedan servir como símbolos, las matemáticas son las más apropiadas por el hecho de constituir en sí mismas un conocimiento cierto. „Cuando la investigación se realiza a partir de la imagen –explica–, es necesario que nada dudoso haya respecto de la imagen <...> puesto que el camino hacia aquello de lo que no tenemos certeza no es sino el que transita por lo presupuesto y lo cierto. Pero todas las cosas sensibles están en una cierta continua inestabilidad a causa de la posibilidad material que abunda en ellas. Ahora bien, las que son más abstractas que las sensibles, como son las mismas especulaciones matemáticas <...> las vemos muy firmes y ciertas para nosotros“¹³.

Esta fundamentación no deja lugar a ambigüedad. Puesto que el conocimiento de lo absoluto supera el entendimiento finito, tal conocimiento sólo puede tener lugar de manera simbólica. A su vez, de entre todos los símbolos posibles, los objetos matemáticos constituyen los más aptos a causa de su certeza.

Tal como se la presenta en los mencionados capítulos de *De docta ignorantia*, la constitución de los entes matemáticos en símbolos de lo absoluto, consiste en el intento de infinitizarlos. Nicolás sistematiza este intento mediante lo que denomina *transsumptio ad infinitum*¹⁴. Esta metodología que consiste en conducir las entidades matemáticas al infinito no se encuentra solamente en *De docta ignorantia*. El Cusano la recupera en dos obras, a saber: *De theologicis complementis* (1453) y *De beryllo* (1458).

El contenido de *De theologicis complementis* fue resumido por el propio Nicolás de Cusa en un carta del 14 de septiembre de 1453 dirigida al Abad y a los monjes del monasterio

¹² J. Hofmann y J.E. Hofmann, *Die Mathematischen Schriften*. Quadratura circuli 11-12, p. 60: Et haec perfectio ultima geometricae artis [...] Haec sic maxime scripserim, ut videatur potentia artis coincidentiarum, per quam in omni facultate occulta penetrantur. (Traducción propia). El subrayado es mío.

¹³ *De docta ign.* I (h I n. 30): Quando autem ex imagine inquisitio fit, necesse est nihil dubii apud imaginem esse [...] cum via ad incerta non nisi per praesupposita et certa esse possit. Sunt autem omnia sensibilia in quadam continua instabilitate propter possibilitatem materialem in ipsis habundantem. Abstractiora autem istis, ubi de rebus consideratio habetur, - non ut appendiciis materialibus, sine quibus imaginari nequeunt, penitus careant neque penitus possibilitati fluctuanti subsint - firmissima videmus atque nobis certissima, ut sunt ipsa mathematicalia.

¹⁴ Cf. *De docta ign.* I (h I n. 33).

benedictino de Tegernsee¹⁵. En ella explica que el opúsculo debe considerarse como un apéndice de *De mathematicis complementis* redactado unos meses antes, luego de haber recibido la nueva traducción de las obras de Arquímedes. Como las otras obras matemáticas, *De mathematicis complementis* también intenta ofrecer una solución al problema de la cuadratura del círculo. El objetivo de *De theologicis complementis* consiste en proporcionar una aplicación de dicha solución a la metafísica. Esta aplicación consiste en trasladar al infinito las figuras matemáticas que se tratan en la primera obra.

Si bien la apoyatura de este escrito en un opúsculo matemático dejar apreciar una complejidad mayor del método de la *transsumptio* respecto de 1440, es sin embargo en 1458, con la redacción de *De beryllo* que esta metodología adquiere una sistematización plena. En esta obra Nicolás intenta impartir una práctica, consistente en una serie de ejercicios, por medio de la cual sería posible comprender más claramente la mencionada idea de la *coincidentia oppositorum*. La obra se inicia justamente con la declaración de este objetivo: „Quien haya leído lo que escribí en diversos opúsculos, verá que me ocupé con mucha frecuencia de la coincidencia de opuestos y que repetidamente me esforcé – conforme a la visión intelectual, que supera a la fuerza de la razón– en sacar conclusiones. De donde, a fin de exponer con la mayor claridad posible dicho concepto al lector, pondré en sus manos *el espejo y el enigma*, para que el débil intelecto de cada cual se auxilie y se oriente en lo último de lo que puede saberse”¹⁶.

La praxis, cuya metodología se imparte en esta obra es denominada: *aenigmatica scientia*¹⁷; una ciencia que consiste en conducir al infinito las figuras matemáticas, para contemplar lo absoluto a través de ellas.

Ahora, si en *De docta ignorantia* la aptitud simbólica de las entidades matemáticas es fundamentada en el motivo de su certeza, cuando en 1458 Nicolás presenta en *De beryllo* la idea de una ciencia de los enigmas –la *scientia aenigmatica*– fundamenta el hecho mismo de utilizar enigmas del siguiente modo: “[...] el hombre posee intelecto, el cual, en cuanto crea, es similitud del intelecto divino. A partir de ello crea las similitudes de las similitudes del intelecto divino, así como las figuras artificiales extrínsecas son

¹⁵ Cf. E. Vansteenbergh, *Autour de la docte Ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XVe siècle*, Münster 1915. J. Hopkins, *Nicholas of Cusa's dialectical mysticism. Text, translation and interpretative study of 'De visione Dei'*, Minneapolis, 1985 (2ª Ed. 1988); H. Senger, „Mystik als Theorie bei Nikolaus von Kues“, P. Koslowski (ed.), *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Munich, 1988, p.112.

¹⁶ De beryl. (h. XI/1 n. 1): Qui legerit ea, quae in variis scripsi libellis, videbit me in oppositorum coincidentia crebrius versatum quodque nisus sum frequenter iuxta intellectualem visionem, quae excedit rationis vigorem, concludere. Unde ut quam clare legenti conceptum depromam, speculum et aenigma subiciam, quo se infirmus cuiusque intellectus in ultimo scibilium iuuet et dirigat (Utilizo la traducción provisoria de J.M. Machetta, P. Pico Estrada y A. Schmidt, a quienes agradezco).

similitudes de la forma natural intrínseca. De donde mide a su intelecto por medio de la potencia de sus obras y a partir de esto mide al intelecto divino, a la manera como la verdad es medida por medio de la imagen. Y esta es la ciencia enigmática”¹⁸.

La ciencia enigmática es pues la medición de la verdad por medio de la imagen. Ahora, “imagen” se dice según este texto, del intelecto. La ciencia enigmática consiste pues en dos pasos: (1) un conocimiento del intelecto humano por medio de sus propias obras y (2) un conocimiento del intelecto divino a través de su imagen: el intelecto humano.

La comparación entre esta fundamentación y la expuesta en *De docta ignorantia* pone en evidencia –por lo menos– una diferencia de énfasis. Según *De docta ignorantia* lo importante es la precisión del símbolo. Según *De beryllo* lo fundamental es que el símbolo constituya la obra del propio intelecto i.e. que sea arte y no naturaleza. La importancia se asienta en el primer caso en el símbolo en sí mismo i.e. en lo que podría considerarse como sus características objetivas, mientras que en el segundo caso está más bien puesta en la capacidad de construcción del símbolo y, con ello, en la creatividad del hombre, en cuanto imagen de Dios. Esta diferencia de acento, puesto ya en la precisión, ya en el arte, ha dado lugar a diferentes posturas entre los comentaristas de Nicolás de Cusa. En general puede afirmarse que éstos han optado por otorgarle más importancia a una u otra de estas fundamentaciones según el texto a estudiar. Entre aquéllos que han intentado comprender la simbología matemática cusana basándose en el fundamento de la precisión, a partir del hecho de que las entidades matemáticas carecen de materia sensible, pueden contarse a Rudolf Haubst¹⁹, Hans Blumenberg²⁰, Kurt Flasch²¹ y Jean-Marie Nicolle²² entre otros.

Entre los que se han concentrado en el motivo de la creatividad del hombre como imagen de Dios, vale mencionar los trabajos de Claudia D’Amico²³, Inigo Bocken²⁴ Klaus Reinhardt²⁵ o Harald Schwaetzer²⁶.

¹⁷ De beryl. (h XI/1 n. 7): Et haec est aenigmatica scientia.

¹⁸ De beryl. (h XI/1 n. 7): homo habet intellectum, qui est similitudo divini intellectus in creando. Hinc creat similitudines similitudinum divini intellectus, sicut sunt extrinsecae artificiales figurae similitudines intrinsecae naturalis formae. Unde mensurat suum intellectum per potentiam operum suorum et ex hoc mensurat divinum intellectum, sicut veritas mensuratur per imaginem. Et haec est aenigmatica scientia.

¹⁹ R. Haubst, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Trier, 1952.

²⁰ H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt am main, 1998.

²¹ K. Flasch, *Nikolaus von Kues: Geschichte einer Entwicklung*, Frankfurt 1998.

²² J.-M. Nicolle, *Mathématiques et métaphysique dans l’oeuvre de Nicolas de Cues*, Villeneuve d’Ascq, Presses Univ. du Septentrion 2001.

²³ C. D’Amico, „Die Rolle der geometrischen Figur in der Zusammensetzung der *scientia aenigmatica*“, *MF CG* 29 (2005), pp. 265-278.

²⁴ I. Bocken, „Perspektiven der Theorie. Philosophie als scientia aenigmatica bei Nicolaus Cusanus“, Inigo Bocken und Harald Schwaetzer (eds.): *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus*, Maastricht 2005, pp. 29-48.

Sin embargo, ninguna de las dos posturas permite establecer una fundamentación para esta peculiar simbología. Destacar el hecho de que la matemática constituye un conocimiento preciso o que ella constituye una de las tantas creaciones de la mente finita, le otorga a la simbología matemática la función de una mera ilustración en el marco del sistema cusano. El presente trabajo intenta encontrar por el contrario un fundamento epistémico del uso simbólico de las figuras matemáticas en la metafísica de Nicolás de Cusa, precisamente para explicar de manera sistemática la concepción de una *aenigmatica scientia*, es decir de una metodología simbólica que sea capaz de proporcionar conocimiento. Este fundamento debe permitir unificar las dos posturas delineadas más arriba. En efecto, debe mostrar que la precisión de la matemática se encuentra en realidad fundada en el hecho de que ésta no constituye un símbolo elegido arbitrariamente, sino el único que tiene la capacidad de representar la creatividad del hombre como imagen del principio infinito y, a través de ello, al principio infinito mismo.

Con este propósito he dividido el trabajo en tres partes. En la primera de ellas (I) me ocupo de la noción de *necessitas complexionis*. Esta noción aparece en el contexto de la doctrina de los modos del ser: *modi essendi*. Estos modos son cuatro, a saber: *necessitas absoluta*, *necessitas complexionis*, *possibilitas determinata* y *possibilitas absoluta*. La mencionada doctrina aparece en cuatro obras cusanas, que serán analizadas a lo largo del primer capítulo del presente trabajo: *De docta ignorantia* (1440), *De coniecturis* (1440), *De mente* (1450) y *De ludo globi* (1463). Como mostraré en este primer capítulo, la noción de *necessitas complexionis* denota para el Cusano el ámbito en el que la mente “se toma a sí misma como instrumento” para conocer con independencia de la materia, dando así lugar a un conocimiento de las formas puras. Nicolás identifica este ámbito con la matemática. A su vez, dado que para el Cusano el conocimiento matemático es el conjunto de las combinaciones que la razón es capaz de establecer, la matemática pura debe ser entendida como el estudio del funcionamiento de las capacidades de la propia mente.

La segunda parte (II) está dedicada a estudiar las dos nociones complementarias *multitudo* y *magnitudo*. El conjunto de combinaciones que la razón puede establecer para

²⁵ K. Reinhardt, „Conocimiento simbólico: acerca del uso de la metáfora en Nicolás de Cusa“, Machetta, Jorge M. y D'Amico, Claudia (eds.): *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, Buenos Aires (2005), pp. 423-435.

²⁶ H. Schwaetzer, „Die intellektuelle Anschauung als methodisches Prinzip einer naturwissenschaftlichen »scientia aenigmatica«. Anmerkungen zur Konzeption von Wissenschaft bei Cusanus und Prolegomena

conocer y que Nicolás identifica con la matemática se estructura de acuerdo a las dos nociones que estructuran el *quadrivium*: multitud y magnitud. Según el pensamiento cusano estas nociones constituyen las categorías fundamentales de la razón. Ambas conforman los modos necesarios de comprensión de la mente finita y por ello de la estructuración de cualquier concepto. En este sentido, el concepto mismo debe ser entendido como compuesto –*compositum*– de esos dos momentos constitutivos.

Los puntos I y II deben permitir ordenar la concepción cusana del conocimiento humano en dos planos. Por una parte la estructuración de todo concepto como nexo de las categorías fundamentales de la mente: multitud y magnitud, que posibilita el conocimiento del mundo. Por otro lado el plano de la reflexión de este conocimiento i.e. de la reflexión sobre las categorías mismas de multitud y magnitud, lo cual se asimila a la matemática pura y es caracterizado por Nicolás como el ámbito de la necesidad de la complejión.

A partir de I y II deberá ser posible explicar en la tercera parte (III) el método de la ciencia enigmática como un método para acceder a una intuición de la infinitud –i.e. el principio absoluto– mediante lo que denominaré la *des-limitación* de los conceptos. El objetivo de este capítulo consiste en mostrar que la *scientia enigmatica* puede entenderse como un mecanismo para *in-finitizar* los conceptos que la mente construye –i.e. hacer a los conceptos infinitos– de manera de lograr el traspaso de la *necessitas complexionis* a la *necessitas absoluta* i.e. del ámbito de la matemática al de la teología. Para tal propósito me basaré en las tres obras en las que el Cusano aplica el mecanismo de la *transsumptio ad infinitum*, a saber: *De docta ignorantia*, *De theologicis complementis* y *De beryllo*.

I. La necesidad de la compleji3n en el contexto de la doctrina de los *modi essendi*

La idea de que el ser tiene lugar de cuatro modos, a saber: como necesidad absoluta, necesidad determinada o de la compleji3n, posibilidad determinada y posibilidad absoluta, se encuentra expl3citamente en cuatro obras cusanas. 3stas son: *De docta ignorantia* (1440), *De coniecturis* (1443), *De mente* (1450) y *De ludo globi* (1463).

Existe hasta la fecha un 3nico trabajo que ha intentado estudiar este tema. Este trabajo fue publicado por Hermann Schnarr en 1973²⁷. Curiosamente el libro de Schnarr lleva a cabo un estudio m3s o menos general de *De docta ignorantia* y *De coniecturis*, pero deja de lado tanto *De mente* como *De ludo globi*, remiti3ndose en cambio a *De venatione sapientiae* (1462).

Como se ver3 a continuaci3n el Cusano utiliza diferentes expresiones que pueden ser asimiladas a alguno de los modos del ser. A partir de ello Schnarr toma el esquema de los *modi* presentado en *De docta ignorantia* y, menos claramente, en *De coniecturis* para interpretar en general una estructura trinitaria que tiene lugar en toda la obra cusana y que Schnarr analiza en los tres escritos mencionados.

El hecho sin embargo de que en un trabajo dedicado a estudiar la doctrina de los *modi essendi* no se haga menci3n sobre todo de *De mente*, en donde el autor dedica tres cap3tulos a este tema, no deja de ser a todas luces una falta. No queda claro adem3s, por qu3 Schnarr toma, en lugar de *De mente* y *De ludo globi*, el ejemplo de *De venationes sapientiae*. En efecto, los *modi essendi* no se encuentran en esta 3ltima obra mencionados de manera expl3cita. En ese sentido, si bien la obra no es ajena al tema, parece ser menos apropiada al respecto que las otras dos.

En lo que sigue me dedicar3 a estudiar la doctrina de los *modi essendi* en las obras cusanas en las que dichos modos aparecen expl3citamente mencionados, con el objetivo de comprender m3s espec3ficamente el segundo de ellos: la *necessitas complexionis* o *determinata*.

²⁷ H. Schnarr, *Modi essendi. Interpretationen zu den Schriften 'De docta ignorantia', 'De coniecturis' und 'De venatione sapientiae' von Nikolaus von Kues, M3nster, 1973.*

1. Los modos del Ser en *De docta ignorantia* II

El capítulo 7 de *De docta ignorantia* II se titula “acerca de la trinidad del universo”²⁸. Esta trinidad es la participación de la unidad absoluta i.e. de Dios, la cual es una unidad trina. El universo, en cuanto reflejo participado de la unidad absoluta es también una unidad que se estructura de manera trinitaria. Para diferenciar la unidad participada i.e. el universo respecto de la unidad absoluta, el Cusano se refiere a ella como una unidad contracta. De este modo, mientras que Dios es considerado lo máximo en sentido absoluto, el universo es también lo máximo, pero en sentido contracto²⁹.

En Dios i.e. en la unidad absoluta la trinidad coincide plenamente con la unidad. Por eso, si por un lado, cualquiera de las personas divinas –Padre, Hijo y Espíritu Santo– es la unidad, por otro, dado que esta unidad es al mismo tiempo trinidad, cada una de las personas no es las otras personas³⁰. Esta coincidencia plena de unidad y trinidad no puede darse en lo contracto³¹. Si por un lado, la participación de la unidad en el universo conserva la trinidad, esta trinidad se encuentra, por otro lado, contraída. En efecto, en cuanto la unidad del universo es contracta, la trinidad en la que dicha unidad se modaliza se entiende según Nicolás como: (1) lo contraíble, (2) lo contraente y (3) el nexo³². ¿Cómo debe ser entendido cada uno de estos ternarios?

(1) Se dice contraíble –*contrahibile*– aquello que es susceptible de ser contraído. Esta posibilidad descende –explica Nicolás– de la Unidad engendrante eterna, porque nada precede al poder i.e. a la posibilidad de ser. En efecto, nada sería si no hubiera podido ser³³.

(2) Lo propio de lo contraente –*contrahens*– reside en poner término a lo contraíble i.e. en contraerlo o determinarlo. De manera que lo contraente “adecua la posibilidad para

²⁸ De docta ign. II (h I n. 127): De trinitate universi.

²⁹ El capítulo 4 de *De docta ign. II* (h I n. 111) se titula: Quomodo universon, maximum contractum tantum, est similitudo absoluti.

³⁰ De docta ign. II (h I n. 128): Nam in divinis tanta est perfectio unitatis, quae est Trinitas, quod Pater est actu Deus, Filius actu Deus, Spiritus sanctus actu Deus; Filius et Spiritus sanctus actu in Patre, Filius et Pater in Spiritu sancto, Pater et Spiritus sanctus in Filio.

³¹ De docta ign. II (h I n. 128): Ita quidem in contracto esse nequit.

³² De docta ign. II (h I n. 128): Non potest enim contractio esse sine contrahibili, contrahente et nexu [...].

³³ De docta ign. II (h I n. 128): Quomodo enim quid esset, si non potuisset esse? Possibilitas igitur ab aeterna unitate descendit.

que sea esto o aquéllo contractamente³⁴ i.e. para que llegue a ser algo determinado. Por ello descende de la igualdad absoluta de la unidad, que es la igualdad del ser. La igualdad absoluta es pues el Verbo; la igualdad de la unidad, que “cohesiona la posibilidad”³⁵.

Nicolás considera esta doctrina en el marco de la tradición. Según explica, algunos habrían llamado a lo contraente forma o “alma del mundo” –mientras que a la posibilidad la habrían llamado “materia”–, otros lo habrían llamado hado –*fatum*– en la sustancia; por último otros, a quienes el Cusano identifica como “los platónicos”, lo habrían llamado “necesidad de la complexión” –*necessitas complexionis*–. Esta denominación obedecería al hecho de que dicha necesidad descende de la necesidad absoluta y, en este sentido, los platónicos habrían querido caracterizarla como “cierta necesidad contracta o forma contracta en la que todas las formas están en su verdad”³⁶. La necesidad de la complexión denota en suma, el principio contraente i.e. la forma que determina la materia, pero no en cuanto ella está en el Verbo divino –en donde ella es el Verbo mismo y por ello es *necessitas absoluta*–, sino como forma derivada del Verbo. Es –en otros términos– el ser de la cosa en acto, pero en cuanto se lo considera desvinculado de la materia i.e. la forma específica. Para los platónicos la necesidad de la complexión es, en una palabra, el mundo eidético en que las formas verdaderas existen en acto.

(3) El último elemento que conforma la estructura trinitaria del universo es el nexo entre lo contraente y lo contraíble. Según Nicolás habría sido usual que se designara a este nexo “posibilidad determinada” –*possibilitas determinada*–. Esta denominación

³⁴ De docta ign. II (h I n. 129): Unde cum contrahens sit adaequans possibilitatem ad contracte istud vel aliud essendum.

³⁵ De docta ign. II (h I n. 129): Ipsum autem contrahens, cum terminet possibilitatem contrahibilis, ab aequalitate unitatis descendit [...] Unde, cum contrahens sit adaequans possibilitatem ad contracte istud vel aliud essendum, recte ab aequalitate essendi, quae est verbum in divinis, descendere dicitur. Et quoniam ipsum verbum, quod est ratio et idea atque rerum necessitas, possibilitatem per ipsum tale contrahens necessitat et constringit.

³⁶ De docta ign. II (h I n. 129): hinc ipsum contrahens quidam formam aut animam mundi et possibilitatem materiam vocaverunt; alii fatum in substantia, alii, ut Platonici, necessitatem complexionis, quoniam a necessitate absoluta descendit, ut sit quasi quaedam contracta necessitas et forma contracta, in qua sint omnes formae in veritate. Es necesario tener en cuenta que, como ha notado R. Haubst, “este esquema no constituye la triada subordinada neoplatónico–emanacionista: *Primum, conditor intellectus y spiritus*, como el Cusano le atribuye a Platón en “De beryllo” (1458) [...] sino el ternario coordinado de Thierry de Chartres: *materia, forma, spiritus (conexio)*“. R. Haubst, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Trier, 1952, p. 115: „Dieses Schema ist nicht die neuplatonisch-emanationistisch subordinierte Trias *Primum, Conditor intellectus und Spiritus*, wie Cusanus sie in *De beryllo* (c. 23) *Platon* zuschreibt [...] sondern der koordinierte Ternar *Thierrys von Chartres: materia, forma, spiritus (conexio)*“.

obedecería a que en el nexu, la potencia –i.e. lo contraíble– es determinada por la forma – lo contraente–³⁷.

Por último, así como lo contraíble desciende de la unidad –el Padre– y lo contraente desciende de la Igualdad –el Hijo–, el nexu –que constituye lo contrato o determinado– desciende del Espíritu Santo que es el nexu del amor entre el Padre y el Hijo o entre la Unidad y la Igualdad de la Unidad³⁸.

Todo el Universo se estructura en estos tres elementos: contraíble, contraente y nexu entre uno y otro, pues la unidad de todo ser contrato sólo puede tener lugar mediante esta trinidad. En efecto, si lo contraíble es entendido como materia y lo contraente es entendido como forma, todo ente individual debe entenderse consecuentemente como un compuesto de materia y forma y, en ese sentido, como el nexu entre ambas.

En resumen: “[...] la unidad del universo es trina, porque resulta a partir de la posibilidad, de la necesidad de la complexión y del nexu, los cuales pueden ser llamados potencia, acto y nexu”³⁹.

Nicolás concluye que a partir de estos tres modos, y teniendo además en cuenta el modo de la unidad absoluta i.e. la *necessitas absoluta* –que no es uno de los principios que estructuran el universo, sino el principio absoluto mismo–, puede hablarse de cuatro modos del ser –*modi essendi*–⁴⁰. El primer modo es (1) la *necessitas absoluta*, que es el modo del ser de Dios i.e. lo absoluto. El segundo modo es la (2) *necessitas complexionis* que es el modo de ser de las formas de las cosas en su verdad, con el orden y distinción de la naturaleza, así como lo son en la mente. Nicolás no explica a qué se refiere por medio de la expresión *sicut in mente*. La expresión no es unívoca porque *mens* puede entenderse en dos sentidos: o bien en referencia al *logos* –i.e. la mente infinita– o bien a la mente humana –i.e. la mente finita–. Como mostraré más adelante, el Cusano intenta refutar que la necesidad de la complexión tenga lugar en la mente divina, pues allí sólo tiene lugar la necesidad absoluta. Evidentemente en lo absoluto no hay discreción y de esa manera no puede haber una pluralidad de formas –donde cada una sería distinta de las otras–, sino por el contrario, indistinción. En este sentido, las formas consideradas en la

³⁷ De docta ign. II (h I n. 130): Est deinde nexus contrahentis et contrahibilis sive materiae et formae aut possibilitatis et necessitatis complexionis, qui actu perficitur quasi quodam spiritu amoris motu quodam illa unientis. Et hic nexus determinata possibilitas a quibusdam nominari consuevit, quoniam posse esse ad actu esse hoc vel illud determinatur ex unione ipsius determinantis formae et determinabilis materiae.

³⁸ De docta ign. II (h I n. 130): Hunc autem nexum a Spiritu sancto, qui est nexus infinitus, descendere manifestum est.

³⁹ De docta ign. II (h I n. 130): Est igitur unitas universi trina, quoniam ex possibilitate, necessitate complexionis et nexu, quae potentia, actus et nexus dici possunt.

mente divina constituyen la forma única absoluta. Sin embargo, dado que una gran parte del texto está dedicada a presentar la concepción de la tradición, más específicamente la interpretación platónica de los modos, no es incoherente interpretar *mens* como *logos*. Con todo, como intentaré mostrar más adelante, creo que el Cusano utiliza en otros textos, *mens* –en cuanto ámbito de la necesidad de la complejión– en el segundo sentido i.e. en referencia a la mente finita⁴¹.

El tercer modo corresponde a (3) la *possibilitas determinata* por la forma i.e. a las cosas singulares. Por último, el cuarto modo lo constituye (4) la *possibilitas absoluta* i.e. la posibilidad no determinada por ninguna forma⁴².

Los últimos tres modos: *necessitas complexionis*, *possibilitas determinata* y *possibilitas absoluta* deben ser pensados como modalidades contractas de lo absoluto. En otras palabras, estos tres modos del ser corresponden al modo universal del ser i.e. al modo del universo, lo cual quiere decir que todo ser contracto está constituido como un nexo de materia y forma, y que todo cambio del ser, o devenir, es un cambio de la potencia al acto. El Cusano explica este devenir con un bello ejemplo: “[...] porque la rosa, que es en potencia en el rosal durante el invierno y en acto durante el verano, pasó de un modo de ser de la posibilidad a un modo de ser determinado en acto. De lo cual vemos que uno es el modo de la posibilidad, otro el de la necesidad y otro el de la determinación actual, de los cuales resulta el modo de ser universal, porque sin ellos nada es, ni tampoco es uno sin el otro en acto”⁴³.

Entre los capítulos 8 y 10 Nicolás trata más específicamente de cada uno de los tres modos que constituyen la unidad contracta. La misma estructura expositiva se repite para cada caso: en primer lugar expone aquello que la tradición habría sostenido al respecto. En segundo lugar, ofrece su propia posición.

El primer modo se trata en el capítulo 8 y es la posibilidad absoluta. Nicolás reseña primeramente cómo ésta fue concebida por “los antiguos”. Todos ellos habrían acordado

⁴⁰ Véase también: S. Manzo, „La estructura trinitaria del universo: materia, forma y movimiento“, en: J. M. Machetta, C. D’Amico y S. Manzo (Ed.), *Nicolás de Cusa, Acerca de la docta ignorancia. Libro II: lo máximo contracto o universo*, Buenos Aires, 2004, pp. 137-143.

⁴¹ Cf. *infra* : I. 3. Los modos del ser en „De mente“.

⁴² Cf. De docta ign. II (h I n. 130). De aquí en adelante numero los modos en este orden.

⁴³ De docta ign. II (h I n. 131): [...] quoniam rosa, quae est in rosario in potentia in hieme et in actu in aestate, transivit de uno modo essendi possibilitatis ad determinatum actu. Ex quo videmus aliud esse essendi modum possibilitatis, aliud necessitatis et aliud actualis determinationis, et quibus es unus universalis modus essendi, quoniam sine illis nihil est; neque est unus sine alio actu.

en que de la nada, nada se hace⁴⁴. Por esta razón debe haber una posibilidad absoluta i.e. “una posibilidad de ser todo”⁴⁵. Esta posibilidad absoluta puede ser conocida de la misma manera en que se conoce la necesidad absoluta, pero “razonando de modo contrario”, es decir: abstrayendo del cuerpo la forma, de manera de concebir una corporalidad indeterminada –*corpus non corporaliter intelligendo*–⁴⁶.

Si más arriba se caracterizó a la necesidad de la complexión y a la posibilidad absoluta como contraente y contraíble respectivamente, aquí el mismo esquema se repite en términos de “movimiento”. La posibilidad absoluta o materia sería para los antiguos en definitiva la falta de forma i.e. carencia. A su vez, justamente el hecho de carecer de toda forma le otorga a la materia la aptitud para recibir cualquier forma, porque es posibilidad sin término i.e. *absoluta*. Dicha posibilidad es conducida al acto “por medio del movimiento que desciende del alma del mundo”. Si el alma del mundo se puede caracterizar como movimiento, la pasividad de la materia puede ser pensada como “movible”. En este sentido, Nicolás afirma que “tal vegetabilidad que no tiene forma [i.e. la materia] es conducida a ser alma vegetativa en acto a partir del movimiento que desciende del alma del mundo y a partir de la movilidad de la posibilidad o de la vegetabilidad”⁴⁷.

Esta indeterminación de la materia constituye una infinitud privativa, o sea una infinitud potencial⁴⁸. Esta infinitud se diferencia de la infinitud propia de la necesidad absoluta, que es por su parte, una infinitud negativa i.e. una infinitud en acto⁴⁹. La infinitud privativa del universo es, por oposición a la infinitud de Dios, una infinitud disminuida que debe ser entendida como indefinición. Como para el caso de la serie de los números,

⁴⁴ De docta ign. II (h I n. 132): De qua multa quidem per veteres dicta sunt, quorum omnium sententia fuit ex nihilo nihil fieri. Como indica la edición crítica de la Academia de Heidelberg, la sentencia se encuentra sobre todo en la “Física” y en la “Metafísica” de Aristóteles y en el Comentario de Calcidio al “Timeo” platónico Aristóteles, Phys. A4, a27ss.; Met. K 6 106 2b 24ss.; Chalcidius, Comm. In Tim 293. Por supuesto existen otros autores a mencionar respecto de esta sentencia e.g. Thomas Aq., Comm. I Phys. I4 lect. 9

⁴⁵ De docta ign. II (h I n. 132): et idea quandam absolutam omnia essendi possibilitatem et illam aeternam affirmarunt.

⁴⁶ De docta ign. II (h I n. 132): Quam quidem materiam seu possibilitatem contrario modo ratiocinando sicut de absoluta necessitate conceperunt, ut per abstractionem formae corporeitatis a corpore, corpus non corporaliter intelligendo.

⁴⁷ De docta ign. II (h I n. 132): [...] illa informis in actu vegetativam animam perducitur ex motu ab anima mundi descendente et ex mobilitate possibilitatis sive vegetabilitatis.

⁴⁸ De docta ign. II (h I n. 135): Ita infinitas materiae est privativa.

⁴⁹ La oposición entre infinitud privativa y negativa se encuentra en Aristóteles, Phys. III 5, 204^a 2-7. Véase la recepción de la fórmula e.g. en Tomás de Aquino, In I sententiarum, 1, d. 3 q. 1, a. 1, ad 4. Cf. Arne Moritz, “Aristotelische Physik und cusanische Koinzidenz” *MFCG* 29, (2005) 161 – 181, aquí sobre todo p. 164.

no puede encontrarse para el universo un límite de su ser. Su infinitud se entiende en este sentido como carencia de término i.e. como indeterminación⁵⁰.

Hasta aquí la exposición de la tradición que el Cusano presenta respecto de la noción de *possibilitas absoluta*. A continuación Nicolás manifiesta todavía su propio punto de vista: la docta ignorancia muestra que es imposible que haya posibilidad en un sentido absoluto. No tiene sentido pensar una instancia o modo del ser como posibilidad absoluta. En efecto, en cuanto el concepto de tal posibilidad refiere lo que no es –sino que puede ser– implica llegar a lo mínimo. Sin embargo en aquello que recibe más y menos i.e. en el ámbito de lo contracto, no es dable lo mínimo pues, como enseña la docta ignorancia, lo verdaderamente mínimo coincide con lo máximo⁵¹. Si se acepta esta regla, y se entiende la posibilidad absoluta como lo mínimo posible en el orden del ser, es evidente que ella no puede ser algo distinto de la necesidad absoluta i.e. de lo máximo.

Por otro lado –argumenta aun Nicolás– es imposible llegar a lo absoluto partiendo de lo contracto. En efecto, si se parte del ámbito de lo que es susceptible de más y menos, sólo se llega a lo mayor o a lo menor, pero como dado que tales términos son relativos, por este camino no puede llegarse a lo máximo –i.e. lo mínimo– respecto de lo cual nada puede ser mayor –i.e. menor–. Aunque más acotado, en este texto, el argumento es inapelable. Éste se puede reconstruir como sigue: Si se encuentra en el mundo lo diverso, no se llega a lo máximo y lo mínimo en cuanto tal y absolutamente. Se encuentra lo diverso: por tanto, no se llega –“no es dable”– a la posibilidad absoluta⁵².

La posibilidad en suma, no puede ser más que contracta. En efecto, si hay ser en potencia, es porque el ser que proviene de lo primero –i.e. el ser participado– no puede ser en acto enteramente i.e. no puede ser absoluto, porque entonces sería el principio mismo⁵³. En otras palabras, “el acto máximo y el acto mínimo coinciden con la potencia máxima y la potencia mínima”⁵⁴.

⁵⁰ Una introducción a este tema puede encontrarse en „La cosmología cusana“, J. M. Machetta, C. D’Amico y S. Manzo (Ed.), *Nicolás de Cusa. Acerca de la docta ignorancia. Libro II.*, p. 145 y ss.

⁵¹ De docta ign. II (h I n. 136): Nos autem per doctam ignorantiam reperimus impossibile fore possibilitatem absolutam esse. [...] hinc ad minimum deveniretur atque ad maximum in recipientibus magis et minus, quod est impossibile.

⁵² De docta ign. II (h I n. 136): Si enim reperiuntur diversa in mundo ita se habentia, quod ex uno possunt plura esse quam ex alio, ad maximum et minimum simpliciter et absolute non devenitur; sed quia ista reperiuntur, patet absolutam possibilitatem non esse dabilem.

⁵³ De docta ign. II (h I n. 137): Contingit autem possibilitas per hoc, quod esse a primo non potest esse penitus et simpliciter et absolute actus.

⁵⁴ De docta ign. II (h I n. 137): quoniam maximus et minimus actus coincidunt cum maxima et minima potentia et sunt maximum absolute dictum.

El capítulo 9 se ocupa específicamente “acerca del alma del mundo o forma del universo”⁵⁵, es decir del segundo modo del ser: la necesidad de la complexión. Nicolás comienza nuevamente reseñando la posición platónica.

En función de un mayor ordenamiento quisiera esquematizar la interpretación cusana de dicha concepción platónica del alma del mundo, o necesidad de la complexión, en seis puntos.

En primer lugar se afirma que (1) la necesidad de la complexión es “aquello que hace que la posibilidad sea en acto”⁵⁶. Puesto que dicha naturaleza actúa a partir de la intención –*intentio*– de manera que la posibilidad se actualice por medio de un ordenamiento racional, “algunos la habrían denominado mente, otros inteligencia, otros alma del mundo, otros hado –*fatum*– en la sustancia, otros –como los platónicos– la habrían llamado necesidad de la complexión –*necessitas complexionis*”⁵⁷.

(2) Las formas sólo son verdaderas en cuanto están en sí –*in se*– en la necesidad de la complexión. Ella es en efecto, el ámbito de las formas inteligibles. Por su parte, la forma en la materia i.e. la forma sensible es imagen de la forma inteligible. Por ello no puede decirse que sea verdadera, sino sólo semejante a la verdad i.e. verosímil⁵⁸.

A continuación Nicolás contrapone la posición platónica y aristotélica en torno del problema. Si los platónicos (3) sostienen la anterioridad ontológica de las formas inteligibles, los peripatéticos niegan por su parte esa prioridad, pues consideran que éstas sólo pueden existir o bien en la materia i.e. en cuanto formas sensibles, o bien por abstracción en la mente. De esta manera, desde la perspectiva aristotélica las formas no son anteriores a la cosas⁵⁹.

De acuerdo con los platónicos (4) la verdad de las formas es conocida sólo por el intelecto –*intellectus*–. El conocimiento intelectual tiene para el platonismo la particularidad un conocimiento cierto i.e. un conocimiento de las formas en sí, por oposición al conocimiento sensible de las formas mezcladas a la materia, el cual –dado

⁵⁵ Cf. De docta ign. II (h I n. 141).

⁵⁶ De docta ign. II (h I n. 141): quod possibilitatem actu esse facit.

⁵⁷ De docta ign. II (h I n. 142): Hanc excelsam naturam alii mentem, alii intelligentiam, alii animam mundi, alii fatum in substantia, alii –ut Platonici– necessitatem complexionis nominarunt. Esta asimilación del alma del mundo a la necesidad de la complexión reaparece en el c. 13 de De mente (h V n. 146).

⁵⁸ De docta ign. II (h I n. 142): [...] concedentes formam, ut in materia est, per hanc operationem mentis mediante motu esse imaginem verae intelligibilis formae, et ita non veram, sed verisimilem.

⁵⁹ De docta ign. II (h I n. 142): Quod Peripatetici non concedunt, quoniam dicunt formas aliud esse non habere nisi in materia et per abstractionem in intellectu, quae sequitur rem, ut patet.

que no conoce la forma *in se*— no conoce verdaderamente, sino que pertenece al ámbito de la opinión⁶⁰.

(5) El alma del mundo es la primera separación a partir de la necesidad absoluta. Sin embargo es a la vez la complicación del orden temporal de las cosas. Para denotar esta síntesis de separación por un lado, y de orden o complicación por el otro, los platónicos habrían caracterizado a la necesidad de la complejión como un “número que se mueve a sí mismo”, entendiéndola constituida a partir de lo mismo —unidad— y de lo diverso —multiplicidad—⁶¹.

Por último, (6) la necesidad de la complejión sería paralela al alma humana. En efecto, habría una igualdad de proporción entre el alma y el hombre por un lado, y la necesidad de la complejión —o alma del mundo— y el universo por el otro⁶².

Nicolás señala a continuación que muchos cristianos se mostraron de acuerdo con los platónicos⁶³. El acuerdo al que se refiere el Cusano se enmarca en el problema de los universales: “[...] por cuanto una es la razón de la piedra, otra la del hombre y porque en Dios no recae la distinción ni la alteridad”⁶⁴. Este problema habría conducido a los platónicos a postular instancias intermedias que fueran no sensibles, pero a la vez plurales y que pudieran considerarse como causas de las cosas sensibles.

Nicolás contrapone nuevamente esta posición a la aristotélico-nominalista, y se manifiesta él también explícitamente en contra de ella⁶⁵. Sin embargo, el reproche del Cusano a los aristotélicos no reside en el rechazo de las instancias intermedias. Nicolás está de acuerdo con el nominalismo en este punto, pero considera al mismo tiempo, que los platónicos habrían sido reprendidos por Aristóteles injusta y superficialmente. Pues, según su interpretación, el realismo no habría postulado instancias intermedias que existieran realmente con una anterioridad temporal respecto de los singulares, sino que más bien habría sostenido la prioridad ontológica de las ideas en la mente divina, lo cual

⁶⁰ De docta ign. II (h I n. 144): adicientes veritatem formarum solum per intellectum attingi, per rationem, imaginationem et sensum non, sed imagines, prout formae sunt permixtae possibilitati; et quod propterea non vere attingerent quidquam, sed opinative.

⁶¹ De docta ign. II (h I n. 145): ideo ipsam propter discretionem et ordinem ‘numerum se moventem’ dixerunt ac esse ex eodem et diverso affirmarunt. La expresión “numerum se moventem” se encuentra e.g. en Aristóteles, De anima, 404 b30 en relación a Empédocles el Timeo platónico: atque animam numerum esse se ipsum moventem asseruerunt.

⁶² De docta ign. II (h I n. 145): sicut hominis anima ad hominem se habet, ita ipsa ad universum.

⁶³ Según sostiene Rudolf Haubst, éstos serían “sobre todo los representantes de la Escuela de Chartres”, *Das Bild*, p. 118. Cf. *infra* I. 6. Los modos del ser en Thierry de Chartres

⁶⁴ De docta ign. II (h I n. 146): cum alia sit ratio lapidis, alia hominis, et in Deo non cadat distinctio et alietas.

⁶⁵ De docta ign. II (h I n. 147): quos certe nisi per intelligentiam Deum intelligant, deficere puto.

hace del principio ontológico a la vez un principio gnoseológico. En este sentido, lo que el Cusano reprocha al aristotelismo es el haber postulado un principio ontológico que no sea cognoscitivo.

La creación de algo implica –piensa Nicolás– un previo conocimiento de ello. Es necesario entonces postular un conocimiento que no tenga lugar mediante abstracción –lo cual siempre se daría con posterioridad a la cosa–, sino que sea previo a ella: “Si, por lo tanto, hay un conocimiento sin abstracción –concluye–, ciertamente es aquél del que hablan los platónicos, el cual no proviene de las cosas, sino que ellas son según el conocimiento”⁶⁶.

A partir de esta crítica el Cusano explicita su propia posición. Por un lado, considera que debe haber una prioridad ontológica de las esencias en la mente divina, pero que, por otro, esta prioridad no puede manifestarse en una multiplicidad de ideas, en el sentido en que los platónicos pensaron la necesidad de la complexión o el alma del mundo, porque en el principio todo es el principio mismo: “De donde las formas de las cosas no son distintas, *sino en cuanto son contractas*; en cuanto son absolutas son una sola sin distinción, la cual es el Verbo en la divinidad [...]. Por lo tanto, no es posible que haya varios ejemplares distintos. Pues cualquiera de ellos sería máximo y verísimo respecto de sus ejemplificados; pero no es posible que haya muchos máximos y verísimos [...]. Pues tan sólo es suficiente y necesario un sólo ejemplar infinito, en el cual todo en cuanto ordenado está en el orden”⁶⁷.

En suma, la necesidad de la complexión sólo se da en la realidad unida a la posibilidad. Toda vez que se intente absolutizar la forma i.e. desligarla de la contracción, se obtiene su unificación en la forma absoluta, puesto que lo absoluto no puede ser más que uno⁶⁸. A partir de esta afirmación Nicolás concluye que “la necesidad de la complexión no es como la establecieron los platónicos”. Ella no corresponde a una instancia inferior al creador, que sea la mente eterna. Cuando se entiende que esta mente eterna es el Verbo

⁶⁶ De docta ign. II (h I n. 147): Nam si non est notitia in intelligentia, qomodo movet secundum propositum? Si est notitia rei explicandae temporaliter, quae est ratio motus, talis a re, quae nondum est temporaliter, abstrahi non potuit. Si igitur est notitia sine abstractione, certe tunc est illa, de qua loquuntur Platonici, quae non est a rebus, sed res secundum eam.

⁶⁷ De docta ign. II (h I n. 148): Unde formae rerum non sunt distinctae, nisi ut sunt contracte; ut sunt absolute, sunt una indistincta, quae est Verbum in divinis. Anima igitur mundi non habet esse nisi cum possibilitate, per quam contrahitur, et non est ut mens separata a rebus aut separabilis. Nam si de mente consideremus, prout separata est a possibilitate, ipsa est mens divina, quae solum penitus actu est. Non est igitur possibile plura distincta exemplaria esse. Quodlibet enim ad sua exemplata esset maximum atque verissimum; sed hoc non est possibile, ut plura maxima et verissima sint. Unum enim infintum exemplar tantum est sufficiens et necessarium, in quo omnia sunt ut ordinata, in ordine. El subrayado es mío.

⁶⁸ De docta ign. II (h I n. 149): Quod tamen necessarium est scimus ex docta ignorantia, quae diversitatem in Deo ostendit identitatem.

divino, que es la igualdad de la Unidad –el Hijo igual al Padre– se evidencia que ella coincide con la unidad: “Sólo Dios es alma y mente del mundo”⁶⁹.

Nicolás considera que “los filósofos” no estaban suficientemente instruidos acerca del Verbo y de lo máximo. No podían por ello explicar la pluralidad a partir de la contracción de la forma única.

En resumen, el Cusano rechaza la necesidad de la complejión en el sentido ontológico que le atribuyen los platónicos i.e. como una instancia mediadora entre la necesidad absoluta y la posibilidad determinada. Las formas de las cosas en cuanto plurales existen solamente como formas contractas en las cosas i.e. conjuntamente con la posibilidad a la que determinan para constituir lo singular.

El capítulo 10 trata del tercer elemento que cierra la tríada universal: el nexo entre la materia y la forma –i.e. entre la necesidad de la complejión y la posibilidad absoluta– denominado también: posibilidad determinada –*possibilitas determinata*–. Esta conexión es entendida como movimiento. En efecto, como he señalado más arriba, la unión de la materia a la forma se explica en términos de movimiento, en cuanto la forma es moviente y la materia es movable. Nicolás explica que este movimiento “es un cierto espíritu”⁷⁰. En efecto, el movimiento según “algunos” –*quidam*– sería un espíritu difundido en las estrellas fijas, en los planetas y en las cosas terrenas. Por medio de este movimiento se explicaría lo que está complicado en el alma del mundo⁷¹. El Cusano explica que, según aquéllos que sostuvieron esta opinión, el “espíritu de conexión” procedería “de uno y otro”, a saber: del alma del mundo y de la posibilidad. La unión de ambas tendría lugar mediante un ascenso de la posibilidad y un descenso de la necesidad. Esta imagen de ascenso y descenso tiene como consecuencia la asimilación de la materia, la forma y el nexo, al movimiento. El resultado de tal movimiento es la determinación de la posibilidad –materia– por parte de la necesidad –forma–: “[...] por la posibilidad que asciende hacia el ser en acto desciende la forma, a fin de que ponga un término, perfeccione y determine la posibilidad. Y así, del ascenso y el descenso surge el movimiento que conecta uno y otro. Este movimiento es un medio de conexión entre la potencia y el acto [...]”⁷².

⁶⁹ De docta ign. II (h I n. 150): Solus enim Deus anima et mens mundi est [...].

⁷⁰ De docta ign. II (h I n. 151): spiritum quendam esse.

⁷¹ Como se verá más adelante, probablemente la reseña que lleva a cabo aquí Nicolás se refiera a la interpretación del *Timeo* propuesta por Calcidio y adoptada luego por la Escuela de Chartres. Cf. *infra*: I.6. Los modos del ser en Thierry de Chartres.

⁷² De docta ign. II (h I n. 152): Et ita ex ascensu et descensu motus exoritur conectens utrumque; qui motus est medium connexionis potentiae et actus.

Nicolás continúa afirmando que “este espíritu se halla difundido y contracto a través de todo el universo y cada una de sus partes, el cual es llamado naturaleza”⁷³. Dado que aquí aparece el término “contracción” –propio del vocabulario cusano– cabe suponer que esta afirmación pertenece ya a su propio discurso y no –o no sólo– a aquello que “algunos” aseveraran acerca del movimiento.

Asimismo afirma que el movimiento uniente tiene lugar en forma continua o sea gradualmente. En palabras del Cusano: “[...] siendo respetado el orden a través de sus grados, este movimiento se contrae a partir del universal hasta el particular”⁷⁴.

Ahora bien, dado que el principio es único, tanto el movimiento de descenso como el de ascenso deben provenir de la necesidad absoluta. Pues como no puede darse más de un absoluto, la posibilidad absoluta debe coincidir con la necesidad absoluta. Asimismo el movimiento en su función uniente “se contrae”. En este sentido, debe entenderse un movimiento absoluto –complicado en el principio– que, en cuanto tal, coincide con el reposo⁷⁵.

De esta manera, los tres modos pensados como constituyentes de la estructura del universo: *necessitas complexionis*, *possibilitas absoluta* y *possibilitas determinata*, deben ser entendidos según el Cusano como modos explicativos de la misma unidad absoluta –*necessitas absoluta*–: el Padre, del cual desciende la posibilidad; el Hijo, del cual desciende la forma; y el nexa del amor entre uno y otro o Espíritu Santo, del cual desciende el nexa entre la materia y la forma o el ente singular.

En el capítulo siguiente, “Corolarios acerca del movimiento”, Nicolás enuncia algunas tesis cosmológicas que le han dado amplia fama como precursor de la filosofía y la ciencia modernas. Más interesante en relación con lo visto hasta aquí, son las afirmaciones que dan inicio al capítulo: “Quizá se admirarán quienes lean estas *cosas nunca antes escuchadas*, luego de que la docta ignorancia muestra que ellas son verdaderas. Ahora sabemos [...] que el universo es trino, y que nada hay del universo que no sea uno por la potencia, el acto y el movimiento de conexión”⁷⁶. La afirmación “ahora

⁷³ De docta ign. II (h I n. 153): Est igitur hic spiritus per totum universum et singulas eius partes diffusus et contractus; qui natura dicitur.

⁷⁴ De docta ign. II (h I n. 153): (Quomodo autem) hic motus ab universali contrahatur usque in particulare, servato ordine per gradus suos.

⁷⁵ De docta ign. II (h I n. 155): Non est igitur aliquis motus simpliciter maximus, quia ille cum quiete coincidit.

⁷⁶ De docta ign. II (h I n. 156): Scimus nunc ex istis universum trinum; et nihil universorum esse, quod non sit unum ex potentia, actu et connexionis motu. El subrayado es mío.

sabemos que el universo es trino [...]“ parece remitir a lo visto en los capítulos VII a X de los que he tratado hasta aquí. Sin embargo, el hecho de que el Cusano se refiera a lo tratado en esos capítulos como „cosas nunca antes escuchadas“ –*ista prius inaudita*– ha generado cierta controversia a partir de un artículo de Maarten J. F. Hoenen de 1995. En lo que sigue quisiera dedicar algunas páginas a reseñar estas investigaciones.

1.1. *Ista prius inaudita?*

De docta ignorantia II, 7-10 y el tratado anónimo *Fundamentum naturae quod videtur physicos ignorasse*

En 1995 Maarten J. F. Hoenen publicó un artículo titulado „Ista prius inaudita. Eine neu entdeckte Vorlage der ‚Docta ignorantia‘ und ihre Bedeutung für die frühe Philosophie des Nikolaus von Kues“⁷⁷. El título del artículo: „Ista prius inaudita“, corresponde a la cita tomada del capítulo 11 del Libro II de *De docta ignorantia* –„Corolarios acerca del movimiento“–, que se encuentra inmediatamente después de los capítulos 7-10, en los que se trata de los modos que constituyen el Universo. El capítulo 11 se inicia pues con las palabras: *Fortassis admirabuntur, qui ista prius inaudita legerint*⁷⁸.

En su artículo Hoenen informa acerca de la existencia de un tratado anónimo titulado: *Fundamentum naturae quod videtur physicos ignorasse*, conservado en el Cod. St. 687 de la Universidad de Eichstätt, entre los folios 4r-10r⁷⁹. El manuscrito se cuenta en la colección del dominicano Georg Schwartz (muerto hacia 1484).

De acuerdo con Hoenen las palabras iniciales del título del tratado, *Fundamentum naturae*, pueden ser entendidas de dos maneras. O bien (1) puede interpretarse que éstas hacen referencia a la materia indeterminada –*materia informis*– en cuanto fundamento⁸⁰;

⁷⁷ M. J. F. Hoenen, „Ista prius inaudita. Eine neu entdeckte Vorlage der Docta ignorantia und ihre Bedeutung für die frühe Philosophie des Nikolaus von Kues“, *Rivista di Storia della Filosofia medievale* „Medioevo“ XXI (1995), pp. 375-476.

⁷⁸ *De doct. Ign. II* (h I c. 11 n. 156).

⁷⁹ Acerca del manuscrito cf. M. J. F. Hoenen, *Speculum Philosophiae medii aevi*, Amsterdam, 1994, pp. 84-91.

⁸⁰ Hoenen, *Ista prius inaudita* p. 393: *Omne enim quod fit, fit ex subiecto praesupposito, quod est materia informis* (Cod. St 687, fol. 4r).

o bien, (2) que podrían remitir a la interpretación del concepto de *natura* que el desconocido autor intenta fundamentar en la obra⁸¹. Sin argumentar demasiado al respecto, Hoenen considera, que la primera hipótesis es la más probable⁸².

Ahora bien, más allá de cuál sea la interpretación más acertada del título, el tratado constituye un paralelo evidente de los capítulos 7-10 del Libro II de *De docta ignorantia*, de los cuales he tratado más arriba. En efecto, la obra se inicia con la afirmación de la existencia de cuatro modos universales del ser —*modi essendi universales*—. El primero de ellos corresponde a la *necessitas absoluta*⁸³. Los otros tres modos constituyen el universo finito, el cual guarda la estructura trinitaria del principio ontológico. Estos tres modos que conforman el universo son la *possibilitas* o *materia universi*⁸⁴, el *anima* o *forma universi*⁸⁵ y el *spiritus connexionis* o *virtus universi*⁸⁶. Este último es además identificado con el movimiento⁸⁷.

Respecto de su estructura, el tratado cuenta con un breve proemio en el que son presentados los cuatro modos del ser, y de tres capítulos, cada uno de los cuales expone uno de los tres modos que componen el universo. De esta manera, el primer capítulo está dedicado a la posibilidad, el segundo a la forma y el tercero al nexo entre ambas, o espíritu⁸⁸.

Si este breve resumen del contenido de la obra evidencia ya la relación con los capítulos 7-10 del Libro II de *De docta ignorantia*, la cantidad de extensos pasajes idénticos entre ambos textos es además enorme⁸⁹. Esta impresionante coincidencia impone en primer lugar la hipótesis (I) de que el tratado anónimo sea una obra del mismo Nicolás de Cusa. Como nota Hoenen, si el Cusano hubiera redactado el tratado antes de *De docta ignorantia* y hubiera luego, con la redacción de esta última, reelaborado estas mismas ideas, se explicaría por una parte, el llamativo paralelo entre ambas obras y, por otra, el hecho de que algunos temas se encuentren en *De docta ignorantia* más extensamente

⁸¹ Ibid.

⁸² Ibid. p. 394.

⁸³ Ibid. p. 449: Quatuor sunt modi essendi universales. Est enim modus essendi, qui absoluta necessitas dicitur, ut deus est forma formarum, ens entium, rerum ratio sive quiditas, et in hoc essendi modo omnia in deo sunt ipsa necessitas absoluta.

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ Ibid. p. 460.

⁸⁶ Ibid. p. 468. Los títulos a cada uno de los capítulos han sido agregados por Hoenen. El manuscrito los presenta sólo separados por medio de la letra inicial y del *explicit* de cada uno, en donde se explicita aquella que ha sido tratado. Cf. *ibid.* p. 395.

⁸⁷ Ibid. p. 469: Motum, per quem est conexio formae et materiae, spiritum quendam esse [...].

⁸⁸ Ibid. pp. 448-459, 460-468 y 468-476.

⁸⁹ Hoenen presenta como apéndice a su artículo el tratado en paralelo con los capítulos 7-10 de "De docta ignorantia" II, resaltando con cursivas las extensas coincidencias entre ambos textos. *Ibid.* pp. 447-476.

desarrollados que en el tratado⁹⁰. Sin embargo, Hoenen agrega que, más allá de lo ventajoso de la hipótesis, no existen en realidad verdaderos fundamentos para sostenerla. Por el contrario, ésta presenta problemas tales como el hecho de que Nicolás no mencione el tratado en cuestión en ninguna parte de su obra⁹¹.

Una segunda hipótesis (II) es que el tratado constituya una compilación posterior a *De docta ignorantia*⁹². En relación a esta tesis Hoenen considera una referencia que el propio Nicolás ofrece en el capítulo 22 de *De venatione sapientiae* (1462) a una supuesta obra *De figura mundi* que él mismo habría “compilado” en Orvieto⁹³. Hoenen encuentra aquí tres problemas.

En primer lugar (1), el término *compilare* no tiene en la Edad Media tardía el sentido de “compilar”, sino el de redactar una obra —diferenciando de esta manera esta actividad de la de *scribere*, asociada con el trabajo del copista—⁹⁴.

En segundo lugar (2), si la obra a la que el Cusano hace referencia en *De venatione sapientiae* fuera el tratado en cuestión, no se explicaría por qué aparece mencionada con un título diferente del que se lee en el manuscrito del Cod. St. 687.

Por último (3), también debilitan la hipótesis las diferencias terminológicas entre el capítulo 22 de *De venatione sapientiae* y el tratado⁹⁵.

Hoenen considera también improbable (III) que el tratado sea un extracto del texto cusano que hubiera sido llevado a cabo por otra mano. En efecto, en *De docta ignorantia* se encuentran fragmentos de los que el tratado carece. De esta manera, habría que suponer que el copista debería haber tachado dichos fragmentos, lo cual no encuentra fácilmente fundamento para sostener la hipótesis⁹⁶.

A partir de los mencionados argumentos, Hoenen rechaza la posibilidad de que el tratado sea un texto del propio Nicolás de Cusa, ya sea anterior o posterior a *De docta ignorantia*. Por el contrario, sugiere que éste sería más bien un texto independiente i.e. de otro autor, pero que constituiría „con toda probabilidad“ el modelo del cual Nicolás habría tomado los capítulos 7-10⁹⁷.

⁹⁰ Ibid. p. 403.

⁹¹ Ibid.

⁹² Ibid. 406 ss.

⁹³ Ibid. 407.

⁹⁴ Ibid. p. 408.

⁹⁵ Ibid. p. 409: En lugar de *singularitas* aparece en el tratado el término *unitas*. Por otro lado, el tratado no presenta el término *lumen*.

⁹⁶ Tales son por ejemplo referencias internas en el texto, la expresión *docta ignorantia* que aparece 5 veces y referencias a la posterior obra “De coniecturis”. Ibid. pp. 412-415.

⁹⁷ A partir de un análisis del contenido de esta obra, Hoenen concluye que se trataría de un texto de entre 1420 y 1440 procedente del círculo de Heymerico de Campo. Ibid. pp. 426-435.

Si bien el parecido de ambos textos es sin duda sorprendente y es en ese sentido innegable que el descubrimiento de Hoenen significa un gran aporte a la investigación de la historia de la filosofía, la conclusión a la que llega en su artículo puede juzgarse sin embargo un tanto ambiciosa, a saber que: “fue este tratado, el que condujo a que el Cusano comenzara a concentrar sus ideas absoluta y completamente en las *regulae doctae ignorantiae* y la *coincidentia oppositorum*”⁹⁸. En este sentido, de acuerdo con Hoenen, la inspiración esencial de la filosofía cusana no habría sido *prius inaudita*. En efecto el comentarista sostiene que: “La doctrina presentada en este escrito era según su opinión (de Nicolás) diferente de las opiniones conocidas de los filósofos y contenía la clave para sobrepasar ese camino corriente y alcanzar una nueva forma de pensamiento filosófico. Pero de hecho los temas más importantes de *De docta ignorantia* están ya contenidos en el tratado [...]”⁹⁹. En efecto, además de poder encontrarse en el tratado la teoría de los *modi essendi* de manera casi idéntica a como es expuesta por el Cusano en *De docta ignorantia* II, se encuentran sentencias pertenecientes a la tesis misma de la docta ignorancia. En consecuencia, si la hipótesis de Hoenen es acertada, la tesis de la docta ignorancia no sería originalmente cusana.

El hecho de que los temas más importante de *De docta ignorantia* se encuentran ya en el tratado, junto con la consiguiente posibilidad de que Nicolás hubiera copiado el texto calladamente –lo cual, como sostiene Hoenen, no es poco común en la Edad Media– ha provocado cierta incomodidad entre los investigadores del pensamiento cusano¹⁰⁰.

Si en 1997 una resección de Zénon Kaluza juzga el hallazgo de Hoenen como “el más extraordinario descubrimiento en los estudios cusanos de los últimos años”¹⁰¹, tanto Heinrich Pauli como Wilhelm Dupré consideran la tesis de Hoenen poco probable y le reprochan no haber considerado la posibilidad de que ambos textos –tanto el tratado descubierto como el texto cusano– remitan a una fuente común¹⁰². Pauli encuentra

⁹⁸ Ibid. p. 436: „Denn es war dieser Traktat, der dazu geführt hat, dass Cusanus seine Gedanken voll und ganz auf die *regula doctae ignorantiae* und die *coincidentia oppositorum* zu konzentrieren began [...]“.

⁹⁹ Ibid. p. 435: “Die in dieser Schrift dargestellte Lehre war nach seiner Meinung von den gängigen Auffassungen der Philosophen verschieden und enthielt den Schlüssel, um über diesen üblichen Weg hinauszugehen und zu einer neuen Form des philosophischen Denkens zu gelangen“.

¹⁰⁰ Ibid. 417: „Der Traktat ist somit nicht nur das geistige Sprungbrett für „Die docta ignorantia“, sondern hat wohl auch zu der ursprünglichen Konzeption von „De coniecturis“, dem zweiten Hauptwerk des Cusanus, beigetragen“.

¹⁰¹ Z. Kaluza, «Bulletin d'histoire des doctrines médiévales. Les XIV et XV siècles », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 81, 1 (1997), p. 129. Asimismo: *Bibliographie annuelle du moyen Age tardif* 7 (1997), 458ss. : „L'article de Maarten Hoenen est probablement la plus extraordinaire découverte dans les études cusaines de ces dernières années“.

¹⁰² H. Pauli, „Neues aus der Cusanusforschung“, *AMdCG* 1 (1996), 4-6. El juicio de Pauli al respecto puede resumirse en sus palabras: „Hoenens Entdeckung bleibt sensationell, aber es wäre dem jetzigen Erkenntnisstand angemessener, in Überschrift und Argumentation den Sprung von der Möglichkeit zur

todavía más convincente la posibilidad de que el tratado sea en realidad un documento de la posterior influencia Cusana¹⁰³.

Por su parte, la posición de Dupré es un poco más osada. En efecto, éste recuerda que en *De concordantia catholica* Nicolás remite a cierto *Libellus inquisitionis veri et boni: Haec alibi latissime in Libello inquisitionis veri et boni prosecutus sum*¹⁰⁴. A partir de ello, sugiere que “el tratado anónimo sea posiblemente parte del (hasta ahora nunca hallado) *libellus*”¹⁰⁵. Por supuesto, sin necesidad siquiera de estudiar el tratado anónimo y evaluar en qué medida su contenido condice con el título del mencionado *libellus*, cabe la pregunta de por qué el tratado anónimo nos ha llegado con un título tan diferente y aparentemente poco relacionable con una *inquisitio veri et boni*.

Por último, tanto la posición de Klaus Kremer como la de Hans Gerhard Senger se ubican en un lugar intermedio¹⁰⁶. Kremer acentúa por un lado el carácter meramente hipotético de la tesis de Hoenen –*bloÙe Wahrscheinlichkeit*¹⁰⁷–, pero piensa sin embargo que tanto la posición de Pauli como la de Dupré carecen de la fuerza suficiente para refutar dicha hipótesis¹⁰⁸.

Por último, Senger considera que no es fácil para el caso decidir entre pro y contra. Sin embargo juzga bastante improbable que Nicolás hubiera tomado un texto tan extenso sin hacer mención de ello. De ser así, habría que considerar a Nicolás como un *plagiarius*. Senger contrapone a esta posibilidad el hecho de que en muchos otros casos el Cusano cita explícitamente la fuente¹⁰⁹.

Por otro lado, Senger reinterpreta la expresión *ista prius inaudita* sosteniendo que Nicolás no puede hacer referencia con ella a la doctrina contenida entre los capítulos 7-10 y presuntamente copiada del tratado anónimo. En efecto, a lo largo de dichos capítulos el Cusano se muestra en acuerdo o desacuerdo con las afirmaciones de los *philosophi* que,

Wirklichkeit zu unterlassen“, Pauli, Op. Cit. p. 5. W. Dupré, „Ista prius inaudita“. Eine neuentdeckte Vorlage der Docta Ignorantia und ihre Bedeutung für die Philosophie de Nikolaus von Kues“, *Medioevo XXI* (1995), 375-476“, *MFCG 24*, Trier 1998, 238-242.

¹⁰³ Pauli, Op. Cit. p. 4.

¹⁰⁴ De conc. cath. (h 2 XIV, n. 54). Dupré, Op. Cit. p. 239.

¹⁰⁵ Dupré, Op. Cit. p. 239 : « Da dieser Gedankengang mit dem Weltbild und der Tugendlehre des Cusanus sehr wohl zusammenpaßt, legt sich die Vermutung nahe, dass der anonyme Traktat möglicherweise ein Teil des (bis jetzt noch nicht aufgefundenen) *Libellus inquisitionis veri et boni* ist ».

¹⁰⁶ K. Kremer, „Eine anonyme Quelle für das Kernstück der Docta Ignorantia des Nikolaus von Kues?“, *MFCG 24*, Trier, 1998, pp. 233-237; H. G. Senger, *Ludus Sapientiae. Studien zum Werk und zur Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues*, Leiden – Boston – Köln, 2002, p. 49ss.

¹⁰⁷ Kremer, Op. Cit. p. 237.

¹⁰⁸ Ibid.

¹⁰⁹ Senger, Op. Cit. p. 50 : Selbst bei dem im Mittelalter bekanntermaÙen großzügigen Umgang zu belegenden plagiarius halten, für einen gelehrten Dieb. Wir wissen andererseits aber, daß er gerne, die Namen berühmter Gewährsleute ins Spiel brachte. Wenn er sie verschwieg, sprachen gravierende Gründe dafür, sie nicht zu nennen“.

más o menos parcialmente, habrían enunciado ya esta doctrina. En este sentido, no sería posible que se refiriera luego a ella como *inaudita*. Senger piensa por ello que la expresión *prius inaudita* podría más bien hacer referencia a los novedosos capítulos siguientes (11-12)¹¹⁰, ya que, sacando dos excepciones, Nicolás no ofrece en estos ninguna referencia a fuentes¹¹¹.

En relación a esta tesis de Senger, es por un lado necesario subrayar que las menciones a fuentes que se encuentran en los capítulos 7-10 de *De docta ignorantia*, si bien son relativamente generales, son sin embargo numerosas. Estas menciones son las siguientes: *quidam*¹¹²; *alii*¹¹³; *Platonici*¹¹⁴; *a quibusdam*¹¹⁵; *veteres*¹¹⁶; *Hermes*¹¹⁷; *ex nostris quidam*¹¹⁸; *veteres Stoici*¹¹⁹; *Peripatetici*¹²⁰; *Epicurus*¹²¹; *Sapientes omnes*¹²²; *multi Christianorum*¹²³; *Aristoteles*¹²⁴; *philosophi*¹²⁵; *sapientes*¹²⁶.

Por otro lado, sin embargo, como he señalado en el apartado precedente, en la exposición que Nicolás desarrolla en esos capítulos acerca de los modos del ser, una vez expuesta la posición de la tradición, se muestra el propio punto de vista, a saber: la perspectiva de la docta ignorancia. En efecto, si repasamos nuevamente el contenido de estos capítulos tenemos en primer lugar (1) que en el capítulo 7, luego de exponer lo que la tradición habría sostenido acerca de la posibilidad absoluta, el Cusano se dispone a ofrecer su propia opinión: “Sin embargo, *nosotros a causa de la docta ignorancia* encontramos que sería imposible que hubiese posibilidad absoluta”¹²⁷. Como vimos más arriba, la imposibilidad de que se diera una posibilidad absoluta se explica justamente por medio de la nueva doctrina de la docta ignorancia. Pues ella enseña que en lo absoluto los opuestos coinciden. En este sentido, si se concibe la posibilidad como absoluta, debe

¹¹⁰ Senger, Op. Cit. p. 50.

¹¹¹ De docta ign. II (h I c. 7 nn. 166, 173, 172).

¹¹² Cf. De docta ign. II (h I c. 7 n. 129); (h I c. 10 n. 151).

¹¹³ Cf. De docta ign. II (h I c. 7 n. 129); (h I c. 9 n. 142).

¹¹⁴ Cf. De docta ign. II (h I c. 7 n. 129); (h I c. 8 n. 133); (h I c. 9 n. 142; 143; 147; 148; 149).

¹¹⁵ Cf. De docta ign. II (h I c. 7 n. 130).

¹¹⁶ Cf. De docta ign. II (h I c. 8 n. 132).

¹¹⁷ Cf. De docta ign. II (h I c. 8 n. 134).

¹¹⁸ Ibid.

¹¹⁹ Ibid.

¹²⁰ Cf. De docta ign. II (h I c. 8 n. 135); (h I c. 9 n. 142; 147; 148; 150).

¹²¹ Cf. De docta ign. II (h I c. 8 n. 138).

¹²² Cf. De docta ign. II (h I c. 9 n. 141).

¹²³ Cf. De docta ign. II (h I c. 9 n. 141).

¹²⁴ Cf. De docta ign. II (h I c. 9 n. 148).

¹²⁵ Cf. De docta ign. II (h I c. 9 n. 150).

¹²⁶ Cf. De docta ign. II (h I c. 9 n. 151).

¹²⁷ De docta ign. II (h I c. 8 n. 136): Nos autem per doctam ignorantiam reperimus impossibile fore possibilitatem absolutam esse (El subrayado es mío).

entendérsela necesariamente como coincidente con la necesidad absoluta i.e. con Dios o lo absoluto mismo.

En este mismo sentido, un poco más abajo Nicolás concluye: “Pues, de esta manera, aquellas cosas que se dicen acerca de la potencia o posibilidad, o la materia, es necesario que se las limite *conforme a las normas de la docta ignorantia*”¹²⁸.

En segundo lugar (2), habiendo contrapuesto en el capítulo 8 las posiciones de Platónicos y Aristotélicos en torno de las formas, Nicolás agrega: “Pero qué sea más verdadero, *lo expresaremos* por medio de la docta ignorantia”¹²⁹. A partir de esta misma idea explica que no puede haber tampoco forma absoluta en acto que no sea Dios, con lo cual las formas en acto sólo pueden existir de manera contracta. “Los filósofos –concluye al respecto– no estaban suficientemente instruidos acerca del Verbo divino y de lo Máximo Absoluto”¹³⁰. Como sabemos, esta instrucción es justamente la que proporciona la doctrina de la docta ignorantia.

Por último (3), para el caso del capítulo 9 he considerado en el apartado anterior que a partir del n. 153 Nicolás deja de exponer el tratamiento del nexo entre la materia y la forma según la tradición, para ofrecer en cambio su propia posición¹³¹.

En este sentido, la numerosa cantidad de referencias a fuentes que se encuentran en los capítulos 7-10 podría tener un alcance más acotado de lo que cree Senger. Como hemos visto, Nicolás presenta en esos textos también su propia filosofía intentando diferenciarla de aquélla que él mismo pone en boca de la tradición, por medio de expresiones de acuerdo o desacuerdo. De esta manera las referencias más o menos generales a fuentes que tienen lugar en estos capítulos aparentemente deja espacio para una nueva doctrina i.e. para el cuerpo doctrinal de cosas antes nunca escuchadas –*ista prius inaudita*–.

Con todo, es preciso tener en cuenta que en el capítulo 8, excepto por las palabras *Nos autem per doctam ignorantiam*, el resto de la frase que permite sugerir esta aparente introducción de la nueva doctrina de la docta ignorantia –y el extenso fragmento que le sigue– se encuentra en el tratado también en forma idéntica¹³².

¹²⁸ De docta ign. II (h I c. 8 n. 140): Hoc enim, modo ea, quae de potentia aut possibilitate sive materia dicuntur, secundum regulas doctae ignorantiae limitari necesse est. A continuación se encuentra la referencia a De coniecturis: Quomodo autem possibilitas ad actum gradatim progrediatur, libro De coniecturis tangendum relinquimus. (El subrayado es mío).

¹²⁹ De docta ign. II (h I c. 9 n. 148): Sed quid sit verius, per doctam ignorantiam eliciemus. (El subrayado es mío).

¹³⁰ De docta ign. II (h I c. 9 n. 150): Philosophi quidem de Verbo divino et maximo absoluto sufficienter instructi non erant [...].

¹³¹ De docta ign. II (h I n. 153): Est igitur hic spiritus per totum universum et singulas eius partes diffusus et contractus; qui natura dicitur.

¹³² Hoenen, Op. Cit. p. 454-455.

A continuación, si bien la sentencia que hemos considerado simbólica de la originalidad de la filosofía cusana: *Sed quid sit verius, per doctam ignorantiam eliciemus* es en efecto sólo hallable en *De docta ignorantia*, por su parte, la afirmación: *Philosophi quidem de Verbo divino et maximo absoluto sufficienter instructi non erant [...]*, que he considerado en el mismo sentido, se encuentra también en el tratado en la misma forma¹³³.

Asimismo, la mencionada expresión del capítulo 9 que señalaría el punto en el que Nicolás hace lugar a la exposición de su propia filosofía: *Est igitur hic spiritus per totum universum et singulas eius partes diffusus et contractus; qui natura dicitur*, se halla en el tratado de manera completa¹³⁴.

Entre otros, estos extensos pasajes idénticos, muchos de los cuales contienen, no sólo la doctrina de los *modi essendi*, sino las tesis más fundamentales de la docta ignorancia, evidencian una relación material entre ambos textos, ya sea directamente –según alguna de las hipótesis mencionadas más arriba– o –como han sugerido Pauli y Dupré– por medio de una fuente común. Es por supuesto evidente que los elementos presentados hasta aquí son insuficientes para decidir cuál sea esta relación. Sin embargo, es importante reconocer la posibilidad de que la referencia a *ista prius inaudita* se interprete en relación a los capítulos 7-10. En efecto, Nicolás parece intentar en ellos contraponer elementos nuevos, a saber: la perspectiva de la docta ignorancia, al punto de vista de la tradición, aunque la mayoría de estos elementos se encuentren ya en el tratado anónimo.

En el marco del estado actual de la cuestión i.e. si se acepta el supuesto de que el tratado le haya servido de modelo al Cusano para la redacción de estos capítulos, sigo pues la posición de Hoenen, según la cual Nicolás habría querido en estos textos superar una filosofía anterior, basándose al mismo tiempo en ideas que no serían radicalmente nuevas. Sin embargo, por más que el tratado constituya una clave fundamental en relación con *De docta ignorantia*, es necesario tener en cuenta dos cuestiones. (1) Como veremos más adelante, la doctrina de los *modi essendi* no tiene ni en el tratado anónimo ni tampoco en Nicolás de Cusa su fuente originaria. De manera menos literal, pero de todos modos llamativa, ésta se encuentra aparentemente por vez primera en obras del siglo XII pertenecientes a Thierry de Chartres. Ésta sería pues, en todo caso, la fuente común que tanto Pauli como Dupré reclaman antes los aportes realizados por Hoenen.

Por otro lado (2) Nicolás retoma de manera explícita la doctrina de los *modi essendi* en tres obras posteriores a *De docta ignorantia*, a saber: *De coniecturis*; *De mente* y *De ludo globi*. Los pasajes pertenecientes a estas obras reformulan la presentación de *De docta*

¹³³ Hoenen, Op. Cit. p. 468-469.

ignorantia. Sin embargo, por lo menos no todas esas reformulaciones parecen ser plenamente originales de Nicolás de Cusa.

A continuación quisiera llevar a cabo un estudio de la doctrina de los *modi essendi* en cada una de estas tres obras. En segundo lugar mostraré algunos paralelos importantes con las mencionadas obras de Thierry de Chartres.

2. Otras formulaciones de la doctrina de los *modi essendi* en Nicolás de Cusa

2.1 Los modos del ser en *De coniecturis*

En el Libro I de *De coniecturis* se define la noción de conjetura como: “afirmación positiva que participa la verdad tal como es en la alteridad”¹³⁵.

Puede decirse que esta definición consiste fundamentalmente de tres elementos. El primero (i) es la expresión *positiva assertio*, la cual parece hacer referencia exclusivamente al ámbito gnoseológico. En efecto, el prólogo de *De coniecturis* determina esta aserción positiva como *humana*¹³⁶. El segundo elemento (ii) es “la verdad tal como es” –*veritas uti est*– i.e. la verdad en sí, que es en la filosofía cusana Dios mismo, es decir: lo absoluto. El último elemento (iii) lo constituye la afirmación de que lo absoluto se participa “en la alteridad” –*in alteritate*– i.e. en lo creado. Como se sabe ya a partir de “De docta ignorantia” II, la participación de lo absoluto genera lo contracto i.e. lo concreto y limitado. La contracción i.e. lo creado padece siempre un límite más allá del cual no es. El hecho de que la verdad absoluta tenga lugar en lo creado –la alteridad–

¹³⁴ Hoenen, Op. Cit. pp. 470-471.

¹³⁵ De con. I (h III n. 57): *Coniectura igitur est positiva assertio, in alteritate veritatem, uti est, participans.*

¹³⁶ De con. I Prologus (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 verū positivam assertionem esse coniecturam.*

como conjetura i.e. como verdad limitada, es pues una consecuencia de esta teoría de la participación. La conjetura es, en suma, verdad participada.

En el Libro I de la obra acerca de las conjeturas el Cusano esquematiza la participación de la verdad en “cuatro unidades” a las que determina como “unidades mentales”¹³⁷.

Apoyándose primeramente en el símbolo de la serie numérica considera (1) una unidad simplísima; (2) una unidad denaria que es raíz de las siguientes; (3) una unidad centenaria que es el cuadrado de la denaria; y (4) una unidad milenaria que es a su vez el cubo de la denaria¹³⁸.

En segundo lugar, denomina (1) a la unidad simplísima: Dios; (2) a la denaria o radical la denomina: inteligencia; (3) a la cuadrada o centenaria: alma; y por último, (4) a la cúbica o milenaria la denomina: cuerpo.

La unidad de las decenas –10– constituye la suma de los primeros cuatro números: $1 + 2 + 3 + 4$, los cuales a partir de una tradición nacida en el seno de la Escuela Pitagórica, representan fundamentalmente la constitución del universo¹³⁹. Asimismo, la unidad de las centenas –100– es la suma de las cuatro primeras decenas: $10 + 20 + 30 + 40$. Por último, la unidad de los millares –1000– es la suma de las cuatro primeras centenas: $100 + 200 + 300 + 400$ ¹⁴⁰.

En tercer lugar, se explica que la mente abarca todo en cada una de estas unidades i.e. ya sea divinamente –i.e. en la mente infinita–, intelectualmente, anímicamente –lo cual hace referencia a la razón y la imaginación– o corporalmente –lo cual hace referencia a los sentidos–: “[...] en efecto, (1) divinamente es en cuanto la cosa es la verdad; (2) intelectualmente, en cuanto la cosa no es la verdad misma, sino verdaderamente; (3) anímicamente es en cuanto algo es verosímilmente; (4) corporalmente, empero, abandona incluso la similitud de lo verdadero y se introduce en la confusión”¹⁴¹.

¹³⁷ De coni. I (h III n. 13). Has mentales unitates vocalibus signis figurat.

¹³⁸ De coni. I (h III n. 13): Ita quidem in initio numeri simplicissimam intuetur unitatem, post haec denariam, quae radix est aliarum, deinde centenariam, denariae quadratam, ultimo millenariam cubicam.

¹³⁹ Cf. R. Haase, *Die Grundlagen der harmonikalen Symbolik*, Munich, 1966, pp. 60-68; D. O’Meara, *Pythagoras revived. Mathematics and Philosophy in late Antiquity*, Oxford, 1991.

¹⁴⁰ Cf. e.g. S. Oide, „Über die Grundlage der cusanischen Konjekturrenlehre“, *MFCG* 8, 1970, pp. 158-160; J. M. Counet, *Mathématiques et dialectique chez Nicolas de Cues*, Paris, 2000, pp. 318 –331.

¹⁴¹ De coni. I (h III n. 13): Quod aliud non est quam mentem omnia complecti vel divine vel intellectualiter vel animaliter aut corporaliter: divine quidem, hoc est prout res est veritas; intellectualiter, hoc est ut res non est veritas ipsa, sed vere; animaliter, hoc est ut res est verisimiliter; corporaliter vero etiam veri similitudinem exit et confusionem subintrat.

El esquema de las cuatro unidades constituye el núcleo del *ars coniecturalis* y se hace por ello presente en toda la obra. Así también el capítulo 9 del Libro II titulado: “Acerca de los diferentes modos de ser”–*De differentiis modorum essendi*– retoma este esquema con intención de tratar “la diferencia, tanto de las conjeturas como de los que conjeturan”¹⁴².

Dado que Nicolás se ocupa en este capítulo del conocimiento puramente conjetural i.e. del conocimiento de la verdad en la alteridad o –lo que es lo mismo– del conocimiento finito, considera allí sólo tres clases de conjetura, las cuales corresponden a las tres últimas de las cuatro unidades presentadas en el Libro I. Estas tres clases de conjetura son: (1) la conjetura intelectual, (2) la conjetura racional y (3) la conjetura sensible.

A este ordenamiento gnoseológico le corresponde asimismo una clasificación de “los que conjeturan” –*coniecturantes*–. Según Nicolás, algunos –*quidam*– permanecen en el plano del conocimiento confuso propio de los sentidos i.e. en el nivel del conocimiento empírico. Otros, razonan por principios, permaneciendo por ello en el ámbito racional. Por último, hay quienes se dedican a las desvinculaciones intelectuales –*absolutiones intellectuales*– y ascienden por ello al ámbito del intelecto¹⁴³.

Ahora bien, si Nicolás no introduce en esta enumeración a la primera unidad –que corresponde a la verdad absoluta–, ella es presupuesta claramente como principio que posibilita una clasificación de las clases de conjetura. En efecto, cada uno de estos tipos de conjetura produciría un tipo de conocimiento del que puede predicarse un grado mayor o menor de certeza, según participe en mayor o menor medida de la verdad absoluta i.e. de la primera unidad. Así, (4) la conjetura sensible provee sólo conocimiento confuso. En una instancia intermedia, (3) la conjetura racional provee conocimiento verosímil i.e. un conocimiento que se asemeja a lo verdadero. Por último, (2) la conjetura intelectual garantiza el conocimiento verdadero.

Como hemos visto más arriba, en la presentación de las cuatro unidades el Cusano diferencia con claridad entre la verdad y lo verdadero –o lo que es verdaderamente–: *veritas ipsa* por un lado y *vere* por otro¹⁴⁴. En efecto, el conocimiento verdadero que proporciona la conjetura intelectual es diferente de la verdad absoluta. El conocimiento

¹⁴² De coni. I (h III n. 13): El capítulo se inicia con las siguientes palabras: Satis ex his quid intendam conicies atque, si velis, tam coniecturarum quam coniecturantium differentiam concipies arte quadam generali.

¹⁴³ De coni. I (h III n. 13): ita quidem sunt coniecturantes differentes, ut quidam in confusa sensibilitate discurrant, quidam ex principiis ratiocinentur, quidam intellectualibus absolutionibus vacent.

¹⁴⁴ Cf. De coni. I (h III n. 15).

del intelecto es, por el contrario, conocimiento de la verdad no absoluta i.e. de la verdad contracta o participada.

Ahora bien, dado que Nicolás trata en el capítulo que nos ocupa más específicamente de las formas participadas de la verdad, esta relación entre la verdad absoluta y su participación en la alteridad es planteada en términos de la “unidad conjetural” –*unitas coniecturalis*– y “lo conjeturable” –*coniecturabile*– es decir: aquello que *puede* ser conjeturado o conocido.

En este sentido, todo el proceso de participación del principio conjetural hacia la alteridad conjeturable se estructura para el Cusano nuevamente en cuatro unidades: (1) La unidad conjetural misma –i.e. el principio infinito–, (2) la conjetura intelectual, (3) la conjetura racional y (4) la conjetura sensible. A estas cuatro unidades Nicolás las denomina en este caso “elementos”: “Pues –dice– la misma unidad conjetural tiene, avanzando hacia lo conjeturable, sus cuatro elementos”¹⁴⁵.

Nicolás presenta en primer lugar los dos elementos extremos, a saber: (1) La sutileza –*subtilitas*–, que es propia de la unidad conjetural, y (2) la rudeza –*grossities*–, propia de la alteridad a la que se dirige i.e. lo conjeturable.

En segundo lugar, presenta los dos elementos intermedios, uno más próximo a la sutileza de la unidad, el otro más próximo a la rudeza de la alteridad. Nicolás no da nombres para estos elementos intermedios, pero es evidente, a partir del esquema del Libro I, que corresponden al intelecto y a la razón respectivamente y que consistirían básicamente en una disminución gradual de la sutileza, lo cual supone a la vez un aumento proporcional de rudeza.

Finalmente el Cusano hace corresponder a cada uno de estos elementos del conocimiento un “modo de ser de las cosas” –*modus essendi rerum*–. Con ello tenemos una vez más cuatro modos del ser que son ordenados de la siguiente manera. En primer lugar, (1) la aguda sutileza de la unidad conjetural permite intuir „el modo de ser en una cierta absoluta unidad o bien necesidad“ –*necessitas seu unitas absoluta*–¹⁴⁶. En el otro extremo, „conjeturando terrena y rudamente modela (4) el tenebroso modo de ser en la posibilidad“ –*modus essendi in possibilitate*–¹⁴⁷. Es claro hasta aquí que ambos modos corresponden respectivamente a la *necessitas absoluta* y a la *possibilitas absoluta*

¹⁴⁵ De coni. II (h III n. 117). Habet enim ipsa coniecturalis unitas in coniecturabile pergens elementa sua quattuor.

¹⁴⁶ De coni. II (h III n. 117): In subtilitate enim acutissima pergit coniectura quasi ignis sursum et modum essendi rerum in quadam absoluta unitate seu necessitate intuetur.

¹⁴⁷ De coni. II (h III n. 117): Terre vero atque grosse coniecturando modum tenebrosum essendi in possibilitate fingit.

descriptas en *De docta ignorantia* II –en el modo en que pueden ser conocidas conjeturalmente, pues en sí mismas son ingnoscibles–.

Ahora bien, de los dos modos intermedios, el más cercano a la necesidad es aquél “sin el cual no se puede conocer la cosa verdadera”¹⁴⁸. Nicolás llama a este modo (3) “segunda necesidad” –*secunda necessitas*– o “necesidad de la consecuencia” –*necessitas consequentiae*–, “pues cuando se establece que la verdad de la humanidad –*humanitas*– es necesariamente, a tal supuesto sigue aquello sin lo cual no puede ser” i.e. aquello que tiene como consecuencia necesaria¹⁴⁹. Es evidente que la segunda necesidad o necesidad de la consecuencia tiene el lugar que en *De docta ignorantia* II ocupa la necesidad de la compleción. No es claro por qué el Cusano utiliza en *De coniecturis* esta nueva nomenclatura. Con todo, la fórmula parece coherente en el marco de la obra, en tanto *necessitas secunda* mantiene un paralelo más reconocible con la *unitas secunda* presentada en el Libro I. En el mismo sentido podría pensarse que *necessitas consequentiae* permite establecer un nexo lógico entre la *necessitas absoluta* y la *necessitas secunda* que, para el caso de la primera y segunda unidades en el Libro I, está dado por la necesidad lógica propia de la serie numérica.

El segundo modo intermedio (4) es el que está más próximo a la posibilidad. En consecuencia, “tiene poco de necesidad y mucho de posibilidad”. Éste corresponde al modo en que las cosas están en acto o, en palabras del Cusano: “como es ciertamente el modo de ser actual”¹⁵⁰ i. e. el modo del ser actual compuesto de materia y forma. Es evidente pues que este modo es la *possibilitas determinata*¹⁵¹.

Nicolás llama por último a considerar la relación entre los cuatro modos del ser por medio de la aplicación de la figura paradigmática, conocida también como figura P, que es presentada en los capítulos 9 y 10 del Libro I: “Esto lo verás en la figura P, donde la

¹⁴⁸ De coni. II (h III n. 117): sine quo res vera intelligi nequit.

¹⁴⁹ De coni. II (h III n. 117): unus absolutae necessitati accedit, et hic modus est, sine quo res vera intelligi nequit, et hic quidem modus est necessitatis secundae seu consequentiae.

¹⁵⁰ De coni. II (h III n. 117): ut est actualis quidem essendi modus.

¹⁵¹ De coni. II (h III n. 117): Alius vero modus essendi possibilitati proximior atque supra ipsam atque infra iam dictum exoritur, habens necessitatis parum, possibilitatis multum, ut est actualis quidem essendi modus. Schnarr llama la atención en este punto sobre el hecho de que en el presente texto el Cusano no habla de *modus possibilitatis*, como es el caso en *De docta ignorantia* II, sino de *modus in possibilitate* o *modus possibilis*. Cf. Schnarr, Op. Cit. p. 64. Sin embargo, a pesar de la leve diferencia de expresión Nicolás parece estar mentando lo mismo. En efecto, el *modus possibilitatis* es definido en *De docta ignorantia*, como el modo de ser de las cosas que están en potencia. Así, en *De docta ign. II* (h I n. 128): [...] quoniam rosa, quae est in rosario in potentia in hieme et in actu in aestate, transivit de uno modo essendi possibilitatis ad determinatum actu.

unidad sea necesidad *-necessitas-* y la alteridad sea posibilidad *-possibilitas-*¹⁵². En efecto, dado que la unidad es aquí identificada con la necesidad y la alteridad es identificada con la posibilidad, la figura P –cuya función consiste fundamentalmente en la simbolización del proceso de la unidad a la alteridad y viceversa– mostraría también la relación que guardan entre sí los modos del ser.

A su vez esta aplicación de la figura P a la doctrina de los *modi essendi* permite “distinguir” y “reunir” “la variedad de lo que participa de estos modos de ser”¹⁵³. En efecto, en cuanto éstos son *modos* del ser, las diferencias entre ellos son reunidas en un mismo sujeto de predicación –o desde una perspectiva ontológica– en el mismo ser. Hemos visto más arriba que Nicolás ya menciona esta tesis en *De docta ignorantia* II. Allí el substrato del cual son predicables los cuatro *modi essendi* se ejemplifica por medio de una rosa: „la rosa, que es en potencia en el rosal durante el invierno y en acto durante el verano, pasó de un modo de ser de la posibilidad a un modo de ser determinado en acto. De lo cual vemos que uno es el modo de la posibilidad, otro el de la necesidad y otro el de la determinación actual, de los cuales resulta el modo de ser universal, porque sin ellos nada es, ni tampoco es uno sin el otro en acto”¹⁵⁴.

Por supuesto, el texto citado se refiere a tres de los cuatro modos, a saber: a quéllos que tienen lugar en el universo: la necesidad de la complexión, la posibilidad determinada y la posibilidad absoluta, las cuales en la cosa deben ser entendidas en términos de acto, potencia y nexo entre ambas.

En el texto que nos ocupa Nicolás presenta en primer lugar esta misma idea de la unión de los modos en el mismo sujeto: “[...] de modo que conciba la cosa en la posibilidad tenebrosa conforme a este modo de ser y a la misma (la conciba) en acto conforme al otro modo de ser”¹⁵⁵. “La cosa” *-res-* a la que hace referencia Nicolás es aquí el substrato respecto del cual son predicables los modos de ser, más específicamente los modos de ser que hacen a las cosas i.e. a los entes finitos compuesto de materia y forma.

Pero a continuación sin embargo, el Cusano ofrece dos ejemplos de entidades no materiales. Aunque estos ejemplos sean tal vez menos claros que el de *De docta ignorantia* se aplican quizá más fácilmente a los cuatro modos y no sólo a los tres que

¹⁵² De coni. II (h III n. 118): Haec in P figura conspicies, ubi unitas sit necessitas, alteritas possibilitas.

¹⁵³ De coni. II (h III n. 118): Et varietatem hos modos essendi participantium distinguit et colligit

¹⁵⁴ De docta ign. II (h I n. 131): [...] quoniam rosa, quae est in rosario in potentia in hieme et in actu in aestate, transivit de uno modo essendi possibilitatis ad determinatum actu. Ex quo videmus aliud esse essendi modum possibilitatis, aliud necessitatis et aliud actualis determinationis, et quibus es unus universalis modus essendi, quoniam sine illis nihil est; neque est unus sine alio actu.

¹⁵⁵ De docta ign. II (h I n. 128): [...] ut rem concipiat in possibilitate tenebrosa secundum hunc essendi modum et eandem in actu secundum alium essendi modum.

constituyen el universo. El primer ejemplo es la duración. “El modo de la duración es otro –i.e. distinto– del modo de la necesidad absoluta, otro el modo de la posibilidad. Pues <el modo> de la necesidad absoluta es la duración infinita, pues lo necesario existe de manera simple, de otra manera no puede ser. Por consiguiente no pasa hacia la alteridad. Por ello es eternidad absoluta. En cambio, el modo posible de ser es sólo en la alteridad. Por otro lado <el modo> actual tiene algo de estabilidad, mucho de posibilidad, la necesidad segunda <tiene> mucho de estabilidad, poco de alteridad”¹⁵⁶.

El segundo ejemplo que ofrece Nicolás, pero que no desarrolla, es el movimiento: “Así ciertamente distingue los modos de ser del mismo movimiento. Finalmente contrae estos modos de ser y los similares, de manera que en el mundo sensible los conjeture sensiblemente, en el racional racionalmente, en el intelectual intelectualmente”¹⁵⁷.

En suma, el mismo ser puede ser conocido i.e. conjeturado de cuatro modos, lo cual, respecto del conocimiento finito del universo queda reducido a tres, a saber: sensible, racional e intelectual. En este sentido, puesto que así como en el Libro II de *De docta ignorantia*, en *De coniecturis* se trata también de lo contracto –el universo en el primer caso, el conocimiento humano en el segundo– se presta especial atención a los tres últimos modos.

Si *De docta ignorantia* II quiere mostrar que cada uno de los seres del universo está constituido por los tres últimos modos i.e. es un ser actual, en cuanto es un nexo de forma y materia, *De coniecturis* intenta mostrar por su parte que todas las cosas pueden ser conocidas de acuerdo a cada uno de estos modos. En efecto, si allí, en el marco del planteo de la contracción, el Cusano deduce los modos a partir de una dialéctica planteada entre lo *contrahens* y lo *contrahibile*, los mismos modos son deducidos, en el marco del planteo acerca del conocimiento como conjetura, a partir de una dialéctica entre la *unitas coniecturalis* y lo *coniecturabile*.

La aplicación de la figura P a los modos –a los que Nicolás denomina también al final del capítulo “mundos”– mostraría que estos están conectados entre sí, de manera que los distintos tipos de conjetura no impidan pensar un universo único, sino que se muestren más bien como modalidades del mismo: “Y se conjetura que estos modos del ser de las

¹⁵⁶ De coni. II (h III n. 118): ut alius sit modus durationis modi essendi necessitatis absolutae, alius modus possibilitatis. Necessitatis enim absolutae est duratio infinita; quod enim necessarium simpliciter existit, aliter esse nequit. Non igitur pergit in alteritatem. Hinc est absoluta aeternitas. Possibilis essendi modus in alteritate est tantum.

¹⁵⁷ De coni. II (h III n. 118): Ita quidem modos essendi ipsius motus distinguit atque deinde hos et consimiles essendi modos contrahit [...].

tres regiones están recíprocamente conectados, de manera que el universo sea único”¹⁵⁸. Nicolás muestra esta unidad de universo remitiendo nuevamente al capítulo 3 del Libro I de la misma obra. Como hemos mencionado, considera allí que la progresión natural del número se completa en el número 4, porque la suma de la serie 1, 2, 3, 4 es 10, que sería por su parte, la primera explicación de la unidad simple. En el presente capítulo Nicolás aplica esta afirmación a los modos del ser. Dado que éstos son cuatro, la conclusión del capítulo es la siguiente: “Así pues <quien conjetura> ve que los cuatro modos del ser se resuelven en el denario, que es el número del universo”¹⁵⁹.

Así como el gradual traspaso de la unidad hacia la alteridad y viceversa encuentra en esta obra una representación gráfica en la denominada figura P, también los cuatro mundos la hallan por su parte en la figura U i.e. *figura universi*. En esta figura los diferentes mundos aparecen como diferentes círculos concéntricos:

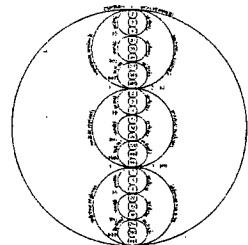
“Por lo tanto el universo será compuesto así del mundo más central espiritualísimo, del más grosero circundante y del que media. El centro del primero es Dios, el centro del segundo la inteligencia, la razón es el centro del tercero. La sensibilidad es tan sólo algo así como una muy grosera corteza, tan sólo circundante del tercero”¹⁶⁰.

El ordenamiento gnoseológico por medio de la doctrina de los *modi essendi* encuentra un desarrollo más complejo años más tarde en el segundo de los *Idiotae libri: De mente*. En el apartado siguiente me dedicaré a estudiar esta nueva presentación.

¹⁵⁸ De con. II (h III n. 119): Hosque essendi modos trium regionum ad invicem continuari coniecturatur, ut unum sit universum.

¹⁵⁹ De con. II (h III n. 119): Sic enim quattuor essendi modos in denarium resolvi videt, qui universus est numerus.

¹⁶⁰ De con. II (h III n. 62): Universum igitur sic erit ex centraliori spiritualissimo mundo atque ex circumferentialiori grossissimo et ex medio. Centrum primi deus, centrum secundi intelligentia, centrum tertii ratio. Sensibilitas est quasi grossissima cortex tertii atque circumferentialis tantum.



Acerca de la figura U cf.e.g. J. M. Counet, *Mathématiques et dialectique chez Nicolas de Cuse*, 2000, pp. 350 – 352; J. Hopkins, *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations* [Volume Two] Minneapolis 2000, nota 172; K. Yamaki, „Die Bedeutung geometrischer Symbole für das Denken des Nikolaus Cusanus. Eine Untersuchung am Beispiel der Metamorphose seiner Auffassung vom Kreis“, *MFCG* 29, pp. 295 – 312.

2.2 Los modos del ser en *De mente*

El capítulo 7 de *De mente* trata acerca de “cómo la mente descubre a partir de sí misma las formas de las cosas –*rerum formas*– por vía de la asimilación y alcanza la posibilidad absoluta o materia –*possibilitatem absolutam seu materiam*–”¹⁶¹. En este contexto Nicolás de Cusa presenta los cuatro modos del ser en el marco de una comparación de la mente con el número.

Dado que la complejidad del siguiente pasaje ha dado lugar a importantes diferencias de traducción –y por consiguiente también de interpretación–, antes de ofrecer mi lectura del texto, quisiera presentar en primer lugar el fragmento en latín y contejar las traducciones más significativas del mismo.

En boca del personaje del Ignorante –quien representa la posición del priopio Nicolás de Cusa– éste afirma:

*Credo omnes, qui de mente locuti sunt, talia vel alia dixisse potuisse, moti ex his, quae in vi mentis experiebantur. De omni enim harmonia iudicium in mente reperiebant mentemque ex se notiones fabricare et sic se movere, quasi vivus numerus discretivus per se ad faciendum discretiones procederet, et iterum in hoc collective ac distributive procedere aut secundum modum simplicitatis ac necessitatis absolutae vel possibilitatis absolutae vel necessitatis complexionis vel determinatae vel possibilitatis determinatae aut ob aptitudinem perennis motus*¹⁶².

El desacuerdo entre las traducciones mencionadas tiene lugar entre las expresiones *et iterum* y *motus* del fragmento. En efecto, este desacuerdo consiste fundamentalmente en las distintas posibilidades de agrupación de los términos separados por las disyunciones *aut* y *vel*.

En 1949 Martin Honecker traduce al alemán de la siguiente manera:

¹⁶¹ *De mente* (h V n. 97): Quomodo mens a se exserit rerum formas via assimilationis et possibilitatem absolutam seu materiam attingit. Sigo la traducción de J. M. Machetta: Nicolás de Cusa, *Un ignorante discurre acerca de la mente (Idiota. De mente)*, Buenos Aires, 2005.

„ [...] sie fanden [...], dass der Geist dabei im Sinne einer Zusammenfassung und im Sinne einer Auseinandertrennung vorgeht und zwar entweder an Hand der Einfachheit und absoluten Notwendigkeit oder der absoluten Möglichkeit oder der Notwendigkeit des Kausalzusammenhanges, das heißt der determinierten Notwendigkeit oder endlich der determinierten Möglichkeit oder aber mit Rücksicht auf die Fähigkeit der ewigen Bewegung“¹⁶³.

Si bien la traducción de Honecker no me parece problemática, la mayoría de las que le suceden tienden a perder claridad o interpretan el texto de manera equívoca. Así por ejemplo la traducción francesa de Maurice de Gandillac en 1980, olvidando la expresión *ac necessitatis absolutae*, da lugar a una lectura, según la cual los dos primeros modos, a saber los modos absolutos: *simplicitas absoluta* y *possibilitas absoluta*, estarían dentro de un mismo término:

„Ils voyaient [...] que la pensée procède ensuite de façon collective et distributive, ou selon un mode de simplicité ou de potentialité absolue, ou de la nécessité relative, c'est-à-dire déterminée, ou de potentialité déterminée; ils y découvraient également une aptitude à se mouvoir indéfiniment“¹⁶⁴.

Según esta traducción, el primero de los modos sería el de “la simplicidad o potencialidad absoluta”, lo cual no respetaría la doctrina de los modos del ser tal como la hemos entendido hasta aquí. En efecto, la necesidad absoluta constituye el primero de los cuatro modos, mientras que la posibilidad absoluta, lejos de constituir el mismo, constituye el cuarto modo.

En 1995 Renate Steiger lee el texto en la misma línea en la que lo hiciera Honecker, excepto por la –probablemente involuntaria– falta de una coma entre *<necessitas> determinata* y *possibilitas determinata*. Este descuido hace parecer sin embargo que la *necessitas complexionis* fuera denominada también, no sólo *necessitas determinata*, sino también *possibilitas determinata*, lo cual contradiría la doctrina de los *modi essendi*, dado que en el marco de dicha doctrina, la necesidad determinada o necesidad de la complejión representa el segundo modo, mientras que la posibilidad determinada constituye el tercero. La traducción de Steiger reza así:

¹⁶² Ibid.

¹⁶³ M. Honecker, *Der Laie über den Geist*, Hamburg, 1949, p. 39.

¹⁶⁴ M. de Gandillac, *Oeuvres Choisies de Nicolas de Cues*, Paris, 1980, p. 280.

„[...] und fanden [...], dass er wiederum hierin zusammenfassend und einteilend vorgeht entweder entsprechend der Weise der Einfachheit und absoluten Notwendigkeit oder der absoluten Möglichkeit oder der Notwendigkeit der Verknüpfung, d.h. der bestimmten Notwendigkeit oder der bestimmten Möglichkeit, oder wegen der Fähigkeit zur dauernden Bewegung¹⁶⁵.

Jasper Hopkins en 1996 interpreta el texto de manera bastante peculiar:

“[And they found,] in addition, that in this [work of discriminating] mind proceeds (I) by way of collecting and distributing or (II) in accordance with a mode of simplicity and absolute necessity or absolute possibility or necessary connection or determinate necessity or determinate possibility or (III) on account of its aptitude for perpetual movement”¹⁶⁶.

Hopkins entiende pues I como un término más junto a II y III, y no –como en el caso del resto de las interpretaciones– como una clase más amplia en la que II y III están incluidas, por medio de las expresiones *aut ... aut*, de manera que la mente proceda *collective ac distributive* o bien *–aut–* por medio de cada uno de los modos o bien *–aut–* por medio del movimiento perpetuo.

Por último, en el 2005, Jorge M. Machetta traduce *vel* dos veces como “ya sea” y una vez como “sea ésta” y “sea”. La traducción de los dos primeros *vel* como “ya sea” hace pensar por un lado, que los términos siguientes pertenecerían a la clase del anterior; más específicamente, que los tres últimos modos del ser estarían incluidos en el modo de la *necessitas absoluta*. Por otro lado, la traducción de los dos últimos *vel* como “sea ésta” y “sea” da a entender que la *necessitas complexionis* constituiría un género que comprendería dos clases, a saber: la *<necessitas> determinata* y la *possibilitas determinata*, lo cual tampoco respetaría la doctrina de los *modi essendi*. En efecto, en la doctrina de los cuatro modos, *necessitas complexionis* y *necessitas determinata* son ambas expresiones que hacen referencia al segundo modo, mientras que *possibilitas determinata* refiere al tercero.

Puesto que la traducción de Machetta ha olvidado la frase *et iterum in hoc collective ac distributive procedere*, la versión correspondiente al pasaje citado sería la siguiente:

¹⁶⁵ R. Steiger, *Der Laie über den Geist*, Hamburg, 1995, p. 53. Creo que la traducción de Honecker evita el problema mediante la introducción de la palabra “endlich”.

¹⁶⁶ Nicolas of Cusa, *On Wisdom and Knowledge*, Minneapolis, 1996, p. 555. Hopkins separa en realidad los tres términos con números arábigos. Por razones de claridad los he cambiado por números romanos, dado que he utilizado en el resto del texto los números arábigos para separar los cuatro *modi essendi*.

“[...] según el modo de la simplicidad y de la necesidad absoluta ya sea de la posibilidad absoluta, ya sea de la necesidad de la complejión, sea ésta determinada, sea de la posibilidad determinada o bien a causa de la aptitud del movimiento perpetuo”¹⁶⁷.

Ahora bien, creo sobre todo que es preciso tener en cuenta que el Cusano se está refiriendo en este pasaje a las afirmaciones realizadas –*talia vel alia dixisse*– por *Platonici et Peripatetici*. En este sentido, *aut* podría ser la conjunción de una disyunción exclusiva –es decir: una disyunción en la que se afirma que puede darse, o bien un término o bien el otro, pero no ambos–, la cual supondría al verbo *reperiebant*. Es decir: *omnes, qui de mente locuti sunt* (i.e. tanto *Platonici* como *Peripatetici*) [...] *reperiebant* [...] *mentem* [...] *collective ac distributive procedere*.

Ahora bien, de acuerdo con la forma disyuntiva de la proposición, este proceso se llevaría a cabo o bien según lo que introduce el primer *aut* o según lo que introduce el segundo *aut*, es decir: *aut secundum modum* [...] (lo cual haría referencia a la opinión de los platónicos), *aut ob aptitudinem perennis motus* (según los peripatéticos).

Mi interpretación del texto citado completo es pues la siguiente:

“Creo que todos los que hablaron acerca de la mente pudieron decir tales u otras cosas motivados por aquello que experimentaban acerca de la mente. Pues encontraban en la mente el juicio acerca de toda armonía y que la mente fabricaba nociones a partir de sí y así se movía como si fuera un número vivo discretivo que procedía a realizar discreciones por sí mismo, y procedía en ello nuevamente de manera unitiva y distributiva (I) o bien (1) según el modo de la simplicidad y necesidad absoluta, o (4) de la posibilidad absoluta o (2) de la necesidad de la complejión o determinada, o (3) de la posibilidad determinada, (II) o bien a causa del movimiento perpetuo”.

A continuación de este texto, el Cusano explica la idea de que la mente se mueve a sí misma como un número vivo –*se movere, quasi vivus numerus*–. Antes que nada es preciso recordar que en “De docta ignorantia” II se afirma también que los platónicos habrían caracterizado a la necesidad de la complejión como un “número que se mueve a sí mismo” –*numerus se movens*–¹⁶⁸. Esta caracterización de la necesidad de la

¹⁶⁷ J.M. Machetta, *Nicolás de Cusa, Un ignorante discurre acerca de la mente (Idiota. De mente)*, Buenos Aires, 2005, p. 81.

¹⁶⁸ La edición crítica no presenta referencia a esta expresión. Karl Bormann nota sin embargo que ella es evidentemente de origen pitagórico, y que pasa a Aristóteles a través de Xenócrates. Cf. K. Bormann, „Nikolaus von Kues über Mass und Gewicht“, *Die historische Metrologie in den Wissenschaften ... Mit*

compleción como un número automoviente consta de dos elementos, a saber: (a) el número y (b) el movimiento. La identificación de la necesidad de la compleción con (a) el número hace referencia, según explica *De docta ignorantia* II, al hecho de que ella representa la primera separación respecto de la necesidad absoluta y, en ese sentido, está constituida, así como el número, a partir de lo mismo –la unidad– y de lo diverso –la multiplicidad–¹⁶⁹. Asimismo, que este número con el que se identifica la necesidad de la compleción sea (b) moviente hace referencia en *De docta ignorantia* II a su capacidad de ser contraente i.e. de contraer la materia a la forma. Esta unión de contraente y contraible i.e. de forma y materia, se caracteriza también como movimiento i.e. como unión de lo moviente a lo movido –que es a su vez el nexo entre materia y forma–¹⁷⁰.

En el fragmento de *De mente* citado más arriba el Cusano asimila la imagen del número automoviente –*vivus numerus se movens*– a la mente humana. Con ello, es inevitable preguntarse: ¿Significa esto que –por lo menos en lo que respecta a esta obra– debemos interpretar el ámbito de la *necessitas complexionis* como el ámbito de la *mens humana*? Las consideraciones que siguen tienen como objetivo fundamental responder esta pregunta.

Según el texto citado, la afirmación de que la mente es un número vivo que se mueve a sí mismo significa que complica o reúne “toda armonía” ya sea sensible, racional o intelectual. Esto quiere decir que la mente “se asimila” a todas las cosas. En efecto, Nicolás afirma que “entre la mente divina y la nuestra se da la diferencia que hay entre el hacer y el ver. La mente divina concibiendo crea, la nuestra concibiendo asimila [...]”¹⁷¹. Es decir, que no siendo *explicatio dei* –como el resto de la creación–, sino *imago complicationis* –i.e. *imago dei*– la mente tiene en sí la capacidad de “asimilarse a toda forma y de hacer las nociones de todo”¹⁷². Desde aquí y hasta el n. 115 el texto cusano se concentra en la noción de *assimilatio* y *vis assimilativa*.

Assimilare quiere decir “hacer similar”, “asemejar” i.e. hacer una cosa semejante a otra. En este caso se trata de la capacidad de la mente de hacerse semejante a aquello que conoce. Esta asimilación constituye un proceso que tiene lugar según sucesivos niveles

einem Anhang zur Sachüberlieferung an Maßen und Gewichten in Archiven und Museen der Bundesrepublik Deutschland, St. Katharinen, 1986, p. 27.

¹⁶⁹ *De docta ign.* II (h I n. 145): ideo ipsam propter discretionem et ordinem ‘numerum se moventem’ dixerunt ac esse ex eodem et diverso affirmarunt.

¹⁷⁰ Cf. I.1. Los modos del Ser en *De docta ignorantia*.

¹⁷¹ *De mente* (h V n. 99): Inter enim divinam mentem et nostram interrest quod inter facere et videre. Divina mens concipiendo creat, nostra concipiendo assimilat [...].

¹⁷² Cf. *Ibid.* n. 99.

de conocimiento¹⁷³. Si bien el tema se desarrolla entre los párrafos 97-117 de *De mente*, existen referencias anteriores dentro de la misma obra, por ejemplo en el capítulo 3, donde el término *assimilatio* aparece por primera vez. “Si llamas a la mente divina universalidad de las cosas –se afirma entonces– a la mente nuestra le dirás universalidad de la asimilación de las cosas [...]. Si la mente divina es entidad absoluta, entonces su concepción es la creación de los entes y la concepción de nuestra mente es la asimilación de los entes”¹⁷⁴.

A su vez, entre la creación de la mente infinita y la asimilación de la mente finita existe una relación de forma a imagen. “Si todo está en la mente divina como en su precisa y propia verdad, <también> todo está en nuestra mente como en la imagen o semejanza de la propia verdad, esto es, nocionalmente: pues el conocimiento se realiza con la semejanza”¹⁷⁵.

A continuación intentaré reconstruir la exposición cusana de este proceso asimilativo de la mente finita en el marco de la cual son tratados los cuatro modos del ser.

El proceso de asimilación de la mente se estructura en tres niveles. El primero (I) corresponde al conocimiento empírico i.e. al conocimiento que la mente obtiene por medio de los órganos corporales –lo cual comprende los sentidos, la imaginación y la razón–. Este conocimiento se relaciona con los dos últimos de los cuatro modos del ser, a saber: (3) la posibilidad determinada y (4) la posibilidad absoluta. El segundo (II) corresponde al conocimiento disciplinal o doctrinal i.e. al conocimiento que la mente obtiene por sí misma con independencia de los órganos corporales. Este tipo de conocimiento se refiere al segundo modo, a saber: (2) la necesidad de la complejión. Por

¹⁷³ Cf. P. Pico Estrada, “La fuerza asimilativa de la mente”, *Un ignorante discurre acerca de la mente. (Idiota. De mente)*, Buenos Aires, 2005. Hay que tener en cuenta que, en la filosofía cusana, el término *assimilatio* no siempre tiene un sentido genoseológico. En *De genesi* por ejemplo tiene un sentido ontológico que hace referencia a la identificación de lo creado con Dios. *De genesi* (h. IV n.149): Et quia idem est immultiplicabile, hinc omnis identificatio reperitur in assimilatione. Vocat igitur idem non-idem in idem. Et quia idem est immultiplicabile et per non-idem inattingibile, non-idem surgit in conversione ad idem. Et sic reperitur in assimilatione[...]. Assimilatio autem dicit quandam coincidentiam descensus ipsius idem ad non-idem et ascensus non-idem ad idem. Potest igitur creatio seu genesis dici ipsa assimilatio entitatis absolutae, quia ipsa, quia idem, identificando vocat nihil aut non-ens ad se. Cf. K. Reinhardt, „L’interprétation philosophique de la création dans l’opuscule cusain De genesi » Conferencia leída en el Congreso: *La création chez Eckhart et Nicolas de Cues*, Institut européen d’Écologie. Metz. 18 – 03 – 2009.

¹⁷⁴ *De mente* (h V n. 72): Si mentem divinam universitatem veritatis rerum dixeris, nostram dices universitatem assimilationis rerum [...] Si mens divina est absoluta entitas, tunc eius conceptio est entium creatio, et nostrae mentis conceptio est entium assimilatio. Cf. P. Pico Estrada, Op. Cit. p. 181.

¹⁷⁵ *De mente* (h V n. 72): Si omnia sunt in mente divina ut in sua praecisa et propria veritate, omnia sunt in mente nostra ut in imagine seu similitudine propriae veritatis, hoc est notionaliter; similitudine enim fit cognitio.

último, el tercer nivel (III) corresponde al conocimiento inteligencial y se refiere al primer modo, a saber: (1) la necesidad absoluta.

Conocimiento empírico

En el capítulo I Nicolás establece una diferencia entre la mente en cuanto subsiste por sí misma y la mente en cuanto subsiste en el cuerpo. Puesto que esta segunda función de la mente consiste en animar al cuerpo, se dice que ella es por oficio alma *-anima-*¹⁷⁶.

La mente se comunica con el cuerpo i.e. lo anima, por medio de lo que el Cusano denomina el “espíritu de las arterias”. La expresión *spiritus arteriarum* se encuentra también en *De coniecturis* con el mismo sentido. Nicolás lo describe allí como: “[...] el espíritu corporal recluido en las arterias, vehículo de la conexión con el alma [...]”¹⁷⁷.

Este espíritu corporal se encuentra difundido en los distintos órganos de los sentidos, como también en la imaginación y la razón. Para ilustrar esta “conformación” de la mente a la especie, el Cusano compara la actividad de la mente sobre el espíritu de las arterias con la configuración de una materia flexible como la cera por parte del artesano i.e. así como por medio de la ejecución humana la cera se configura el objeto representado, de la misma manera por medio de la mente el espíritu de las arterias se configura a la especie.

La mayor o menor flexibilidad del espíritu de las arterias en los distintos órganos posibilita que la mente realice configuraciones de diverso tipo. Estas configuraciones se clasifican en dos clases, a saber: *subtiles et grossae*: “lo mismo acerca del barro y de todas la materias flexibles. Así en nuestro cuerpo la mente hace conforme a la varia flexibilidad de los espíritus de las arterias en los órganos diversas configuraciones sutiles y rudas”¹⁷⁸. Como se recordará, esta misma clasificación describe en “De coniecturis” los

¹⁷⁶ De mente (h V n. 57): Nam alia est mens in se subsistens, alia in corpore. Mens in se subsistens aut infinita est aut infiniti imago. Harum autem, quae sunt infiniti imago, cum non sint maximae et absolutae seu infinitae in se subsistentes, posse aliquas animare humanum corpus admitto, atque tunc ex officio eadem animas esse concedo.

¹⁷⁷ De coni. II (h III n. 128): Esperimur corporalem spiritum, arteriis inclusum, vehiculum connexionis animae.

¹⁷⁸ De mente (h V n. 101): Sic de luto et omnibus flexibilibus. Sic in nostro corpore mens facit secundum variam flexibilitatem spirituum arteriarum in organis varias configurationes subtiles et grossas. Nicolás se sirve de las distintas clases de materia flexible para referirse luego en plural a “los espíritus de las arterias”, los cuales tendrían distinto grado de flexibilidad. Con ello debe entenderse más bien una ramificación del

“elementos extremos” del mundo conjetural i.e. la unidad conjetural y la alteridad i.e. lo conjeturable, respectivamente, a saber: La sutileza –*subtilitas*–, que es propia de la unidad conjetural, y (2) la rudeza –*grossities*–, propia de la alteridad a la que se dirige i.e. lo conjeturable¹⁷⁹.

La idea de que la mente se configura a lo que conoce es lo que expresa también el término *assimilatio* en el lenguaje cusano. A lo largo del proceso de asimilación se va pasando gradualmente de la *grossities* a la *subtilitas*. En primer lugar (i) la mente se asimila a cada uno de los ámbitos de lo sensible, de manera que pueda obtener impresiones por medio de cada uno de los sentidos. El Cusano, por boca del Ignorante, explica que la mente “<...> es de tal modo asimilativa, que en la vista se asimila a las cosas visibles, en el oído a las audibles, en el gusto a las gustables, en el olfato a las olfateables, en el tacto a las tangibles y en el sentido <en general> a las sensibles <...>”¹⁸⁰. Por medio de esta asimilación que tiene lugar “en” el sentido se obtiene la impresión de lo que está presente a la percepción i.e. de aquello que constituye un obstáculo para el sentido.

Pero la mente es también capaz (ii) de obtener la impresión de aquello que está ausente al sentido, por medio de la imaginación. Nicolás dice que la imaginación se comporta por eso como un sentido más, el cual tiene simplemente la particularidad de ser afectado por lo ausente. Ahora bien, ni el sentido ni la imaginación –puesto que esta última tiene el carácter de la sensibilidad– son capaces de discernir. En palabras del Cusano: “Pues la imaginación en ausencia de lo sensible se comporta como un sentido sin discreción de lo sensible. Pues se conforma a lo sensible ausente de manera confusa, sin aquello que discrimina un estado de otro”¹⁸¹.

“Aquello que discrimina un estado de otro” es pues el juicio de la razón. La mente es entonces recién capaz de reconocer lo percibido como discreto (iii) en cuanto se asimila a las cosas por medio de la razón. Por primera vez en este texto Nicolás habla de *res*: “Pero

espíritu de las arterias en los distintos órganos corporales. En efecto, el personaje del Filósofo, que aparece en “De mente” como interlocutor del Ignorante, hace referencia luego al “espíritu que está diseminado por las arterias”: De mente (h V n. 111): Dicunt Physici, quod anima est immixta spiritui tenuissimo per arterias diffuso [...].

¹⁷⁹ Cf. *supra* I. 2. Los modos del ser en *De coniecturis*.

¹⁸⁰ De mente (h V n. 100): Mens est ideo assimilativa, quod in visu se assimilat visibilibus, in auditu audibilibus, in gustu gustabilibus, in odoratu odorabilibus, in tactu tangibilibus et in sensu sensibilibus [...].

¹⁸¹ De mente (h V n. 100): [...] in imaginatione imaginabilibus [...] Habet enim se imaginatio in absentia sensibilium ut sensus aliquis absque discretione sensibilium. Nam coformat se absentibus sensibilibus confuse absque hoc, quod statum a statu discernat. Son interesantes las consideraciones de Harald Schwaetzer respecto de la imaginación en su función productiva. Cf. H. Schwaetzer, «Die methodische Begründung der Cusanischen Symbolphilosophie», J. M. André, G. Krieger y H. Schwaetzer, *Intellectus und Imaginatio. Aspekte geistiger und sinnlicher Erkenntnis bei Nikolaus Cusanus*, Amsterdam/Filadelfia, 2002, pp.83-96.

<la mente> en la razón, con la discreción de un estado respecto de otro se conforma a la cosa”¹⁸². En efecto, “la cosa” debe ser en cuanto tal, algo discreto i.e. algo que no es las otras cosas¹⁸³. La razón, dice el Cusano: “es configurable a todo lo sensible de manera discreta y lúcida”¹⁸⁴. Esta asimilación racional le permite al alma realizar un juicio acerca del objeto¹⁸⁵.

El mismo proceso asimilativo se describe en el capítulo siguiente, esta vez por boca del personaje del Filósofo, quien representa el saber escolástico. Éste vuelve a describir el mismo tramo del proceso asimilativo parafraseando la opinión de “los físicos”¹⁸⁶. El discurso comienza con una nueva referencia al *spiritus arteriarum*, que sería, según se explica, un espíritu tenuísimo diseminado por las arterias, al cual se denomina ahora “instrumento del alma” –*instrumentum animae*–. Cuando este espíritu encuentra un obstáculo exterior el alma se excita¹⁸⁷. Nada se siente pues, sino por medio de un obstáculo, por el cual el instrumento del sentir es “demorado”¹⁸⁸. El alma, que es excitada de esta manera comprende el obstáculo confusamente, “pues por sí, el sentido es incapaz de poner término a nada”¹⁸⁹.

A su vez, “en la célula de la fantasía” se encuentra un espíritu mucho más tenue y ágil que el que está en el sentido. Cuando el alma usa este espíritu como instrumento –*pro instrumento*– se hace más sutil que en el sentido, “de manera que aun estando la cosa ausente comprenda la forma en la materia”¹⁹⁰. Por último, “en el medio de la cabeza, es decir en la célula que se llama racional”, hay un espíritu sumamente tenue que comprende las formas mezcladas a la materia y que permite discernir un estado de otro¹⁹¹. De esta manera, por medio de la razón el alma hace la noción o el concepto de lo

¹⁸² De mente (h V n. 100): Sed in ratione cum discretione status a statu se rebus conformat.

¹⁸³ Cf. *infra*: II. 2. La noción cusana de *mensura*. La delimitación de los conceptos.

¹⁸⁴ De mente (h V n. 102): Et alius in organo ratiocinativae est ad omnia sensibilia discrete et lucide configurabilis.

¹⁸⁵ El Cusano emplea efectivamente la palabra *obiectum*. De mente 7 (h V n. 100): [...] quae excitata per obstaculum specierum ab obiectis ad spiritum multiplicatarum se assimilat rebus per species, ut per assimilationem iudicium faciat de obiecto.

¹⁸⁶ Cf. De mente (h V n. 111).

¹⁸⁷ De mente (h V n. 113): Cum ergo aliquod exterius obstaculum invenit, repercutitur spiritus ille, et excitatur anima ad perpendendum illud, quod obstat.

¹⁸⁸ De mente (h V n. 114): patet, quod nihil sentitur nisi per obstaculum. Unde fit, ut aliqua re obstante spiritus ille, qui sentiendi instrumentum est, tardetur.

¹⁸⁹ De mente (h V n. 114): confuse per sensus ipsos comprehendat, sensus enim, quantum in se est, nihil terminat.

¹⁹⁰ De mente (h V n. 114): Est autem in prima parte capitis, in cellula phantastica, spiritus quidam multo tenuior et agilior spiritui [...] quo cum anima utitur pro instrumento, subtilior fit, ut etiam re absentata formam comprehendat in materia. Quae vis animae imaginatio dicitur.

¹⁹¹ De mente (h V n. 115): Est vero in media parte capitis, in illa scilicet cellula, quae rationalis dicitur, spiritus tenuissimus magisque tenuis quam in phantastica, et cum anima illo spiritu pro instrumento utitur, adhuc fit subtilior, ut etiam statum a statu discernat.

percibido a partir de los sentidos, es decir que el concepto que construye la razón es empírico. Por este motivo el Cusano afirma que “no puede haber nada en la razón que no haya estado previamente en el sentido”¹⁹².

Nicolás piensa que la capacidad racional i.e. la capacidad de formarse el concepto de una cosa empírica e.g. de una piedra, es predicable no sólo del hombre sino de los animales en general. En efecto, considera que “el alma de las bestias hace asimilaciones similares, aunque más confusas, a fin de que a su manera obtenga nociones”¹⁹³. En relación a esta cuestión se encuentra un poco antes en la obra que Filón no habría estado entonces equivocado al sostener la existencia de razón en los animales¹⁹⁴. Sin embargo, la diferencia entre las nociones puramente racionales y las nociones de la mente humana reside en el hecho de que los animales carecen de intelecto y, con ello, de ciencia. “Pero no por eso carecen de razón”. En efecto, si la razón es la facultad que permite reconocer las cosas como tales, ésta debe ser necesaria para la subsistencia. En palabras del Cusano: “Experimentamos un discurso discretivo en las bestias, sin el cual su naturaleza no podría subsistir bien [...] su discurso, puesto que carece de forma, es decir: de intelecto o de mente, es confuso; pues carece de juicio y ciencia. Y porque la discreción de todo se da a partir de la razón <Filón> no parece haber hablado de manera absurda”¹⁹⁵. En este sentido parece más bien que los animales no pueden carecer de un conocimiento empírico completo, lo cual incluye la razón, porque este conocimiento les es imprescindible para su subsistencia. Lo que les falta a los animales es más bien el intelecto i.e. el conocimiento puro de la mente, al que aquí se hace referencia también como “juicio y ciencia”. Ahora bien, entiendo que el “juicio” al que Nicolás se refiere en este texto es lo que poco más arriba denomina “juicio concreado”¹⁹⁶. Esta noción se introduce en el marco del problema acerca de si la mente posee nociones concreadas i.e. ideas innatas, como habría afirmado Platón, o sería más bien una *tabula rasa* como habría afirmado

¹⁹² De mente (h V n. 64): Nam motus rationis est circa res, quae sub sensu cadunt, quarum discretionem, concordantiam et differentiam ratio facit, ut nihil sit in ratione, quod prius non fuit in sensu. Lugares paralelos a este se encuentran e.g. en De beryllo (h XI/1 n. 20): incipit cognitio a sensibus; De visione dei (h VI n. 24): Unde nihil tale potest esse in intellectu, quod prius non fuerit in sensu; Sermo XX (h XVI n. 5): Nihil intelligimus, nisi a sensibilibus ortum capiat.

¹⁹³ De mente (h V n. 102): Hinc anima brutorum consimiles licet confusiores suo modo facit assimilationes, ut suo modo notiones assequatur.

¹⁹⁴ Los editores identifican la fuente de este texto con la obra anónima *De spiritu et anima* (PL 40, 779 – 832).

¹⁹⁵ De mente (h V n. 83): Experimur discretivum discursum in brutis, sine quo eorum natura bene subsistere non posset. Unde discursus eorum quia caret forma, scilicet intellectu seu mente, est confusus; caret enim iudicio et scientia. Et quia omnis discretio ex ratione est, hinc Philo non absurde sic dixisse videtur.

¹⁹⁶ De mente (h V n. 77): quare mens nostra habet sibi concreatum iudicium, sine quo proficere nequiret.

Aristóteles¹⁹⁷. En coherencia con su idea de la *concordantia philosophorum* el Cusano se decide por una posición intermedia: la mente no posee nociones concreadas, pero sí debe contar con un juicio concreado, cuya función consiste en juzgar los razonamientos; “si son débiles, fuertes o concluyentes”¹⁹⁸. Esta capacidad de juzgar los argumentos racionales no puede provenir de las cosas por medio de los sentidos. Nicolás repite esta afirmación más adelante y confirma con ello la superioridad del juicio concreado respecto de la razón: “Quien presta atención al juicio concreado para sí de la mente, por el cual juzga acerca de todas las razones, y que las razones tienen lugar a partir de la mente, ve que ninguna razón alcanza la medida de la mente”¹⁹⁹. En efecto —explica un poco antes— “así como la vista ve y no sabe qué ve sin el discernimiento que la informa, la ilumina y la perfecciona, así también la razón hace silogismos; y sin la mente no sabe qué silogismos hace, sino que la mente informa, ilumina y perfecciona el razonamiento. Nicolás ejemplifica esta relación entre la mente y la razón con un ignorante que lee un libro desconociendo el sentido de las palabras. “La lectura procede de la capacidad de la razón, pero el ignorante ignora lo que lee <i.e. el contenido de la lectura>. Ésta es cierta semejanza de la razón confusa y de la razón informada por la mente”²⁰⁰.

Ahora, ¿a qué facultad corresponde el juicio concreado? En el texto citado el Cusano denomina también a este juicio “mente” e identifica a su vez “mente” e “intelecto”: “De aquí que su discurso, dice, —i.e. el discurrir de la razón— carece de forma, es decir: de intelecto o de mente”²⁰¹.

Hasta aquí puede decirse que, por lo menos, una de las funciones del intelecto consiste en “informar a la razón”, lo cual significa en este contexto: ser juicio.

Ahora, puesto que el objetivo de la presente sección consiste en un estudio de los *modi essendi* cabe preguntarse cuál es el tipo de conocimiento del ser que la mente obtiene por

¹⁹⁷ De mente (h V n. 77): Aiebat Aristoteles menti seu animae nostrae nullam notionem fore concreatam, quia eam tabulae rasae assimilavit. Plato vero aiebat notiones sibi concreatas, sed ob corporis molem animam oblitiam. Quid tu in hoc verum censes?

¹⁹⁸ De mente (h V n. 77): Has vis iudiciaria est menti naturaliter concreata, per quam iudicat per se de rationibus, an sint debiles, fortes aut concludentes. Acerca del tema Cf. e.g. K. Flasch, *Nikolaus von Kues: Geschichte einer Entwicklung*, Frankfurt 2001, p. 303 y ss.

¹⁹⁹ De mente (h V n. 158): Qui attendit ad iudicium mentis sibi concreatum, per quod de omnibus rationibus iudicat, ac quod rationes ex mente sunt, videt nullam rationem ad mentis mensuram attingere. Este texto merece un análisis del que no me ocuparé aquí, dado que la intención del presente capítulo se restringe al estudio de los *modi essendi* en función de obtener una interpretación de la noción de *necessitas complexionis*.

²⁰⁰ De mente (h V n. 84): Iam dixi, quod, sicut visus videt et nescit quid videat sine discretionem, quae ipsum informat et dilucidat et perficit, sic ratio syllogizat et nescit quid syllogizet sine mente, sed mens informat, dilucidat et perficit ratiocinationem, ut sciat quid syllogizet. Ac si idiota vim vocabulorum ignorans librum aliquem legat, lectio ex vi rationis procedit. Legit enim discurrendo per differentias litterarum, quas componit et dividit, et hoc est opus rationis, sed ignorat quid legat [...]. Haec est quaedam similitudo rationis confusae et rationis formatae per mentem.

este medio, i.e. en el conocimiento empírico. El texto lo indica explícitamente: por medio de su interacción con el cuerpo la mente “alcanza las cosas en el modo en que son concebidas en la posibilidad de ser o materia y en el modo en que la posibilidad de ser es determinada por la forma”²⁰². Nos encontramos pues con los dos últimos modos del ser, a saber: (3) la *possibilitas determinata* y (4) la *possibilitas absoluta*.

En primer lugar está claro que el conocimiento empírico tenga referencia a la posibilidad determinada, dado que por medio de las afecciones sensoriales la razón conoce las cosas singulares compuestas de forma y materia. Pero Nicolás menciona además la *possibilitas essendi seu materia* i.e. la posibilidad indeterminada que, en el marco de la doctrina de los *modi essendi*, es denominada *possibilitas absoluta*.

Como se ha visto en el apartado sobre los modos del ser en *De docta ignorantia*, el Libro II de dicha obra explica que es posible concebir la materia informe abstrayendo la forma del cuerpo, de manera que se pueda concebir una corporalidad indeterminada: *corpus non corporaliter intelligendo*²⁰³. Así también en “De mente” se explica que la posibilidad o materia se concibe por un procedimiento contrario del que permite obtener la idea de la forma o necesidad absoluta. En palabras del Cusano: “Por medio de cierta razón adúlterina con un modo contrario a como <la mente> salta de la necesidad de la complejión a la necesidad absoluta”²⁰⁴.

Como he adelantado la noción de posibilidad absoluta no implica una duplicación del principio ontológico. En efecto, mientras la forma es i.e. existe, “la materia no es un modo del ser, porque el poder ser no es”²⁰⁵.

En resumen, en unión con el cuerpo la mente conoce la materia, ya sea ésta indeterminada, o determinada por la forma. En este segundo caso, se trata de la cosa singular de la cual la razón construye el concepto. Es decir que en cuanto interactúa con el cuerpo la mente no es capaz de concebir la forma pura, sino sólo unida a la materia i.e. en cuanto posibilidad determinada. En términos de la doctrina de los *modi essendi*: el alma –o sea la mente en cuanto anima al cuerpo– no accede al ámbito de la *necessitas complexionis*. Por eso no es capaz de conocer la verdad de las cosas –*veritas rerum*–, sino que tan sólo obtiene un conocimiento conjetural, consecuencia de la mayor o menor sutileza de sus asimilaciones. En términos de *De coniecturis* habría que decir más bien,

²⁰¹ Cf. De mente (h V n. 83).

²⁰² De mente (h V n. 102): [...] et res attingit modo, quo in possibilitate essendi seu materia concipiuntur, et modo quo possibilitas essendi est per formam determinata.

²⁰³ Cf. De docta ign. II (h I n. 132). Cf. I. 1. Los modos del Ser en *De docta ignorantia*.

²⁰⁴ De mente (h V n. 107): Per adúlterinam quandam rationem, contrario quodam modo, quo de necessitate complexionis ad necessitatem transilit absolutam.

que la mente no accede en este caso a una conjetura verdadera. El vocabulario de Nicolás es en *De mente* algo menos riguroso a este respecto: “[...] puesto que por estas asimilaciones, no alcanza sino las nociones de lo sensible, donde las formas de las cosas no son verdaderas, sino oscurecidas por la variabilidad de la materia, estas nociones son entonces más bien conjeturas que verdades”²⁰⁶. En este sentido, las nociones de las cosas sensibles no se realizan según la formas, sino según las imágenes o participaciones de las formas i.e. según las cosas sensibles mismas. Es coherente pues, que el nivel epistémico que corresponde a las nociones sensibles sea el conocimiento conjetural. En efecto, Nicolás define la conjetura como participación de la verdad o, más exactamente, como: “afirmación positiva que participa la verdad, tal como es, en la alteridad”²⁰⁷. De esta manera, en cuanto las nociones sensibles no se realizan a partir de la forma, sino a partir de la imagen o participación de la forma, deben ser ellas mismas imagen de la verdad i.e. conjetura.

Ahora bien, puesto que el conocimiento empírico versa en general sobre las cosas de la naturaleza se sistematiza como física o mecánica. En efecto, el juicio que la razón realiza sobre los datos sensoriales permite inducir leyes empíricas que constituyen la base de dichas ciencias.

A su vez, a partir de esas leyes, la razón puede todavía establecer deducciones para obtener leyes nuevas y para aplicarlas. Nicolás se refiere a estas operaciones deductivas a partir de leyes generales, en términos de “conjeturas lógicas”. El texto cusano correspondiente reza así: “[...] nuestra capacidad de la mente a partir de tales nociones así extraídas por asimilación hace las artes mecánicas y físicas, y las conjeturas lógicas [...]”²⁰⁸.

²⁰⁵ *De mente* (h V n. 107): Non tamen est modus essendi, quia posse esse non est.

²⁰⁶ *De mente* (h V n. 102): Unde cum per has assimilationes non attingat nisi sensibilium notiones, ubi formae rerum non sunt verae, obumbratae variabilitate materiae, tunc omnes notiones tales sunt potius coniecturae quam veritates.

²⁰⁷ *De coni.* I (h III n. 57): Coniectura igitur est positiva assertio, in alteritate veritatem, uti est, participans deffiniert.

²⁰⁸ *De mente* (h V n. 102): Sed nostra vis mentis ex illis talibus notionibus sic per assimilationem elicitis facit mechanicas artes et físicas ac lógicas coniecturas.

Conocimiento puro

Si el conocimiento empírico tiene lugar cuando la mente conoce a través del cuerpo –en cuanto alma– la mente es además capaz de conocer “por sí misma” i.e. con independencia de los órganos corporales. Nicolás afirma por boca del Filósofo que, en este caso, la mente, en lugar de encarnarse a través del espíritu de las arterias para usar el cuerpo como instrumento de conocimiento, se usa a sí misma como instrumento –*se ipsa utatur pro instrumento*–²⁰⁹.

La capacidad de la mente de usarse a sí misma como instrumento no se refiere ni al sentido, ni a la imaginación, ni a la razón. En efecto, la opinión de los físicos expuesta por el personaje del filósofo ha dejado ya en claro que cada una de estas potencias cognoscitivas constituye un órgano corporal, inclusive la razón que se encuentra “en el medio de la cabeza”²¹⁰. Si bien la referencia tendría que ser por consiguiente al intelecto, que es por definición superior a la razón e independiente del cuerpo, es notable que en este texto el Cusano no haga explícita dicha referencia. Por el contrario denomina a esta capacidad que la mente tiene de usar de sí misma como instrumento: “disciplina o doctrina”: “porque por medio de la disciplina y la doctrina se arriba a esta consideración de la forma” i.e. a la consideración de la forma pura²¹¹.

En suma, si acaso la disciplina o doctrina puede identificarse con el intelecto, habría que considerar que éste tiene entonces dos funciones, a saber: (i) en unión con el cuerpo, en cuanto juicio de las capacidades inferiores: juicio concredo y (ii) sin relación con el cuerpo i.e. por sí mismo, como disciplina o doctrina.

Asimismo debe tenerse en cuenta que en el capítulo 8 el personaje del Filósofo interviene con la siguiente afirmación: “He leído que según algunos se denomina a la capacidad que tú llamas ‘doctrina’, ‘inteligencia’, y a aquélla que tú dices ‘inteligencia’,

²⁰⁹ De mente (h V n. 115): quando se ipsam recipit, ita ut se ipsa utatur pro instrumento.

²¹⁰ Cf. I. 3. Los modos del ser en *De mente*: a. El conocimiento empírico.

²¹¹ De mente (h V n. 111): eo quia per disciplinam doctrinamque ad hanc formae devenitur considerationem.

‘intelectibilidad’²¹². El personaje del ignorante responde: “No está mal, porque también pueden ser llamadas convenientemente de esta manera”²¹³.

Ya que el mismo autor no toma una decisión clara respecto de la denominación de esta capacidad de la mente, quisiera referirme por ahora a ella simplemente como “conocimiento puro”, puesto que Nicolás sí deja en claro que en este caso, la mente conoce con independencia de la experiencia i.e. con independencia del cuerpo: “Después de esto <i.e. del conocimiento empírico> nuestra mente, no en cuanto inmersa en el cuerpo al cual anima, sino en cuanto es por sí mente, aunque apta para unirse al cuerpo, cuando toma en cuenta su inmutabilidad –*inmutabilitas*– realiza la asimilación de las formas, no en cuanto están inmersas en la materia, sino en cuanto son en sí y por sí, y concibe las quiddades de las cosas usándose a sí misma como instrumento sin ningún espíritu orgánico [...]”²¹⁴.

Cuando la mente conoce concentrándose en su inmutabilidad conoce lo que es inmutable. En efecto, ya no recibe lo conocido por medio de los sentidos y por eso puede conocer lo que no es sensible, es decir: las formas puras o las quiddades de las cosas. A este modo de conocer Nicolás lo denomina (2) *necessitas complexionis*: “Y así decimos que la verdad de las cosas está en la mente por la necesidad de la compleción, es decir, con el modo que exige la verdad de la cosa [...]”²¹⁵.

Ahora bien, creo que esta afirmación, a saber: que en el modo de la necesidad de la compleción la mente conoce la verdad o la quiddad de las cosas, se puede entender de dos maneras. (I) La primera posibilidad de interpretación es que la mente conozca lo mismo –las cosas reales– por dos caminos diversos, a saber: (i) por medio del cuerpo, lo cual provee un conocimiento conjetural que se remite a la cosa sensible –*possibilitas determinata*– o (ii) por medio de sí misma, lo cual permitiría un conocimiento cierto de la *quidditas rerum* en el modo de la *necessitas complexionis* o *determinata* i.e. un conocimiento de la misma cosa que conoce por medio de la experiencia, pero abstraída de su sensibilidad i.e. purificada de materia.

²¹² De mente (h V n. 111): Legi per aliquos vim, quam tu doctrina, intelligentiam, et illam, quam tu intelligentiam, illi intellectibilitatem nominari. He cambiado aquí la traducción de J. M. Machetta de „inteligibilidad“ a „intelectibilidad“. Considero que el cambio es pertinente porque, como se verá más adelante, Nicolás también utiliza el término *intelligibilitas* al que correspondería más propiamente la traducción „inteligibilidad“.

²¹³ De mente (h V n. 111): Non displicet, quia et sic convenienter vocari possunt.

²¹⁴ De mente (h V n. 102): Post haec mens nostra, non ut immersa corpori, quod animat, sed ut est mens per se, unibilis tamen corpori, dum respicit ad suam immutabilitatem, facit assimilationes formarum non ut sunt immersae materiae, sed ut sunt in se et per se, et immutabiles concipit rerum quidditates utens se ipsa pro instrumento sine spiritu aliquo organo.

²¹⁵ De mente (h V n. 103): Sic dicimus veritatem rerum in mente esse in necessitate complexionis, scilicet modo, quo exigit veritas rei [...].

Según esta interpretación la mente podría entonces contemplar la forma verdadera de la cosa sensible i.e. conocer su esencia. En este sentido podría decirse que cualquier entidad extra mental sería más verdadera en la mente que fuera de ella, porque en la mente la esencia de la cosa se encontraría pura i.e. sin materia.

(II) La segunda posibilidad de interpretación consiste en que aquello que la mente conoce con independencia del cuerpo sea una entidad de distinta índole respecto de aquella que conoce a través de la experiencia i.e. que la mente que conoce con independencia del cuerpo no tenga acceso a la verdad o quiddidad de lo real que conoce empíricamente en el modo de la *possibilitas determinata*, sino por el contrario, a un ámbito de objetos que no le sea dado por la experiencia sensorial. Si tenemos en cuenta que el contacto con lo que es externo a la mente comienza necesariamente a partir de la afección sensible y, que por este medio, no es posible conocer la esencia, este hipotético ámbito de objetos que la mente podría conocer de manera directa no puede ser externo a ella, sino que debe más bien pertenecerle de algún modo originariamente. En el marco de esta interpretación, el ámbito de la necesidad de la compleción pertenecería a la mente como un ámbito cerrado en sí mismo. Es decir que las realidades extra mentales no serían más verdaderas en la mente, sino por el contrario, fuera de ella, porque la mente no sería capaz de conocer la esencia de ninguna cosa externa y, a su vez, las entidades cuya verdad la mente conoce en el modo de la necesidad de la compleción no pueden ser entonces realidades externas a ella.

Para decidir entre estas dos lecturas posibles consideremos qué información ofrece el Cusano acerca de la clase de “cosas” cuya quiddidad puede concebir la mente.

Nicolás ofrece al respecto un elemento claro: si el conocimiento empírico i.e. el conocimiento de la materia determinada o absoluta corresponde a la física, el conocimiento puro i.e. de las formas sin materia, corresponde a la matemática: “Y conforme a esta capacidad <la mente> desarrolla las ciencias matemáticas ciertas”²¹⁶. Nicolás ofrece además un ejemplo, a saber: la definición del círculo: “Como cuando <la mente> concibe que el círculo es una figura desde cuyo centro todas las líneas dirigidas a la circunferencia son iguales: con este modo de ser no puede haber círculo en la materia fuera de la mente [...] de donde decimos que el círculo en la mente es el ejemplar y la medida del círculo en el suelo”²¹⁷.

²¹⁶ De mente (h V n. 104): Et secundum hanc vim exserit scientias certas mathematicales [...].

²¹⁷ De mente (h V n. 103): Sicut dum concipit circulum esse figuram, a cuius centro omnes lineae ad circumferentiam ductae sunt aequales, quo modo essendi circulus extra mentem in materia esse nequit.

A continuación Nicolás agrega todavía que la mente es incitada al conocimiento matemático „por medio de los fantasmas o imágenes de las formas, que extrae por las asimilaciones hechas en los órganos, así como alguien es provocado por la hermosura de la imagen para que se pregunte por la hermosura del ejemplar“²¹⁸.

El texto da a entender que entre los entes matemáticos y las cosas existe una relación de imagen a ejemplar y que la imagen es además gnoseológicamente anterior al ejemplar. En efecto, la definición del círculo constituye la quiddidad del círculo. Esta definición es además el ejemplar y la medida del círculo externo a la mente, en el cual la forma está unida a la materia. Esta relación entre ejemplar e imagen parece indicar nuestra primera hipótesis (I), a saber: que la mente, cuando toma en cuenta su inmutabilidad, contempla la esencia inmutable de las cosas mutables i.e. de las mismas cosas que por medio del sentido, la imaginación y la razón aprehende en cuanto unidas a la materia. Con ello la mente aprehendería de esta manera la esencia de las cosas del mundo real. Sin embargo pueden presentarse dos contrárgumentos a esta posición. Poco antes en la misma obra Nicolás afirma (i) que „la precisión de la quiddidad de cualquier cosa es inalcanzable para nosotros“²¹⁹. Esta afirmación contradice la definición de la *necessitas complexionis* que hemos visto más arriba, a saber: el modo con el que la verdad de la cosa –*veritas rei*– está en la mente. Dicha afirmación se encuentra además de manera recurrente en la obra cusana²²⁰. Es por ello más fácil sospechar que la afirmación incompatible con ella, a saber: que la verdad de las cosas está en la mente por la necesidad de la compleción, deba ser entendida de otra manera. En efecto, (ii) hemos visto que mediante el conocimiento disciplinal o doctrinal i.e. el conocimiento puro, se desartollan, según el Cusano, las ciencias matemáticas, de las cuales poco antes Nicolás afirma que pertenecen exclusivamente a la mente finita i.e. que no tienen referencia a entidades fuera de la mente: „Tú sabes orador –expresa el Ignorante– cómo nosotros sacamos de la fuerza de la mente las figuras matemáticas“²²¹. Más adelante se refiere al „número en cuanto es matemático y procede de nuestra mente, pues de por sí consta que tal número no es

²¹⁸ De mente (h V n. 104): Et incitatur ad has assimilationes activas per phantasmata seu imagines formarum, quas per assimilationes factas organisi deprehendit, sicut excitatur, quis ex pulchritudine imaginis, ut inquirit pulchritudinem exemplaris.

²¹⁹ De mente (h V n. 92): Neque ad quidditatem eius aliter ac proprius accedere possumus, cum praecisio quidditatis cuiuscumque re sit per nos inattinibilis [...].

²²⁰ e.g. De docta ign. I (h I, n. 9/10, n. 10): Quidditas ergo rerum, quae est entium veritas, in sua puritate inattinibilis est et per omnes philosophos investigata, sed per neminem, uti est, reperta.

²²¹ De mente (h V n. 70): Tu nosti, orator, quomodo nos exserimus ex vi mentis mathematicales figuras.

principio de ninguna cosa²²². Asimismo afirma que: „de la mente proviene el número y todo“²²³.

En este sentido, al identificar el ámbito de la necesidad de la complejión con la matemática, el Cusano está identificando el conocimiento de las quiddades de las cosas con un conocimiento que hace referencia a realidades que no tienen existencia fuera de la mente humana. Esta identificación de la necesidad de la complejión con la matemática refuerza entonces más bien la segunda hipótesis (II), a saber: que cuando la mente toma en cuenta su inmutabilidad contempla la quiddad inmutable de las cosas, pero donde el término “cosas” –*res*– refiere a entidades que no tienen existencia fuera de la mente.

Ahora, si la hipótesis II constituye una interpretación correcta, todavía puede preguntarse por el fundamento de esta diferenciación. Cuál es el fundamento de que las entidades matemáticas sean susceptibles de un conocimiento cierto i.e. de un conocimiento que proporcione la verdad de lo que se quiere conocer? Si encontramos tal fundamento habremos corroborado a la vez la hipótesis. Para ello analizaré en primer lugar (1) la mencionada identificación de la necesidad de la complejión con el conocimiento matemático; esto es: la relación entre conocimiento verdadero y conocimiento matemático. Este análisis pondrá en evidencia (2) la necesidad de estudiar la relación de la necesidad de la complejión con las cosas i.e. con las entidades reales.

1

Lo que el Cusano entiende como conocimiento verdadero, en el sentido presentado más arriba, se deja interpretar con mayor claridad en un texto anterior al citado, en donde analiza la noción de triangularidad. Allí explica que la triangularidad es una noción mental –por oposición a una realidad externa a la mente–. Cuando la mente quiere hacer explícita esta noción la define. La defición del triángulo presenta con precisión plena la

²²² De mente (h V n. 92): [...] de numero [...], prout est mathematicus et ex nostra mente procedit, nam illum non esse alicuius rei principium de se constat.

²²³ De mente (h V n. 92): Ex mente igitur numerus et omnia. Esta afirmación se confirma en numerosos lugares paralelos dentro de la obra cusana, e.g.: De docta ign.I (h I n. 14): Nam uti numerus, qui ens rationis est fabricatum per nostram comparativam discretionem; De coni I (h II n. 7): Rationalis fabricae naturale quoddam pullulans principium numerus est. De beryllo (h XI/1 n. 55): mentem nostra, quae mathematicalia fabricat [...].

idea de triangularidad. Es decir que, desde el punto de vista gnoseológico, entre el triángulo y su definición existe una relación de identidad, puesto que el triángulo de la mente no es otra cosa que su definición. Con otras palabras, el enunciado: „El triángulo es una figura de tres ángulos“ es analítico i.e. el predicado de dicho enunciado está ya contenido en el concepto del sujeto. En efecto, si en la matemática la mente no tiene sino que vérselas consigo misma –puesto que no trata con realidades externas a ella–, entonces la mente misma constituye a la vez la definición de la cosa y la cosa definida i.e. tanto el sujeto como el predicado de la definición²²⁴. Por esa razón la idea de triangularidad constituye el ejemplar preciso de cualquier triángulo; porque todo triángulo construido en la imaginación es precisamente –i.e. ni más ni menos que²²⁵– una figura de tres lados y tres ángulos.

Creo que el Cusano se refiere a esta analiticidad de los conceptos matemáticos al decir que el término „trígono“ constituye el nombre preciso de la figura triangular. En este contexto „preciso“ quiere decir que no excede ni es excedido por su definición²²⁶. En otros términos, quiere decir que la denominación de la cosa constituye al mismo tiempo su definición.

Dado que esta misma analiticidad recorre todas las nociones matemáticas en general, Nicolás piensa que: „si ‚trígono‘ es el nombre preciso de la figura triangular, entonces sé también los nombres precisos de todos los polígonos. Pues sé que de la figura cuadrangular el nombre debe ser ‚tetragono‘ y de la de cinco ángulos ‚pentágono‘, y así en lo demás“²²⁷.

Ahora bien, respecto de las entidades extra mentales, la mente ya no tiene que vérselas sólo consigo misma i.e. con sus propias operaciones, sino con algo distinto respecto de sí i.e. con lo que no es ella misma. En este caso la mente ya no puede construir enunciados analíticos. El enunciado „El hombre es un animal racional“ debe considerarse en este sentido sintético i.e. un enunciado en el que el predicado agrega una información distinta respecto de la que está contenida en el concepto del sujeto.

Ahora bien, así como en la matemática la mente establece relaciones entre sus propios conceptos y por esa razón tiene un conocimiento pleno o preciso de dichos conceptos, así

²²⁴ Cf. *infra*: II 2.2. La definición analítica .

²²⁵ Cf. De theol. Compl. (h X n. 2).

²²⁶ E.g. De sap. II (h V n. 37): Nam praecisum non est aliud nisi quod nec plus nec minus; De mente (h V n. 58): Ita video, quod, cum proprietates vocabulorum recipiat magis et minus, vocabulum praecisum ignorari.

también la mente infinita tiene pleno conocimiento de sus creaciones. En otros términos, para la mente infinita el enunciado „El hombre es un animal racional“ sí es un enunciado analítico. „[...] De la misma manera digo –sigue Nicolás, esta vez en subjuntivo– que si supiera el nombre preciso de una obra de Dios, no ignoraría todos los nombres de todas las obras de Dios y cuanto pudiera saberse. Y como el Verbo de Dios es la precisión de todo nombre nombrable consta que solamente en el Verbo se puede saber todo y cada una de las cosas“²²⁸.

Parece en suma que la precisión –y con ella el conocimiento cierto– tiene lugar en dos planos, a saber: el del conocimiento infinito respecto de los entes reales por un lado y el del conocimiento finito respecto de los entes mentales por otro.

Creo que esta duplicidad se puede confirmar también en un pasaje de *De beryllo* acerca del intelecto. Allí Nicolás dice haber encontrado cierto defecto en la doctrina platónica²²⁹. En primer lugar dice que Platón habría considerado correctamente que la quiddidad del círculo se alcanza por medio del intelecto²³⁰. Por tal razón habría sostenido que todo es más verdadero en el intelecto que lo crea que en sí mismo, pues la verdadera esencia de la cosa es la intención o la idea de la cosa. Si bien Platón estaría acertado en tal consideración, su error habría consistido en no aplicar esta regla respectivamente a la creación humana. Pues así como las formas de las cosas naturales son más verdaderas en la simplicidad del intelecto divino que en la naturaleza –dado que en este segundo caso están unidas a la materia–, así también habría que considerar que las formas del arte humano, puesto que no son creaciones divinas, sino humanas, deben ser más verdaderas en la mente finita. Dentro de este ámbito que corresponde a la creación humana el Cusano incluye tanto las ideas de entes artificiales –con lo cual se entiende su causa formal e.g. la idea de la casa en la mente del arquitecto– como también los entes matemáticos, aunque menciona fundamentalmente los últimos: “De esta manera respecto del círculo, la línea, el triángulo y también respecto del número nuestro y de todos

²²⁷ De mente (h V n. 70): Si „trigonus“ est praecisum vocabulum figurae triangularis, tunc scio praecisa vocabula omnium polygonarum. Scio enim tunc, quod figurae quadrangularis vocabulum esse debet „tetragonus“ et quinquangulans „pentagonus“ et ita deinceps.

²²⁸ De mente (hV n. 70): Et ex notitia nominis unius cognosco figuram nominatam et omnes nominabiles polygonias [...]. Pariformiter aio, quod, si scirem praecisum nomen unius operis dei, omnia nomina omnium dei operum et quicquid sciri posset non ignorarem. Et cum verbum die sit praecisio omnis nominis nominabilis, solum in verbo omnia et quodlibet scire posse constat.

²²⁹ De beryl. (h VIII n. 55): Scias etiam me aliud quendam in inquisitoribus veritatis, ut puto, defectum reperisse.

²³⁰ Si bien Nicolás utiliza aquí la palabra *intellectus* no me parece que sea del todo claro que se esté refiriendo con ella a la capacidad intelectual específicamente y no por ejemplo a la mente en general. Sobre todo, si se tiene en cuenta que en el pasaje citado se está discutiendo un texto platónico, para quien los entes intelectuales corresponden en efecto al *nous* y no a la *dianoia*. Cf. *infra*: I. 6.2. *Mathesis seu disciplina*.

aquellos que tienen su comienzo <a partir> del concepto de la mente y carecen de naturaleza”²³¹.

Nicolás separa entonces explícitamente dos ámbitos que tienen lugar a partir de un principio creativo diferente; por un lado el ámbito de la naturaleza, cuyo principio creativo es el intelecto infinito y por otro el ámbito del arte i.e. de los seres artificiales, cuyo principio creativo es el intelecto finito. Si los seres matemáticos tienen su principio en la mente finita, entonces “carecen de naturaleza” i.e. pertenecen al arte y no a la naturaleza²³². El círculo sensible, cuya esencia la mente contempla verdadera o precisamente es, según este esquema, la materialización o realización de una entidad puramente mental i.e. de una idea que pertenece originariamente a la mente. En este sentido, el Cusano señala que entonces: “[...] no parece que Platón haya considerado correctamente cuando a los entes matemáticos [...] los vio más verdaderos en la mente <que en la materia>, que por ello esos tales tuvieran otro ser más verdadero por sobre el intelecto, sino que bien pudiera haber dicho Platón que, así como las formas del arte humano son más verdaderas en su principio, es decir en la mente humana, de lo que lo son en la materia, así las formas del principio de la naturaleza, que son naturales, son más verdaderas en su principio que fuera de él”²³³.

Lo que se afirma es entonces que; así como del hecho de que los entes matemáticos sean más verdaderos en el intelecto humano no se sigue que sean aun más verdaderos en el intelecto divino, así tampoco las cosas naturales, que tienen su principio en el intelecto divino, son más verdaderas en el intelecto humano que fuera de él i.e. en la naturaleza. Formulado positivamente; las cosas naturales son más verdaderas fuera de la mente finita que en ella: “De esta manera ves cómo aquello que no puede ser hecho por medio de nuestro arte es más verdadero en lo sensible que en nuestro intelecto, como el fuego tiene más verdadero ser en su sustancia sensible que en nuestro intelecto, en el que está en un concepto confuso sin la verdad natural. Y así acontece con todo. Pero <a su vez> el fuego

²³¹ De beryl. (h VIII n. 56) : Sic de circulo, linea, triangulo atque de nostro numero et de omnibus talibus, quae ex mentis conceptu initium habent et natura carent.

²³² Acerca de la relación entre naturaleza y arte Cf. De coní. II c. 12. También K. Flasch, „Ars imitatur naturam. Platonischer Naturbegriff und mittelalterliche Philosophie der Kunst”, K. Flasch (ed.), *Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus*, Frankfurt/M. (Minerva), 1965, 265-306.

²³³ De beryl. (h VIII n. 56) : Ideo Plato non videtur bene considerasse, quando mathematicalia, quae a sensibilibus abstrahuntur, vidit veriora in mente, quod propterea illa adhuc haberent aliud esse verius supra intellectum. Sed bene potuisset dixisse Plato quod, sicut formae artis humanae sunt veriores in suo principio, scilicet in mente humana, quam sint in materia, sic formae principii naturae, quae sunt naturales, sunt veriores in suo principio quam extra.

tiene un ser más verdadero en su hacedor, en quien está en su causa adecuada y en su razón”²³⁴.

En definitiva el conocimiento cierto queda duplicado en dos ámbitos. En efecto, tenemos (a) el conocimiento cierto de los entes reales, que es predicable sólo de Dios. Y tenemos (b) conocimiento cierto de los entes mentales, que es predicable del hombre. Por supuesto, es necesario tener en cuenta que, dado que *a* es infinito –lo cual Nicolás entiende como absoluto– debe contener a *b*. En este sentido, debe afirmarse que el conocimiento cierto de la mente finita pertenece también al conocimiento cierto de la mente infinita, pero no a la inversa. Sin embargo esto no significa que los contenidos de *b* –la mente finita– estén duplicados. Ellos sólo pertenecen a *a*, en cuanto pertenecen a *b* i.e. en cuanto que *a* es principio de *b*. Es decir que los entes matemáticos, que tienen su principio en la mente finita (*b*), no tienen a su vez otro principio más originario en la mente infinita (*a*), sino sólo en cuanto que esta última (*a*) es el principio de la mente finita (*b*). Dicho de otro modo: la mente infinita es principio de los entes matemáticos sólo en cuanto es principio de la mente finita. En este sentido el Cusano afirma en *De mente* que „entre la mente divina y la cosa no media el número que tenga un ser actual”²³⁵.

Con tales palabras la alegórica línea que Platón propone en *La República* se quiebra en dos: los entes matemáticos no median entre las ideas y las cosas. El mundo, por otro lado, no está escrito en caracteres matemáticos, porque éstos pertenecen exclusivamente a la mente finita²³⁶.

Como analizaré más adelante esta duplicidad de principios creativos se enuncia tal vez en su formulación más madura en la cuarta premisa de *De beryllo*: „En cuarto lugar –afirma allí Nicolás– advierte que Hermes Trismegisto dice que el hombre es un segundo dios. Pues así como dios es creador de los entes reales y de las formas naturales, de la misma manera el hombre es creador de los entes racionales y de las formas artificiales, que no son sino similitudes de su propio intelecto, de la misma forma que las creaturas de Dios

²³⁴ De beryl. (h VIII n. 56): Sic vides quomodo ea, quae per artem nostram fieri non possunt, verius sunt in sensibilibus quam in nostro intellectu, ut ignis verius esse habet in sensibili substantia sua quam in nostro intellectu, ubi est in confuso conceptu sine naturali veritate; ita de omnibus. Sed verius esse habet ignis in suo conditore, ubi est in sua adaequata causa et ratione. Fritz Nagel considera que en este pasaje de “De beryllo” se contiene la novedad de la matemática cusana. Cf. F. Nagel, *Nicolaus Cusanus und die Entstehung der exakten Wissenschaft*, Münster, 1983, p. 58.

²³⁵ De mente (h V n. 96): Ex quo habes inter mentem divinam et res non mediare numerum, qui habeat actuale esse [...].

²³⁶ Un brevísimos planteo de este problema puede encontrarse en J. Stallmach, „Die cusanische Erkenntnisaufassung zwischen Realismus und Idealismus“, *MFCG* 6, (1967) pp. 50-54. Así también en J. Gaus, „Circulus mensurat omnia“, *Miscellanea Mediaevalia* 16 / 2, p. 444.

son similitudes del intelecto divino. Por esto el hombre posee intelecto, el cual, en cuanto crea, es similitud del intelecto divino”²³⁷.

A partir de lo visto hasta aquí puede afirmarse que existen fundamentos para optar por la hipótesis II, a saber: que la necesidad de la complejión, entendida como ámbito en el que la verdad de las cosas está en la mente, refiere entidades no naturales, sino que pertenecen exclusivamente a ella, porque son creaciones mentales.

En resumen, por un lado, el conocimiento preciso que Dios tiene de las esencias está restringido para el hombre. Por otro lado, existe sin embargo para este último un conocimiento preciso o un conocimiento de las esencias, que sólo tiene como referencia cierta clase de entidades mentales, a saber: los entes matemáticos. El capítulo 15 de *De mente* ofrece una confirmación de esta tesis. Allí Nicolás afirma: „Pues la verdad invariable de las figuras geométricas no se encuentra en el suelo sino en la mente. <La mente> no es por tanto de la naturaleza de los que varían, a los que alcanza con el sentido, sino de los que no varían, los cuales encuentra en sí misma”²³⁸.

De la misma índole es un pasaje de *De theologicis complementis* en el que Nicolás afirma que: “Nadie ignora que la verdad se alcanza con más certeza en las mismas matemáticas que en las otras artes liberales, y por eso también vemos que quienes prueban la misma disciplina geométrica adhieren a la misma con amor admirable, como si allí se contuviera cierto alimento más puro y simple de la vida intelectual. Pues el geómetra no se ocupa de líneas y figuras de metal, de oro o de madera, sino de ellas como son en sí, aunque no se encuentren fuera de la materia”²³⁹.

El problema al que conduce esta dualidad es evidente: ¿cómo puede ser posible que estas entidades mentales encuentren referencia en entidades reales? Con un ejemplo: si la

²³⁷ De beryl. (h VIII n. 7): Quarto adverte Hermetem Trismegistum dicere hominem esse secundum deum. Nam sicut deus est creator entium realium et naturalium formarum, ita homo rationalium entium et formarum artificialium, quae non sunt nisi sui intellectus similitudines sicut creaturae dei divini intellectus similitudines. Ideo homo habet intellectum, qui est similitudo divini intellectus in creando. Este fragmento constituye la primera parte de la cuarta de las premisas con las que se abre *De beryllo*. En la última sección analizaré el texto completo de la misma. Cf. *infra*: III. 3. *De beryllo*: la praxis de los enigmas o la *aenigmatica scientia*.

²³⁸ De mente (h V n. 156): Nam veritas invariabilis figurarum geometricarum non in pavementis, sed mente reperitur [...]. Non igitur est de natura variabilium, quae sensu attingit, sed invariabilium, quae in se invenit.

²³⁹ De theol. compl. (h XII n. 2): Nemo ignorat in ipsis mathematicis veritatem certius attingi quam aliis liberalibus artibus, atque ideo, qui ipsam geometricam degustant disciplinam, admirabili amore ipsi adhaerere videmus, quasi pabulum quoddam vitae intellectualis ibi purius atque simplicius contineatur. Non enim curat geometer de lineis aut figuris aeneis aut aureis aut ligneis, sed de ipsis ut in se sunt, licet extra materiam non reperiantur.

circularidad pertenece exclusivamente a la mente, ¿cómo se puede tener certeza de que hay circularidad fuera de la mente?

2

El Cusano no plantea en *De mente* el problema de la referencia de las entidades mentales a la reales. En efecto, el tratamiento de este problema como tal es fundamentalmente moderno. Es el problema de la relación de la mente con aquello que no es mente; problema que Descartes planteará en términos de la relación entre dos sustancias: la pensante y la extensa.

En lo que sigue intentaré determinar (2.1) qué tipo de conciencia de este problema se puede encontrar en el Cusano. El rastreo de alguna formulación del problema deberá conducirnos (2.2) a encontrar alguna respuesta al mismo. Para ello me concentraré en el capítulo 6 de *De mente*.

El capítulo trata acerca del número. En primer lugar se consideran “los motivos que pueden mover a alguien a llamar a los números principios de las cosas”²⁴⁰. La respuesta del Ignorante se puede reconstruir como sigue: (i) sólo puede haber un principio simple, (ii) por eso lo primero principiado i.e. el Verbo divino, no puede ser simple. (iii) Si no es simple, tiene que ser compuesto. Sin embargo, (iv) no puede ser compuesto a partir de otros, pues en tal caso esos otros le precederían y él mismo ya no sería lo primero en el orden de lo principiado. La única posibilidad que permanece es que (v) entonces sea compuesto de sí mismo. Ahora bien, (vi) cuando la mente finita piensa en algo compuesto de sí mismo, piensa inmediatamente en el número, “pues del número par e impar está compuesto todo número”²⁴¹.

²⁴⁰ *De mente* (h V n. 89): explana quaeo motiva, quae quem movere possunt ad dicendum rerum principia numeros.

²⁴¹ *De mente* (h V n. 89): El pasaje completo reza: Non potest esse nisi unum infinitum principium, et hoc solum est infinite simplex. Primum autem principiatum non potest esse infinite simplex, ut de se patet. Neque potest esse compositum ex aliis ipsum componentibus; tunc enim non foret primum principiatum, sed componentia ipsum natura praecederent. Oportet igitur admittere, quod primum principiatum sic sit compositum, quod tamen non sit ex aliis, sed ex se ipso compositum. Et non capit mens nostra aliquid tale esse posse, nisi sit numerus vel ut numerus nostrae mentis.

Entonces, a partir del axioma de que sólo el principio es simple, la mente puede deducir un primer principiado compuesto de sí mismo, pero a su vez, esta noción se asimila para la mente a lo único que ella puede concebir como tal, a saber: el número.

A partir de este argumento, Nicolás afirma que los pitagóricos –quienes consideraron que el número era el principio de las cosas– “son serios y agudos, no porque estime que ellos hayan querido hablar del número en cuanto es matemático y procede de nuestra mente – pues de por sí consta que tal número no es principio de cosa alguna–, sino <en cuanto> simbólica y racionalmente han hablado del número que procede de la mente divina y del cual el número matemático es imagen [...] y le damos a aquel número el nombre del nuestro, como a aquella mente el nombre de nuestra mente”²⁴².

Este doble sentido del término “número” constituye una referencia a una distinción llevada a cabo por Agustín y Boecio y posteriormente remarcada por sus comentaristas²⁴³. La distinción es más precisamente entre “números a los que numeramos” –*numeri, quos numeramus*– y “números por medio de los cuales numeramos” –*numeri, quibus numeramus*–. Así por ejemplo Agustín se refiere a “los números que numeramos por medio de los sentidos del cuerpo, pero <agrega que > existen también otros distintos de aquellos, por los cuales numeramos y que no son imágenes de los primeros”²⁴⁴.

Más categórico es al respecto Boecio en *De trinitate*: “El número es doble: ciertamente uno por el cual numeramos, en cambio el otro, <es> el que consta en las cosas numerables”²⁴⁵.

En uno de sus comentarios al *De trinitate* de Boecio, Thierry de Chartres comenta este pasaje con las siguientes palabras: “El número por el cual numeramos es la repetición de la misma unidad: como si dijeras dos veces uno, tres veces uno, y similares [...]. En cambio el número QUE CONSTA EN LAS COSAS NUMERABLES es la computación numerosa de las cosas discretas o mejor dicho, la agregación de las unidades. Pues una

²⁴² De mente (h V n. 88): Arbitror autem viros Pythagoricos, qui ut ais per numerum de omnibus philosophantur, graves et acutos. Non quod credam eos voluisse de numero loqui, prout est mathematicus et ex nostra mente procedit –nam illum non esse alicuius re principium de se constat–, sed symbolice ac rationabiliter locuti sunt de numero, qui ex divina mente procedit, cuius mathematicus est imago [...]. Et damus illi numero nomen nostrum sicut menti illi nomen mentis nostrae, et delectabiliter multum versamur in numero quasi in nostro proprio opere.

²⁴³ Cf. Haubst, *Das Bild des einen und dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Trier 1952. p. 212.

²⁴⁴ Agustín, Conf. X, 12 (CSEL 33, 24): Sensi etiam numeros omnibus corporis sensibus, quos numeramus; sed illi alii sunt quibus numeramus, nec imagines istorum sunt et ideo valde sunt.

²⁴⁵ Boethius, *De trin.* c. 3 : Numerus enim duplex est : unus quidem, quo numeramus ; alter vero, qui in rebus numerabilibus constat.

cosa es repetir muchas veces lo mismo, otra cosa es agregar una unidad a otra”²⁴⁶. Sólo el segundo sentido hace referencia a la pluralidad, porque la mera repetición de la unidad no constituye la pluralidad. El objetivo de esta distinción es, en el caso de Boecio, mostrar que la trinidad divina refiere sólo al *numerus numerans* y que por ello no implica pluralidad²⁴⁷. Es sólo el número de la matemática i.e. el número por medio del cual numeramos, el que puede definirse como una colección de unidades *—unitatum collectio—*. A partir de este esquema se puede afirmar que Nicolás se refiere al número *quo numeramus* propiamente como número, mientras al número *quem numeramus* lo denomina en general *alteritas*. Así por ejemplo escribe: “Empero, la alteridad consta de lo uno y lo otro. Por lo cual la alteridad, como el número, es posterior a la unidad”²⁴⁸. Ahora bien, más que señalar la diferencia entre los dos sentidos del número, a Nicolás le interesa acentuar la similitud entre ambos poniéndolos en paralelo. En efecto, para el Cusano no constituye tanto un problema la necesidad de mostrar que el *numerus numerans* no tenga existencia fuera de la mente. Más importante es para él explicar cómo pueda intentar entenderse la relación entre Dios y la creación i.e. entre el principio único y las cosas múltiples por medio de la imagen de la relación entre la mente finita y su propia creación i.e. entre la unidad (de la mente) y los números. Esta asimilación tiene lugar a partir del carácter propio del número, a saber que: “El número es un cierto principio del hacer racional que se desarrolla naturalmente”²⁴⁹. Respecto del término *ratio* en este pasaje, puede decirse que al parecer el Cusano está mentando con él *mens* en general, pues a continuación afirma: “Pues los que carecen de mente, como las bestias, no numeran”²⁵⁰. En cuanto principio del desarrollo de la razón i.e. de la mente, el número no es algo distinto de la mente, a saber: un contenido suyo —como si fuera un concepto o una idea—, sino que es más bien la misma *explicatio mentis*. Según Nicolás en *De coniecturis*: “El número tampoco es otra cosa que razón explicada. [...] Y no es distinto que la razón explique el número y que lo use en la construcción de las conjeturas, que usarse a sí

²⁴⁶ Theodoricus Charnotensis, *Librum hunc III 4*: Numerus vero QUO NUMERAMUS est unitatis eiusdem repetitio: ut si dicas bis unum ter unum et consimilia. Et dicitur hic numerus esse quo numeramus per quem scilicet numerando loquimur: eo videlicet quod in solo verbo est, non in numerosa rerum discretione. Cf. e.g. *Lectiones III 4, 5, 13*. Las mayúsculas corresponden al texto del propio Boecio copiado por Thierry.

²⁴⁷ *De mente* (h V n. 49): Boethius, *De trin. c. 3*; Theodoricus Carnotensis, *Librum hunc III 14*.

²⁴⁸ *De docta ign.* (h I n. 18): Alteritas vero constat ex uno et altero; quare alteritas sicut numerus posterior est unitate.

²⁴⁹ *De coni I* (h II n. 7): Rationalis fabricae naturale quoddam pullulans principium numerus est.

²⁵⁰ *De coni I* (h II n. 7): mente enim carentes, uti bruta, non numerant; *De docta ign. II* (h. I n. 108): Ratio autem ex mente est; propterea bruta, quae mentem non habent, numerare nequeunt.

misma [...] »²⁵¹. En ese sentido, respecto de las conjeturas de la mente “nada puede ser previo al número [...]. Pues todo lo que proviene de la simplísima unidad es compuesto según su modo. En otras palabras: „la esencia del número es el primer ejemplar de la mente. Pues en el mismo la trinidad o la uni-trinidad contracta en la pluralidad se encuentra impresa prioritariamente“²⁵². Ahora bien, ninguna composición puede entenderse sin el número. Pues, la pluralidad de partes y su diversidad, al mismo tiempo que también la proporción de la componibilidad provienen de él. Ni tampoco sería otra cosa la sustancia, otra la cantidad, otra la blancura, otra la negrura, y así de todo lo demás sin la otredad, la cual viene del número“²⁵³.

En suma, “número” se dice en dos sentidos, a saber: (a) en referencia al Verbo divino – *numerus, quem numeramus*– y (b) en referencia al número matemático, que sólo tiene existencia en la mente –*numerus, quo numeramus*–. El primero es denominado “número” sólo por asimilación al segundo.

Pero hasta aquí mi explicación sólo hace que se reformule la pregunta en términos de “número”, de manera que en lugar de preguntarse si hay circularidad fuera de la mente, se pregunte si hay pluralidad fuera de la mente. Pues si el número es de la mente, ¿por qué decimos que las cosas son muchas?

Con esta reformulación llegamos al problema tal como lo plantea Nicolás: “¿Acaso no es que sin la consideración de nuestra mente <de todos modos> hay pluralidad de las cosas?”²⁵⁴. El Cusano contesta afirmativamente a la: “La hay –dice– pero por la mente eterna. De donde, así como respecto de Dios la pluralidad de las cosas es por la mente divina, así respecto de nosotros la pluralidad de las cosas es por nuestra mente”²⁵⁵.

²⁵¹ De coni I (h III n. 7): Nec est aliud numerus quam ratio explicata. Adeo enim numerus principium eorum, quae ratione attinguntur, esse probatur, quod eo sublato nihil omnium remansisse ratione convincitur. 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.

²⁵² De coni I (h III n. 9): Numeri igitur essentia primum mentis exemplar est. In ipso etenim triunitas seu unitrinitas, contracta in pluralitate, prioriter reperitur impressa.

²⁵³ De coni I (h III n. 8): Nec quidquam numero prius esse potest. Cuncta enim alia ab ipso ipsum necessario fuisse affirmant. Omnia enim simplissimam unitatem exeuntia composita suo sunt modo. Nulla vero compositio absque numero intelligi potest. Nam partium pluralitas atque earum diversitas, simul et proportio componibilitatis ex ipso sunt. Neque alia res substantia, alia quantitas, alia albedo, alia nigredo, et ita de omnibus, absque alietate esset, quae ex numero est.

²⁵⁴ De mente (h V n. 93): Nonne sine nostrae mentis consideratione est rerum pluralitas?

²⁵⁵ De mente (h V n. 93): Est, sed a mente aeterna. Unde sicut quoad deum rerum pluralitas est a mente divina, ita quoad nos rerum pluralitas est a nostra mente.

Como en el caso del número, se plantean en esta respuesta dos sentidos en los que se puede predicar la pluralidad, a saber: (a) la pluralidad cuyo principio es la mente infinita y (b) la pluralidad cuyo principio es la mente finita.

El Cusano explicita aun más la relación afirmando: “decimos que <algo> es uno, porque <la mente> entiende lo uno singularmente y ello una vez [...]. Pero cuando <la mente> entiende lo uno singularmente y multiplicando, juzgamos que las cosas son muchas, llamándolas binario, porque la mente entiende lo uno y lo mismo singularmente dos veces, o sea duplicando [...], la mente divina entiende lo uno de esta manera y lo otro de otra manera. De donde [...] encontrarás que la pluralidad de las cosas no es sino el modo de entender de la mente divina [...]. Pues el número de nuestra mente es el ejemplar de las nociones, por cuanto es la imagen del número divino, el cual es el ejemplar de las cosas”²⁵⁶.

En suma, así como el número es por la mente finita, la pluralidad es causada por la mente infinita. En otros términos, “Pluralidad” se dice respecto de las cosas. En efecto, ella es “el número <en cuanto éste> no es otra cosa que las cosas numeradas”²⁵⁷. El principio o la unidad de esta pluralidad es la mente infinita. Al entender Dios una cosa de una manera y otra de otra, crea dos cosas diferentes, pues entender y crear son en Dios lo mismo.

El número de la mente finita sólo hace referencia a la pluralidad de las nociones – *pluralitas notionum*–. Pero esta numerosidad cuya unidad es la mente finita, es vacía de cosas. Como ya lo había alcarado Boecio en *De trinitate*, la mente humana no crea pluralidad, sino que multiplica unidades matemáticas. Mediante esta multiplicación ella puede asimilar –en lugar de crear como la mente divina– las cosas plurales como tales. Dicho de otra manera, el número de la mente –i.e. el número matemático– no es el ejemplar de las cosas, sino el ejemplar de las nociones de las cosas. Estas nociones son los conceptos empíricos que la mente realiza por medio del cuerpo. En efecto, se ha visto que conociendo por medio del cuerpo, la mente hace física. Si se puede entender a la física como matemática aplicada a la experiencia, es posible entonces pensar las nociones matemáticas como las formas puras que son aplicables a la experiencia para hacer los conceptos empíricos.

²⁵⁶ De mente (h V n. 93-95): quod unum singulariter et hoc semel intelligit [...]. Sed quando unum singulariter et multiplicando intelligit, res plures esse diiudicamus binarium dicendo, quia mens unum et idem singulariter bis sive geminando intelligit ... mens divina unum sic intelligit et aliud aliter, orta est rerum pluralitas. Unde [...] reperies pluralitatem rerum non esse nisi modum intelligendi divinae mentis [...] numerus enim nostrae mentis cum sit imago numeri divini, qui est rerum exemplar, est exemplar notionum.

²⁵⁷ De mente (h V n. 96): non es aliud numerus quam res numeratae.

Ahora, si el número de la mente es el ejemplar de las nociones de las cosas, la forma pura que la mente abstrae cuando entiende en el modo de la necesidad de la complejión no es la forma ontológica, sino la forma del concepto de esa cosa. De esta manera, la pluralidad de las nociones “es la imagen de la pluralidad de las cosas, como nuestra mente es imagen de la mente divina”²⁵⁸.

La *quidditas rerum* es incognoscible. Pero si, según afirma Nicolás, el número es el ejemplar de las nociones –y no de las cosas–, los entes matemáticos, que corresponden al ámbito del conocimiento puro, abstraen más bien la *quidditas notionum* i.e. la forma de los conceptos, la cual es *a priori* i.e. independiente de la experiencia.

Es en este sentido, que los entes matemáticos encuentran aplicación en las cosas: la matemática no proviene de la experiencia, pero constituye la forma de la experiencia. Las nociones matemáticas no constituyen entonces un conjunto de ideas innatas para la mente finita. Ellas son más bien la forma en la que la mente puede tener ideas i.e. la forma del conocimiento.

Esta conclusión está lejos de conducir la gnoseología cusana a un idealismo. Por un lado, el hombre desconoce las esencias de los entes extra mentales. En efecto, estas esencias sólo se le presentan revestidas de alteridad material. Asimismo sólo es capaz de asimilar esta alteridad según el modo de su propia discursividad i.e. por medio de las categorías de su propio conocimiento. El hombre sólo conoce en suma a la manera del hombre i.e. *humaniter*²⁵⁹. Pero por otro lado, si bien el conocimiento humano es un conocimiento alterado, es al mismo tiempo conocimiento de las cosas. El fundamento de que se pueda llamar a esto conocimiento reside en una proposición fundamental de la metafísica cusana, a saber: que la forma del pensar de la mente finita es la imagen de la forma del crear de la mente infinita, porque la mente es imagen y semejanza del creador de las cosas. En efecto, entre la pluralidad de las cosas y la pluralidad de las nociones existe una relación de ejemplar a imagen, en cuanto la mente –principio finito– es imagen del principio infinito i.e. es *imago dei*²⁶⁰. Es justamente en este principio que se apoya la respuesta al problema de la referencia de las entidades mentales a las reales y, por tanto, a la pregunta por la posibilidad del conocimiento cierto: la necesidad de la complejión se

²⁵⁸ De mente (h V n. 95): [...] pluralitas, quae est pluralitatis rerum imago, sicut mens nostra divinae mentis imago.

²⁵⁹ De coni (h III n. 126): Animam enim leonis caput intellectuale, pedes sensuales rationalesque manus virtualiter habere concipere secundum contractionem unitatis eius, quae est leoninitas, sicut haec in homine humaniter esse affirmamus, atque ita de singulis.

²⁶⁰ Acerca del conocimiento humano como imagen del conocimiento divino cf. e.g. C. L. Miller, „Knowledge and the human mind“, *Introducing Nicholas of Cusa. A guide to a Renaissance man*, New York / Mahwah, 2004, pp. 301 – 303.

refiere a entidades matemáticas que son puramente mentales. Es por ello que estas entidades pueden ser conocidas con certeza. A su vez, sobre la base del postulado de la *imago dei* se puede afirmar que el ejemplar de las nociones de las cosas i.e. el número de la mente, es imagen del Verbo divino que es ejemplar de las cosas. De esta manera, las cosas reales no son los ejemplares de las cosas matemáticas (I), más bien el principio de las cosas reales –i.e. la mente infinita– es el ejemplar del principio de las entidades matemáticas –i.e. la mente finita–.

En este sentido, si bien el mundo no está escrito en caracteres matemáticos, sí es leído mediante ellos. Las nociones matemáticas no constituyen entonces un conjunto de ideas para la mente finita, ya sean éstas innatas o adventicias. Ellas son más bien la forma en la que piensa la mente. Pero a su vez, la forma del pensar de la mente finita es la imagen de la forma del crear de la mente infinita, porque la mente es imagen y semejanza del creador de las cosas que ella conoce.

Por último, no puede dejar de mencionarse el último modo de conocimiento que que el Cusano analiza en *De mente*. Según Nicolás, esta propiedad esencial de ser imagen de la mente infinita posibilita que la mente finita pueda todavía tomar conciencia del hecho de que “la verdad de las cosas” que conoce en la necesidad de la complejión, no puede ser la verdad en sí, dado que en la complejión hay pluralidad, y ella no puede convenirle a lo absoluto²⁶¹. Esta toma de conciencia le permite a la mente ver “por sobre toda necesidad de la complejión todo aquello que vio en la variedad sin tal variedad en la absoluta necesidad simplícisimamente, sin número, sin magnitud y sin cualquier alteridad” i.e. comprender en el modo de (1) la necesidad absoluta²⁶².

Si la capacidad por la cual la mente conoce en la necesidad de la complejión es denominada disciplina o doctrina, la capacidad por la cual la mente entiende en el ámbito de la necesidad absoluta es denominada “inteligencia”²⁶³.

El pasaje al ámbito de la comprensión de la mente en la necesidad absoluta constituye el objetivo fundamental del presente trabajo. Es necesario dejarlo por ahora pendiente hasta

²⁶¹ *De mente* (h V n. 106): Utitur autem hoc altissimo modo mens se ipsa, ut ipsa est die imago [...].

²⁶² La nota en contexto reza como sigue: *De mente* (h V n. 95): Et haec intuitio veritatis absolutae. Quasi si quis in proxime dicto modo videret, quomodo in omnibus entibus est entitas varie participata, et post hoc modo, de quo nunc agitur, supra participationem et varietatem omnem ipsam entitatem absolutam simpliciter intueretur, talis profecto supra determinatam complexionis necessitatem videret omnia, quae vidit in veritate, absque illa in absoluta necessitate simplicissime, sine numero et magnitudine ac omni alteritate.

²⁶³ *De mente* (h V n. 111): Sed vis illa, qua mens intuendo ad suam simplicitatem omnia absque compositione in simplicitate intuetur, intelligentia dici potest.

analizar exhaustivamente el modo de la necesidad de la complejión. Analizaré el pasaje de este modo a al de la necesidad absoluta en la tercera parte²⁶⁴.

Resta todavía una referencia a una última obra cusana en la que se encuentra un breve tratamiento de los *modi essendi*, a saber: *De ludo globi*. A continuación dedico a ella algunas líneas.

2.3. Los modos del ser en *De ludo globi*

El tratamiento de los *modi essendi* que el Cusano lleva a cabo en *De ludo globi* (1463) es bastante más breve y difuso en comparación con el que tiene lugar en las obras anteriormente estudiadas. Sin embargo, puesto que en algunos pasajes se encuentran las nomenclaturas correspondientes a la doctrina de los cuatro modos, me parece necesario hacer mención de ellos.

En lo que sigue me referiré sólo a los lugares de *De ludo globi* en los que aparecen de manera explícita los términos correspondientes a los *modi essendi*, sin detenerme mayormente a estudiar otros textos que hagan referencia indirecta al tema.

Estas menciones a los *modi essendi* tienen lugar en tres pasajes de la obra, de los cuales sólo el último puede considerarse como una exposición sistemática de los mismos, mientras que los dos primeros se refieren exclusivamente a la *necessitas complexionis* y a la *possibilitas determinata* respectivamente, sin hacer mención los modos absolutos.

Sigo a continuación el orden correspondiente a los textos.

Necessitas complexionis. La primera expresión correspondiente a alguno de los cuatro modos del ser que se encuentra en *De ludo globi* es *necessitas complexionis*. Ésta es introducida en el n. 40 en referencia al tema del hombre como microcosmos.

Nicolás establece una analogía de proporción entre el hombre (microcosmos) y su alma por un lado, y el mundo (macrocosmos) y el alma del mundo –*anima mundi*– por el otro. En este sentido afirma que „no podemos negar que el hombre es dicho microcosmos –o

²⁶⁴ Cf. infra: capítulo III: La *des-limitación* de los conceptos o la *scientia aenigmatica*.

sea pequeño mundo–, el cual tiene alma. Así también <se dice> que el gran mundo tiene alma, a la cual algunos le dicen naturaleza, otros <le dicen> espíritu de los universos [...]. Además, esta alma es denominada también por muchos necesidad de la complejión – *necessitas complexionis*–, por otros <es denominada> destino en la sustancia –*fatum in substantia*–, que explica todo de manera ordenada²⁶⁵.

El Cusano retoma más adelante en la obra esta interpretación de la necesidad de la complejión como *fatum* –que aparece también en *De docta ignorantia* II y en *De mente*²⁶⁶–, aunque esta vez mediante el término *fortuna*. De esta manera afirma en referencia a la sentencia de Virgilio: *Fortuna omnipotens et ineluctabile fatum*²⁶⁷, que habrían sido también los platónicos quienes habrían denominado *fortuna* a la necesidad de la complejión „pues ellos dicen que la fortuna es el orden y la disposición de todas las cosas en su propio ser; y la llaman necesidad de la complejión porque nada puede resistir a aquella disposición“²⁶⁸. Esta fortuna, aclara, no puede sin embargo ser considerada en sí misma ni adversa ni próspera, sino tan sólo desde el punto de vista humano i.e. en cuanto resulta conveniente o inconveniente. Pues ella constituye una necesidad inevitable que no puede ser entendida en términos éticos²⁶⁹.

Possibilitas determinata. Una pronunciación algo más sistemática respecto de los „modos de ser“ se encuentra entre los párrafos 46 – 47. Sin embargo, si bien Nicolás parece describir allí cuatro modos, sólo hace mención explícita del tercero i.e. la posibilidad determinada.

La exposición tiene lugar a partir de una pregunta del interlocutor Iohannes acerca de la materia, a saber: si la materia debe ser entendida como algo de lo cual está hecho el mundo, así como la bola de madera utilizada en el juego que se describe en la obra está hecha de madera. La respuesta de Nicolás es negativa: „De ninguna manera, sino que el mundo pasa –i.e. deviene– del modo que se dice posibilidad, poder ser hecho –*posse*

²⁶⁵ De ludo globi (h IX n. 40): Non possumus negare hominem dici microcosmum, hoc est parvum mundum, qui habet animam. Sic et magnum mundum animam habere, quam naturam quidam dicunt, alii spiritum universorum [...]. Dicitur etiam haec anima necessitas complexionis aplerisque, ab aliis fatum in substantia, omnia ordinate explicans. (Traducción propia). Hopkins traduce aquí *connecting-necessity*, „The bowling game“, *Nicholas of Cusa, Metaphysical Speculation*, Minneapolis, 2000, p. 23.

²⁶⁶ Cf. *supra* : capítulo I. 1 La *des-limitación* de los conceptos o la *scientia aenigmatica* y I.3. Los modos del ser en *De mente*.

²⁶⁷ Cf. *Aen.* VI 724 ; VIII 334. Cf. Abelardo, *Introd. I*, PL 178, 1027BC.

²⁶⁸ De ludo globi (h IX n. 57): Hi enim fortunam aiunt ordinem et dispositionem rerum omnium in suo proprio esse; et illam vocant necessitatem complexionis, quia nihil illi dispositioni resistere potest.

²⁶⁹ De ludo globi (h IX n. 57): Nec adversa nec prospera dicitur dispositio seu fortuna illa nisi quantum ad nos et secundum explicationem rerum actu et opere [...]. Sed neque haec fortuna, quae anima mundi supra nominatur, in nostro regno disponit illa quae hominis sunt.

fieri— o materia, al modo que se dice ser en acto²⁷⁰. Con esto se quiere decir que la materia o posibilidad no es algo de por sí existente con anterioridad a la sustancia, sino por el contrario, la posibilidad de existir de la sustancia. En otros términos, el modo de ser de la posibilidad es el estado —o modo— de esa sustancia antes de llegar a la existencia. Esto sería pues la no-existencia o la posibilidad de la existencia.

Asimismo tampoco puede decirse que la forma esté latente en la materia, por ejemplo que en la madera esté ya latente la bola de madera, „pues cuando el tornero hace la bola sacando las partes de madera hasta obtener la forma de la bola, la posibilidad que el tornero vio en la madera, al conformarse con la bola de la mente <del tornero>, pasó del modo de ser posible al ser en acto²⁷¹. En este sentido, tampoco la forma es algo previamente existente —en el sentido de las ideas platónicas²⁷²—, sino sólo en cuanto causa agente i.e. en la mente del que ejecuta —en este caso el tornero que construye la bola—.

En suma, ni la materia ni la forma constituyen *algo* previo a la existencia de la cosa particular i.e. el compuesto de ambas²⁷³. Tal como las presenta Nicolás en estos textos, materia y forma deben ser más bien entendidas como aspectos o modos de ser de la cosa. En efecto, una misma cosa puede ser posible, sin existir aún, con lo cual puede decirse que está en el modo de la posibilidad de ser —donde „está“ no debe ser entonces entendido con valor ontológico— o puede existir actualmente, de manera que esa posibilidad de ser sea determinada por una forma. Esta existencia en acto es lo que el Cusano denomina „posibilidad determinada“ —*possibilitas determinata*—. El análisis de este modo del ser es por ello el análisis de las cosas reales i.e. de las sustancias. Confirma esta lectura un extenso pasaje paralelo perteneciente a *De beryllo* (1458), en donde, si bien no se encuentra referencia explícita a la doctrina de los *modi essendi*, se trata el problema de la sustancia en términos similares a los considerados en el anterior pasaje de *De ludo globi*. A continuación quisiera dedicar aquí alguna líneas al mencionado texto de *De beryllo*.

Esta obra es en parte fruto de la nueva traducción de la *Metaphysica* de Aristóteles realizada por el cardenal Bessarion. El Cusano lleva a cabo allí una revisión conjunta de

²⁷⁰ De ludo globi (h IX n. 46): Nequaquam. Sed quod mundus de modo, qui possibilitas seu posse fieri aut materia dicitur, ad modum, qui actu esse dicitur, transivit.

²⁷¹ De ludo globi (h IX n. 48): Nam cum tornator globum facit abscindendo partes ligni usque quo perveniat ad formam globi, possibilitas, quam vidit tornator in ligno, quando se conformat cum globo mentis, transivit, de possibili modo esse ad actu esse.

²⁷² Se ha visto que en *De docta ignorantia*. II Nicolás se muestra respecto de este punto en contra del realismo platónico. Cf. *supra*: capítulo I. 1. Los modos del Ser en *De docta ignorantia*.

²⁷³ El subrayado es mío.

la tradición, en la que se inscribe una interpretación del problema de la sustancia, según una peculiar lectura del libro VII de la *Metaphysica*²⁷⁴.

Inmediatamente antes de comentar el texto aristotélico Nicolás dedica algunos pasajes a Platón. Según la interpretación cusana Platón habría denominado al Padre „causa“, pues junto a él todo se encuentra como en su triple causa eficiente, formal y final. Al Principio por el cual todo ha sido hecho lo habría llamado „intelecto hacedor“, como si éste fuera mediador entre la causa y lo causado sensible. Asimismo, habría considerado que a través del universo se difunde el Espíritu que conserva y conecta todo lo que es en el mundo. De este modo, habría visto primeramente, cómo todo es en la potestad efectiva y omnipotente. En segundo lugar, cómo todo es en el ejecutor sapientísimo y, en tercero, cómo todo es en el instrumento del ejecutor. A su vez, creyó que existía el alma del mundo, en la que se hallaban complicadamente todas las almas como en su principio.

Por su parte –continúa comentando Nicolás–, Aristóteles denominó así –alma del mundo– al tercer modo, a saber: el espíritu, „aunque no utilice tales términos“. De la misma manera, habría visto también que todo está en Dios como en su causa unitaria y que todas las formas están en la inteligencia motriz del cielo y en el movimiento animado por el alma móvil, pero multiplicando „las inteligencias plenas de formas“²⁷⁵ conforme a la multitud de las órbitas celestes, muestra que es conveniente que lleguen al Primer Motor, al cual denomina intelecto.

La conclusión cusana a partir de su lectura de Platón y Aristóteles es que ambos postularon un medio de operatividad a través de la necesidad. Es decir que el error fundamental de Platón y de Aristóteles, se centra en el hecho de haber creído que el Intelecto Hacedor obra por necesidad cuando por el contrario, ya que éste no es un principio contracto, sino que es lo absoluto mismo, es libre y de esta manera, todo lo crea con la voluntad. Nicolás afirma que: „Esto lo ignoraban tanto Platón cuanto Aristóteles. Pues explícitamente uno y otro creyeron que el Intelecto hacedor hacía todo por necesidad de la naturaleza y de esto se siguió todo el error de ellos“²⁷⁶.

A su vez este error fundamental le habría impedido a Aristóteles dar solución al problema de la sustancia. Según Nicolás la solución al problema se relaciona justamente con la

²⁷⁴ He desarrollado este tema en mi artículo: “Aproximación a la ciencia enigmática de Nicolás de Cusa a la luz de su lectura de Aristóteles en el opúsculo *De beryllo*”, *Memoria y silencio en la Filosofía medieval*, Buenos Aires, 2006, pp. 215-224, y „Annäherung an die cusanische ‚scientia aenigmatica‘ im Licht seiner Lektüre des Aristoteles aus *De beryllo*“, *Das europäische Erbe im Denken des Nikolaus von Kues. Geistesgeschichte als Geistesgegenwart*, Münster 2008, pp. 315-324.

²⁷⁵ De beryl. (h XI/1 n. 36): [...] intelligentias plenas formis.

²⁷⁶ De beryl. (h XI/1 n. 38): Istud ignorabant tam Plato quam Aristoteles. Aperte enim uterque creditit conditorem intellectum ex necessitate naturae omnia facere, et ex hoc omnis eorum error secutus est.

libertad divina, pues todo lo creado es creado a partir de la voluntad libre que pertenece a la misma esencia „del que impera“ y –siendo conforme a su voluntad– la forma de la cosa creada no es sino la misma intención de éste. „Por lo tanto toda creatura es la intención de la voluntad del omnipotente“²⁷⁷. La forma intencional en tanto presencia actual vendrá a unificar la originaria posibilidad de ser hecho i.e. la materia. La cosa, en tanto compuesto, expresa el nexo entre los principios constitutivos del universo: materia y forma, de la misma manera que la tercera persona de la trinidad expresa el gozo del amor entre el Padre y el Hijo. “[...] advierte que yo en el simple concepto de principiado, expreso la trinidad de la unidad de la esencia por medio de “aquello por lo que es” y “aquello que es” y el nexo, lo que en la sustancia sensible comúnmente son llamados forma, materia y compuesto”²⁷⁸.

Ahora bien, según la lectura del Cusano, Aristóteles reconoce ambos principios originarios: materia y forma, como principios contrarios, y propone asimismo un tercer principio: la privación. Sin embargo, dado que este tercer elemento es un principio sin posición –*sine positione*²⁷⁹– i.e. negativo, no puede ser entendido como un principio conectivo i.e. que conecte la materia y la forma. Esta insuficiencia conduce a la imposibilidad de decir propiamente qué sea el ente i.e. el compuesto. El Cusano utiliza para ello la fórmula *quod erat esse*, sobre la cual Aristóteles ha indagado mediante la estructura verbal *ti ên ênai*. A continuación reconstruye los argumentos de Aristóteles de la siguiente manera: tanto la materia como la forma son principios constitutivos. La materia sustancial, puesto que es la posibilidad de ser, no podría ser por causa de otro, ya que en tal caso ella misma ya sería y „no hay posibilidad que dependa de la posibilidad“²⁸⁰. Por tanto la materia no se hace. Similarmente, respecto de la forma: „Luego muestra que la forma no se hace, pues sería necesario que fuera hecha por el ente en potencia y, de esta manera [proveniría] de la materia“²⁸¹. Por lo tanto ninguno de estos elementos contrarios se hace, sino que sólo es hecho el compuesto. Teniendo en

²⁷⁷ De beryl. (h XI/1 n. 37): [...] et ita eorum forma est intentio imperantis. Intentio autem est similitudo intendentis, quae est communicabilis et receptibilis in alio. Omnis igitur creatura est intentio voluntatis omnipotentis.

²⁷⁸ De beryl. (h XI/1 n. 39): In ipso principio perfectissime modo divino reperies trinitatem principium simplicissimum omnis creaturae unitrinae. Et attende me in simplici conceptu principiatu trinitatem unitatis essentiae exprimere per “quo est” et “quid est” et “nexum”, quae in sensibili substantia communiter nominantur forma, materia et compositum ut in homine anima, corpus et utriusque nexus.

²⁷⁹ De beryl. (h XI/1 n. 42): [...] fecit privationem sine positione principium.

²⁸⁰ De beryl. (h XI/1 n. 48): [...] nec materiam fieri substantialem, cum sit possibilitas essendi. Quae si ab alio esset, id a quo possibilitas essendi fuisset, cum nihil possibile fieri fiat. Ideo non est possibilitas a possibilitate.

²⁸¹ De beryl. (h XI/1 n. 48): Deinde ostendit formam non fieri; oporteret enim quod ab ente in potentia fieret et sic de materia.

cuenta esto, es a la forma en cuanto es en acto en el compuesto, a lo que Aristóteles estaría considerando *quod erat esse* y a su vez, denominaría a la misma forma *species* en cuanto se la considera separada²⁸².

En suma, lo que el Cusano denomina en *De beryllo: quod erat esse* es en suma lo mismo que en las obras que estamos estudiando, denomina *possibilitas determinata* i.e. el compuesto actual de materia y forma.

En el texto de *De ludo globi* comentado más arriba nos encontramos todavía nuevamente con el ejemplo del círculo. Sin bien el único modo que Nicolás explicita en el marco del ejemplo es el tercero i.e. la posibilidad determinada, es posible –aunque un tanto problemático– localizar también a los otros tres modos. El texto es el siguiente: „[...] (1) todo está en Dios y allí está la verdad, que no es ni más ni menos. Pero allí está complicadamente y replegada, así como el círculo <está> en el punto. (2) Todo está en el movimiento. Pero allí está <todo>, en cuanto es desplegado, así como el punto es desplegado sobre otro punto con el compás de un pie. Pues entonces aquel punto explica el círculo anteriormente complicado. (4) Todo está en el poder ser hecho, así como el círculo <está> en la materia que puede ser conducida al círculo. Y (3) todo está en la posibilidad determinada, así como el círculo descrito en acto“²⁸³.

Si bien Nicolás sólo hace mención explícita de la posibilidad determinada, puede por lo menos afirmarse que el texto presenta una división cuatripartita del todo –*omnia*–. De acuerdo con el análisis de las exposiciones de la doctrina de los cuatro modos, la primera división i.e. el todo en Dios o la verdad o, de acuerdo con el ejemplo, el círculo en cuanto complicado en un punto, debe corresponder a la necesidad absoluta. La segunda división i.e. *omnia sunt in motu* debe entenderse como el modo de la necesidad de la complejión. Pues en este caso el punto inicial se despliega en círculo, pero permanece como forma pura i.e. sin materia. La materia que puede ser conducida al círculo debe corresponder evidentemente a la posibilidad absoluta. Por último Nicolás menciona el tercer modo: la posibilidad determinada, la cual corresponde al círculo sustancial i.e. al círculo concreto trazado en la materia.

²⁸² Cf. *De beryl.* (h XI/1 n. 48).

²⁸³ *De ludo globi* (h IX n. 49): [...] *omnia sunt in deo et ibi sunt veritas, quae nec est plus nec minus. Sed ibi sunt complicate et involute sicut circulus in puncto. Omnia sunt in motu. Sed ibi sunt, ut evolvuntur, sicut cum punctus unius pedis circini super alio evolvitur. Et omnia sunt in possibilitate determinata sicut circulus actu descriptus.*

Ahora bien, si en este texto los cuatro modos son a lo sumo fruto de una interpretación posible, el pasaje que expongo a continuación presenta una formulación explícita de los cuatro modos que puede confirmar esta lectura.

Los cuatro *modi essendi*. Entre los párrafos 118 y 119 de *De ludo globi* Nicolás ofrece otro ejemplo, que presenta explícitamente los cuatro *modi essendi*. Este ejemplo trata de la relación entre el signo y lo designado. Transcribo a continuación el texto: „Así veo lo designado antes del signo, en el signo y después del signo. Antes del signo <lo veo> como la verdad que está antes de su figura. En el signo como la verdad en la imagen. Y después del signo <lo veo> como lo designado es designado por el signo. El primer designado, <lo designado antes del signo o la verdad>, es la actualidad infinita. El último signado, <lo designado después del signo o el designado en cuanto es designado por el signo>, es la posibilidad infinita. El medio signado, <lo designado en el signo o en cuanto la verdad es en la imagen>, es doble, o bien como lo primero está en el signo o bien como el signo está en el último. El primer designado, al que llamé infinita actualidad, es llamado (1) la necesidad absoluta [...]. El último, a saber: la posibilidad infinita, es dicho (4) posibilidad absoluta e indeterminada. Entre estos modos extremos de ser hay dos: uno es el que contrahe la necesidad al conjunto *–complexum–* y se llama (2) necesidad de la compleción, como la necesidad de ser hombre. Pues aquella necesidad de ser, hecha contracta al hombre *–que se dice humanidad–* complica aquello que es necesario a este modo de ser [...] el que eleva la posibilidad al acto por medio de la determinación y se llama (4) posibilidad determinada, como por ejemplo este florín o este hombre²⁸⁴.

A continuación el Cusano trata todavía del conocimiento de estos cuatro modos. Según explica, la mente finita sólo puede conocer directamente el segundo y el tercer modo i.e. la *necessitas complexionis* y la *possibilitas determinata*. El segundo i.e. la necesidad de la compleción se alcanza por medio del intelecto. El tercero i.e. la posibilidad determinada se conoce por medio de la razón. El primero y el último de los cuatro modos –o sea los

²⁸⁴ De ludo globi (h IX n. 118): Sic video signatum ante signum, in signo et post signum. Ante signum ut veritas, quae est ante suam figuram. In signo ut veritas in imagine. Et post signum ut signatum a signo est signatum. Primum signatum est infinita actualitas. Ultimatum signatum est infinita possibilitas. Medium signatum est duplex, aut ut primum est in signo aut ut signum est in ultimo. Primum signatum, quod infinitam dixi actualitatem, dicitur ipsa absoluta necessitas [...]. Ultimatum signatum, scilicet, infinita possibilitas, dicitur et absoluta et indeterminata possibilitas. Inter illos essendi extremos modos sunt duo: unus est contrahens necessitatem in complexum et vocatur necessitas complexionis, ut necessitas essendi hominem. Illa enim essendi necessitas ad hominem contracta complicat ea, quae ad istum essendi modum sunt necessaria, quae humanitas dicitur [...]. Alius elevans possibilitatem in actum per determinationem et

modos absolutos—, a saber: la *necessitas absoluta* y la *possibilitas absoluta* se conocen por el contrario sólo negativamente —esto quiere decir, a través de lo que se conoce directamente i.e. los modos intermedios—, pues ambos modos exceden la capacidad intelectual. El primero —podría decirse— la excede por su maximidad o excelencia. El segundo, la excede asimismo a causa de su pequeñez. Nicolás recurre aquí a la comparación del intelecto con la vista para explicar este conocimiento negativo de lo que excede la correspondiente facultad de conocimiento²⁸⁵: „Todo lo que es, es inteligible, así como todo lo coloreado es visible. Algunas cosas visibles exceden la vista, como la luz, que excede. Y otras son diminutas a tal punto que no alteran la vista, y éstas no se ven directamente. Pues la excelencia de la luz solar se ve negativamente, porque lo que se ve no es el sol, puesto que es tanta la luz de su excelencia que no se puede ver. Asimismo lo que se ve no es el punto indivisible, puesto que éste es menor que lo que puede ser visto. De este modo el intelecto ve negativamente la actualidad infinita o Dios y la posibilidad infinita o materia. A los medios los ve <por el contrario> de manera afirmativa en la capacidad inteligible y racional. Por consiguiente el intelecto contempla dentro de sí como un espejo vivo los modos del ser, tal como son inteligibles“²⁸⁶.

Con sorprendente claridad Nicolás de Cusa señala en este párrafo una diferencia entre un conocimiento que se da manera directa —*directe*— o afirmativa —*affirmative*— y un conocimiento que, a causa de su excelencia o de su pequeñez, sólo puede tener lugar indirecta o negativamente —*negative*—. De esta manera los cuatro modos del ser pueden clasificarse según dos ámbitos de conocimiento humano, en cuanto los modos extremos o absolutos, a saber: la *necessitas absoluta* y la *possibilitas absoluta* sólo se pueden conocer indirecta o negativamente, mientras que los modos intermedios, a saber: la

vocantur possibilitas determinata, ut est iste florenus aut iste homo. He numerado los cuatro modos en el orden original de la doctrina de los *modi essendi* como lo he hecho en los apartados anteriores.

²⁸⁵ La comparación del intelecto con la vista es común, no sólo en la tradición filosófica en general, sino particularmente en la filosofía cusana. *De visione dei* puede considerarse como una obra acerca del tema. Asimismo: *De theol. Compl.* (h II n. 11-12). Sobre el mismo tema cf. J. Hopkins, *Nicholas of Cusa's dialectical mysticism. Text, translation and interpretative study of 'De visione Dei'*, Minneapolis, 198; H. Senger, „Mystik als Theorie bei Nikolaus von Kues“, *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Munich, 1988, p. 112. Trataré más adelante específicamente acerca del ejemplo de la vista que el Cusano ofrece en *De theologicis complementis*. Cf. infra: III. 2. „*De theologicis complementis*: La variación del ángulo“.

²⁸⁶ De ludo globi (h IX n. 119): *Omnia quae sunt, intelligibilia sunt, sicut omnia colorata sunt visibilia. Excedunt aliqua visibilia visum, ut excellens lux. Et aliqua adeo minuta sunt quod non immutant visum; et illa directe non videntur. Videntur enim excellentia lucis solaris negative, quia id quod videtur non est sol, cum tanta sit lucis eius excellentia quod videri nequeat. Sic id quod videtur non est indivisibilis punctus, cum ille sit minor quam quod videri potest. Eo modo intellectus videt negative infinitam actualitatem seu deum et infinitam possibilitatem seu materiam. Media affirmative videt in intelligibili et rationali virtute. Modo igitur essendi, ut sunt intelligibiles, intellectus intra se ut vivum speculum contempletur.*

necessitas complexionis y la *possibilitas determinata* son directa o positivamente cognoscibles.

Ahora bien, de los modos que se conocen de manera afirmativa o directa, la *necessitas complexionis* se conoce con el intelecto, mientras que la *possibilitas determinata* es conocida racionalmente. Pero el conocimiento negativo en general i.e. para ambos modos absolutos, es también tarea intelectual i.e. que el intelecto que en el modo de la necesidad de la compleción conoce afirmativamente, también puede conocer negativamente: „El intelecto ve negativamente la actualidad infinita o Dios y la posibilidad infinita o materia“²⁸⁷.

Esta clasificación que Nicolás enuncia aquí tan claramente no condice sin embargo con lo planteado en *De docta ignorantia* II y *De mente*. En efecto, allí explica que el conocimiento de la *possibilitas absoluta* es negativo, pero no intelectual, sino racional, a saber: „por medio de cierta razón adulterina –*per adulterinam quandam rationem*– con un modo contrario a como <la mente> salta de la necesidad de la compleción a la necesidad absoluta“²⁸⁸. El problema es doble: por un lado el texto afirma que el movimiento tiene lugar por medio de la razón. Por otro, al agregar que éste se lleva a cabo de modo contrario a como la mente pasa de la necesidad de la compleción a la absoluta, pareciera referirse a un trabajo del intelecto, pues estos dos últimos son modos intelectuales. Sin embargo creo que el problema tiene solución. Nicolás refuta en *De docta ignorantia* II que pueda haber posibilidad absoluta, porque ésta coincidiría con la necesidad absoluta. A partir de ello considera que la posibilidad sólo puede ser determinada. Ahora bien, *possibilitas determinata* es el nombre que recibe lo singular i.e. la sustancia. En efecto ésta es justamente un compuesto de materia –lo determinable– y forma –lo determinante–. De esta manera la sustancia –lo determinado– es un compuesto de dos elementos que pueden en sí mismos ser analizados. Es decir que la mente puede llevar a cabo un análisis para pensar estos elementos por separado i.e. abstraídos. Este proceso de abstracción puede ser llevado a cabo por la razón, por medio del mecanismo que el Cusano describe como „razón adulterina“ o razonar „de modo contrario“. Aquí se trata en efecto propiamente de una abstracción racional. En general podría decirse que cuando se intenta llegar al universal por medio de la razón, se abstrae la materia de la cosa. Pues la materia no hace a la cosa, sino la forma. La forma de la esfera por ejemplo

²⁸⁷ De ludo globi (h IX n. 119): intellectus videt negative infinitam actualitatem seu deum et infinitam possibilitatem seu materiam.

²⁸⁸ De mente (h V n. 107): Per adulterinam quandam rationem, contrario quodam modo, quo de necessitate complexionis ad necessitatem transilit absolutam.

es abstraída de la madera, dado que la madera no hace a la esfera ser esfera. Ahora, cuando la mente, en lugar de analizar la forma de la cosa quiere abstraer la materia, debe hacer justamente el razonamiento contrario i.e. abstraer la esfericidad de la esfera para quedarse con la materia aforme. En ese sentido obtiene una materia in-determinada por ninguna forma i.e. absoluta. Nicolás aclara también al respecto que la materia informe así obtenida, no tiene –o es– la infinitud negativa de la *necessitas absoluta*, sino sólo „una infinitud privativa”²⁸⁹. Esto quiere decir que en este caso “infinito” quiere decir “indeterminado”²⁹⁰. Esta indeterminación de la materia es lo que la razón puede obtener abstrayendo. Por el contrario la *possibilitas absoluta* que se obtiene también negativamente, pero por medio del intelecto, es la que coincide con la *necessitas absoluta* i.e. es lo absoluto en cuanto “poder ser”.

Es preciso notar así mismo que la vía de conocimiento de los modos absolutos que se describe en esta obra tampoco condice con lo estudiado en las anteriores. Mientras en *De ludo globi* estos se conocen por medio de la misma capacidad que conoce en el modo de la necesidad de la complexión, a saber: el intelecto, en *De mente* el conocimiento de lo absoluto es tarea de una capacidad superior denominada *intelligentia* o *intellectibilitas*²⁹¹. Esta diferencia se explica según creo en la ambigüedad con la que el mismo autor utiliza la palabra *intellectus*. Dado que considero que éste es un problema constante en la obra cusana, dedicaré más adelante algunas páginas a su esclarecimiento²⁹².

²⁸⁹ De docta ign. II (h I n. 135): Ita infinitas materiae est privativa.

²⁹⁰ Una introducción a este tema puede encontrarse en „La cosmología cusana“, *Nicolás de Cusa. Acerca de la docta ignorancia. Libro II. Lo máximo contracto o universo*, Buenos Aires, 2004, p. 145 y ss.

²⁹¹ Cf. De mente (h V n. 111).

²⁹² Cf. *infra*: I. 6.2. *Mathesis seu disciplina*.

3. Algunas conclusiones acerca de la *necessitas complexionis* y la mente en general

Respecto de las posibilidades de conocimiento de la mente puede afirmarse hasta aquí lo siguiente. Según *De mente* el conocimiento puede dividirse en dos clases: (1) En cuanto la mente utiliza al cuerpo como instrumento –conocimiento empírico (que abarca los sentidos, la imaginación y la razón)– y (2) en cuanto se utiliza a sí misma como instrumento –conocimiento puro–.

A su vez, esta segunda función (2) i.e. el conocimiento puro puede clasificarse en dos subclases: 2.1. en cuanto este conocimiento es positivo, lo cual corresponde al conocimiento del ser en la necesidad de la compleción y 2.2. en cuanto es negativo, lo cual corresponde al conocimiento de lo que es en sentido absoluto, a saber: de la necesidad absoluta que, en cuanto tal coincide con la posibilidad absoluta.

El conocimiento en el modo de la necesidad de la compleción es según este esquema (i) el conocimiento puro de la mente i.e. sin intermediación de ningún órgano corporal –en general, sin intermediación del espíritu de las arterias–, que tiene lugar de manera positiva. Creo que en rasgos generales y a partir del análisis de *De mente* llevado a cabo más arriba se puede entender la noción cusana de conocimiento positivo como el conocimiento efectivo de algo i.e. lo que permite obtener la verdad de la cosa –ya sea de manera precisa como en el caso del conocimiento puro, o de manera parcial i.e. conjetural, como en el caso del conocimiento empírico.

La noción de conocimiento negativo es en principio más compleja. Por el momento preferiría dejarla de lado y ocuparme solamente de resumir algunas características del conocimiento positivo en cuanto es puro i.e. del conocimiento en el modo de la necesidad de la compleción, que nos serán útiles en lo que sigue.

Hemos visto que en la presentación que el Cusano ofrece de los *modi essendi* en „*De docta ignorantia*“ se esfuerza entre otras cosas en refutar que la necesidad de la compleción tenga lugar en la mente divina –tal como lo concibieron „los platónicos“–. En efecto, una de las proposiciones que pretenden ser *prius inaudita* plantea la coincidencia de las formas platónicas en la forma única, en cuanto ésta es concebida como absoluto. Desde el punto de vista ontológico entonces la necesidad de la compleción i.e. la forma pura, pero no absoluta, sino en cuanto forma parte de la *complexio* i.e. de la pluralidad de las formas, no puede constituir un ámbito intermedio entre el principio absoluto y las cosas creadas. Por el contrario, las formas de las cosas

plurales sólo se encuentran en acto unidas a la materia. En este sentido si se toma en cuenta su abstracción, el ámbito de la *necessitas complexionis* coincide con el de la *necessitas absoluta*. Si se toma en cuenta su pluralidad sin embargo, el ámbito de la *necessitas complexionis* coincide con el de la *possibilitas determinata*.

En *De coniecturis* no se plantea el problema de la posición ontológica de la necesidad de complejión. Los cuatro modos son allí analizados en el marco del esquema general como una combinación gradual de unidad y alteridad. Dentro de este esquema la necesidad de la complejión constituye uno de los modos intermedios, a saber: aquél que presenta mucho de unidad y poco de alteridad.

Ahora bien, en el contexto del análisis gnoseológico llevado a cabo en *De mente* Nicolás saca la necesidad de la complejión de la mente divina –lugar que le había otorgado en *De docta ignorantia* II– para darle un lugar en la mente humana. Este cambio tiene como consecuencia que las formas que constituyen este ámbito sean también distintas respecto de las formas que pensaron „los platónicos“. En efecto, si la necesidad de la complejión sigue siendo el ámbito en el que las formas están en su verdad, al pertenecer ésta a la mente finita, dichas formas también deben ser finitas. A su vez, puesto que éstas siguen siendo formas puras deben pertenecer a la mente finita originariamente. Nicolás identifica estas formas puras de la mente finita con las entidades matemáticas. Asimismo al conocimiento que tiene lugar en el modo de la necesidad de la complejión, si bien lo llama en *De docta ignorantia* II: *intellectus*, lo denomina en *De mente*: *disciplina* o *doctrina*, aunque concede, como lo hacen „algunos“, que puede ser también denominado *intelligentia* si se denomina por su parte a la capacidad de conocer en el modo de la necesidad absoluta *intellectibilitas*.

He considerado más arriba la posibilidad de que el tratado anónimo *Fundamentum naturae quod videtur physicos ignorasse*, descubierto por Maarten J. F. Hoenen en 1995, constituya una guía para rastrear las fuentes de la doctrina cusana de los *modi essendi*²⁹³. Más allá de las dificultades que presenta la hipótesis de Hoenen, es evidente que el tratado proporciona a lo sumo la fuente de esta doctrina solamente dentro de los límites de *De docta ignorantia* II. Respecto de la presentación de dicha doctrina en el resto de las obras podría pensarse sin más que el Cusano simplemente la ha reformulado en las obras posteriores. Sin embargo sobre todo para el caso de *De mente* es posible encontrar

²⁹³ Cf. *supra*: I. 1.1. *Ista prius inaudita?* Los capítulos 7-10 de *De docta ignorantia* II y el tratado anónimo *Fundamentum naturae quod videtur physicos ignorasse*.

paralelos en la tradición neoplatónica del siglo XII, más específicamente en los comentarios de Thierry de Chartres.

4. Los modos del ser en Thierry de Chartres

En los últimos apartados de su artículo Hoenen se dedica a estudiar el tratamiento del problema de la relación entre unidad y multiplicidad. La magnitud dada al tratamiento de dicho problema ayudaría a datar el tratado en cuestión. Según el esquema que ofrece, este problema recobra fundamental importancia en la segunda mitad del siglo XIV. En el contexto de este aparente renacimiento recobran asimismo gran interés en el ambiente filosófico numerosos textos del siglo XII, en los que la cuestión de la relación entre lo Uno y lo múltiple es ricamente comentada. En el marco de este renovado interés es significativo el nombre de Johannes de Ripa, quien se apoya en el *De unitate dei et pluralitate creaturarum* de Achard de St. Victor. Según señala el *Explicit*, el escrito de Achard habría sido copiado en 1352, lo cual –de acuerdo con Hoenen– constituye una prueba de este renovado interés en la cuestión²⁹⁴.

Otro importante exponente que Hoenen señala en el contexto del renacimiento del interés en el problema de la relación entre unidad y pluralidad es Marsilio de Inghen, en cuya biblioteca –hoy propiedad de la Biblioteca de la Universidad de Heidelberg– se encuentran obras de representantes del siglo XII, tales como Alanus de Insulis y Richard de Saint-Victor, así como también las fuentes más utilizadas por los autores de dicho período, como el Comentario de Calcidio al *Timaeus*, el Comentario de Macrobio al *Somnus Scipionis* y las obras del *Corpus Hermeticum*²⁹⁵.

Hoenen se refiere en el mismo sentido a un resumen de obras de Thierry de Chartres – uno de los más prestigiosos maestros de las Escuelas Chartreses del siglo XII– conocido como *Abbreviatio monacensis*, el cual forma parte de un manuscrito del siglo XV – actualmente en la Bayerische Staatsbibliothek de Munich²⁹⁶–.

²⁹⁴ Cf. M. Hoenen, „Eine neuentdeckte Vorlage der *Docta Ignorantia*”, pp. 430-431.

²⁹⁵ *Ibid.* 431.

²⁹⁶ München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 6942, fol. 74r-129v.

Más allá de la utilidad de estos datos para la datación del manuscrito *Fundamentum naturae*, hay que reconocer que tanto este último como la *Abbreviatio monacensis* constituyen efectivamente una prueba del interés que el siglo XV experimenta por el pensamiento del siglo XII, sobre todo para el caso particular de la doctrina de los *modi essendi*. En ese sentido, si bien no existen datos suficientes que permitan sostener que el *Fundamentum naturae* o la *Abbreviatio monacensis* hayan constituido una fuente directa para Nicolás de Cusa, tal vez sea de utilidad indagar más en algunas otras obras del siglo XII. En efecto, en favor de la tesis de Hoenen acerca de la renovación por el interés en la primera Escolástica se podría agregar todavía otro dato que él mismo no tiene en cuenta. Entre los tres comentarios de Thierry de Chartres al opúsculo de Boecio *Quomodo trinitas unus Dei ac non tres Dii*, conocido como *De trinitate*, el primero, conocido generalmente por su *Incipit: Librum hunc* nos ha llegado a través de cuatro manuscritos. De entre ellos, el manuscrito de la Staatsbibliothek de Munich (Clm) 2580, fols. 1-66v, es una copia del siglo XII, cuyos primeros siete folios fueron cortados y rescritos en la primera mitad del siglo XV²⁹⁷.

De todos modos, más allá de estos datos generales, una lectura superficial de los comentarios de Thierry de Chartres hace llamar fácilmente la atención respecto del parecido con los textos cusanos estudiado más arriba. Que Nicolás haya conocido la obra de Thierry ya sea de manera directa o indirecta no es un dato que poseamos. Por otro lado, en toda la obra cusana sólo es posible localizar un lugar que podría constituir una referencia Thierry, aunque está lejos de ser evidente que el Cusano se refiera efectivamente a él. Este texto, que se encuentra en la *Apologia doctae ignorantiae*, describe a un comentador de Boecio de ingenio clarísimo²⁹⁸. Sin embargo, a pesar de la carencia de pruebas empíricas, considero oportuno dedicar aquí algunas páginas a estudiar la pregunta. En efecto, si por un lado no creo poder responder satisfactoriamente a ella, sí es posible por lo menos considerar la posibilidad de sostener la existencia de una tradición más o menos silenciosa –desde nuestro punto de vista– en la que se pueda encauzar la doctrina de los *modi essendi*.

A este respecto, no es un dato menor a tener en cuenta la fama de que gozaba Thierry ya en sus tiempos. Además del hecho de haber defendido a Abelardo en el Concilio de

²⁹⁷ Cf. M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, Freiburg, 1909, p. 167; W. Jansen, *Der Kommentar des Clarembaldus von Arras zu Boethius « De Trinitate »*, Breslau, 1926, p. 26 y N. Häring, *Two commentaries on Boethius (De trinitate et De Hebdomadibus), by Thierry of Chartres*, *Archives D'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* (1969) pp. 65-136, aquí p. 78.

²⁹⁸ *Apol. doctae ign.* (h. X II n. 35): Unde ait commentator Boethii De Trinitate, vir facile omnium, quos legerim, ingenio clarissimus: "Ex quo in divinis non est numerus, ubi trinitas est unitas.

Soissons²⁹⁹ y de haber participado en el juicio contra Gilbert de Potiers en el Concilio de Rheims³⁰⁰, existen testimonios de su fama como maestro de artes en Chartres –desde 1142 hasta su muerte alrededor de 1155–. Este hecho no es sorprendente, si se considera que las escuelas de Chartres representan el gran centro intelectual de la primera mitad del siglo XII. En efecto, la reputación de Thierry parece haber sido enorme. Sus enseñanzas generan un impacto notable en más de una generación de filósofos. Entre sus discípulos Clarembaldo de Arras lo caracteriza como “el más destacado filósofo en toda Europa”³⁰¹ y lo llama *doctor meus*. En una referencia conjunta a él y a su otro maestro Hugues de Saint-Victor escribe: *doctores mei venerabiles, Hugo videlicet de sancto Victore et Theodoricus Brito*³⁰². En su comentario al *De Hebdomadibus*, Clarembaldo se refiere a ellos de la misma forma: *secundum meos doctores* y también *meis doctoribus visum est*³⁰³. Herman de Carinthia lo caracteriza por su parte como *diligentissime preceptor* y le dedica su traducción del *Planisphaerium* de Ptolomeo³⁰⁴. Otto von Freising lo alaba junto a su hermano Bernardo como *virii doctissimi*³⁰⁵. En 1147-1148 Bernardo Silvestris le dedica asimismo su *Cosmographia* caracterizándolo como el más célebre de los profesores³⁰⁶. Por último es conocido su epitafio, que lo conmemora como el primero en Francia en haber comprendido los *Analíticos* y las *Refutaciones Sofísticas* de Aristóteles. Dicho epitafio comienza con la palabras: „El respetable sucesor de Aristóteles, Theodoricus, murió aquí”³⁰⁷. En suma Thierry aparenta haber tenido amplia fama en Europa ya al momento de escribir sus propias obras³⁰⁸.

Más directamente asociados con la difusión de las enseñanzas de la Escuela son Guillermo de Conches y Clarembaldo de Arras, así como también Juan de Salisbury, representante de la tercera generación de la Escuela. A partir de ello es posible pensar que dicha fama haya perdurado, aunque sea de manera más o menos silenciosa a través de sus enseñanzas.

²⁹⁹ Cf. Petrus Abelardus, *Historia calamitatum*, J.T. Muckle (ed.), p. 196.

³⁰⁰ Cf. J. Leclercq, „Textes sur Bernard et Gilbert de la Porrée“, *Mediaeval Studies* XIV (1952), pp.106-128, aquí p. 109.

³⁰¹ Cf. Clarembaldi, Epistola, ed. N. Häring, *AHDLMA* XXII (1955), p. 183.

³⁰² Cf. W. Jansen, Op.Cit., p. 28. Clarembaldo refiere también en otros lugares Cf. Jansen Op. Cit. p. 40, 45, 46, 59, 67.; N. Häring, „The creation and creator of the World according to Thierry of Chartres and Clarenbaldus of Arras“, *AHDLMA* (1961) pp. 65-139. p. 139.

³⁰³ Häring, „A Commentary on Boethius‘ De Hebdomadibus by Clarembaldus of Arras“, *Studies and Texts* I (Toronto, 1955), pp. 9 y 21.

³⁰⁴ La dedicatoria ha sido editada por C. Burnett’s ed. de *De essentiis*, Leiden-Cologne, 1982, pp. 347-349.

³⁰⁵ O. Frisingensis, *Otonis et Rahewini Gesta Friderici I. imperatoris*. - Hannover, 1912, p. 20, 376.

³⁰⁶ Bernardus Silvestris, *Cosmographia*, P. Dronke (ed.) Leiden 1978, 96.

³⁰⁷ A. Vernet, „Une épitaphe inédite de Thierry de Chartres“, *Recueil des travaux offerts à M. Clovis Brunel*, 1955, 660-670. Cf. P. Dronke, “Thierry of Chartres”, *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge, 1989, pp. 359 y 361.

A continuación estudiaré la posible influencia de Thierry de Chartres en los textos de Nicolás de Cusa analizados en los apartados anteriores.

4.1. Estado de la cuestión

El hecho de que en las obras de Thierry de Chartres se encuentren muchos de los términos más fundamentales de la filosofía cusana ha sido ampliamente reconocido tanto por los estudiosos de Nicolás de Cusa como por los de Thierry. El primer texto de Thierry que recibe atención en cuanto paralelo de textos cusanos es el comentario al Libro del Génesis *De sex dierum operibus*. La historia de este reconocimiento comienza en 1909 cuando Pierre Duhem acusa a Nicolás de Cusa de haber plagiado textos de Thierry de Chartres³⁰⁹. Duhem se refiere a los capítulos 7 y 8 del Primer Libro de *De docta ignorantia*, en lo cuales, según el comentador, se encontraría una versión más concisa del texto chartrense o, en palabras de Duhem: „un résumé mal fait“³¹⁰. Como prueba del supuesto plagio Duhem transcribe los textos paralelos de Thierry y de Nicolás en doble columna. Dichos paralelos se centran en los temas de la relación entre la unidad y la alteridad; la noción de *forma essendi*; la trilogía *unitas, aequalitas, nexus* y la relación entre la unidad y la serie de los números naturales –dentro de lo cual se incluyen las denominadas *probationes arithmeticas*³¹¹–.

Para presentar una visión más completa del estado de la cuestión expongo la comparación de textos que Duhem ofrece en su artículo³¹².

³⁰⁸ Cf. P. Dronke, Op. Cit., 363.

³⁰⁹ P. Duhem, „Thierry de Chartres et Nicolas de Cues“, *Revue des Sciences Philosophiques et théologiques*. Troisième Année (1909), 525-530.

³¹⁰ P. Duhem, Op. Cit. 527.

³¹¹ Cf. *infra*: I. 6.3. El binomio *complicatio – explicatio* a través de la doctrina de los *modi essendi*.

³¹² Los pasajes de Thierry citados por Duhem están tomados de la edición de Hauréau al *De sex dierum operibus*, „Notice sur le numéro 647 des manuscrits latins de la Bibliothèque nationale“ *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques*, t. XXXII, 1888, pp. 172-185. Los extractos de Nicolás de Cusa han sido tomados por Duhem de la edición de H. Petri de 1575.

**Theodorici Carnotensis
De opere sex dierum libellus**

(p. 180) Omnem alteritatem unitas praecedit, quoniam unitas praecedit binarium, quod est principium omnis alteritatis, alterium enim semper de duobus dicitur. Omnem (p.181) igitur mutabilitatem praecedit unitas; siquidem omnis mutabilitas substantiam ex binario sortitur; nihil enim aptum est mutari sive moveri nisi etiam aptum sit ut prius se habeat uno modo, deinde alio. Hanc igitur modorum alteritatem unitas praecedit, quare et mutabilitatem. Sed mutabilitati omnia creatura subiecta est et quidquid est vel aeternum est, vel creatura. Cum igitur unitas omnem creaturam praecedit, aeternam esse necesse est. At aeternum nihil est aliud quam divinitas; unitas igitur ipsa divinitas est.

At divinitas singulis rebus forma essendi est, nam sicut aliquid ex luce lucidum, est vel ex calore calidum, ita singulae res esse suum ex divinitate sortiuntur. Unde Deus totus et essentialiter ubique esse vere perhibetur. Unitas igitur singulis rebus forma essendi est.

.....
(p. 182) Hactenus de unitate; nunc quomodo aequalitas generetur ab unitate dicendum est [...]. In priore quidem generatione binarius ex se duplum generat, ternarius vero triplum; quaternarius vero quadruplum, et ita de ceteris. In posteriore vero generatione ordo iste servari non potest. Haec igitur duplex generatio circa unitatem potest reperiri et haec quidem per alios numeros multiplicata omnes numeros generat. Ex se autem et ex sua substantia nihil aliud generari potest nisi aequalitatem, cum alii numeri ex se multiplicati inaequalitates producant; unitas enim semel nihil aliud est quam unitas. Est igitur gignentis et geniti una et eadem substantia, quoniam utraque vera unitas; unitas enim per se nihil gignere potest nisi eiusdem unitatis aequalitatem, nam cum aequalitas inaequalitatem praecedat, necesse est generationem aequalitatis praecedere. Cum igitur unitas gignat utranque, et per quemlibet numerum multiplicata non possit gignere nisi inaequalitatem, necesse est ut gignat aequalitatem per illud quod omnes numeros praecedit. Unitas igitur per se et ex sua substantia nihil aliud gignere potest nisi aequalitatem. Manifestum ergo ex his quae praedicta sunt quod omnem numerum

**Nicolai de Cusa
De docta ignorantia liber primus
Cap 7: De trina et una aeternitate et Cap.
8: De generatione aeterna.**

(Cap. 7) Id quod omnem alteritatem praecedit, aeternum esse nemo dubitat; alteritas namque idem est quam mutabilitas; sed omne quod mutabilitatem naturaliter praecedit immutabile est, quare aeternum. Alteritas vero constat ex uno et altero, quare alteritas, sicut numerus, posterior est unitate. Unitas ergo natura prior est alteritate, et quoniam eam naturaliter praecedit, est unitas aeterna.

(Cap. 8) [...] Unitas dicitur quasi entitas, ab ov graeco vocabulo, quod Latine ens dicitur, et est unitas quasi entitas.

Deus namque est ipsa rerum entitas; forma enim essendi est, quare et entitas.

(Cap. 8) Ostendamus nunc brevissime ab unitate gigni unitatis aequalitatem [...].

(Cap. 8) [...] Generatio enim unitatis repetitio est, vel ejusdem naturae multiplicatio, a patre procedens in filium. Et haec quidem generatio in solis rebus caducis invenitur. Generatio autem unitatis ab unitate est una unitatis repetitio, id est unitas semel. Quos si bis vel ter, vel deinceps unitatem multiplicavero, iam unitas ex se aliud procreabit, ut binarium, vel ternarium, vel alium numerum. Unitas vero, semel repetita solum gignit unitatis aequalitatem, quod nihil aliud intelligi potest, quam quod unitas gignit unitatem; et haec quidem generatio aeternat est.

(Cap. 8) [...] Aequalitas ergo naturaliter praecedit inaequalitatem. Sed inaequalitas et alteritas simul sunt natura. Ubi enim inaequalitas, ibidem necessario alteritas, et econverso. Inter duo nam que ad minus erit alteritas; illa vero ad unum illorum duplicitatem faciens, quare erit inaequalitas. Alteritas ergo et inaequalitas simul erunt natura, praesertim cum binarius sit prima alteritas et prima inaequalitas. Sed probatum

<p>naturaliter praecedit aequalitas, quam unitas. Manifestum ergo ex his quae praedicta sunt quod omnem numerum naturaliter praecedit aequalitas, quam unitas ex se et ex sua substantia generat; nam cum generatio hujus aequalitatis unitati sit substantialis, unitas autem omnem numerum praecedat, generationem quoque aequalitatis omnem numerum praecedere necesse est. Aequalitas igitur et ejus generatio omnem numerum naturaliter praecedunt. At id quod praecedit omnem numerum, ut supra diximus, aeternum est. Aequalitas igitur unitatis et ejus ab unitate generatio aeterna est.</p> <p>At duo aeterna vel plura esse non possunt; unitas igitur et aequalitas unitatis unum sunt.</p> <p>Cum autem unitas rerum omnium primum et unicum esse sit, haec autem aequalitas unitatis aequalitas existat, necesse est igitur hanc aequalitatem existentiae rerum esse aequalitatem, id est modum quemdam, sive diffinitionem, sive determinationem aeternam rerum omnium, citra quam vel ultra quam nihil esse possibile est [...] Nam cum ipsa divinitas sit ipsa unitas, ipsa igitur unitas omnium rerum esse unicum est. Quare unitatis aequalitas modus quidam est ultra quam citra nequit aliquid consistere [...] Unde formae omnium rerum et mensurae habent existere, ibi rerum notiones continentur; semper enim rei notitiam ipsius aequalitate contineri. Si autem excesserit vel infra substiterit, non est notitia sed falsa imaginatio est dicenda; ut enim dictum est, aequalitatem existentiae rerum esse necesse est. Omnem igitur rerum notionum in ipsa aequalitate contineri verum est.</p>	<p>est aequalitatem praecedere natura inaequalitatem, quare et alteritatem. Aequalitas ergo aeterna.</p> <p>(Cap. 7) Sed plura aeterna esse non possunt. Si enim plura essent aeterna tunc quoniam omnem pluralitatem praecederet unitas aliquid esset natura prius aeternitate, quod est impossibile [...] Sed quia unitas aeterna est, aequalitas et aeterna, similiter et connexio; hinc unitas, aequalitas et connexio sunt unum.</p> <p>(Cap. 8) [...] Est unitas entitas. Deus namque est ipsa rerum entitas; forma enim essendi est, quare et entitas. Aequalitas vero unitatis, quasi aequalitas entitatis, sive aequalitas essendi sive existendi. Aequalitas vero essendi est quod in re neque plus neque minus est, nihil ultra, nihil infra. Si enim in re magis est, monstrosus est; si minus est, nec est generatio aequalitatis ab unitate.</p>
--	--

Tanto o aun más cercanos que los textos presentados por Duhem como paralelos, son los numerosos pasajes de los comentarios de Thierry al *De Trinitate* de Boecio, que en 1932 permitieron a E. Hoffmann y R. Klibansky mostrar sistemáticamente en el aparato crítico

de *De docta ignorantia* que los tópicos más fundamentales del Cusano, tales como el binomio *complicatio-explicatio*, la noción de *forma essendi* y la doctrina de los cuatro *modi essendi* encuentran su fuente en el maestro de Chartres³¹³.

Un año más tarde, en 1933, Klibansky escribe además que „La influencia de los maestros de Chartres, latente por dos siglos, revive en las doctrinas de Nicolás de Cusa, quien quizás más que ningún otro pensador individual, contribuyó a la formación de la así llamada cosmología moderna“³¹⁴. En un breve artículo de 1961 Klibansky agrega además que a pesar del „oscurecimiento de la tradición platónica en occidente“, tanto la historia de los manuscritos como un análisis de las fuentes muestran de manera concluyente que pensadores del Renacimiento como „Nicolás de Cusa dependen de los maestros chartreses en ciertas especulaciones pitagóricas acerca del universo, así como también en la fusión de elementos científicos, estéticos y religiosos que caracterizan su glorificación del cosmos“³¹⁵. En el mismo artículo subraya más específicamente „la innegable conexión“ de Nicolás de Cusa con Thierry de Chartres³¹⁶.

A estos testimonios sigue un conjunto de trabajos dedicados más exclusivamente a la filosofía chartrense que a la cusana, pero que reconocen de manera taxativa la influencia de Thierry en Nicolás, aunque sin llevar a cabo ningún tipo de rastreo de los paralelos entre ambos. Entre ellos Joseph M. Parent vuelve a considerar el influjo del *De sex dierum operibus* en *De docta ignorantia* limitándose a lo que Thierry denomina allí *probationes arithmeticae*³¹⁷.

En 1957 Nicholas Häring –quien ha contribuido más que nadie en la edición de las obras de Thierry– escribe que la primer promesa de edición de las *Glosae* de Thierry de Chartres

³¹³ Praefatio editorum, Nicolai de Cusa opera omnia, ed. E.Hoffmann and R. Klibansky, Leipzig, 1932.

³¹⁴ R. Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, London, 1938 pp. 28-29: „The influence of the masters of Chartres, latent for two centuries, revives in the doctrines of Nicholas of Cusa, who, more perhaps than any other individual thinker, contributed to the formation of the so-called modern cosmology“.

³¹⁵ R. Klibansky, „The School of Chartres“, *Twelfth-Century Europe and the Foundations of Modern Society*, Wisconsin, 1961, p. 8: The connection between this medieval Platonism and that of the fifteenth century has long been categorically denied; the continuity of the Platonic tradition in the West has thereby been obscured. And yet both the history of the manuscripts and an analysis of the sources prove conclusively how greatly outstanding thinkers of the Renaissance, such as Nicholas of Cues, depend on the masters of Chartres in certain Pythagorean speculations about the universe, as well as in the fusion of the scientific, the aesthetic, and the religious elements which characterizes their glorification of the cosmos. Cf. R. Klibansky, *Plato's Parmenides in the Middle Ages*, *Med. and Ren. Studies* I (1941/43), p. 282.

³¹⁶ *Ibid.* p. 35.

³¹⁷ J. M. Parent, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, Paris / Ottawa, 1938, p. 83: „Nous l'avons entendu dire son intention d'exposer selon la physique la première partie de la Genèse, et de fait il esquisse une théorie purement physique de la formation de l'univers. Esprit vigoureux et spéculatif, il n'hésite pas à appliquer ses „probationes arithmeticae“ au mystère même de la Trinité, ce qui nous vaut des pages remarquables, que Nicolas de Cuse insérera dans sa „Docta Ignorantia“, sur la génération du Verbe et la procession du Saint-Esprit.“

fue anunciada „cuando se volvió obvio que Nicolás de Cusa ha tomado una gran cantidad de ideas y términos técnicos de la Escuela de Chartres. Cuando Nicolás de Cusa habla de Dios como *absoluta necessitas* o *forma formarum*, cuando habla de *necessitas complexionis*, *possibilitas determinata* y *absoluta*, adopta el lenguaje de Chartres como fue acuñado y definido por Thierry de Chartres. Una edición del *Aggreditur propositum* entero nos permitirá ver mejor en qué medida Nicolás usó de ello cuando escribió su famosa *De docta ignorantia*³¹⁸. Como se verá al tratar los tópicos mencionados, Häring está considerando no sólo el *De sex dierum operibus*, sino también los tres comentarios de Thierry al *De trinitate* de Boecio.

La probabilidad de la relación entre el pensamiento de Thierry y el del Cusano es subrayada también en 1963 por Édouard Jeuneau en base al *De sex dierum operibus* en el que considera más específicamente de lo que lo hicieran Duhem y Parent, las *probationes arithmeticae*. Al final de su estudio Jeuneau escribe: “Si la docta ignorantia de Nicolás de Cusa prolonga efectivamente el esfuerzo de los maestros chartreses, quién osará pensar que Thierry de Chartres ha trabajado en vano³¹⁹”.

Quisiera detenerme brevemente a explicar en qué consisten estas pruebas aritméticas que Jeuneau con especial énfasis considera particularmente influyentes para Nicolás de Cusa.

En su *De sex dierum operibus* Thierry considera cuatro tipos de pruebas, las cuales corresponden a los cuatro artes del *quadrivium*: aritmética, geometría, música y astronomía. Sin embargo desarrolla solamente las correspondientes a la aritmética: „Así pues, existen cuatro tipos de razones que llevan al hombre al conocimiento del Creador, a saber: la pruebas aritméticas, musicales, geométricas y astronómicas. En esta teología se deben emplear con prontitud dichas herramientas, de manera que se vea en las cosas la maestría del creador y se manifieste racionalmente lo que hemos propuesto³²⁰”.

³¹⁸ N. Häring, „A Commentary on Boethius De Trinitate by Thierry of Chartres (Anonymus Berolinensi), *AHDLMA*, Paris, (1956): „An edition was announced as early as 1932 when it became obvious that Nicholas of Cusa had borrowed a great many ideas and technical terms from the school of Chartres. When Nicholas of Cusa speaks of God as *Absoluta Necessitas* or *Forma formarum*, when he speaks of *necessitas complexionis*, *possibilitas determinata* and *absoluta*, he adopts the language of Chartres as coined and defined by Thierry of Chartres. An edition of the entire *Aggreditur propositum* will enable us to see better to what extent Nicholas made use of it when he wrote his famous “*De docta ignorantia*”.

³¹⁹ E. Jeuneau, „Mathématiques et trinité chez Thierry de Chartres, *Miscellanea Mediaevalia*. II (1963), p. 295: „Si la Docte Ignorance de Nicolas de Cues prolonge effectivement l’effort des maîtres chartrains, qui oserait penser que Thierry de Chartres a travaillé en vain?”.

³²⁰ Cito la traducción al español de Ma. Pilar García Ruiz, *Thierry de Chartres, Tratado de la obra de los seis días*, Pamplona, 2007, *De sex dierum operibus*, 30. 1, p. 114: *Asint igitur quatuor genera rationum que ducunt hominem ad cognitionem creatoris, scilicet arithmetice probationes et musice et geometricae et astronomice. Quibus instrumentis in hac theologia breviter utendum est ut et artificium creatoris in rebus appareat et quod proposuimus rationabiliter ostendatur.*

La expresión *probatio arithmetica* se encuentra ya en el Comentario de Calcidio al *Timaeus*: *Jam ut doceat mundi corpus perfectum esse <...> utitur probatione arithmetica*³²¹.

La aritmética nos enseña que los números se generan por multiplicación. Ahora, existen según Thierry dos clases de multiplicación. La primera corresponde a la multiplicación de lo mismo por lo mismo, por ejemplo: 2×2 . La segunda clase es la multiplicación de lo uno por lo otro, por ejemplo: 2×3 . El texto dice: „Ahora hay que exponer cómo se genera la igualdad a partir de la unidad. La generación de los números a partir de otros números, según la aritmética, es múltiple y diversa. Pues <los números> generan a otros a partir de sí mismos y de su propia sustancia, como el dos que multiplicado por sí mismo da el cuatro, el tres da el nueve, y así los restantes. Pero, si se multiplican por números distintos, dan lugar a otros cualesquiera, como el dos multiplicado por el tres da seis y así con los restantes. La primera serie de números proporciona únicamente cuadriláteros o cubos, círculos o esferas, que conservan la igualdad de sus dimensiones, pero la segunda serie de números proporciona figuras con un lado más largo, o bien oblongas, u otras figuras a las que les caracteriza la desigualdad de sus lados <...>. En consecuencia, con respecto a la unidad se pueden encontrar dos modos de generación, <...> multiplicada por otros números da lugar a todos los números; sin embargo, por sí misma y por su sustancia no puede generar otra cosa que igualdad, mientras que otros números multiplicados por sí mismos producen desigualdades. La unidad multiplicada por sí misma no es otra cosa que la unidad“³²².

Este segundo tipo de multiplicación permite considerar la creación de la multiplicidad i.e. la creación de las cosas. Thierry establece esta comparación entre la progresión de la multiplicidad de los números y la creación de la multiplicidad de las cosas mediante la famosa fórmula: *creatio numerorum, rerum est creatio*³²³. El texto correspondiente reza: „Ahora bien, puesto que la unidad da lugar a todo número y el número es infinito, es

³²¹ Calcidius, *Timaeus*, VIII – IX.

³²² De sex dierum operibus, 37, 1- 2: Nunc quomodo equalitas generetur ab unitate dicendum est. Generatio igitur numerorum ex aliis numeris secundum arimeticam multiplex et varia est. Alios enim e se et ex sua substantia generat: ut binarius per se multiplicatus generat quaternarium, ternarius novenarium, et ita de ceteris. Quosdam autem generant per alios multiplicati: ut binarius ternario multiplicatus generat senarium, et sic de ceteris. Prior igitur generatio numerorum facit tantummodo tetragonos vel cubos vel circulos vel speras que equalitatem dimensionum custodiunt. Posterior vero numerorum generatio facit parte altera longiores vel antelongores vel ceteras figuras que ad inqualitatem laterum pertinetet [...] Hec igitur duplex generatio circa unitatem potest reperiri et quidem per alios numeros multiplicata omnes numeros generat. Ex se autem et ex sua substantia nichil aliud generare potest nisi equalitatem, cum alii numeri ex se multiplicati inequalitates producant. Unitas enim semel nichil aliud est quam unitas.

³²³ De sex dierum operibus 36. Häring, “The creation and creator of the world according to Thierry of Chartres and Clarenbaldus of Arras”, *AHDLMA* 30 (1961) 65-139, p. 196.

preciso que la unidad no tenga límites en su potencia. Por consiguiente, la unidad es omnipotente en la creación de los números. Y la creación de números es creación de cosas³²⁴.

El primer tipo de multiplicación –la multiplicación de lo mismo por lo mismo– permite en cambio hacerse una idea del misterio trinitario. Esta concepción conforma un ejercicio que requiere aplicar la multiplicación del número por sí mismo a la unidad i.e. al 1. En efecto, para todo número que no sea 1, ese número multiplicado por sí mismo da un número distinto de sí mismo, como por ejemplo: $2 \times 2 = 4$. En cambio, si el número multiplicado por sí mismo es 1, el resultado es el mismo número: $1 \times 1 = 1$. Traducido a lenguaje metafísico habría que decir que la unidad engendra por sí misma sólo la unidad, es decir: la igualdad de la unidad –*aequalitas unitatis*–. Entre la unidad y la igualdad de la unidad existe la conexión –*conexio*–. El Tratado se termina de manera abrupta antes de decir algo acerca de la tercera persona de la trinidad³²⁵.

Si bien en Nicolás de Cusa no se encuentra un ejercicio que pueda identificarse con las *probationes arithmeticae* de Thierry, es innegable ya a partir de los extractos presentados por Duhem, la cercanía temática y terminológica entre ambos autores. Asimismo la posibilidad de las *probationes arithmeticae* descansa sobre un supuesto fundamental para Thierry que remite a Platón, a saber: que la unidad posee un poder generador³²⁶. El mismo supuesto tiene también un papel central en Nicolás de Cusa.

En 1965 Kurt Flasch considera a partir de la edición de Parent „un comentario anónimo al *De trinitate* de Boecio“³²⁷. Dicho comentario anónimo corresponde a las *Lectiones* de Thierry de Chartres. Flasch encuentra allí la formulación de uno de los tópicos más recurrentes de la filosofía del Cusano, a saber: la creación humana como imagen de la

³²⁴ Ibid. p. 119: Quoniam autem unitas omnem numerum creat, numerus autem infinitus est, necesse est unitatem no habere finme sue potentie. Unitas igitur est omnipotens in creatione numerorum. Sed creatio numerorum rerum est creatio.

³²⁵ Cf. N. Häring, *Life and Works of Clarembald of Arras*, Toronto, 1965, pp. 225-249. Como notará Werner Beierwaltes la idea de la multiplicación de lo mismo por sí mismo encuentra su punto de referencia en Theon de Smyrna. Éste escribe en su „*Expositio rerum mathematicarum ad legendum Platonem utilium*“ que el número surge de la unidad, la línea surge del punto y la relación surge de la igualdad. Por su parte, la unidad que es multiplicada por sí misma no genera nada otro, como sí lo hacen los otros números. Una revisión de la importancia de las *probationes arithmeticae* para la filosofía de Nicolás de Cusa ha sido ofrecida asimismo por J. M. Nicolle en, “Egalité, identité et répétition de l’Un, dans le *De Aequalitate* (1459)“, conferencia presentada en el *Colloque International Identité et différence dans l’oeuvre de Nicolas de Cues*, 24 et 25 avril 2009, Centre de recherche, Campus de Ker Lann, Rennes, Francia (en prensa).

³²⁶ Cf. Platon, *Politeia*, VII 524e-525e.

³²⁷ K. Flasch, „*Ars imitatur naturam. Platonischer Naturbegriff und mittelalterliche Philosophie der Kunst*“, *Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus*, (Ed. K. Flasch), p. 288.

creación divina³²⁸. Al respecto Flasch comenta: „Como Dios crea las formas verdaderas, la mente humana produce las formas artificiales –en esta versión retorna permanentemente el pensamiento en el Cusano–”,³²⁹.

Es sin embargo un breve artículo de Thomas McTighe de 1980 el que aporta más solidez a la cuestión superando, desde mi punto de vista, los aportes presentados hasta aquí³³⁰. McTighe ya no se centra como en el caso de Duhem, Parent o Jauneau en el comentario al *De sex dierum operibus*, sino en el *Commentum super Boethii librum de Trinitate*, conocido como *Librum hunc* –y del cual Jansen ha mostrado suficientemente en 1926 que pertenece efectivamente a Thierry de Chartres–³³¹. Según McTighe, las fuentes chartreses utilizadas por Nicolás serían en general dos: el *Commentum* y las *Lectiones in Boethii librum de Trinitate*³³². El *Commentum* –más específicamente el Libro II– constituiría la fuente de la teoría del conocimiento expuesta por el Cusano en los textos que corresponden a los capítulos 7 y 8 de *De mente* –que he estudiado más arriba–. Las *Lectiones* –también en lo que respecta al segundo Libro– constituirían por su parte la fuente de la teoría metafísica en la que se enmarcan el binomio *complicatio-explicatio* y la doctrina de los *modi essendi*. Sin embargo en su artículo McTighe se concentra exclusivamente en la supuesta fuente de *De mente*, es decir: El segundo Libro del *Librum hunc*.

Si bien McTighe no cree que el Cusano haya plagiado a Thierry, piensa que no sólo habría sido influenciado por la obra del chartrense, sino que habría tenido además el *Librum hunc* ante los ojos al redactar el *De mente*³³³. Alegando problemas de extensión McTighe no ofrece los mencionados paralelos, excepto por algunas notas al final del artículo.

En un capítulo de un estudio de 1985, Werner Beierwaltes ha considerado el tema en el marco de la relación entre *unitas* y *aequalitas*³³⁴. El análisis se basa fundamentalmente en

³²⁸ K. Flasch, Op. Cit., pp. 265-306.

³²⁹ Flasch, Op. Cit., p. 279: „Wie Gott die wahren Formen erschafft, erzeugt der menschliche Geist die Kunstformen – in dieser Fassung kehrt der Gedanke bei Cuanus ständig wieder“.

³³⁰ Cf. K. Bormann, „Zur Lehre des Nikolaus von Kues von der „Andersheit“ und deren Quellen“, *MFCG* 10 (1973), pp. 130-137; Th. McTighe, „Thierry of Chartres and Nicholas of Cusa's epistemology“, *Proceedings of the PMR conference. Annual publication of the Patristic, Mediaeval and Renaissance Conference*. V (1980). Cf. también „Contingentia and Alteritas in Cusa's Metaphysics“, *American catholic philosophical quarterly*, Vol LXIV, n° 1 (1990), pp. 55 – 71, sobre todo 57.

³³¹ Cf. W. Jansen, *Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De Trinitate. Ein Werk aus der Schule von Chartres im 12. Jahrhundert*, Breslau, 1926, p. 144 und N. Häring, „A commentary on Boethius De trinitate by Thierry of Chartres (Anonymus Berolinensis)“, *AHDLMA*, Paris, 1957, p. 67 ss.

³³² El *Librum hunc* ha sido también editado parcialmente por Parent, „La Doctrine de la création dans l'école de Chartres. Étude et textes“ *Publications de l'Institut d'Études Médiévales* 8, Paris–Ottawa 1938, p. 180-213.

³³³ Th. McTighe, „Thierry of Chartres“ p. 170: „He unavoidable conclusion, I shall argue, is that Nicholas had the *Commentum* before him when he was composing his own *De mente*“. Cf. también p. 172.

³³⁴ W. Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zur Neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt am Main, 1985, pp. 368-384.

los escritos de Thierry y de su discípulo Clarembaldo de Arras, editados por N. Häring, y en el *De aequalitate* del Cusano. Beierwaltes juzga que Nicolás de Cusa se ha apropiado las implicaciones meta-matemáticas del ternario desarrollado por Thierry en su especulación trinitaria³³⁵. Como muchos de los comentaristas mencionados, Beierwaltes otorga especial importancia a las *probationes arithmeticas* de Thierry, cuyas consecuencias „meta-matemáticas“ habría utilizado Nicolás.

Son interesantes aunque poco sistemáticas las observaciones sobre la filosofía de Thierry de Chartres en general como fuente del pensamiento cusano realizadas más recientemente por Jean Michel Counet³³⁶, donde en el marco de la noción de *forma essendi* tal como es tratada por Thierry en el *Commentum* considera sobre todo de importancia para el Cusano en la teología metafórica que Thierry describe en el Libro IV³³⁷.

En 2002 Keiko Takashima considera en un breve artículo la posibilidad de que Nicolás haya conocido la *Abbreviatio Monacensis* en el Kloster de Tegernsee³³⁸. Takashima intenta reseñar de modo bastante general semejanzas y diferencia entre el *De sex dierum operibus* de Thierry y *De docta ignorantia* del Cusano, para lo cual se concentra fundamentalmente en la noción de *anima mundi*.

Más allá de los trabajos mencionados no existe ningún estudio verdaderamente sistemático acerca de Thierry de Chartres ni, muchos menos, acerca de su filosofía como posible fuente del pensamiento cusano. En efecto sólo se cuenta al respecto con testimonios generales del reconocimiento de esta influencia por parte de los especialistas como por ejemplo y más recientemente, Michel Lemoine considera que la especulación aritmética desarrollada por Thierry „resurgirá en Eckhart, Dietrich von Freiberg e incluso en Nicolás de Cusa“³³⁹. Con ello se refiere Lemoine sobre todo al objeto de las pruebas aritméticas, a saber: la concepción de la unidad como potencia que genera a partir de sí la igualdad y que conforma con ella un nexo inseparable. Del largo texto del comentario *De sex dierum operibus* que cita el comentador, el pasaje más conclusivo al respecto es sin duda el siguiente:

*Manifestum est ergo ex his que dicta sunt quod omnem numerum naturaliter
precedit equalitas quam unitas ex se et ex sua substantia generat. Nam cum*

³³⁵ Beierwaltes, Op. Cit, p. 371: „Nicolaus Cusanus hat sich die metamathematischen Implikationen des von Thierry entwickelten Ternars in seiner Trinitätspekulation ganz zu eigen gemacht“.

³³⁶ J. M. Counet, *Mathématiques et Dialectique chez Nicolas de Cuse*, Paris, 2000.

³³⁷ Counet, Op. Cit. p. 173 y ss.

³³⁸ K. Takashima, „Nikolaus Cusanus und der Einfluss der Schule von Chartres“, *Nicholas of Cusa. A medieval thinker for the Modern Age*, Richmond, 2002, p. 97.

³³⁹ M. Lemoine, „Théologie et Platonisme au XIIe s“, Paris, 1998, p. 79

generatio huius equalitatis unitati sit substantialis, unitas autem omnem numerum precedat, generationem quoque equalitatis omnem numerum precedere necesse est. Equalitas igitur et eius generatio omnem numerum naturaliter precedunt. At id quod precedit omnem numerum –ut supra dicimus – eternum est. Equalitas igitur unitatis et eius ab unitate generatio eterna est. At duo eterna vel plura esse non possunt. Unitas igitur et equalitas unitatis unum sunt³⁴⁰.

Sin embargo el estado de la cuestión no sólo es útil en cuanto testimonio del reconocimiento de la influencia de Thierry en Nicolás de Cusa. También puede permitir tomar ciertas coordenadas que dirijan una investigación más profunda del tema. Considero que el artículo de McTighe puede ser de gran ayuda a este respecto.

Un problema fundamental en cuanto a la consideración de estos textos como fuentes del pensamiento cusano consiste en determinar cuál de los comentarios escritos por Thierry habría conocido Nicolás. En efecto los tres comentarios de Thierry al *De Trinitate* de Boecio que se conocen son tan semejantes, tanto desde el punto de vista doctrinal como literario, que es difícil decidir entre ellos³⁴¹. La afirmación de McTighe, según la cual la fuente de los capítulos 7 y 8 de *De mente* debe ir a buscarse en el *Librum hunc* no parece ser del todo improbable. En efecto la terminología paralela a dichos capítulos se encuentra exclusivamente en esa obra. Por el contrario los pasajes correspondientes tienen en las *Lectiones* y en la *Glosa* una terminología reelaborada en los términos de la doctrina de los *modi essendi*.

A continuación intentaré en primer lugar (1) recopilar los textos pertinentes tanto del *Librum hunc* como de las *Lectiones* para establecer más precisamente algunos paralelos con los textos cusanos. Ahora bien, para el primer grupo de fragmentos, a saber: aquellos que constituirían la fuente de los capítulos 7 y 8 de *De mente*, no cabe duda de que, por lo menos entre los textos que nos han quedado de Thierry, estos se encuentran exclusivamente en el *Librum hunc*, sin tener lugar ni en las *Lectiones* ni en la *Glosa*.

En segundo lugar (2) me ocuparé del segundo grupo, a saber: aquellos textos que inspirarían la metafísica Cusana. Este grupo de textos debe ser estudiado tal vez con más detenimiento. En efecto, se encuentran por un lado dispersos en todos los textos cusanos

³⁴⁰ Cf. M. Lemoine, „Le nombre dans L'Ecole de Chartres“ p. 73. Cf. *Tractatus de sex dierum operibus* 40, ed. M. P. García Ruíz, 2007. Citas literales de estos pasajes se encuentran también en Clarembaldo de Arras, Cf. N. Häring, „Two Commentaries on Boethius (*De trinitate* and *De hebdomadibus*) by Thierry of Chartres“, *AHDLMA* (1960), 2, p. 38.

³⁴¹ Las notables semejanzas entre los tres comentarios son decisivas a la hora de decidir que el „*Librum hunc*“ es como los otros dos, de la autoría de Thierry. Cf. N. Häring, „Two commentaries on Boethius (*De*

que he estudiado hasta aquí e, inclusive en muchos otros de los que no he tratado, si nos referimos a las nociones de *complicatio* y *explicatio* o de *forma essendi*. Por otra parte, respecto de los paralelos chartreses a estos textos, deben ser buscados sobre todo en las *Lectiones* y en la *Glosa*. En este sentido sería imposible afirmar como lo ha hecho McTighe respecto del *Librum hunc* que el Cusano habría tenido alguno de estos textos ante él a la hora de redactar sus propias obras.

4.2. El Comentario *Librum hunc* como fuente de los capítulos 7 y 8 de *De mente*

En el Segundo Libro del *Librum hunc*, con intención de definir qué sea la sabiduría, Thierry se detiene a explicar cómo conoce el alma. Según afirma, ésta es de tal naturaleza que siempre se conforma a su instrumento. En efecto, Thierry no utiliza para ello, como lo hará Nicolás, el término *assimilare*, sino *conformare*³⁴². Aunque menos frecuente, dicho término se encuentra sin embargo también en el texto cusano en el mismo sentido: *Sed in ratione cum discretione status a statu se rebus conformat*³⁴³.

Esta conformación al instrumento tiene lugar de dos maneras posibles: (a) „algunas veces <el alma> se usa a sí misma como instrumento”. (b) “Otras <veces>, se desempeña por medio del cuerpo como instrumento”³⁴⁴. Es decir que Thierry separa entre conocimiento empírico y puro en los mismos términos en los que lo hace Nicolás en *De mente*. El conocimiento empírico abarca también para el comentador de Chartres los sentidos, la imaginación y la razón. Cuando el alma conoce por medio de los sentidos, puesto que el instrumento i.e. el órgano corporal por medio del cual conoce, es “extenso y opaco” obtiene un conocimiento poco sutil.

El conocimiento imaginativo tiene un grado de sutileza superior al que se alcanza por medio de los sentidos: “algunas veces usa un instrumento más sutil, es decir por medio de un cierto espíritu tenue, del cual los físicos dicen que está en la célula fantástica. Por tanto

Trinitate et De Hebdomadibus), by Thierry of Chartres“, *AHDLMA* (1961), p. 67: „If one of them can be proven to be Thierry’s, all three must be his”; Cf. Jansen, Op. cit., p. 140ss.

³⁴² *Librum hunc* II 2: Anima huius naturae est, ut suis semper seipsam conformet instrumentis.

³⁴³ *De mente* (h V n. 100).

³⁴⁴ *Librum hunc* II 3: Anima vero modis duobus res comprehendit. Quandoque enim seipsa pro instrumento utitur. Quandoque vero corpore pro instrumento fungitur. Traducción propia.

el alma que utiliza este instrumento, se hace bastante más sutil, es decir, de manera tal, que comprenda la forma de la cosa estando el cuerpo ausente, aunque de manera confusa. Pues ni separa o discierne lo blanco de lo negro –como generalmente se dice– ni tampoco un estado de otro. Ahora bien, la fuerza de esta alma es llamada por los antiguos ‘imaginación’³⁴⁵. La capacidad de discernir de la que carece la imaginación es propia de la razón. Ésta, puesto que, así como los sentidos y la imaginación, pertenece al conocimiento corporal, es ella misma un órgano del cuerpo, en palabras del autor: una célula, es decir que está localizada en una parte del cuerpo, a saber: en el medio de la cabeza. Puesto que la razón representa sin embargo el estadio más sutil del conocimiento empírico, Thierry la describe como una luz etérea: “Hay sin embargo –dice– en la parte media de la cabeza, es decir en la célula racional, un cierto espíritu muy tenue, es decir, una luz etérea. Por tanto, cuando el alma usa este espíritu como un instrumento, se aligera en cierto modo, hecha más sutil por la cualidad del instrumento para que discierna un estado de otro: de manera que discierna lo blanco del estado al cual designa aquel nombre, a saber: “negro”. Y de ese modo se puede avanzar por medio de los singulares”³⁴⁶.

Mediante el instrumento de la razón el alma no considera las formas puras, sino mezcladas a la materia i.e. las formas participadas. Thierry explica esta incapacidad de la razón mediante el siguiente ejemplo: si alguien escucha la palabra “blancura” inmediatamente se forma “lo blanco” en el espíritu i.e. algo blanco determinado, porque es incapaz de concebir la blancura en sí i.e. separada de materia. Por eso –explica el chartrense– la razón está muy unida a la imaginación.

El alma considera en cambio las formas en su pureza cuando se utiliza a sí misma como instrumento, en lugar de utilizar al cuerpo como tal. Thierry denomina al alma en sí misma i.e. independiente del cuerpo: *intelligentia*, de la cual dice que pertenece a Dios y a unos pocos hombres³⁴⁷. Por medio de la inteligencia el alma comprende las formas inmutables i.e. las formas separadas de la materia, “ya que toda mutabilidad debe provenir de la materia”³⁴⁸. Este tipo de conocimiento es lo que el autor entiende como sabiduría, pues la

³⁴⁵ Librum hunc II 4: Quandoque vero subtiliotti utitur instrumento, spiritu scilicet quodam tenui, quem in phantastica cellula esse dicunt physici. Utens igitur illo instrumento anima aliquanto plus subtiliatur, adeo scilicet ut formam rei absentato corpore, comprehendat, sed confuse. Neque enim album a nigro neque (ut generaliter loquar) statum a statu discernit vel separat. Haec autem animae vis *imaginatio* a veteribus appellatur.

³⁴⁶ Librum hunc II 4: Est autem in media parte capitis, in rationali scilicet cellula, spiritus quidam tenuissimus, lux videlicet aetherea. Cum igitur illo spiritu anima pro instrumento utitur, alleviatur quodammodo pro qualitate instrumenti subtiliotti facta adeo, ut statum a statu discernat: ut hoc ipsum album ab eo statu quam hoc nomen scilicet *nigrum*, designat. Eodemque modo progredi licet per singula.

³⁴⁷ Cf. Librum hunc II 6.

³⁴⁸ Librum hinc II 6: Cum omnis mutabilitas ex materia habeat provenire.

sabiduría es la comprensión de la cosa en su inmutabilidad³⁴⁹. A partir de lo dicho Thierry define más precisamente la sabiduría como: “la comprensión de la verdad de las cosas que son i.e. que son inmutables en su naturaleza”³⁵⁰.

Las precisiones del comentario de Thierry evitan claramente los problemas de determinar qué quiera decir aquí „naturaleza de las cosas“ –lo cual fue necesario en el caso del Cusano³⁵¹–. Está claro que la inteligencia otorga, aunque sea para unos pocos, pero sobre todo para Dios, el conocimiento de las formas de las cosas, a saber: de las cosas reales. Sin embargo esta diferencia esencial en la teoría no le quita evidencia a la enorme semejanza terminológica y expositiva entre ambos autores. Con todo es necesario notar otra diferencia fundamental. Al analizar el problema en Nicolás de Cusa se ha visto que las formas separadas, consideradas en su conjunto, son caracterizadas como el ámbito de la necesidad de la complejión. Sin embargo, en el *Librum hunc* Thierry no habla de *necessitas complexionis*. En efecto, falta completamente en ese primer comentario la doctrina de los cuatro *modi essendi*. Dicha doctrina se encuentra en los dos comentarios posteriores al *Librum hunc*, a saber: las *Lectiones* y las *Glosae*.

De los tres comentarios de Thierry al *De trinitate* de Boecio, el *Librum hunc* constituye la versión más temprana y menos trabajada. Tanto las *Glosae* como las *Lectiones* representan un intento de explicación más rico y logrado del texto boeciano. Pero aunque el *Librum hunc* no desarrolle todavía la doctrina de los *modi essendi*, muestra ya una aplicación de la división aristotélica de la ciencia –que Thierry comenta según el texto de Boecio– orientada en el mismo sentido en el que lo hace el Cusano: „Pues o se contempla aquella Forma verdadera que es la divinidad, y se denomina *theología* –porque Dios se dice *theos*, razón se dice *logos*– o bien se consideran las formas que están en torno de los cuerpos, pero se las abstrae de la materia y entonces se llama *matemática*, como ciencia doctrinal <...>, o bien considera las formas en los cuerpos y se denomina *physica* i.e. ciencia natural. Porque *Physis* se interpreta como naturaleza”³⁵². Cuando el alma hace *teología* – sigue explicando– usa de sí misma como instrumento, cuando se dedica a la *matemática* también usa de sí misma, pero conoce sólo la forma de los cuerpos abstrahidas de ellos. Por último, cuando hace *física* usa como instrumento la razón.

³⁴⁹ *Librum hunc* II 7: Res ergo in sua immutabilitate (ut praedictum est) comprehendere, summa quidem est sapientia.

³⁵⁰ *Librum hunc* II 7: Ideoque dictum est sapientiam esse comprehensionem veritatis rerum que sunt i.e. que in sui natura inmutabiles sunt.

³⁵¹ Cf. *supra*: I. 2.2. Los modos del ser en *De mente*.

³⁵² *Librum hunc* II 8: aut enim illam veram contemplatur formam que est divinitas et nominatur *theologia* – *theos* namque Deus, *logos* ratio dicitur– aut formas intuetur quae sunt circa corpora sed illas a materia

Un poco más adelante Thierry considera la importancia de la matemática como propedéutica para la teología, lo cual la constituye como disciplina: “EN MATEMÁTICA DISCIPLINALMENTE”³⁵³, no porque allí no usemos la inteligencia, sino porque en matemática la disciplina se dice del aprender, porque antes los antiguos solían aprender matemática, para poder llegar a la inteligencia de la divinidad. De donde la matemática también i.e. se dice doctrinal. Porque “mathesis” se interpreta como doctrina”³⁵⁴.

Si como he dicho más arriba, la doctrina de los *modi essendi* no tiene todavía lugar en el *Librum hunc*, sino recién en las *Lectiones* y las *Glosae*, por el contrario el desarrollo epistemológico que he expuesto hasta aquí se encuentra sólo en el *Librum hunc*. A continuación ofrezco una comparación de los textos paralelos más significativos.

Thierry de Chartres Librum hunc	Nicolás de Cusa De mente 7 y 8
<p>[Commentum II 2] Anima vero duobus modis res comprehendit. Quandoque enim se ipsa pro instrumento utitur. Quandoque vero corpore pro instrumento fungitur.</p> <p>[Commentum II 6] Corpori non est obnoxia formasque rerum non admixtas materie sed in puritate sua speculatur et considerat. [...] Hae ergo res in sui natura suaque quam sepe nominavimus puritate inmutabiles sunt cum omnis mutabilitas ex materia habeat provenire.</p> <p>[Commentum II 7] Res ergo in sua immutabilitate [...] comprehendere, summa quidem est sapientia. Ideoque dictum est sapientiam esse comprehensionem veritatis rerum quae sunt i.e. quae in sui natura inmutabiles sunt.</p>	<p>De Mente c. 7 (n. 103): Post haec mens nostra, non ut immersa corpori, quod animat, sed ut est mens per se, unibilis tamen corpori, dum respicit ad suam immutabilitatem, facit assimilationes formarum non ut sunt immersae materiae, sed ut sunt in se et per se, et immutabiles concipit rerum quiditates utens se ipsa pro instrumento sine spiritu aliquo organico [...].</p> <p>De Mente c. 7 (n. 105): Unde mens respiciendo ad suam simplicitatem, ut scilicet est non solum abstracta a materia, sed ut est materiae incommunicabilis seu modo formae inunibilis, tunc hac simplicitate utitur ut instrumento [...].</p>
<p>[Commentum II 6] Cum igitur tot modis anima instrumentis utitur corporeis se ipsa quandoque pro instrumento utitur [...]. Unde fit ut ex nimia aeris subtilitate oculus ipsum inter se et</p>	<p>De Mente c. 8 (h V n. 113): Utitur etiam spiritu per medullas diffuso anima pro instrumento tactus. Cum enim aliquod solidum obstat corpori, offenditur et quodammodo retardatur</p>

abstrahit et tunc vocatur mathematica quasi doctrinalis scientia, aut formas in corporibus considerat et nominatur physica i.e. naturalis scientia. Physis namque natura interpretatur.

³⁵³ Las mayúsculas corresponden al texto de Boecio que Thierry está comentando.

³⁵⁴ IN DIVINIS DISCIPLINALITER, non quod ibi non utamur intelligentia, sed in mathematica vocatur disciplina a discendo, quia mathematicam solebant prius antiqui discere, ut ad divinitatis intelligentiam possent pervenire. Unde etiam mathematica i.e. doctrinalis dicitur. *Mathesis* namque doctrina interpretatur. En efecto *disciplina* proviene de *disco / ere* que significa „aprender“. Acerca de la etimología del término *disciplina* y su relación con el término *scientia* cf. R. Berndt, „’Scientia’ und ‚disciplina’ in der lateinischen Bibel und in der Exegese des Hohen Mittelalters“, *Scientia’ und ‚Disciplina’*. *Wissenstheorie und Wissenschaftspraxis im 12. und 13. Jahrhundert*, Berlín, 2002, pp. 9-36. Cf. también I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie*, Montreal, 1969, p. 193-199.

obstaculum aliquod minime comprehendat sed nec sensus aliquis nisi forte aer tanto impetu moveatur ut anima ipsum per obstaculum motus sentiat. Patet igitur quod grossum et testeum instrumentum subtilitatem anime quodam modo tardat.

[Commentum II 3] Quale ergo instrumentum invenit talem se illi conformat circa id quod eodem instrumento comprehendit ut quoniam oculus grossum quiddam est et testeum nec aliquid oculo anima nisi grossum comprehendat sed illud quidem confuse sed per obstaculum.

[Commentum II 4] Quandoque vero subtiliori utitur instrumento: spiritu scilicet quodam tenui quam in phantastica cellula esse dicunt phisici. Utens igitur illo instrumento anima aliquando plus subtilitatur: adeo scilicet ut formam rei absente corpore comprehendat sed confuse. Neque enim album a nigro neque (ut generaliter loquar) statum a statu discernit vel separat. Haec autem animae vis „imaginatio“ a veteribus apelatur.

[Commentum II 4] Est autem in media parte capitis, in rationali scilicet cellula, spiritus quidam tenuissimus, lux videlicet aetherea. Cum igitur illo spiritu anima pro instrumento utitur, alleviatur quodammodo pro qualitate instrumenti subtilior facta adeo ut statum a statu discernat: ut hoc ipsum album ab eo statu quem hoc nomen, scilicet nigrum, designat. Eodemque modo progredi licet per singula.

[Commentum II 5] Formas etiam rerum cum hoc utitur instrumento considerat non tamen in puritate sua sed participatas: admixtas scilicet materie et coniunctas ut si ad aures cuiuspiam hoc nomen albedo pervenerit album statim in animo formet: eo scilicet quod albedinem in purtitate sua comprehendere nequeat. Haec ergo

spiritus, et inde tactus.

De mente c. 7 (h V n. 100): Mens est adeo assimilativa, quod in visu se assimilat visibilibus, in auditu audibilibus, in gustu gustabilibus, in odoratu odorabilibus, in tactu tangibilibus et in sensu sensibilibus [...].

De mente c. 8 (h V n. 114): patet, quod nihil sentitur nisi per obstaculum. Unde fit, ut aliqua re obstante spiritus ille, qui sentiendi instrumentum est, tardetur.

De mente c. 7 (h V n. 100): [...] quae excitata per obstaculum specierum ab obiectis ad spiritum multiplicatarum se assimilat rebus per species, ut per assimilationem iudicium faciat de obiecto.

De mente c. 8 (h V n. 113): Cum ergo aliquod exterius obstaculum invenit, repercutitur spiritus ille, et excitatur anima ad perpendendum illud, quod obstat.

De Mente c. 8 (hV n. 114): Cum ergo spiritus ille instrumentum sit sensuum [...] patet, quod nihil sentitur nisi per obstaculum.

De Mente c. VIII (h V n. 114): Est autem in prima parte capitis, in cellula phantastica, spiritus quidam multo tenuior et agilior spiritui per arterias diffuso, quo cum anima utitur pro instrumento, subtilior fit, ut etiam re absentata formam comprehendat in materia. Quae vis animae imaginatio dicitur, quoniam per eam anima rei absentatae imaginem sibi conformat. Et per hoc a sensu differt, qui solum re praesente formam comprehendit in materia, imaginatio vero re absentata, confuse tamen, ut statum non discernat, sed multos status simul confuse comprehendat.

De mente c. 7 (h V n. 100): Sed in ratione cum discretionem status a statu se rebus conformat.

De Mente c. VIII (h n. 115): Est vero in media parte capitis, in illa scilicet cellula, quae rationalis dicitur, spiritus tenuissimus magisque tenuis quam in phantastica, et cum anima illo spiritu pro instrumento utitur, adhuc fit subtilior, ut etiam statum a statu discernat, vel statum vel formatum.

De mente c. 8 (h V n. 115): quando se ipsam recipit, ita ut se ipsa utatur pro instrumento.

De Mente c. VIII (h n. 115): Nec tamen rerum comprehendit veritatem, quoniam formas comprehendit materiae admixtas, materia vero confundit formam, ut veritas circa eam comprehendi non possit.

vis anime ratio dicitur. Etique est imaginatio coniunctissima quemadmodum rationali cellule affinis valde est et minimo distans spacio phantastica [...] Ratio vero statum a statu discernit.	
---	--

4.3. El binomio *complicatio – explicatio* a través de la doctrina de los *modi essendi*

La formulación de la doctrina de los *modi essendi* no se encuentra en el *Librum hunc*, sino en las *Lectiones* y en las *Glosae*. No constituye sin embargo un problema decidir entre estos dos últimos comentarios. Si bien el contenido doctrinal es el mismo, las *Glosae* representan un paralelo más lejano en comparación con la sorprendente cercanía terminológica que presentan las *Lectiones*. He decido por ello basarme fundamentalmente en las *Lectiones* y recurrir a las *Glosae* sólo en los casos pertinentes.

Los términos *complicatio* y *explicatio* tienen asimismo en las *Lectiones* su lugar principal. Según ha confirmado Dronke, tanto estos términos como las nomenclaturas de cada uno de los cuatro modos constituyen innovaciones del propio Thierry³⁵⁵.

Por medio de una formulación más radical que la ofrecida en el *Librum hunc* Thierry explica en las *Lectiones* que todo lo que es, es o bien cuerpo o bien espíritu³⁵⁶. Esta primera división se despliega por medio de las nociones de *complicatio* y *explicatio* por un lado, y las de *necessitas* y *possibilitas* por el otro, en cuatro miembros bajo los cuales puede ser entendida la universalidad de las cosas: „La explicación de esta complicación – *complicationis explicatio*– es todo lo que fue, lo que será y lo que es. Pues así como la unidad precede a la pluralidad, así la simplicidad que es Dios, en la cual la totalidad está complicada, precede a la pluralidad y a la diversidad de las cosas. Pues es necesario que toda pluralidad descienda de la unidad y toda mutabilidad de la inmutabilidad. De ahí que

³⁵⁵ Cf. P. Dronke, „Thierry of Chartres“, *A History of Twelfth-Century Western*, Cambridge, 1988, p. 368: „The expressions *complicatio* and *explicatio rerum universitatis* are Thierry's innovations“. Cf. también p. 369.

³⁵⁶ *Lectiones* II 9 : Cum autem dico quod omnis res corpus est vel spiritus [...].

Dios sea eterno. Pues él es la verdadera unidad que complica en sí la universalidad de todo en la simplicidad [...]”³⁵⁷.

Thierry se esfuerza en explicar que aquello que está complicado en la unidad es lo mismo que aquello que está explicado en las cosas. En efecto, dice, la totalidad es una sola. En todo caso ésta puede ser estudiada desde distintos puntos de vista: “La totalidad de las cosas es también y absolutamente la misma, pues no puede haber muchas totalidades de las cosas”³⁵⁸. Con ello Thierry introduce su doctrina de los *modi essendi*. Estos cuatro modos son en efecto los mismos que hemos estudiado en los textos de Nicolás de Cusa: *necessitas absoluta*, *necessitas complexionis*, *possibilitas determinata* y *possibilitas absoluta*. En palabras de Thierry: “Y una y la misma totalidad está en la necesidad absoluta, está en la necesidad de la compleción, está en la posibilidad absoluta, está en la posibilidad determinada. Y estos son los cuatro modos de existir de la totalidad de todas las cosas [...]”³⁵⁹.

Thierry ofrece a continuación una breve caracterización de cada uno de los modos de la totalidad: (1) “[...] esta totalidad está en la necesidad absoluta, en cierta simplicidad y unión de todas las cosas que es Dios [...]. Pues la necesidad absoluta es la complicación – *complicatio* – de todas las cosas en la simplicidad.”³⁶⁰. Es decir que la necesidad absoluta es la complicación divina.

En (2) la necesidad de la compleción la totalidad está “en cierto orden y progresión, sin embargo de manera inmutable –*inmutabiliter*–”³⁶¹. He aquí junto a la noción de necesidad de la compleción la misma idea de la *inmutabilitas* a la que según *De mente* la mente humana se debe asimilar para conocer las formas³⁶². Asimismo agrega Thierry que: “la necesidad de la compleción es la explicación –*explicatio*– de estas cosas en cierto orden,

³⁵⁷ Lectiones II n. 5: Cuius complicationis explicatio est omnia que fuerunt que erunt et que sunt. Nam sicut unitas precedit pluralitatem ita simplicitas que deus est in qua complicata est universitas precedit rerum diversitatem et pluralitatem. Omnem enim pluralitatem necesse est ab unitate descendere et omnem mutabilitatem ab inmutabilitate. Et quia unitas pluralitatem, inmutabilitas precedit mutabilitatem. Inde est quod deus est eternus. Ipse enim vera unitas est complicans in se rerum omnium universitatem in simplicitatem [...].

³⁵⁸ Lectiones II n. 6: Est item rerum universitas et eadem omnino: non enim rerum universitates plures esse possunt.

³⁵⁹ Lectiones II n. 9: et una et eadem universitas est in absoluta necessitate, est in necessitate complexionis, est in absoluta possibilitate, est in determinata possibilitate. Et hi sunt quatuor modi existendi universitatis omnium rerum [...].

³⁶⁰ Lectiones II n. 9: Et ea quidem universitas est in necessitate absoluta in simplicitate et unione quadam omnium rerum que deus est [...]. Absoluta enim necessitas rerum omnium complicatio est in simplicitate.

³⁶¹ Lectiones II n. 9: Est etiam in necessitate complexionis in quodam ordine et progressionem: inmutabiliter tamen [...].

³⁶² Cf. *supra* : I. 2.2. Los modos del ser en *De mente*.

que es dicho por los físicos ‘*fatum*’³⁶³. La denominación del orden de la necesidad de la complejidad como “*fatum*” es atribuida además de a los *phisici*, a los a los *antiqui*. En efecto, un poco más arriba Thierry afirma que: “esta explicación es llamada por los antiguos “*fatum*”. Pues el *fatum* es la explicación –*explicatio*– de la providencia divina. La providencia divina es Dios mismo [...]. De donde es evidente que la providencia divina precede al *fatum*. Pues la complicación siempre precede a la explicación, así como la unidad a la pluralidad [...]”³⁶⁴.

En las *Glosae* Thierry desarrolla más ampliamente la historiografía de la noción de la *necessitas complexionis* de manera similar a la que hemos encontrado en *De docta ignorantia* II, diciendo que unos –*alii*– la denominaron ley natural –*legem naturalem*–, otros naturaleza –*naturam*–, otros alma del mundo –*mundi animam*–, otros justicia natural –*iustitiam naturalem*–, otros *Eimarmenê* –*ymarmenem*–, otros *fatum*, otros *parchas*, otros inteligencia de Dios –*intelligentiam dei*–³⁶⁵. Como ha notado Dronke, “sólo la última nomenclatura es teológica, mientras que el resto es de raíz mitográfica, platónica o (en el caso de *lex naturalis* e *Eimarmenê*) estoica y hermética”³⁶⁶.

A su vez (4), la totalidad está en la posibilidad absoluta, en cuanto se encuentra, “en la posibilidad sin acto de nada [...]. Pues la posibilidad absoluta es la complicación –*complicatio*– de la misma totalidad de las cosas, sólo en la posibilidad de la cual vienen al acto. Y es llamada por los físicos materia primordial o caos”³⁶⁷. También encontramos en las *Glosae* una referencia a la historia del concepto de *possibiltas absoluta*, tal como la hallamos en *De docta ignorantia* II: “[...] a la cual unos llamaron *ylem*, otros *silvam*, otros caos, otros infierno, ciertos otros, aptitud y carencia [...]”³⁶⁸.

³⁶³ Lectiones II n. 10: *Necessitas complexionis earum rerum explicatio in quodam ordine. Qui ordo a phisicis fatum dicitur.*

³⁶⁴ Lectiones II n. 6 : *es inquam subiecta mathematice sed alio modo ut scilicet est explicatio simplicitatis que in deo est. Que explicatio ab antiquis fatum dicitur. Fatum enim est explicatio divine providentiae. Divina vero providentia est ipse deus. Et deus est ipsa divina providentia que precedit fatum. Fatum vero est explicatio divine providentie [...] complicatio enim semper precedit explicationem sicut unitas pluralitatem.*

³⁶⁵ *Glosae* II. 21. *Hec vero determinata dicitur necessitas vel necessitas complexionis eo quod cum aliquam eius materiam incurrimus causarum reliquarum seriatam conexionem vitare non possumus. Quam alii legem naturalem alii naturam alii mundi animam alii iusticiam naturalem alii ymarmenem nuncupaverunt. At vero alii eam dixere fatum alii parchas alii intelligentiam dei.*

³⁶⁶ P. Dronke, „Thierry of Chartres“ p. 370. Es además notable que las nociones de *Eimarmenê* y *Lex naturalis* aparecen conectadas en este sentido en el *Asclepius*, conocido por Thierry. Cf. P. Dronke, *Op. Cit.* nota 43.

³⁶⁷ Lectiones II n. 9 - 10: *Est in possibilitate absoluta: in possibilitate tamen sine actu omni [...] Absoluta autem possibilitas est eiusdem universitatis rerum complicatio in possibilitate tantum de qua veniunt ad actum. Et vocatur a phisicis primordialis materia sive caos.*

³⁶⁸ *Glosae* II 18: *Quare ipsa est materia primordialis quam alii ylem alii silvam alii cahos alii infernum quidam aptitudinem atque carentiam dixerunt que a deo creata est. Hay que tener en cuenta además que en el tratado *De sex dierum operibus* la *possibiltas absoluta* es caracterizada por medio de los cuatro elementos.*

Por último, (3) en la posibilidad determinada, la totalidad de las cosas está “posiblemente, pero en acto”³⁶⁹. Es decir, que es la totalidad en cuanto conjunto de los entes compuestos de forma y materia, a la cual Thierry considera como explicación de la posibilidad absoluta: “Pero la posibilidad determinada es la explicación –*explicatio*– de la posibilidad absoluta en acto con posibilidad [...]”³⁷⁰.

Hasta aquí puede afirmarse que las *Lectiones* de Thierry de Chartres no sólo muestran la doctrina de los *modi essendi* en el mismo sentido en el que la hemos encontrado en Nicolás de Cusa. Esta doctrina se estructura a su vez por medio de los términos más representativos de la filosofía cusana, a saber: *complicatio* y *explicatio*.

4.4. El conocimiento de los *modi essendi*

4.4.1. Las ciencias especulativas

Thierry relaciona sistemáticamente cada uno de los modos del ser con las ciencias especulativas que Boecio describe en *De trinitate*, a saber: la teología, la matemática y la física, con intención de explicar que la comprensión de la trinidad divina sólo es posible desde el punto de vista de la teología, pero no desde las otras dos³⁷¹.

El mismo Thierry llama la atención sobre el hecho de que, sin bien las ciencias especulativas son tres, la totalidad de las cosas es de cuatro modos³⁷². A continuación

³⁶⁹ Lectiones II n. 9 - 10: Est etiam in determinata possibilitate: possibiliter et actu [...].

³⁷⁰ Lectiones II n. 9 - 10: Determinata vero possibilitas est explicatio possibilitatis absolute in actu cum possibilitate [...]

³⁷¹ En *De Trinitate*, antes de adentrarse en el tema de la trinidad, Boecio trata la división de las ciencias especulativas en *scientia naturalis*, *mathematica* y *scientia divina*, siguiendo la división que hace Aristóteles en Met. VI. No existe hasta la fecha una edición crítica de *De Trinitate* y el resto de los *opuscula sacra* de Boecio. La edición de Rudolf Peiper, *Anicii Manlii Severini Boetii Philosophiae consolacionis libri quinque accedunt eiusdem atque incertorum Opuscula sacra*, Lipsiae, Teubner, 1871 ofrece un pequeño aparato crítico. De las nuevas ediciones cito la de H. F. Stewart, E. K. Rand und S. J. Tester, *Boethius: Tractates. The Consolation of Philosophy*, Cambridge (Ma.), Loeb, 1918. Boethius, *De trinitate*, ed. Peip. p. 152, ll. 4-14 / Stew. p. 8, ll. 5-14: Nam cum tres sint speculativae partes, *naturalis*, in motu inabstracta *anypexairetos* (considerat enim corporum formas cum materia, quae a corporibus actu separari non possunt [...]), *mathematica*, sine motu inabstracta (haec enim formas corporum speculatur sine materia ac per hoc sine motu, quae formae cum in materia sint, ab his separari non possunt), *theologica*, sine motu abstracta atque separabilis (nam dei substantia et materia et motu caret) [...].

³⁷² Lectiones II 9: Cum autem rerum universitas, ut dictum est, subiecta sit theologie, mathematice et phisice secundum diversas considerationes est tamen universitas rerum quatuor modis.

ordena por medio del binomio complicación-explicación las tres ciencias especulativas en el marco del proceso ontológico de lo Uno hacia lo múltiple.

Si la teología se ocupa de lo uno simple i.e. de la necesidad absoluta³⁷³, la física se ocupa de la explicación de esa simplicidad. En una posición intermedia está la matemática. Ésta tiene como objeto de estudio el ámbito de la necesidad de la complejión. El motivo es, como lo será en *De mente*, el hecho de que la matemática considera las formas en su verdad –*in veritate sua*–: “La matemática considera la necesidad de la complejión que es la explicación de la simplicidad. Pues la matemática considera las formas de las cosas en su verdad. [...] también la matemática que da la ciencia de las cosas abstractas, a saber de la necesidad de la complejión [...]”³⁷⁴.

La expresión *in sui natura* que Thierry usara en el *Librum hunc* toma en las *Lectiones* la forma con la que se la encuentra en *De mente*, a saber: *in veritate sua*.

Sin embargo hay que notar algunas diferencias. Se ha visto que para el Cusano la mente, cuando toma en cuenta su inmutabilidad conoce en la necesidad de la complejión. Thierry no toma como punto de partida la mente, sino un desarrollo epistemológico, más exactamente: de las ciencias especulativas. No habla en ese sentido de la inmutabilidad de la mente, sino de la inmutabilidad de la matemática misma: “LA MATEMÁTICA dice <Boecio>. He aquí otra parte de la ciencia especulativa. Es SIN MOVIMIENTO i.e. sin mutabilidad –*mutabilitas*–. Pues considera las formas fuera de la materia, en su verdad, así como el círculo verdadero, el triángulo verdadero, etc. De este modo. De donde se dice SIN MOVIMIENTO porque considera la cosa abstracta e inmutablemente”³⁷⁵. Que el objeto de la matemática sea la *necessitas complexionis*, significa, según da a entender el comentarador chartrense, que su objeto son las formas consideradas en su verdad i.e. las formas consideradas como son fuera de la materia. Sin embargo, el hecho de que en la matemática la mente considere las formas abstractamente, no significa que las formas matemáticas existan en sí mismas separadas. Thierry lo dice claramente: “Pero la matemática se dice INABSTRACTA porque considera las FORMAS que no pueden ser SIN MATERIA. Y porque las considera así, por ello es que en cierto modo hay cierta diversidad en las cosas que

³⁷³ Cf. *Lectiones* II n. 4.

³⁷⁴ *Lectiones* II n. 11: *Mathematica considerat necessitatem complexionis que est explicatio simplicitatis. Mathematica enim formas rerum in veritate sua considerat [...] et mathematica que dat scientiam abstratorum scilicet necessitatis complexionis.*

³⁷⁵ *Lectiones* II n. 23: *MATHEMATICA inquit. Ecce de alia parte speculative. SINE MOTU est i.e. sine mutabilitate. Considerat enim formas extra materiam in veritate sua sicut verum circulum verum triangulum et cetera in hunc modum. Unde sine motu dicitur quia res abstracte et inmutabiliter considerat. A. Fidora considera los problemas de los distintos comentaristas para aceptar la caracterización de la matemática como inabstracta. Cf. Fidora, „Die Rezeption der boethianischen Wissenschaftseinteilung bei Dominicus Gundissalinus », p. 212 y ss. Cf. *supra* : I. 7.1. „Mathematica sine motu inabstracta”.*

considera la matemática. Se contrahen a esta diversidad a partir del hecho de que no pueden ser sin materia. De donde también decimos que es verdadero que la matemática acompaña a la materia. Y la necesidad de la complexión, a la que considera la matemática, acompaña a la materia, puesto que las cosas que están en la necesidad de la complexión y la matemática considera, no pueden ser sin materia”³⁷⁶.

Finalmente la física proporciona un conocimiento de la totalidad de las cosas, como ésta es en la posibilidad absoluta y en la posibilidad determinada. Es decir que se ocupa de la materia, ya sea absoluta o determinada por la forma. Es en razón de la consideración de este último modo –explica el maestro de Chartres– que Boecio ha caracterizado a la física como *scientia naturalis*: “la llama natural” porque considera las naturalezas, es decir, las formas en la materia”³⁷⁷. Pero las formas que están en la materia no son formas verdaderas, sino “imágenes” de las cosas –*imagines rerum*–. “Pues donde la forma es forma en la materia, nunca puede haber verdad sino imagen”³⁷⁸. Thierry ejemplifica esta diferencia entre la *forma in veritate sua* que es considerada por la matemática por un lado, y la *imago formae* que es considerada por la física por otro: “Si se hace un círculo en el agua o en las cenizas de alguna cosa, nunca se puede ahí hacer la verdad del círculo, a causa del flujo de la materia. Pues en la materia nunca puede estar la verdad sino la imagen del círculo. Similarmente en otros semejantes su verdad nunca puede encontrarse en la materia, sino sólo su imagen; sin embargo el mismo círculo está tanto en la verdad como en la imagen, pero de uno y otro modo: allí la verdad, aquí la imagen”³⁷⁹. Mediante la expresión „el mismo círculo“ Thierry parece dar a entender que entre las formas matemáticas y las físicas existe una relación de forma a imagen. Contrariamente a lo que parece decir Nicolás, para Thierry no hay discontinuidad entre unas y otras. En efecto, Thierry no piensa las formas matemáticas como una creación exclusiva de la mente humana, sino como formas reales i.e. como las formas de las cosas. Dichas formas no tienen una existencia real separada, sino que la matemática las piensa como si fueran separadas para estudiarlas de manera pura y, con ello, estudiar „la verdad de la cosa“ i.e. de la cosa real

³⁷⁶ Lectiones II n. 18: INABSTRACTA vero dicitur mathematica eo quod FORMAS considerat que non possunt esse SINE MATERIA. Et quia sic considerat inde est quod quedam diversitas quodam modo in eis est que mathematica considerat. Quam diveritatem contrahunt ex hoc quod non possunt esse sine materia. Intelligi quidem possunt sine materia sed esse non possunt. Unde dicimus et verum est quod mathematica comitatur materiam. Et necessitas complexionis quam mathematica considerat materiam comitatur quoniam ea que sunt in necessitate complexionis et que mathematica considerat non possunt esse sine materia.

³⁷⁷ Cf. Lectiones II 19.

³⁷⁸ Cf. Ibid. 19.

³⁷⁹ Lectiones II 20: si fiat circulus in aqua vel in pulvere ab aliquo, numquam potest ibi facere veritatem circuli propter fluxum materiae. In materia enim numquam potest esse veritas sed imago circuli. Similiter in aliis consimilibus numquam potest eorum veritas in materia inveniri sed imagi tantum; idem tamen circulus et in veritate et in imagine, sed alio et alio modo: ibi veritas, hic imago”.

compuesta de materia y forma. En efecto, dichas formas „no pueden estar en ACTO sin materia, aunque puedan ser inteligidas sin ella”³⁸⁰. Este compuesto constituye en cuanto tal, la imagen de esa verdad, y es estudiado por la física. Los objetos de la física son en suma imágenes de las formas matemáticas. Con esto puede decirse que la versión chartrense de la *necessitas complexionis* condice sobre todo con la perspectiva ontológica que Nicolás desarrolla en *De docta ignorantia* II. Sin embargo aparecen juntamente con esta tesis elementos que se encuentran sobre todo en *De mente*. En efecto, en cuanto la matemática es la explicación pura de la complicación divina, porque es la verdad explicada i.e. desplegada, pero al fin y al cabo en su pureza, constituye una propedéutica para la teología i.e. para el estudio de la forma absoluta. En este sentido, la matemática puede conducir al conocimiento de Dios. Por eso –explica Thierry– puede ser caracterizada como *disciplina* o *doctrina*: “En la matemática disciplinalmente, no porque allí no usemos la inteligencia, sino porque en matemática la disciplina se dice del aprender, porque antes los antiguos solían aprender matemática, para poder llegar a la inteligencia de la divinidad”³⁸¹.

4.4.2. Las potencias cognoscitivas

Cada una de las ciencias por medio de las que se estudian los modos del ser corresponde a una potencia cognoscitiva determinada. Thierry las ordena según Boecio en: razón, disciplina e inteligencia. Si por un lado, la razón parece poco problemática en cuanto a su función y nomenclatura, no es tal el caso de las otras dos. Quisiera dedicar a continuación algunas páginas a intentar delimitar estas tres capacidades, concentrándome sobre todo en la segunda de ellas, a saber: la disciplina.

La primera de estas tres capacidades, a saber : la razón es la facultad que comprende las cosas en la materia. De esta manera la física se estudia racionalmente: „De donde la física también usa la razón que comprende ciertamente las formas y el estado de las cosas en la

³⁸⁰ Lectiones II 22: [...] non possunt ACTU esse sine materia et licet sine ea possunt intelligi.

³⁸¹ Librum hunc II 15.

materia”³⁸². Más adelante agrega: “EN LAS COSAS NATURALES i.e. en la física CONVIENE QUE SE VERSE i.e. que se razone RACIONALMENTE i.e. según la opinión”³⁸³. Más adelante en el texto Thierry adjunta a la razón, la operación del sentido y la imaginación: “[...] en física la razón, el sentido y la imaginación, que cualquier cosa que comprenden la comprenden en torno de la materia”³⁸⁴.

Para el caso de la matemática, dado que ésta considera la verdad o la forma de las cosas abstraída de la materia, ya no puede ser cuestión de la razón, sino del intelecto, al que, siguiendo el texto boeciano Thierry denomina „disciplina“: “en la matemática el intelecto que es disciplina”³⁸⁵ [...] „aquella fuerza del alma que usamos para comprender la verdad de las cosas, para lo cual somos instruidos por las disciplinas matemáticas, aquella fuerza del alma digo, se denomina “disciplina”³⁸⁶.

Ahora bien, en el caso de Nicolás de Cusa *intellectus* no aparece siempre con el mismo sentido. Algunas veces es usado para designar la capacidad superior de las tres y otras veces –al menos según mi interpretación de *De mente*– para designar la capacidad del conocimiento en el ámbito de la necesidad de la complejidad, la cual es aparentemente una capacidad intermedia entre la de hacer física y la de hacer teología. En efecto, la capacidad cognoscitiva adecuada al conocimiento matemático es denominada por Nicolás de modos diversos, a saber: *disciplina seu doctrina*, *intellectus* e inclusive *intelligentia*. Recientemente ha hecho aparición también con la descripción de *De possess*, según la cual la matemática constituye más exactamente la tarea del intelecto en conjunción con la imaginación –*intellectus cum imaginatione*–³⁸⁷. Aun más conocida es la asociación de la matemática al término *ratio*. Por ejemplo en *De coniecturis* se encuentra que „el número es *ratio explicata*”³⁸⁸. En el mismo sentido, en el sermón CLXXIV *Non in solo pane vivit*

³⁸² Lectiones II 19: Unde et ratione utitur phisica que scilicet formas et status rerum in materia comprehendit.

³⁸³ Lectiones II 29: IN NATURALIBUS i.e. in phisicis OPORTET VERSARI i.e. racionari RATIONALITER i.e. secundum opinionem.

³⁸⁴ Lectiones II 30: in phisica ratione sensu et imaginatione que circa materiam comprehendunt quicquid comprehendunt.

³⁸⁵ Lectiones II 30: in mathematica vero intellectu qui est disciplina. Cf. *infra*: I. 6.2. “Mathesis seu disciplina”.

³⁸⁶ Lectiones II 29: Et illa quidem vis anime qua utimur ad comprehendendum rerum veritatem ad quod disciplinis mathematicis instrumur illa inquam vis anime disciplina vocatur.

³⁸⁷ También en *De beryllo* se habla de que „nuestro intelecto que no puede concebir lo simple, porque hace su concepto en la imaginación: De beryllo (h VIII n. 43): Et quia intellectus noster, qui non potest concipere simplex, cum conceptum faciat in imaginatione, quae ex sensibilibus sumit principium seu subiectum imaginis suae seu figurae, hinc est quod intellectus essentiam rerum concipere nequit.

³⁸⁸ De coni I (h III n. 7): Nec est aliud numerus quam ratio explicata. Respecto del problema de la diferenciación entre *ratio* e *intellectus* en el Cusano cf. K. Kremer, “Grösse und Grenzen der menschlichen Vernunft (intellectus) nach Cusanus”, *Nicholas of Cusa. A Medieval Thinker for the Modern Age*, 2002, pp. 5-34.

homo, del 23 de febrero de 1455, se afirma que: „Así la visión física es por el sentido, la matemática por la razón –*per rationem*–, la divina por la mente”³⁸⁹.

Ahora, tanto *De mente* como *De possesset* dejan en claro, como lo hacen también los textos de Thierry, que el conocimiento matemático es “disciplinal”. Vale pues intentar comprender más detalladamente qué debe entenderse bajo la noción de *disciplina*.

4.4.2.1 *Mathesis seu disciplina*

a. El sentido del término *disciplina*³⁹⁰

Desde Cicerón *disciplina* fue utilizada como sinónimo de *ars*³⁹¹. Más específicamente en el contexto de las artes liberales *disciplina* hace referencia al término griego *máthema*, el cual denota aquello que puede ser aprendido³⁹². Sin embargo en el siglo IV Macrobio traduce *epistemón* como *disciplina disciplinarum*³⁹³. En el mismo sentido parece utilizar el término Agustín, relacionándolo con un conjunto de reglas verdaderas³⁹⁴. Este doble sentido de *disciplina*, a saber: como arte y como ciencia se separa a partir de Boecio, quien se refiere a los estudios cuadvivales como *haec scilicet quattuor disciplinae*³⁹⁵ y emplea además el igualmente novedoso término *disciplinaliter*³⁹⁶. Asimismo, como se vio más arriba, diferencia el conocimiento disciplinal del racional y del intelectual³⁹⁷. Pero junto con el *quadrivium* Boecio denomina también *disciplina* a la parte demostrativa de la

³⁸⁹ Sermo CLXXIV (h XVIII / 3 n. 16): Ratio autem non imaginatur res quantas, sed videt magnitudinem sine re magna et multitudinem sine rebus multis. Et haec visio est mathematica. Sic physica visio est per sensum, mathematica per rationem, divina per mentem.

³⁹⁰ Me limito a presentar el aspecto teórico del término, en el cual lo usa también el Cusano, dejando de lado su significado práctico.

³⁹¹ Cicero, de finibus bonorum et malorum 2, 68.

³⁹² Cf. O. Mauch, *Der lateinische Begriff, disciplina*, Freiburg in der Schweiz, 1941, p. 32.

³⁹³ Macrobio, Saturnalia., 7, 15, PL 199: 741; Cf. H. de Lubac, *Medieval Exegesis* Volume 1: *The Four Senses of Scripture / Spiritual Exegesis and the Church in the Theology*, Edimburgo, 1998, p. 288, nota 179.

³⁹⁴ Augustinus, Solil. II, 11, 20. Cf. P. Hadot, *Arts libéraux et philosophie*, Paris, 1984, p. 101-136 y 193-199.

³⁹⁵ Boethius, Inst. Arith. 1,1.

³⁹⁶ Boethius, De trin. 1, 2, 17.

³⁹⁷ Boethius, De trin. II in naturalibus igitur rationabiliter, in mathematicis disciplinaliter, in diuinis intellectualiter uersari oportebit.

lógica³⁹⁸. Una característica fundamental de la *disciplina* pasa a ser el hecho de que, por oposición a las otras artes, ella se aprende por medio de un conocimiento puro i.e. sin necesidad de recurrir a la experiencia, característica que le concede una aptitud propedéutica para el conocimiento de lo inteligible. La delimitación en oposición al arte es completada por Casiodoro, quien apelando a Platón y Aristóteles, y apoyándose en la oposición aristotélica entre *épistème* y *tékne*³⁹⁹ designa a los estudios cuadvivales como *disciplinae* y los triviales como *artes*. Mientras estas últimas se ocuparían de lo contingente, las *disciplinas* tienen como tema lo necesario⁴⁰⁰. Para Casiodoro como para Boecio *disciplina* menta las cuatro artes cuadvivales y también la dialéctica, aunque bajo ciertas condiciones⁴⁰¹. Es decir que la lógica puede pertenecer ya a la disciplina o al arte. A su vez a la filosofía la designa como *ars artium et disciplina disciplinarum*⁴⁰².

La situación parece volverse más extrema en el siglo IX por medio de una asimilación del término *ars* al de *disciplina* como ciencia teórica. En ese tiempo se encuentra más frecuentemente que la expresión *artes liberales* la de *disciplinae liberales*. Eriúgena por ejemplo reduce las siete artes a cinco, a saber: la dialéctica, y las cuadvivales⁴⁰³.

Disciplina y *disciplinaliter* ganan significado en la discusión epistemológica en el marco de la recepción de los *Opuscula Sacra* de Boecio, sobre todo en las Escuelas de San Víctor y de Chartres. Hugo de San Víctor acentúa la diferencia entre arte y disciplina en el sentido de Casiodoro, a saber: en función de la diferencia entre conocimiento de lo necesario y de lo contingente⁴⁰⁴.

En autores como Gilberto Porretano y Everhardus Yprensis *disciplina* tiene que ver con abstracción. Gilberto lo formula del siguiente modo: “En matemática, donde las cosas inabstractas son consideradas de modo distinto del que son, es decir de manera abstracta, convendrá que lo trate disciplinalmente, a saber: concibiendo se parado de ellas aquello que no es sino en lo subsistente tenga en cuenta sus características para hacer la disciplina“

³⁹⁸ Boethius, In Top. Ciceronis, PL t.LXIV col. 1045 B-C: [...] aut enim veris ac necessariis argumentationibus disputatio decurrit, et disciplina vel demonstratio nuncupatur; aut tantum probabilibus, et dialectica dicitur.

³⁹⁹ Aristoteles, Eth. Nic. VI 3.

⁴⁰⁰ Cassiodorus, Inst. 2, 3, 20.

⁴⁰¹ Cassiodorus, Inst. 2 praef. 4.

⁴⁰² Cassiodorus, Inst. 2, 3, 5; 2, 3, 17: logicam [...] quidam disciplinam, quidam artem appellare malverunt, dicentes, <quod> quando apodicticis, id est veris disputationibus aliquid disserit<ur>, disciplina debeat nuncupari, quando aliquid verisimile atque opinabile tractat<ur>, nomen artis accipiat; 2, 3, 20: inter artem et disciplinam Plato et Aristoteles [...] hanc differentiam esse voluerunt, dicentes artem esse habitudinem operatricem contingentium, quae et aliter habere possunt; disciplina vero est, quae de his agit, quae aliter venire non possunt. La distinción vuelve a ser menos clara en Marciano Capella. Cf. M. Capella, De nupt. 5, 438

⁴⁰³ Eriugena, Periphys. V 4.

⁴⁰⁴ Hugo de Sancto Victore, Didasc. II, 1 MPL 176, 751 d- 752a

⁴⁰⁵. La fórmula es en Everardo: “en las matemáticas conviene que el filósofo trate disciplinalmente, es decir <...> realizar una abstracción”⁴⁰⁶.

Por último, más cercano a las últimas dos formulaciones, habría que tener en cuenta que para Tomás *disciplina* y *disciplinaliter* vuelven a aparecer, los cuales se relacionan en general con la ciencia y el método demostrativo de las matemáticas⁴⁰⁷.

b. *Disciplina* como capacidad de conocimiento

Si bien los usos presentados muestran diversidad, puede hablarse sin embargo de un rasgo común, a saber: *disciplina* significa o bien las artes liberales en su totalidad –como es por ejemplo el caso de Eriúgena– o bien algunas de las artes, sobre todo las cuadrivales. Éste no es sin embargo exactamente el caso de Thierry de Chartres. En los comentarios de Thierry al “De trinitate” *disciplina* denota no sólo las artes cuadrivales, sino la capacidad humana de llevarlas a cabo; capacidad que el comentarista identifica con el intelecto o la inteligencia según la obra.

Thierry repite en primer lugar las palabras de Boecio, según las cuales la *disciplina* se corresponde con la matemática i.e. con el cuadrivio: “EN MATEMÁTICA DISCIPLINALMENTE”⁴⁰⁸. Además explica que *disciplina* viene del verbo *disco* y que se asocia a la matemática porque los antiguos aprendían matemática como un estudio propedéutico para la teología⁴⁰⁹. En palabras del autor: “En la matemática disciplinalmente, no porque allí no usemos la inteligencia, sino porque en matemática la disciplina se dice del aprender, porque antes los antiguos solían aprender matemática, para

⁴⁰⁵ Gilbertus Porretanus, Commentaries on Boethius, p. 86: In mathematicis vero, ubi inabstracta aliter quam sint, id est abstractim attenduntur, oportebit eum versari disciplinaliter ut, scilicet cum ea que, nisi subsistentibus insint, omnino nichil sunt, separatim ab eius conceperit, sic eorum propria ad disciplinam faciendam attendat [...]. Traducción propia.

⁴⁰⁶ Everardus de Yprensis, Dialogus Ratii et Everardi, Nikolaus Häring; “A latin dialogue on the doctrine of Gilbert of Poitiers”, *Mediaeval Studies*, 15 (1953), p. 257: In huiusmodi ergo mathematicis philosophum oportet versari disciplinaliter, id est [...] abstractionem fingere [...]. (Traducción propia).

⁴⁰⁷ Habría que considerar todavía el caso de Abelardo. Sin embargo éste usa *disciplina* con muchos sentidos diversos, sobre todo en relación a la dialéctica o en referencia a las artes liberales en general, pero no practica la distinción entre disciplina, como sinónimo de quadrivium, y el trivium. Cf. e.g. Abelardus, Historia calamitatum, 25 – 31; 68 – 74. Cf. D. Luscombe, „’Scientia’ and ‘disciplina’ in the correspondence of Peter Abelard and Heloise“, „Scientia’ und ‘Disciplina’, pp. 79 – 89.

⁴⁰⁸ Las mayúsculas corresponden al texto de Boecio que Thierry está comentando.

⁴⁰⁹ Según el diccionario *Historisches Wörterbuch der Philosophie* editado por J. Ritter, K. Gründer y G. Gabriel esta etimología es falsa. Cf. Band 2, p. 256.

poder llegar a la inteligencia de la divinidad”⁴¹⁰. Asimismo adjunta *disciplina* a *doctrina*: “De donde la matemática también i.e. se dice doctrinal. Porque “mathesis” se interpreta como doctrina”⁴¹¹.

Ahora bien, la expresión “*non quod ibi non utamur intelligentia*” da a entender que la capacidad cognoscitiva que se usa para hacer matemática es la inteligencia. Hasta aquí se podría entender que la disciplina es la matemática misma i.e. un sinónimo de ciencia matemática. Sin embargo el término parece mentar con ello también la misma capacidad de hacer matemática. El maestro de Chartres lo dice explícitamente: “en la matemática el intelecto que es disciplina”⁴¹². En efecto, Thierry define luego la disciplina como „aquella capacidad del alma que usamos para comprender la verdad de las cosas, para lo cual somos instruidos por las disciplinas matemáticas, aquella capacidad del alma digo, se denomina “disciplina”⁴¹³. Asimismo en la *Glosa* la define también como „la capacidad del alma que considera las cualidades singulares y las propiedades de las formas mismas o las mismas formas como son verdaderamente”⁴¹⁴.

Un poco antes Thierry ordena la disciplina en relación a las otras capacidades de conocimiento: „Pero en la necesidad absoluta usamos aquella potencia del alma que es inteligibilidad, mientras que en la necesidad de la complejión <usamos> aquella especie más indigna de la inteligencia, la cual se dice disciplina, mientras en una y otra posibilidad <i.e. en la posibilidad determinada y en la posibilidad absoluta> <usamos> la razón”⁴¹⁵. El mismo ordenamiento se encuentra más claramente en las *Lectiones*: „Pues en la teología hay que usar la intelectibilidad o inteligencia, pero en la matemática el intelecto que es la

⁴¹⁰ Librum hunc II 15.

⁴¹¹ IN DIVINIS DISCIPLINALITER, non quod ibi non utamur intelligentia, sed in mathematica vocatur disciplina a discendo, quia mathematicam solebant prius antiqui discere, ut ad divinitatis intelligentiam possent pervenire. Unde etiam mathematica i.e. doctrinalis dicitur. *Mathesis* namque doctrina interpretatur. En efecto *disciplina* proviene de *disco / ere* que significa „aprender“. Acerca de la etimología del término *disciplina* y su relación con el término *scientia* cf. R. Berndt, „‘Scientia’ und ‚disciplina’ in der lateinischen Bibel und in der Exegese des Hohen Mittelalters“, en: ‚Scientia’ und ‚Disciplina’. *Wissenstheorie und Wissenschaftspraxis im 12. und 13. Jahrhundert*, (R. Berndt, M. Lutz-Bachmann, R. Stammberger, A. Fidora y A. Niederberger ed.), Berlín, 2002, pp. 9-36. Cf. también P. Hadot, *Arts libéraux et philosophie*, Paris, 1984, p. 193-199.

⁴¹² Lectiones II 30: in mathematica vero intellectu qui est disciplina.

⁴¹³ Lectiones II 29: Et illa quidem vis anime qua utimur ad comprehendendum rerum veritatem ad quod disciplinis mathematicis instruimur illa inquam vis anime disciplina vocatur.

⁴¹⁴ Glosa II, 7: vis animae que ipsarum formarum qualitates singulas atque proprietates vel eas ipsas formas ut vere sunt considerat; II, 2: Disciplina in veritate easdem formas considerat.

⁴¹⁵ Glosa II 27: Sed in necessitate absoluta ea anime potentia utimur que est intelligibilitas: in necessitate vero complexionis ea que est intelligentie species indignior que dicitur disciplina: in possibilitate vero utraque, ratione.

disciplina; en física la razón, el sentido y la imaginación que cualquier cosa que comprendan, la comprenden en torno a la materia”⁴¹⁶.

En las *Lectiones* de Thierry sin embargo *disciplina* no parece ser sinónimo de *intelligentia*, sino más bien de *intellectum*. No obstante en la *Glosa* la identificación sí es justamente entre *disciplina* e *intelligentia*. En efecto, la clasificación de las potencias cognoscitivas que Thierry presenta es en ese caso la siguiente: „El alma consta por consiguiente de estas capacidades: sentido, imaginación, razón, inteligencia y también inteligibilidad“⁴¹⁷ En efecto, en lugar de denominar a la facultad suprema *intellectibilitas* como en las *Lectiones*, la denomina *intelligibilitas*⁴¹⁸. Según constata Peter Dronke tanto el término *intellectibilitas* como *intelligibilitas* constituyen contribuciones originales del propio Thierry⁴¹⁹. Sin embargo, si bien Dronke está en lo cierto respecto de estos términos en la forma abstracta en la que los hemos visto, debe tenerse en cuenta que se pueden encontrar en el mismo contexto, aunque en otras formas, ya en el propio Boecio. En el Comentario a la *Isagoge* de Porfirio, da ya el sustantivo *intellectibilia* y el adjetivo *intellectibile*⁴²⁰.

De acuerdo con la interpretación de Alexander Fidora el neologismo *intellectibilitas* se origina en Thierry a causa de la dificultosa interpretación del *De trinitate* de Boecio. Allí cada una de las ciencias especulativas parece adecuarse a una capacidad cognoscitiva. Ahora, mientras que Boecio hace corresponder la física a la razón –*rationabiliter*– y la teología a la inteligencia –*intellectualiter*–, de la matemática sólo dice que tiene lugar *disciplinaliter*, sin que ello corresponda a una capacidad de conocimiento independiente de las otras dos. Thierry intentaría solucionar esta falta haciendo corresponder a la matemática el intelecto –*intellectu qui est disciplina*–. A partir de este ajuste, ya no es posible utilizar el término *intellectualiter* para el conocimiento de Dios, de ahí que Thierry invente el

⁴¹⁶ *Lectiones* II 30: Nam in theologia utendum est intellectibilitate sive intelligentia: in mathematica vero intellectu qui est disciplina: in physica ratione sensu et imaginatione que circa materiam comprehendunt quicquid comprehendunt.

⁴¹⁷ *Glosa* II 3: Anima igitur constat ex his viribus: sensu imaginatione ratione intelligentia atque intelligibilitate.

⁴¹⁸ *Glosae* II 8: Intelligibilitas autem est vis anime removens ab his formis omnes terminos quibus inter se distincte erant atque quod de ipsis remanet solum esse atque etiam contemplans omnem pluralitatem inde absterret omniumque unionum simplicem contuetur unionem.

⁴¹⁹ Cf. J. Hamesse, „Un nouveau glossaire des néologismes du latin philosophique“, *Aux origines du lexique philosophique européen. L'influence de la 'latinitas'*, Louvain, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 1997, pp. 249-251.

⁴²⁰ *In Isagoge Porphyrii*, pp. 8-9: Intellectibile, quod unum atque idem per se in propria semper divinitate consistens, nulli unquam sensibus, sed sola tantum mente intellectuque capitur; secunda vero est pars intellegibilis quae primam intellectibilem cogitatione atque intelligentia comprehendit [...]. El primero en retomar el término en la Escolástica del Siglo XII es Hugo de San Víctor. Cf. *Disdasc.* 2, 3 (PL 176, 752 B f.). Cf. W. Jansen, *Op. Cit.* 57. Cf. asimismo M. D. Chenu, *Théologie au douzième siècle*, Paris, 1957, p. 146: *Intellectibile, quod unum atque idem per se in propria semper divinitate consistens, nulli unquam sensibus, sed sola tantum mente intellectuque capitur; secunda vero est pars intellegibilis quae primam intellectibilem cogitatione atque intelligentia comprehendit [...].*

neologismo *intellectibilitas* que permite hacer referencia específicamente a la *intelligentia* como una capacidad de conocimiento aun superior al *intellectus*⁴²¹. Si la hipótesis de Fidora es correcta debe poder aplicarse también sin problemas al neologismo *intelligibilitas* utilizado por Thierry en la *Glosa*.

De esta breve reseña del término *disciplina* en Thierry pueden extraerse las siguientes conclusiones: En primer lugar (i) *disciplina* es usado juntamente con *doctrina* como sinónimo de matemática por un lado, y como de la capacidad de hacerla i.e. *intellectus* por el otro. En segundo lugar (ii) Thierry se refiere a veces al *intellectus* i.e. a la capacidad de hacer matemática, también como *intelligentia*. La capacidad de hacer matemática, ya se la denomine *disciplina*, *intellectus* o *intelligentia*, es (iii) una capacidad para conocer las verdades singulares inmateriales i.e. el modo del ser que denomina *necessitas complexionis*. Por último, (iv) Thierry diferencia la capacidad de hacer matemática de la de capacidad de hacer física i.e. la *ratio* por un lado, y de otra capacidad superior a la cual llama *intelligentia*, *intellectibilitas* o *intelligibilitas*.

A la luz de estas conclusiones parciales quisiera volver a los textos cusanos.

Es importante recordar que en el capítulo 8 de *De mente* el personaje del Filósofo afirma haber leído: “que según algunos se denomina a la capacidad que tú llamas doctrina –y a la cual más arriba se denominó disciplina–, inteligencia, y a aquella que tú dices inteligencia, inteligibilidad”⁴²². A lo cual Nicolás responde: “No está mal, porque también pueden ser llamadas convenientemente de esta manera”⁴²³.

Así como lo hace Thierry, también Nicolás asocia la disciplina a la *necessitas complexionis*. A su vez define esta noción como “el modo que exige la verdad de la cosa” –*modus quo exigit veritas rei*⁴²⁴–. Este modo es por un lado identificado con la matemática y por otro,

⁴²¹ A. Fidora, „[...] in theologicis intelligentialiter versari oportet”. Zur Rezeption der boethianischen Methodologie der Wissenschaften bei Dominicus Gundissalinus“, www.hottopos.com/convenit5/05.htm. El mismo artículo ha sido publicado en versión castellana en: *Revista Española de Filosofía Medieval* 7 (2000), S. 127-137. Cf. „Scientia“ und „Disciplina“. *Wissenstheorie und Wissenschaftspraxis im 12. und 13. Jahrhundert*, 206-222.

⁴²² *De mente* (h V n. 111): Legi per aliquos vim, quam tu doctrina, intelligentiam, et illam, quam tu intelligentiam, illi intellectibilitatem nominari.

⁴²³ *De mente* (h V n. 111): Non displicet, quia et sic convenienter vocari possunt. Nicolás de Cusa utiliza también el término *intelligibilitas*. Este aparece dos veces en toda la obra. La primera vez en *De filiatione dei*, la segunda en *De venatione sapientiae*. Las dos veces tiene el sentido de inteligibilidad i.e. que no parece hacer referencia a una capacidad particular de la mente sino a la capacidad de entender en general: *De fil. dei* (IV / 1 n. 69): Purissimus enim intellectus omne intelligibile intellectum esse facit cum omne intelligibile in ipso intellectu sit intellectus ipse. Omne igitur verum per veritatem ipsam verum et intelligibile est. Veritas igitur sola est intelligibilitas omnis intelligibilis.

⁴²⁴ Cf. *De mente* (h V n. 104).

diferenciado de la física y de la teología. Resumidamente el texto cusano tiene la siguiente estructura:

“(i) de aquellas tales nociones extraídas de esta manera por la asimilación <...> hace las artes mecánicas y físicas, y las conjeturas lógicas y alcanza las cosas por el modo en que son concebidas en la posibilidad de ser o materia y por el modo en que la posibilidad de ser es determinada por la forma. <...>. Después de esto, (ii) nuestra mente no en cuanto inmersa en el cuerpo al cual anima sino en cuanto es por sí mente, aunque apta para unirse al cuerpo, cuando toma en cuenta su inmutabilidad realiza la asimilación de las formas no en cuanto están inmersas en la materia sino en cuanto son en sí y por sí, y concibe las quiddidades inmutables de las cosas usando de sí misma como instrumento sin algún espíritu orgánico, como cuando concibe que el círculo es figura desde cuyo centro todas las líneas dirigidas a la circunferencia son iguales <...>. Y conforme a esta fuerza desarrolla las ciencias matemáticas ciertas y descubre que su virtud es la de asimilarse a las cosas en cuanto estén en la necesidad de la complejidad y de hacer nociones <...>. Y porque todavía la mente no se sacia de esta manera, porque no intuye la verdad precisa de todas las cosas sino que intuye la verdad en una cierta necesidad determinada para alguna cosa en cuanto una es de esta manera, otra de esta otra y cada una compuesta de sus partes, ve que este modo de ser no es la misma verdad sino participación de la verdad, de modo que una cosa sea verdaderamente de esta manera y otra cosa sea verdaderamente de otra manera <...> De donde (iii) la mente teniendo en cuenta su simplicidad, es decir, en cuanto es no sólo separada de la materia sino en cuanto es incomunicable a la materia, es decir, en cuanto no unible a la manera de una forma, entonces utiliza esta simplicidad como instrumento, de modo que se asimile a todo no sólo abstractamente fuera de la materia sino en la simplicidad incomunicable a la materia”⁴²⁵.

En suma, la disciplina –más allá de mediante qué término se la designe– debe considerarse como una instancia media entre la facultad superior i.e. la capacidad de hacer teología, y las facultades inferiores -razón, imaginación y sentidos– i.e. la capacidad de hacer física. Su denominación depende en última instancia de cómo se denomine a las otras capacidades de conocimiento.

Considero que *De mente* es la obra en la cual el Cusano trata acerca de las capacidades de la mente del modo más sistemático y que en ello puede fundamentarse una utilización de los términos tal como son utilizados allí. De manera similar, la disciplina se relaciona al

⁴²⁵ De mente (h V n. 102): Sed nostra vis mentis ex illis talibus notionibus sic per assimilationem elicis facit mechanicas artes et physicas ac logicas coniecturas et res attingit modo, quo in possibilitate essendi seu materia concipiuntur,

intelecto como facultad intermedia entre la intelectibilidad o inteligibilidad por un lado y las potencias del alma que son aptas al conocimiento empírico por el otro. Sin embargo no es posible pasar por alto otros textos en los que se trata el mismo tema por medio de términos diferentes. A los fines de que la variabilidad de los términos no turbe la lectura tomaré como guía para considerar las capacidades de la mente, la división de los ámbitos de estudio tal como lo hace Nicolás siguiendo a Boecio, a saber: que existe una capacidad superior destinada a la teología, una capacidad –o conjunto de capacidades– inferior destinada a la física y una capacidad intermedia destinada al conocimiento de la matemática i.e. al ámbito de la necesidad de la complejión⁴²⁶.

4.5. Algunas observaciones sobre la noción de *necessitas complexionis* según Thierry de Chartres

La noción de *necessitas complexionis*, la cual tiene lugar por primera vez en la historia de la filosofía por medio de Thierry de Chartres, hace referencia para este autor a las formas o ideas platónicas existentes en la mente divina: „la mente divina genera y concibe dentro de sí las formas i.e. las naturalezas de las cosas que son llamadas por los filósofos “ideas”. De donde la divinidad no es ninguna otra cosa que la misma mente divina que es generativa de las ideas. Pues concibe y tiene éstas dentro de sí y a partir de ella vienen a la posibilidad de manera que tienen el ser a partir de la misma forma primera y la materia i.e. la posibilidad i.e. tienen el ser por ellas”⁴²⁷.

Las formas de las cosas tienen lugar en la mente divina que las genera i.e. en el *logos*. Cuando la mente humana hace matemática conoce las formas de las cosas mismas. Ésta es una diferencia fundamental respecto de la recepción del concepto de *necessitas*

⁴²⁶ Ante la posible objeción de que *De coniecturis* propone sin embargo un esquema de cuatro unidades, respondo que la última unidad no puede formar parte del ámbito de la ciencia porque ya no constituye conocimiento. Lo mismo vale para el esquema también cuaternario de los *modi essendi*. En efecto, o bien se asimila la posibilidad absoluta –en cuanto posibilidad– a la posibilidad determinada, o bien –en cuanto absoluta – se asimila a la necesidad absoluta. Cf. *supra*: I. 1. Los modos del Ser en *De docta ignorantia*.

⁴²⁷ Lectiones II 43: Mens etenim divina generat et concipit intra se formas i.e. naturas rerum que a philosophis vocantur ydee. Unde divinitas nichil aliud est quam ipsa mens divina que est generativa ydearum. Concipit enim et tenet eas intra se et ab ipsa veniunt in possibilitatem sic quod habent esse ex ipsa prima forma et materia i.e. possibilitate i.e. habent per eas esse.

complexionis en Nicolás de Cusa, para quien las formas que la mente conoce en la necesidad de la complexión por medio de la matemática son exclusivamente mentales⁴²⁸. Esta peculiaridad de la filosofía cusana rompe la continuidad entre los *modi essendi*, en cuanto uno de ellos, a saber: la necesidad de la complexión, deja pertenecer al orden del ser, si se entiende el ser como realidad i.e. como lo extra mental, y se vuelve un modo de conocer.

Esta discontinuidad que se genera en el seno de la interpretación cusana de los *modi essendi* no implica sin embargo un aislamiento del conocimiento humano. El puente entre las realidades mentales i.e. la creación humana, y las extra mentales i.e. la creación divina, se encuentra dado por la noción metafísico- teológica de *imago dei*⁴²⁹.

A diferencia de lo visto en el Cusano, para Thierry el ámbito de la *necessitas complexionis* no rompe la línea de continuidad de la creación divina, puesto que representa el ámbito de las formas reales y no de las formas mentales. Sin embargo Thierry plantea también el paralelo entre la creación divina y la creación humana: “Sea por consiguiente la mente divina generativa de las formas en torno a la materia. Estas formas i.e. las naturalezas de las cosas advenientes o unidas a la materia hacen que sean las cosas actuales. La mente divina es, digo, generativa de las formas que son ideas así como la mente humana es generativa de las formas artificiales. Pues el hombre artífice piensa de antemano y, por así decirlo, genera por medio de la mente la forma de la casa o de cualquier otra cosa, antes de que la componga en acto, o <las formas> de cosas imaginadas: la quimera, el centauro y tales. Así la mente divina genera y concibe dentro de sí las naturalezas de cosas que se llaman ‘ideas’. Y así como la mente humana, cuando concibe las formas dentro de sí, no le debe nada a la materia respecto de la cual genera las formas concibiendo dentro de sí, así la mente divina, cuando genera las formas dentro de sí también respecto de la materia, no le debe nada a la materia”⁴³⁰.

Ahora bien, si el estudio de las formas exentas de materia es útil en función de la teología, es porque la creación divina es creación de formas. Con ello, la comprensión de las formas puras es contemplación de la creación en sí, sin el obstáculo de la materia. La

⁴²⁸ Cf. *supra*: I. 2.2. Los modos del ser en *De mente*.

⁴²⁹ *Ibid.*

⁴³⁰ Lectiones II 44: Est igitur mens divina generativa formarum circa ipsam materiam. Que forme i.e. nature rerum advenientes sive copulate materie faciunt ista omnia actualia esse est inquam mens divina generativa formarum que sunt ydee sicut humana mens generativa est formarum artificialium. Homo enim artifex precogitat et velut generat formam domus vel cuiuslibet alterius rei mente antequam ipsam actu componat vel figmenta: chimeram centaurum et huiusmodi. Sic mens divina generat et concipit intra se naturas rerum que vocantur ydee. Et sicut mens humana quando generat et concipit intra se formas nichil debet materie circa quam generat formas concipiendo intra se ita mens divina cum formas generat intra se et circa materiam nichil debet materie.

complicación de las ideas en la mente humana se explica así en sus creaciones: los seres artificiales y ficticios. En cuanto creaciones, estos últimos no le deben nada a la materia. Pues si bien el artista tiene necesidad de ella para la creación de seres artificiales, su despliegue en las obras que construye tiene sólo lugar en la idea que es la forma que esa materia recibe. Asimismo la complicación divina se explica en las formas de la naturaleza a las cuales accedemos cognoscitivamente en la matemática. El límite pensable entre la forma y la materia –entre la matemática y la física– es el límite que define la noción de “creación” para Thierry de Chartres. Es más allá de la positividad de este acto creativo de las formas, que la materia las recibe para determinarse en lo que la física estudia como “posibilidad determinada”. En suma, si la matemática ha de constituir algún camino adecuado hacia la metafísica, se debe a que se ocupa del ámbito de las formas en su pureza.

Ofrezco a continuación una comparación de algunos de los textos paralelos que considero más significativos entre las *Lectiones* y las *Glosae* y los textos estudiados de Nicolás de Cusa.

Thierry de Chartres	Nicolás de Cusa
<p>Lectiones II 22: ex qua mutabilitatem contrahit. Lectiones II 26: MATHEMATICA [...] diversitatem contrahit.</p>	<p>De docta ign. II (h I n. 129): Ipsum autem contrahens, cum terminet possibilitatem contrahibilis</p>
<p>Lectiones II 6: explicatio simplicitatis que in deo est. Que explicatio ab antiquis ‚fatum‘ dicitur. Fatum enim est explicatio divine providentiae [...] fatum vero est explicatio divine providentie. Glosae II 21: hec vero determinata dicitur necessitas vel necessitas complexionis eo quod cum aliquam eius materiam incurrimus causarum reliquarum seriatam connexionem vitare non possumus. Quam alii legem naturalem alii naturam alii mundi animam alii iusticiam naturalem alii ymarmenem nuncupaverunt. At vero alii eam dixere fatum alii parchas alii intelligentiam dei.</p>	<p>De docta ign. II (h I n. 129): hinc ipsum contrahens quidam formam aut animam mundi et possibilitatem materiam vocaverunt; alii fatum in substantia, alii, ut Platonici, necessitatem complexionis, quoniam a necessitate absoluta descendit, ut sit quasi quaedam contracta necessitas et forma contracta, in qua sint omnes formae in veritate. De docta ign. II (h I n. 142): Hanc excelsam naturam alii mentem, alii intelligentiam, alii animam mundi, alii fatum in substantia, alii –ut Platonici– necessitatem complexionis nominarunt.</p>

Lectiones II n. 9: Et ea quidem universitas est in necessitate absoluta in simplicitate et unione quadam omnium rerum que deus est [...]. Absoluta enim necessitas rerum omnium complicatio est in simplicitate.

Lectiones II 9: universitas rerum quatuor modis: et una et eadem universitas est in absoluta necessitate, est in necessitate complexionis, est in absoluta possibilitate, est in determinata possibilitate [...] et ea quidem universitas est in necessitate absoluta in simplicitate et unione quadam omnium rerum que deus est. Est etiam in necessitate complexionis in quodam ordine et progressionem: inmutabiliter tamen. Est in possibilitate absoluta: in possibilitate tamen sine actu omni. Est etiam in determinata possibilitate: possibiliter et actu.

Lectiones II 11: Physica vero considerat determinatam possibilitatem et absolutam. Absoluta autem necessitas et absoluta possibilitas in his extrema sunt.

Lectiones II 29: Ibi enim operatur opinio ubi comprehenditur imago, non veritas. In physica autem imago tantum non veritas scilicet forma immateriata consideratur. Unde ibi utendum est ratione i.e. opinione.

Lectiones II 22: Unde ipse est immutabilis et ipsa inmutabilitas. CONIUNCTA inquit MATERIE et mutabilitati.

Lectiones II 23: MATHEMATICA [...] sine mutabilitate. Considerat enim formas extra materiam in veritate sua sicut verum circulum verum triangulum et cetera in hunc modum.

Lectiones II 26: MATHEMATICA in veritate sua considerat scilicet extra materiam.

Lectiones II 29: Et illa quidem vis anime qua utimur ad comprehendendum rerum veritatem ad quod disciplinis mathematicis instruimur illa inquam vis anime ‚disciplina’ vocatur.

De docta ign. I (h I n. 69): Deus, qui est necessitas absoluta

De mente c. 7 (h V n. 97): De omni enim harmonia iudicium in mente reperiebant mentemque ex se notiones fabricare et sic se movere, quasi vivus numerus discretivus per se ad faciendum discretionem procederet, et iterum in hoc collective ac distributive procedere aut secundum modum simplicitatis ac necessitatis absolutae vel possibilitatis absolutae vel necessitatis complexionis vel determinatae vel possibilitatis determinatae [...].

De mente c. 7 (h V n. 102): [...] et res attingit modo, quo in possibilitate essendi seu materia concipiuntur, et modo quo possibilitas essendi est per formam determinata.

De mente c. 7 (h V n. 102): Unde cum per has assimilationes non attingat nisi sensibilibus notiones, ubi formae rerum non sunt verae, obumbratae variabilitate materiae, tunc omnes notiones tales sunt potius coniecturae quam veritates.

De mente c. 7 (h V n. 102): Post haec mens nostra, non ut immersa corpori, quod animat, sed ut est mens per se, unibilis tamen corpori, dum respicit ad suam immutabilitatem, facit assimilationes formarum non ut sunt immersae materiae, sed ut sunt in se et per se, et immutabiles concipit rerum quidditates [...].

De mente c. 7 (h V n. 103): Sic dicimus veritatem rerum in mente esse in necessitate complexionis, scilicet modo, quo exigit veritas rei [...]. Sicut dum concipit circulum esse figuram, a cuius centro omnes lineae ad circumferentiam ductae sunt aequales, quo modo essendi circulus extra mentem in materia esse nequit.

De mente (h V n. 104): Et secundum hanc vim exserit scientias certas mathematicales [...].

De mente c. 8 (h V n. 111): eo quia per disciplinam doctrinamque ad hanc formae devenitur considerationem.

Lectiones II 30: Nam in theologia utendum est intellectibilitate sive intelligentia.

De mente c. 8 (h V n. 111): Legi per aliquos vim, quam tu doctrinam, intelligentiam, et illam, quam tu intelligentiam, illi intellectibilitatem nominari.

5. La división de las ciencias en *De possess*

La doctrina de los *modi essendi* aparece en Thierry de Chartres en el contexto de sus comentarios al *De trinitate* de Boecio. El Segundo Libro de esta obra desarrolla en efecto la división tripartita de las ciencias teóricas. He mostrado más arriba cómo Thierry pone en relación las tres ciencias especulativas con los cuatro modos del ser. Esta exposición tiene la finalidad de explicar que el objeto de la teología es, por oposición al de la matemática y al de la física, “la forma que es verdaderamente forma y no imagen, la cual no sólo es el ser mismo –*ipsum esse*– sino que a partir de ella el ser también es, pues todo ser es a partir de la forma”⁴³¹. En ese sentido se explica que sólo la sustancia divina sea forma sin materia⁴³². Esta forma en la que todo ser encuentra su origen es interpretada por Thierry de Chartres como *forma essendi*⁴³³. Thierry explica a este respecto que “así como el calor es la forma del calentar y la blancura es la forma del blanquear, así también Dios es la forma del ser. Y así como la blancura es en lo blanco, así la forma del ser es en todo lo que es”⁴³⁴.

⁴³¹ Boethius, *De trin.* II, l. 26: Omne namque esse ex forma est. Statua enim non secundum aes quod est materia, sed secundum formam qua in eo insignita est effigies animalis dicitur, ipsumque aes non secundum terram quod est eius materia, sed dicitur secundum aeris figuram. Terra quoque ipsa non secundum *αποιον υλην* dicitur, sed secundum siccitatem gravitatemque quae sunt formae. Nihil igitur secundum materiam esse dicitur sed secundum propriam formam.

⁴³² Boethius, *De trin.* II, 29-30: Sed divina substantia sine materia forma est.

⁴³³ Cf. A. Forest, F. van Steenberghe, M. de Gandillac, „Le mouvement doctrinal du XI au XIV siècle“, *Histoire de l'Église*, Paris, 1951, pp. 77 – 78.

⁴³⁴ *Librum hunc.* II 17: [...] nemo intelligat Deus: participat ente sed est ipsa entia, ex qua scilicet esse habent omnia. Sicut enim calor forma calendi est, albedo quoque forma albendi est, sic et Deus forma essendi est. Et sicut albedo in albo est sic forma essendi est in omni quod est. Sed Deus forma essendi est. Deus igitur ubique totus et in omnibus essentialiter est. Itaque fit ut, cum esse de creatura dicitur, participationem entis praedicet; cum vero de Creatore entiam ipsam designet. Deus namque ipsa quidem entia est. Forma enim essendi est. ET EX QUA ESSE EST quia scilicet omnia habent esse a Deo, Deus autem a nullo.

Ahora bien, el concepto de *forma essendi* se remonta a un texto de Boecio anterior al *De trinitate*, a saber: *De Hebdomadibus*, a través del cual se transmite a toda la Edad Media. Como lo enuncia su título originario –*Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bonae*– el objetivo del opúsculo consiste en mostrar cómo es que las sustancias, no siendo buenas sustancialmente, son buenas *per se*, es decir, en cuanto son⁴³⁵. Durante la Edad Media esta obra dedicada por Boecio al Diácono Juan (quien haya sido probablemente el Papa Juan I entre 523 y 526), fue conocida bajo el nombre de *De hebdomadibus*. Este escrito constituye una obra fundacional para el Medioevo sobre todo justamente a partir del planteo de la diferenciación entre el *esse* –el ser– y el *id quod est* –aquello que es–. Siguiendo el ejemplo de los *Elementa* de Euclides, Boecio enuncia en primer lugar nueve principios indemostrables a los que denomina *communes animi conceptiones*⁴³⁶. El segundo de estos axiomas introduce la diferencia entre *esse*, que debe ser entendido en el texto como la forma sustancial, e *id quod est* que debe entenderse por su parte como el ente i.e. aquello que es. Sólo este último, en cuanto compuesto de materia y forma, es sustrato de accidentes y por tanto puede decirse propiamente que es y subsiste. En otras palabras, *id quod est*, es el sujeto que ya ha recibido la forma del ser. El *esse* por el contrario, denota la forma aún no participada. En este sentido, el ser mismo aún no es, ya que es justamente lo que constituye aquello que es –*id quod est*–⁴³⁷.

Ahora bien, en *De docta ignorantia* II Nicolás de Cusa reprocha a los „Platónicos“ que no tiene sentido hablar de *necessitas absoluta* por un lado y de *possibilitas absoluta* por el otro como dos instancias diferentes del ser⁴³⁸. Lo que piensa el Cusano es que una tesis tal supone sostener dos absolutos. En este sentido, si hay en efecto tal cosa como *necessitas absoluta* y *possibilitas absoluta*, entonces deben coincidir i.e. deben ser lo mismo⁴³⁹.

⁴³⁵ Sigo la interpretación de D. Borsch, “Der Seinsbegriff bei Boethius”, 1931 y de M. D. Roland-Gosselin, “Le *De ente et essentia* de S. Thomas d’Aquin” *Études* II. ii. 1948, quienes consideran que la expresión “in eo quod sunt” apunta a la esencia y no a la existencia.

⁴³⁶ El contexto de esta axiomática está constituido por los desarrollos de Aristóteles sobre el conocimiento apodíctico en los *Analytica posteriora* I, 2, 71b 19-72a 17.

⁴³⁷ De Hebd. prop. II : Diversum est esse et id quod est; ipsum enim esse nondum est, at vero quod est accepta essendi forma est atque consistit. Pierre Hadot se ha esforzado en clarificar la fórmula boeciana por un procedimiento filológico a través de los textos en los que se encuentra la oposición entre *esse* e *id quod est*, éstos pueden rastrearse en Mario Victorino y en un comentario anónimo al *Parmenides* que podría ser atribuido a Porfirio. Como este último es también la fuente neoplatónica más probable para el texto de Victorino habría que considerar la distinción Boeciana como de origen porfiriano. La intención del texto mencionado consiste en explicar el pasaje del *Parmenides* en que Platón dice que si lo uno es, participa de la ουσΙΑ (Parm 142b). Cf. P. Hadot, “La distinction de l’être et de l’étant dans le *De Hebdomadibus* de Boèce”, *Miscellanea Mediaevalia*, 2 (1963), Berlin, pp. 147-153.

⁴³⁸ Cf. *supra* : I. 1. Los modos del Ser en *De docta ignorantia*.

⁴³⁹ Más allá del problema de quiénes sean los „Platónicos“ a los que Nicolás se refiere, por lo menos después de la lectura de algunos textos de Thierry de Chartres, habría que considerar que la crítica cusana

Esta crítica encuentra un desarrollo doctrinal positivo en *De possesset*. El objetivo de esta obra consiste justamente en pensar lo absoluto como coincidencia de potencia y acto i.e. de poder *-posse-* y ser *-esse-*. Nicolás contrae esta coincidencia mediante el neologismo *posseset*. Con ello intenta generar una imagen de un origen anterior a la distinción entre acto y potencia⁴⁴⁰. Esta anterioridad del principio ontológico indica que él es lo único que es en acto todo lo que puede ser⁴⁴¹.

En el marco de estas consideraciones, la obra desarrolla la división de las ciencias especulativas que Boecio toma de Aristóteles. Como en el texto boeciano, Nicolás presenta las tres ciencias con la intención de explicar cuál sea la manera apropiada de considerar la *forma essendi*. Resumidamente, el argumento es el siguiente. Puesto que todo lo que existe puede ser lo que es en acto, es posible concebir la actualidad absoluta por medio de la cual lo que es en acto es lo que es i.e. la forma de la cual el ente toma su ser. Así se puede concebir indirectamente la actualidad absoluta a través de las cosas que existen en acto. A su vez, lo que existe en acto debe *poder existir*. Es decir, debe ser posible de ser hecho, ya que aquello cuya existencia es imposible no puede existir⁴⁴². Pero esto no significa que la posibilidad absoluta preceda a la actualidad absoluta, pues si la posibilidad fuera antes sería posibilidad en acto, con lo cual habría una actualidad anterior al acto. Por consiguiente, la posibilidad absoluta no puede preceder a la actualidad. Asimismo tampoco puede serle posterior, puesto que la actualidad, no pudiendo ser, no sería. La conclusión es que posibilidad y actualidad absolutas deben ser coeternas. Pero dado que el principio es simple, debe ser anterior respecto de la oposición entre potencia y acto. Esto le permite a Nicolás extraer como conclusión que, si el principio es anterior a la distinción entre acto y potencia, él es lo único que es en acto todo lo que puede ser⁴⁴³. El principio de la armonía entre acto y potencia, o entre forma y materia, está puesto así como un principio ontológico que es en acto todo lo que puede ser porque es la misma forma de ser. El nombre „*posseset*“ expresa

no es del todo pertinente. Como se ha visto, Thierry afirma justamente que la totalidad es una sola: “La totalidad de las cosas es también y absolutamente la misma, pues no puede haber muchas totalidades de las cosas” (Lectiones II n. 6: Est item rerum universitas et eadem omnino: non enim rerum universitates plures esse possunt). Desde el punto de vista de Thierry *necessitas absoluta* y *possibilitas absoluta* no son dos entidades distintas, justamente en la medida en que no son entidades, sino aspectos de lo mismo, a saber: el ser.

⁴⁴⁰ De possesset (h XI/2 n. 27): Intelligo te dicere quomodo hoc nomen compositum possesset de posse et esse unitum habet simplex significatum iuxta tuum humanum conceptum ducentem aenigmaticè inquisitorem ad aliqualem de deo positivam assertionem. Et actionem et passionem, supra posse facere et posse fieri.

⁴⁴¹ Cf. De possesset (h XI/2 n. 7).

⁴⁴² Cf. De possesset (h XI/2 n. 6).

⁴⁴³ De possesset (h XI/2 n. 7): Et dico nunc nobis constare deum ante actualitatem, quae distinguitur a potencia, 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.

esta actualidad de toda posibilidad en cuanto forma absoluta. Nicolás lo presenta de la siguiente manera: „De acuerdo con nuestro humano concepto este nombre es suficientemente aproximado, ya que es el nombre de todo y de todos los nombres singulares y a la vez de ninguno. Por eso, cuando Dios quiso revelar la noticia de sí, dijo: Yo soy el Dios omnipotente, es decir, soy el acto de toda potencia. Y en otra parte: ‚Yo soy el que soy‘ –*Ego sum qui sum*–. Pues él mismo es quien es. Pues el ser absoluto no es predicado verdaderamente respecto de aquello que aún no es lo que puede ser o lo que puede ser entendido <...>. Pues es la forma del ser –*forma essendi*– o forma de toda forma formable“⁴⁴⁴.

Decir que el principio es lo único que es en acto todo ser posible implica a su vez, que es lo único que no puede ser lo que no es. No hay ninguna potencia que le quede por actualizar. De esta manera, siendo ya en acto todo lo que es posible que sea, si pudiera no ser, no sería. Como sin embargo es, debe entenderse que no puede no ser o, lo que es lo mismo, que es necesidad absoluta –*necessitas absoluta*–⁴⁴⁵. Dicha imposibilidad de no ser –o necesidad de ser– radica en su misma condición de principio. Es decir que estando por detrás de cualquier oposición, el no-ser es en él, él mismo⁴⁴⁶.

Pensar el principio ontológico en términos de *possest* permite comprender el hecho de que, a pesar de que el mundo haya podido ser creado, lo cual implica la posibilidad de ser –*possibilitas essendi*–, no haya que pensar a la materia como un principio coeterno a la *forma essendi*. Como lo expresa claramente el abad Iohannes –uno de los interlocutores del Cusano en *De possest*–: „La posibilidad increada es el mismo *possest*. De donde el hecho de que el mundo pudo ser creado desde lo eterno, es porque el *possest* es eternidad. No es por tanto verdadero que se requiera otra cosa para que la posibilidad de ser mundo sea eterna, sino que el *possest* sea *possest*, que es la única razón de todos los modos del ser –*omnium modorum essendi*“⁴⁴⁷. Con esta afirmación, si bien en esta obra el Cusano no lleva a cabo un desarrollo de los cuatro *modi essendi*, considera expresamente que la razón de los cuatro modos de ser

⁴⁴⁴ De possest (h XI/2 n. 7): Omnia in illo utique complicantur, et est dei satis propinquum nomen secundum humanum de eo conceptum. Est enim nomen omnium et singulorum nominum atque nullius pariter. Ideo dum deus sui vellet notitiam primo revelare, dicebat: „Ego“ sum „deus omnipotens“, id est sum actus omnis potentiae. Et alibi: „Ego sum qui sum“. Nam ipse est qui est. Quae enim nondum sunt id quod esse aut intelligi possunt, de illis absolutum esse non verificatur. Habet autem Graecus: Ego sum entitas, ubi nos: „Ego sum qui sum“. Est enim forma essendi seu forma omnis formabilis formae. Cf. W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt am Main, 2004, pp. 9-11.

⁴⁴⁵ De possest (h XI/2 n. 27) : Si enim principium posset non esse, non esset, cum sit quod esse postest [...]. Est igitur absoluta necessitas, cum non possit non esse.

⁴⁴⁶ De possest (h XI/2 n. 27) : Nam quomodo posset non esse, quando non-esse in ipso sit ipsum.

⁴⁴⁷ De possest (h XI/2 n. 28) : Nam increata possibilitas est ipsum possest. Unde quod mundus ab aeterno potuit creari, est quia possest est aeternitas. Non es igitur verum aliud requiri ad hoc quod possibilitas essendi mundum sit aeterna nisi quia possest est possest, quae est unica ratio omnium modorum essendi.

consiste en que el principio primero sea anterior a la distinción entre *necessitas absoluta* y *possibilitas absoluta*.

Ahora, si bien Nicolás insiste en *De possess* sobre las ventajas de entender lo absoluto como *possess*, es con ello también permanente su insistencia –como en general en el resto de la obra cusana– respecto de que éste no es sino un ángulo de tratamiento para un principio que es en última instancia innombrable e incognoscible. No es posible en definitiva, para el intelecto humano finito, conocer un concepto infinito –lo cual significa para el Cusano: absoluto; en este contexto: aquello que es en acto todo lo que puede ser–. Nicolás explica esta inadecuación por medio de un ejemplo de la matemática: así como no podemos concebir la proporción que hay entre el lado y la diagonal del cuadrado, de la misma manera podemos decir que nuestro concepto no alcanza la proporción entre la posibilidad y la actualidad. Esta proporción es lo que expresa la fórmula *possess*. En este sentido todas las creaturas son en cuanto compuestos de materia y forma también incognoscibles. En efecto, si el principio incognoscible es la forma del ser de todas las cosas, la esencia de cada una de ellas permanece también inaprehensible y con ello, cualquier conocimiento humano acerca del mundo es siempre impreciso y conjetural. Sólo la ciencia divina i.e. la ciencia que Dios tiene de las cosas, concluye entonces Bernardo –el otro interlocutor de Nicolás en este opúsculo–, es perfecta y precisa⁴⁴⁸.

Ante esta afirmación, Iohannes reacciona llamando la atención sobre la necesidad de los enunciados analíticos de la matemática: „No es acaso muy verdadero Bernardo, que dos veces dos es cuatro y que todos los triángulos tienen tres ángulos iguales a dos rectos?“⁴⁴⁹. Según el análisis de la noción de necesidad de la complexión en *De mente* llevado a cabo más arriba, las ciencias matemáticas sí alcanzan la verdad precisa⁴⁵⁰. La explicación que ofrece a continuación Nicolás permite confirmar mi interpretación de *De mente*. El Cusano explica que los entes matemáticos se conocen con precisión, pero esto se debe a la peculiaridad de que proceden de nuestra mente, pues ellos no son entes reales sino entes de razón⁴⁵¹. De esta manera, así como las formas de todas las cosas encuentran su precisión en la *forma essendi*, así también las formas matemáticas, que no proceden de la mente infinita sino de la finita, encuentran su precisión en esta última, que es también para el caso la

⁴⁴⁸ De possess (h XI/2 n. 42) : sola scientia dei, ubi omne posse est actu, est perfecta et praecisa.

⁴⁴⁹ De possess (h XI/2 n. 43) : Nonne, Bernarde, verissimum est bis duo esse quattuor et omnem triangulum habere tres angulos aequales duobus rectis?.

⁴⁵⁰ De possess (h XI/2 n. 43) :: Non est igitur verum quod nostra scientia non attingat praecisam veritatem.

⁴⁵¹ De possess (h XI/2 n. 43) : Nam in mathematicis quae ex nostra ratione procedunt et nobis experimur inesse sicut in suo principio per nos ut nostra seu rationis entia sciuntur praecise, scilicet praecisione tali rationali a qua prodeunt, sicut realia sciuntur praecise praecisione divina a qua in esse procedunt. Et non sunt illa mathematicalia neque quid neque quale sed notionalia a ratione nostra elicita.

forma de estas formas. Sobre este fundamento, las ciencias matemáticas se constituyen en un ámbito cerrado de precisión por oposición a toda ciencia empírica⁴⁵².

Algunos párrafos más adelante Nicolás establece un ordenamiento de las ciencias especulativas que, no sólo es coherente con las menciones a la matemática y la física que se encuentran en *De mente*, sino que toma claramente la división aristotélica de las ciencias especulativas tal como Boecio la desarrolla en *De trinitate* y que, entre otros, Thierry de Chartres comenta detalladamente. Ésta es introducida en *De possess* a partir de la siguiente intervención de Iohannes: „Entre las innumerables cosas que quisiera oír hay principalmente una: cómo es que negativamente –negative– alcanzamos mejor esta forma omnipotente, que se dice que es vista por sobre el ser y el no ser“⁴⁵³.

Nicolás no responde a la pregunta directamente, sino que considera necesario considerar antes qué otras maneras de alcanzar la forma fueron tratadas hasta entonces a lo largo de la conversación⁴⁵⁴. Con esto pasa a describir tres ciencias especulativas –tres speculativas inquisitiones⁴⁵⁵– con el mismo objetivo y en el mismo sentido que el *De trinitate* de Boecio, a saber: cuál es el modo de estudiar la forma adecuado a la teología o, en otras palabras: cuál es el modo en el que se puede entender la *forma essendi*.

En primer lugar Nicolás considera la física como la ínfima de las ciencias especulativas, dado que versa acerca de la naturaleza y estudia la forma inabstracta que subyace al movimiento. „Pues la forma en la materia es naturaleza y por eso es inabstracta y es también en lo otro, es decir, de otra manera. Por consiguiente, según la inestabilidad de la materia continuamente se mueve o altera“⁴⁵⁶. “El alma investiga esta forma en la materia por medio de los sentidos y la razón“⁴⁵⁷.

En segundo lugar, el Cusano se refiere a la especulación en torno de la forma desvinculada de toda alteridad y por eso estable, es decir, a la forma divina. Si a la forma tal como está en lo sensible el alma la investiga por medio de los sentidos y la razón, a la forma en cuanto desvinculada el alma la investiga por sí misma: „Y a esta forma el alma la investiga por sí, sin fantasmas, por sobre toda inteligencia y disciplina –*supra omnem intelligentiam et disciplinam*– a través de la suprema agudeza y simplicidad de sí misma, que es llamada

⁴⁵² De possess (h XI/2 n. 43) : Sed opera divina, quae ex divino intellectu procedunt, manent nobis uti sunt praecise incognita.

⁴⁵³ De possess (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.

⁴⁵⁴ De possess (h XI / 2 n. 62): Oportet, abba, praesupponere quae alias a me audisti.

⁴⁵⁵ Cf. De possess (h XI / 2 n. 62).

⁴⁵⁶ De possess (h XI / 2 n. 62) : Infima est physica, quae circa naturam versatur et considerat formas inabstractas, quae subsunt motui. Nam forma in materia est natura et ideo inabstracta est atque in alio, ideo aliter. Secundum igitur instabilitatem materiae continue movetur seu alteratur. Et hanc inquirat anima sensibus et ratione.

por algunos intelectualidad –*intellectualitas*–⁴⁵⁸. Otra vez encontramos el presumible neologismo de Thierry referido a una fuente de la tradición que Nicolás no menciona explícitamente –*a quibusdam*–.

Por último, considera „una especulación media en torno de las formas inabstractas, pero sin embargo estables, que se llama matemática. Pues considera el círculo, que no es abstraído del sustrato o de toda materia inteligible, sino de la materia corporal e inestable. Pues no considera al círculo corruptible como en el pavimento, sino como en su razón o definición. Y aquella especulación se denomina *mathesis* o disciplina. En efecto, se comunica a través de una disciplina. Y el alma en sus investigaciones utiliza al intelecto con la imaginación –*intellectus cum imaginatione*–⁴⁵⁹.

El Cusano considera entonces en primer lugar la ínfima de las ciencias especulativas, a saber la física; en segundo lugar la suprema, a saber la teología, y en tercero a la matemática como una *disciplina* intermedia, ya que cuenta con características de las otras dos. Por un lado, como la física, considera la forma no absoluta, sino determinada, por ejemplo como círculo. Por otro lado, la forma que es estudiada por la matemática no está sujeta a cambio, sino que es estable como en el caso de la teología i.e. que lo que la forma que estudia la matemática tiene en común con la que estudia la teología es que ninguna de las dos cambia.

Respecto de la capacidad cognoscitiva con la que se lleva a cabo cada una de estas ciencias, Nicolás dice que la física se estudia mediante los sentidos y la razón, lo cual –al menos en el contexto de *De mente*– incluye la imaginación como facultad intermedia. La teología se lleva a cabo también como en *De mente* mediante la intelectualidad. Por último, la matemática se hace con el intelecto, al que más arriba denomina también *intelligentia*.

Ahora bien, el Cusano agrega que en la matemática el intelecto trabaja junto con la imaginación –*cum imaginatione*–. La afirmación es en este caso más difícil de entender en relación con los textos de *De mente*. Como se ha visto, la capacidad imaginativa es descripta allí como un órgano corporal. Por ello se le asigna un rol en el ámbito del conocimiento empírico y no, como en el caso presente, en el del conocimiento puro. En

⁴⁵⁷ Cf. *De possess* (h XI / 2 n. 62).

⁴⁵⁸ *De possess* (h XI / 2 n. 63): *Et hanc formam quaerit anima per se sine phantasmate supra omnem intelligentiam et disciplinam per supremam sui ipsius acutiem et simplicitatem, quae intellectualitas a quibusdam dicitur.*

⁴⁵⁹ *De possess* (h XI / 2 n. 63): *Estque media speculatio circa inabstractas formas tamen stabiles, quae mathematica dicitur. Considerat enim circulum, qui non est a subiecto seu omni materia intelligibili. Non enim considerat circulum ut in pavimento corruptibili sed ut in sua ratione seu diffinitione. Et vocatur speculatio illa mathesis seu disciplina. Traditur intellectui cum imaginatione.*

efecto, la imaginación obtiene un conocimiento menos abstracto que la razón⁴⁶⁰. En ese sentido se encuentra en una posición intermedia entre la razón y los sentidos⁴⁶¹.

Por último, inmediatamente después de haber desarrollado estos tres medios de acceso a la forma, el Cusano retoma la perspectiva de la forma absoluta, es decir, la perspectiva teológica, para llamar la atención –como lo hace Boecio en *De trinitate*– sobre el hecho de que la pregunta puesta más arriba por Iohannes –a saber: cómo es que alcanzamos mejor la forma omnipotente, que se dice que es vista por sobre el ser y el no ser, negativamente– no puede pertenecer a la física ni a la matemática, sino justamente a la teología; en otras palabras: que no debe confundirse la forma que está más allá del ser y del no ser, con las formas que estudian la matemática o la física: „Ahora bien –escribe Nicolás– estamos hablando ahora teológicamente de la forma absoluta, puesto que la misma primariamente da el ser. Pues toda forma que adviene le da a la materia el ser y el nombre. Como cuando la figura de Platón adviene al bronce, da al bronce el ser y el nombre de la estatua“⁴⁶².

Para Nicolás la matemática obtiene en suma en el contexto de las ciencias especulativas un lugar intermedio entre la teología y la física. Puesto que este lugar intermedio se hace explícito para la Edad Media con Boecio, es preciso tener en cuenta el contexto histórico en el que ha evolucionado y en el cual lo ha redescubierto Nicolás de Cusa.

⁴⁶⁰ De quaer. deum (h IV/1 n. 49): Non enim imaginatio attingit non-corporeum.

⁴⁶¹ De coni. II (h. III n. 242): Pergit autem imaginatio absolutiori libertate ultra ipsam contractionem sensuum in quantitate molis, temporum, figurae et loci et minus atque plus, quam sensitive apprehenditur, propinquius et remotius atque absens ambit, genus sensibilibium non exiens. Ratio autem imaginationem supergreditur, ut videat antipodes cadere. non posse potius quam nos, cum grave ad centrum moveatur, quod inter eos et nos mediat. Haec autem imaginatio non attingit. Ita quidem patet rationem supervehi imaginationi, verius irrestrictiusque ad cuncta pergere. De coni. II (h. III n. 159): Descendit unitas intellectus in alteritatem rationis, unitas rationis in alteritatem imaginationis, unitas imaginationis in alteritatem sensus.

⁴⁶² De possess. (h XI / 2 n. 64): Nunc autem de absoluta forma theologizantes dicimus, quoniam ipsa primarie dat esse. Ut cum figura Platonis advenit aeri, dat aeri esse et nomen statue. Nicolás continúa explicando esta identidad entre la donación de la forma y la del nombre por medio del texto del Éxodo 3,14: De possess. (h XI / 2 n. 65): Refert Moyses deum dixisse: Ego sum entitas, quod reperitur in libris nostris translatum –ut praedictum est–: „Ego sum qui sum“. Esse igitur quod entitas nominat nobis formarum formam.

5.1. „Mathematica“ sine motu inabstracta

Las caracterizaciones que tanto Thierry como Nicolás hacen de las tres ciencias especulativas corresponden al esquema que presenta Boecio en *De trinitate* en correspondencia con los Libros VI y XII de la *Metaphysica* de Aristóteles⁴⁶³. Éstas se centran en la relación con la materia que tiene el objeto estudiado por la ciencia correspondiente. Boecio considera esta relación con la materia desde dos aspectos, a saber: (i) si es vinculada o desvinculada de la materia, a lo cual se refiere como *inabstracta* o *abstracta* respectivamente, y (ii) si se altera o no, a lo cual se refiere en términos de movimiento i.e. *cum motu* o *sine motu* respectivamente⁴⁶⁴. De acuerdo a estos dos elementos Boecio ordena las tres ciencias especulativas en el siguiente esquema: 1) la teología es *sine motu* y *abstracta*, 2) la matemática es *sine motu* e *inabstracta* y 3) la física es *cum motu* e *inabstracta*. El pasaje correspondiente del texto boeciano reza así:

Nam cum tres sint speculativae partes, ‚naturalis‘, in motu inabstracta ἀνπεζαίρετος (considerat enim corporum formas cum materia, quae a corporibus actu separari non possunt [...]), ‚mathematica‘, sine motu inabstracta (haec enim formas corporum speculatur sine materia ac per hoc sine motu, quae formae cum in materia sint, ab his separari non possunt), ‚theologica‘, sine motu abstracta atque separabilis (nam dei substantia et materia et motu caret) [...].

Como ha notado Alexander Fidora, sorprende en cierta medida la definición de la matemática como *inabstracta*⁴⁶⁵. Lo que Boecio quiere dar a entender por medio de este término es el punto de vista aristotélico respecto de las entidades matemáticas i.e. que no son entidades separadas, sino un aspecto de la cosa que puede ser abstraído y tomado (separadamente) como objeto de estudio. En este sentido, casi un siglo más tarde Isidoro de Sevilla define la matemática como: *doctrinalis scientia, quae abstractam considerat quantitatem. Abstracta enim quantitas est, quam intellectu a materia separantes [...]*⁴⁶⁶.

Fidora considera con razón que el sentido epistemológico de la definición de la matemática sólo está dado por la expresión *sine motu*, mientras que el término *inabstracta* tiene un significado ontológico. Esto quiere decir que para Boecio las entidades matemáticas son en sí mismas inabstractas i.e. unidas a la materia (o sea que no hay

⁴⁶³ Cf. e.g. Aristoteles, *Met.* VII, 1, 1026a 13-16; 10 1036a 9-12.

⁴⁶⁴ Cf. *Met.* I 6 987 14-18.

⁴⁶⁵ Cf. A. Fidora, „Die Rezeption der boethianischen Wissenschaftseinteilung bei Dominicus Gundsissalinus“, p. 212 y ss.; *Die Wissenschaft des Dominicus Gundisalpinus. Voraussetzungen und Konsequenzen des zweiten Anfangs der aristotelischen Philosophie im 12. Jahrhundert*, Berlín, 2003, p. 38.

⁴⁶⁶ Isidorus, *Etymologiae*, I, III, praef.

círculos en sí, sino cosas circulares), pero que son investigadas *sine materia* y por eso, *sine motu*. De esta manera, tal como está presentada la definición, la expresión *sine motu* hace referencia al estatus de las entidades matemáticas en la mente que las estudia más que en sí mismas⁴⁶⁷.

Fidora estudia algunos de los comentadores a los que la definición boeciana de la matemática habría traído problemas de interpretación. Entre estos comentadores se destacan sobre todo: Thierry de Chartres, pero también Gilberto de Poitiers, Clarembaldo de Arras y Domingo Gundisalvo.

En las *Lectiones* Thierry explica las expresiones *inabstracta* y *sine motu* con las siguientes palabras: “<La matemática> Es SIN MOVIMIENTO i.e. sin mutabilidad –*mutabilitas*–. Pues considera las formas fuera de la materia, en su verdad, así como el círculo verdadero, el triángulo verdadero, etc. de este modo. De donde se dice SIN MOVIMIENTO porque considera la cosa abstracta e inmutablemente. Ahora, la matemática se dice INABSTRACTA porque considera LAS FORMAS que no pueden existir SIN MATERIA. <...> por tanto LA MATEMÁTICA se dice INABSTRACTA y contrae la diversidad a partir de que considera las formas que no pueden existir sin materia como fue dicho. Ahora, <se dice> SIN MOVIMIENTO porque las considera sin mutabilidad i.e. las considera en su verdad, a saber: fuera de la materia, aunque no puedan existir sin ella”⁴⁶⁸.

De acuerdo con Fidora, Thierry utiliza la noción de “abstracción” –que debe entenderse en este contexto como “separación”, a saber: la separación que el alma opera entre la forma y la materia (respecto de la materia)– en dos sentidos. En efecto, con el adjetivo *inabstracta* hace referencia al mismo sentido ontológico en que lo entiende Boecio, pero por medio del adverbio de modo *abstracte* explica la expresión boeciana *sine motu* y con ello le da a la noción de abstracción un sentido epistemológico.

En el contexto de la presente investigación i.e. en cuanto a la influencia de estas interpretaciones en el pensamiento cusano, considero además importante la vinculación que hace Thierry entre ambas expresiones, a saber: (a) la asimilación entre *sine motu* e

⁴⁶⁷ A. Fidora, „Die Rezeption der boethianischen Wissenschaftseinteilung bei Dominicus Gundissalinus“, p. 213: „Die Qualifikation „sine“ bzw. „in motu“ verweist somit bei Boethius implizit auf den epistemologischen Status der Gegenstände der Erkenntnis“; Cf. *Die Wissenschaft des Dominicus Gundissalinus*, p. 39.

⁴⁶⁸ *Lectiones* II n. 23: MATHEMATICA inquit. Ecce de alia parte speculative. SINE MOTU est i.e. sine mutabilitate. Considerat enim formas extra materiam in veritate sua sicut verum circulum verum triangulum et cetera in hunc modum. Unde sine motu dicitur quia res abstracte et inmutabiliter considerat. [...] MATHEMATICA igitur INABSTRACTA dicitur et diversitatem contrahit ex eo quod forme quas considerat non possunt esse sine materia ut dictum est. SINE MOTU vero eo quod eas sine mutabilitate i.e. in veritate sua considerat scilicet extra materiam etsi non possunt esse sine ea.

inmutabilitas y (b) la de *inmutabilitas* a *veritas*. Como fue considerado al estudiar la noción de *necessitas complexionis* en *De mente*, la inmutabilidad es según Nicolás el estado de la mente que contempla las formas en su verdad⁴⁶⁹.

Otro caso que tiene en cuenta Fidora es el de Gilberto Porretano. Éste explica que: “INABSTRACTA dicen ciertamente porque <las formas matemáticas> son inseparables, las cuales no se perciben sino separadamente”⁴⁷⁰. Fidora considera que con estas palabras Gilberto da un paso significativo al asimilar los conceptos de abstracción y de separación.

El caso de Clarenbaldo de Arras es tal vez más interesante por cuanto da cuenta expresamente de cierta dificultad respecto de la descripción de la matemática como *inabstracta*: “ahora bien, *curiosamente* [Boecio] llamó a la matemática INABSTRACTA, puesto que, a causa de la especulación de las formas abstractas, consideró que es SIN MOVIMIENTO”⁴⁷¹. Más allá de considerar a la definición un tanto problemática Clarenbaldo decide, por medio de un argumento ciertamente circular, que ésta debe ser de todos modos correcta, porque si no fuera *inabstracta* coincidiría con la teología.

El último caso que trae Fidora es el de Gundisalino. A diferencia de los otros comentarios, el suyo cambia la sentencia boeciana: “Pues o bien es abstracta y sin movimiento como la teología, o bien *inabstracta* y con movimiento como la <ciencia> natural, o bien *abstracta* y con movimiento –*cum motu*– como la matemática que es intermedia entre una y otra”⁴⁷².

Según las investigaciones de H. Hugonnard-Roche, la modificación introducida por Gundisalino se remite a Avicena⁴⁷³. Sin embargo más adelante el español se refiere a la aritmética nuevamente como *inabstracta et sine motu* –o sea esta vez en los mismos términos en que lo hace Boecio–. Con todo, todavía describe a la geometría como *abstracta et cum motu*⁴⁷⁴. Según Fidora la turbación que muestran estos textos se explica por medio del tratado *De scientiis* de al-Farabi que Dominico tradujo. Gundisalino parafrasea el pasaje correspondiente del *De scientiis* como sigue: “por tanto el número es acerca de aquello que es considerado de uno y otro modo, a saber: en sí y en la materia, con movimiento y sin movimiento”⁴⁷⁵. De todos modos, Fidora no explica

⁴⁶⁹ Cf. supra: I. 3. Los modos del ser en *De mente*.

⁴⁷⁰ Gilbertus Porretanus, In Boethium (De trinitate) n. 23. (Traducción propia).

⁴⁷¹ Clarembaldus Atrebatensis, Tractatus super librum Boetii de Trinitate n. 15. (Traducción propia).

⁴⁷² Dominicus Gundissalinus, *De divisione philosophiae*, p. 14: aut est enim abstracta et sine motu ut theologia, aut inabstracta et cum motu ut naturalis, aut abstracta et cum motu ut mathematica quae est media inter utramque. Cf. Ph. Merlan, „From Platonism to Neoplatonism“, La Haya, 1975 (1° ed. 1953), p. 74. (Traducción propia).

⁴⁷³ H. Hugonnard-Roche, „The Influence of Arabic Astronomy in the Medieval West“, *Encyclopaedia*, New York 1984. Para un desarrollo de esta tesis cf. Fidora, Op. Cit. p. 215 y ss.

⁴⁷⁴ Dominicus Gundissalinus, *De divisione philosophiae* p. 92.

⁴⁷⁵ Dominicus Gundissalinus, *De divisione philosophiae* p. 90: Numerus ergo de hiis est, quae utroque modo considerantur, in se scilicet et in materia, cum motu et sine motu. La traducción que Gundisalino

satisfactoriamente cómo se relaciona esta doble característica del número que Gundisalino interpreta en el texto de al-Farabi, con la inversión de los términos de la definición boeciana.

En el marco de estas pocas referencias a algunos de los más importantes comentarios al *De trinitate* de Boecio no puede pasarse por alto el comentario de Tomás de Aquino. El ordenamiento de las ciencias que establece Tomás es bastante más complicado en relación con los presentados hasta aquí. Éste clasifica las ciencias teóricas explícitamente desde el punto de vista del objeto de estudio. Con ello establece tres ámbitos de objetos, de los cuales del segundo, correspondiente a las entidades de la matemática, dice que “depende de la materia según el ser, sin embargo no según el intelecto, porque en su definición no se pone la materia sensible, así como la línea y el número”⁴⁷⁶. Es evidente que en la caracterización tomista permanecen el ámbito ontológico –según el ser– y el ámbito gnoseológico –según el intelecto–. Lo que quisiera rescatar sobre todo de este texto es la expresión *materia sensibilis*, donde parece haber una acentuación de la sensibilidad de la materia. Creo que también es posible hallar algo semejante en la caracterización que ofrece el Cusano.

Aunque no puede afirmarse con exactitud a cuántos de los mencionados autores haya conocido Nicolás de Cusa, todos ellos conforman parte de una importante tradición que ha influido en su pensamiento. Ahora, habiendo estudiado la definición boeciana de la matemática analicemos nuevamente la que el Cusano ofrece en *De possesset*. En la interpretación cusana el concepto de abstracción –o desvinculación– aparece, como en la lectura de Thierry de Chartres, en dos sentidos, a saber: primero (i) el término *inabstractas* con referencia a las formas matemáticas en sí mismas –*formas inabstractas*–. En segundo lugar (ii) el término *abstractus* con referencia al conocimiento de estas formas –*considerat circulum, qui non est a subiecto seu omni materia intelligibili abstractus*–. Aparentemente hay entonces, como en Thierry, un sentido ontológico y un sentido epistemológico de este concepto.

Por su parte, (iii) la controvertida expresión *sine motu* no es utilizada en la definición cusana. En lugar de ella aparece el término *stabiles* también referido a *formas: circa*

hace de pasaje correspondiente del *De scientiis* reza: Gundissalinus, *De scientiis*, p. 85: *Arithmetica est scientia de numero. Numerus vero duobus modis consideratur: in se et in materia. Ideo arithmetica alia est practica., alia est theorica.*

⁴⁷⁶ Thomas <de Aquino>: *Opera omnia*. 50. *Super Boetium De trinitate*, 1992, p. 22-24: *Dependeant a materia secundum esse, non tamen secundum intellectum, quia in eorum diffinitione non ponitur materia sensibilis, sicut linea et numerus.*

inabstractas formas tamen stabiles. Esta segunda característica aparenta ser también ontológica i.e. son las formas matemáticas en sí las que son estables. Sin embargo algunos párrafos más arriba el Cusano reafirma la tesis de que estas formas matemáticas –con lo cual se hace referencia a las entidades matemáticas en general– no tienen realidad ontológica sino que *ex nostra ratione procedunt*.

Ahora si las entidades matemáticas son puramente mentales, ¿cómo debe interpretarse el adjetivo *inabstractas*? Es evidente que este término no puede tener el sentido ontológico que sí tiene en los demás autores mencionados. Creo que la clave está en la noción de materia que está considerando Nicolás. Veamos el texto una vez más:

*Estque media speculatio circa inabstractas formas tamen stabiles, quae mathematica dicitur. Considerat enim circulum, qui non est a subiecto seu omni materia intelligibili abstractus sed bene a materia corporali et instabili*⁴⁷⁷.

Lo que afirma Nicolás es que la matemática considera las formas desvinculadas o separadas –*abstractas*– de la materia corporal o sensible –*a materia corporali et instabili*–, por lo cual dice que estas formas son *stabiles*. Hasta aquí se habla, como en el caso de Tomás, de la separación respecto de la materia sensible. Pero esta desvinculación no es absoluta. La forma que considera la matemática no es la forma que considera teología i.e. la forma absoluta. Por el contrario las formas matemáticas están unidas –son *inabstractas*– a un substrato al que el Cusano se refiere aquí como materia inteligible –*est a subiecto seu omni materia intelligibili*–.

Nicolás toma la noción de *materia* de la *Metaphysica* de Aristóteles. Allí se encuentra que existe “la materia sensible y la inteligible: sensible, como el bronce, la madera y toda materia sometida a movimiento; inteligible, la que se da en las cosas sensibles, pero no en tanto que sensibles, por ejemplo, las realidades matemáticas”⁴⁷⁸. Para Aristóteles la noción de materia inteligible hace referencia a la extensión espacial. La materia inteligible es lo que permanece de la cosa sensible si se abstrae de ella su materia sensible. De este modo, por abstracción, se pasa de las cosas reales a las matemáticas⁴⁷⁹.

⁴⁷⁷ De possest (h XI / 2 n. 63).

⁴⁷⁸ Met. VI 1036a 9-13. Aristoteles Latinus: Materia vero alia sensibilis alia intellectualis; sensibilis quidem ut est et lignum et quaelibet mobilis materia, intellectualis vero quae in sensibilibus existit non in quantum sensibilia, ut mathematica. Traducción castellana: Cf. también Met. 1037a 4; Nikolaus von Kues, Über den Beryll. Philosophisch-theologische Werke. Band 3 (ed. Karl Bormann), pp. 127-128. La referencia a la materia inteligible aparece también Met. 1045a 33. Sin embargo en este pasaje no hace referencia a la extensión sino al género en las definiciones.

⁴⁷⁹ Cf. W.D. Ross, Aristoteles, Traducción castellana, Buenos Aires, 1981, 240 y ss.

Aunque en *De possess* Nicolás no explicita la fuente, sí lo hace en *De beryllo*, donde además de mencionar a Aristóteles define a la *materia intellectualis* como *magnitudo*: „la matemática versa en torno de la materia intelectual, como dice Aristóteles. Pero la materia es su magnitud, sin la cual el matemático no concibe nada”⁴⁸⁰.

La noción de magnitud –*magnitudo*– es dependiente de otra noción fundamental en el contexto de la concepción de las disciplinas cuadrivales, a saber: la noción de multitud –*multitudo*–. El siguiente capítulo está dedicado a mostrar la dependencia de ambas nociones y el papel fundamental que éstas tienen en la epistemología cusana.

⁴⁸⁰ De beryl. (h. VIII n. 63): Mathematica enim versatur circa intellectualem materiam, ut bene dixit Aristoteles. Sed materia eius magnitudo est, sine qua nihil concipit mathematicus.

II. Las categorías del conocimiento

1. La multitud y la magnitud

Para Nicolás de Cusa las nociones de multitud y magnitud son fundamentalmente explicativas del ámbito de la alteridad. Por ello en esta sección me limitaré a considerar el conocimiento humano en cuanto éste no pretende ser conocimiento de lo absoluto, sino conocimiento de entidades, ya sean estas entidades consideradas en relación con la materia sensible –conocimiento empírico– o entidades consideradas en su verdad con relación solamente a la materia inteligible –conocimiento puro–. En el primer caso, se hace referencia al conocimiento en el modo de la posibilidad determinada –*possibilitas determinata*–. En el segundo caso se refiere al conocimiento en el modo de la necesidad determinada –*necessitas complexionis*–.

Si se tiene en cuenta el desarrollo de los modos del ser que según *De ludo globi* se puede presuponer que en ambos casos se hace referencia a un conocimiento positivo –i.e. a un conocimiento en el sentido estricto del término–, por oposición al conocimiento negativo de que se tiene de lo absoluto.

De entre las obras de Nicolás de Cusa, aquélla que se ocupa fundamentalmente de la relación entre la unidad y la alteridad, es sin duda *De coniecturis*. En cuanto el principio ontológico es considerado como verdad absoluta, esta cuestión de la relación entre unidad y alteridad es entendida en términos epistemológicos, a saber: como la relación entre la verdad y la conjetura –siendo entendida esta última como verdad participada⁴⁸¹.

En el Libro I de *De coniecturis* se trata acerca del origen de las conjeturas i.e. acerca de la mente humana en cuanto ella constituye el principio u origen del “mundo conjetural” i.e. el principio de sus propias conjeturas. Lo primero que hace el Cusano allí es poner en paralelo la actividad de la mente divina con la de la mente humana, en cuanto ambas son principios a partir de los que se generan el mundo real y el mundo conjetural respectivamente. El capítulo I se inicia con las siguientes palabras: “Conviene que las conjeturas provengan de nuestra mente, tal como el mundo real <proviene> de la infinita

⁴⁸¹ Cf. *supra*: I. 2.1. Los modos del ser en *De coniecturis*.

razón divina”⁴⁸². Una vez puestas en paralelo la mente infinita y la finita, Nicolás intenta mostrar qué significa que la mente humana sea el principio del mundo conjetural. El desarrollo de la exposición comienza sin embargo refiriéndose a la trinidad infinita. Éste puede reconstruirse como sigue: El principio de todas las cosas es único i.e. la unidad. Las cosas, i.e. lo creado, constituyen en cambio el ámbito de la alteridad. En efecto las cosas son otras entre sí. Es decir, no ya una unidad simple como en el principio, sino múltiples (1). Esta multiplicidad (de cosas) –*multitudo*–, que hace que ellas sean otras respecto de las otras provocando la alteridad entre las cosas quiebra la originaria identidad del todo y genera (2) una elemental desigualdad (entre las cosas) –*inaequalitas*. Por último, esta multiplicidad de cosas en tanto no idénticas o desiguales constituye a su vez (3) la división (de las cosas) –*divisio*–. Esta división debe ser entendida como la explicación de la conexión absoluta entre la unidad y la igualdad en la simplicidad originaria. En otras palabras, si las cosas no son una sola y por consiguiente no son idénticas, ellas no pueden ser pensadas como conectadas, sino más bien como separadas unas de otras en cuanto cosas particulares i.e. deben ser entendidas como sustancias.

Esta misma idea se encuentra en el Sermón XXIII: “[...] primero se ven los entes en la multitud, segundo mientras se ve la diversidad de su magnitud, se concibe su desigualdad [...]. De la multitud se origina la desigualdad. Por consiguiente la desigualdad presupone la multitud. Y de la multitud y la magnitud se origina la división”⁴⁸³.

En suma: la alteridad se puede pensar como estructurada en tres modalidades, a saber: multiplicidad, desigualdad y división, donde la división debe ser entendida como el resultado de la relación entre la multiplicidad y la desigualdad de las cosas, la cual proporciona su singularidad⁴⁸⁴.

Estructurando así el ámbito de la alteridad Nicolás puede vincularlo al ámbito de la unidad; justamente porque la unidad que se considera como principio de lo múltiple es también trina. Tal parece ser lo que propone fundamentalmente *De coniecturis*, a saber: sistematizar la relación unidad - alteridad para explicar la relación de Dios y el mundo y, en ese

⁴⁸² De coni. I c. 1 (h III n. 5): Coniecturas a mente nostra, uti realis mundus a divina infinita ratione, prodire oportet.

⁴⁸³ Sermo XXIII n. 15: Et ita habet multitudinem, ex qua oritur inaequalitas; ex uno enim et altero oritur inaequalitas; unum et alterum est multitudo. Inaequalitas igitur praesupponit multitudinem, ex qua generatur. Ex multitudine autem et inaequalitate oritur divisio. Multa enim inaequalia necessario sunt divisa; et nemo est ita simplex, quin ista videat aperte. Et quia multitudo ex se non est, sed ex unitate, - cedit enim multitudo ab unitate; per hoc enim multitudo est, quia non est unitas semel sive uniter, sed unitas plurificata -, vides satis, quod multitudo ab uno cedit et quod ipsa multitudo non habet subsistentiam extra unitatem. Sublata enim unitate nihil amplius remanet in multitudine.

⁴⁸⁴ De coni. I c. 1 (h III n. 6): Ut autem ad apprehensionem intenti inducaris et mentem coniecturarum principium recipias, advertas quoniam, ut primum omnium rerum atque nostrae mentis principium unitrinum ostensum est, ut multitudinis, inaequalitatis atque divisionis rerum unum sit principium..

contexto, la de la mente humana con el mundo conceptual. En efecto, el principio es, como se dijo, una unidad que genera su igualdad, de las cuales procede la conexión. El mundo, por su parte, se estructura como multiplicidad (de cosas) de la cual se genera la desigualdad (entre las cosas), de las cuales procede la división sustancial (entre las cosas). A partir de estas dos afirmaciones no es difícil pensar la *explicatio dei* por medio de los binomios: (1) unidad – multiplicidad; (2) igualdad – desigualdad, y (3) conexión – división. Así al menos, aparenta entenderlo Nicolás de Cusa: “[...] de modo que uno solo sea el principio de la multitud, de la desigualdad y de la división de las cosas, de cuya absoluta unidad fluye la multitud; de la igualdad la desigualdad, y de la conexión la división [...]”⁴⁸⁵.

Ahora bien, hasta aquí Nicolás ha tratado acerca de la relación del principio con lo principiado i.e. lo creado, desde una doble perspectiva, a saber: por un lado el dato de la tradición que refiere a la trinidad del principio y la participación de esta trinidad en lo creado. Por otro la perspectiva del problema fundamental de *De coniecturis*: el binomio unidad – alteridad. Una vez establecida esta relación entre unidad – alteridad i.e. entre Dios y el mundo, en términos trinitarios, el Cusano la traslada a la relación entre la mente finita y sus propias creaciones. De lo que se trata ahora es de encauzar el binomio unidad-alteridad en el ámbito de la creación finita i.e. en el contexto de la relación de la mente humana en cuanto unidad, con la alteridad que ella misma genera, a saber: su mundo conceptual. El texto correspondiente reza como sigue: “así nuestra mente <...> se hace principio unitrino de sus productos racionales. Pues la sola razón es medida de la multitud, de la magnitud y de la composición <...>. Por lo cual la unidad de la mente complica en sí toda multitud y su igualdad toda magnitud, como también la conexión complica la composición. Por tanto la mente –principio uni-trino– explica, en primer lugar la multitud a partir de la fuerza de la unidad complicativa; por su parte la multitud es generativa de la desigualdad y de la magnitud. Por lo cual, en la misma primordial multitud, como en un primer ejemplar <la mente> da caza a las magnitudes o perfecciones varias, luego desde una y otra avanza hacia la composición”⁴⁸⁶.

⁴⁸⁵ De coni. I c. 1 (h III n. 6): [...] ut multitudinis, inaequalitatis atque divisionis rerum unum sit principium, a cuius unitate absoluta multitudo, aequalitate inaequalitas et conexione divisio effluat [...].

⁴⁸⁶ De coni. (h III n. 6): Ita mens nostra [...] se unitrinum facit principium rationalis suae fabricae. Sola enim ratio multitudinis, magnitudinis ac compositionis mensura est [...] quapropter unitas mentis in se omnem complicat multitudinem eiusque aequalitas omnem magnitudinem, sicut et conexio compositionem. Mens igitur unitrinum principium primo ex vi complicativae unitatis multitudinem explicat, multitudo vero inaequalitatis atque magnitudinis generativa est. Quapropter in ipsa primordiali multitudine, ut in primo

De lo expuesto hasta aquí se puede ofrecer una explicación muy general. Así como la unidad, la igualdad y la conexión divinas son explicadas en términos de multitud, desigualdad y división, así también la unidad, la igualdad y la conexión de la mente finita parecen explicarse en multitud, magnitud y composición (*multitudo, magnitudo y compositio*). A su vez, dado que es la unidad la que genera su igualdad, la correspondencia exige que sea la multitud la que genere la magnitud. Por último, la conexión de la multitud y la magnitud produce la composición.

El resultado de esta interpretación superficial del texto nos lleva a la inevitable pregunta: ¿qué quiere decir todo esto? (1) ¿Son acaso las nociones de multitud, magnitud y composición categorías trascendentales de la mente finita? Y si esto es así, ¿en qué se fundamenta la preeminencia de estas tres nociones respecto del conocimiento del mundo? Por otro lado, (2) ¿cuál es la relación entre ellas que hace que la multitud sea anterior en el proceso cognoscitivo respecto de la magnitud y, (3) qué se está mentando con “composición”? la presente sección tiene por objetivo ensayar una respuesta a cada una de estas preguntas. Ahora antes de intentar responderlas es necesario considerar de manera general el significado con que ambas nociones, a saber: multitud y magnitud le llegan a Nicolás de Cusa.

1.1. Las nociones de *multitudo* y *magnitudo*

En primer lugar es necesario tener en cuenta que las nociones de multitud y magnitud tienen desde mucho antes de Nicolás de Cusa un lugar en la historia del pensamiento. Aristóteles distingue en la *Metaphysica* entre magnitudes y multiplicidades. Las magnitudes corresponden a las realidades continuas y medibles, es decir a los cuerpos. Las multiplicidades en cambio son propias de las realidades discontinuas y numerables, es decir, ya no cuerpos en sí mismos, sino grupos de cuerpos⁴⁸⁷.

exemplari, magnitudines seu perfectiones integritatum varias et inaequales venatur, deinde ex utriusque ad compositionem progreditur. De coni. I c. 1 (h III n. 6).

⁴⁸⁷ Aristoteles, Met V 13 1020a.

Existe asimismo una división más compleja de aparente origen estoico entre cuerpos unificados –a saber: cuerpos naturales unificados por cierta fuerza de cohesión– y cuerpos compuestos –unificados a partir de un principio artificial–. A su vez, entre estos últimos i.e. entre los cuerpos unificados artificialmente, se distinguen por un lado aquéllos constituidos de partes inseparables, como por ejemplo una casa, de los constituidos por partes separables como un ejército, un coro o un rebaño⁴⁸⁸. Estos últimos corresponden evidentemente a los grupos de cuerpos mencionados por Aristóteles.

De esta división estoica Nicómaco de Gerasa (60 - 120 d.C.), quien constituirá una gran influencia para Boecio, conservará los dos elementos extremos, a saber: las unidades naturales denominadas “magnitudes” por una parte, y por otra los grupos de cuerpos constituidos de partes separables y denominados “multitudes”⁴⁸⁹. Al comienzo de su *De institutione arithmetica* –que constituye una de las líneas centrales que contribuirá a la posterior constitución del *quadrivium*– Nicómaco introduce una definición de la filosofía que atribuye a Pitágoras, a saber: que la filosofía es el amor a la sabiduría. A su vez entiende “sabiduría” como la comprensión de los seres⁴⁹⁰. A partir de esta definición de la sabiduría Nicómaco considera que la ciencia versa básicamente sobre los seres. En ese sentido lleva a cabo una división de éstos que tiene lugar entre seres inteligibles o seres propiamente dichos por un lado y seres sensibles por el otro. De estos últimos afirma que unos son unificados, los otros son divididos y en estado de yuxtaposición. A los primeros los denomina “magnitudes” –μεγέθη–. A los segundos los llama “multiplicidades” –πλήθη–.

Como ejemplos de magnitudes Nicómaco ofrece entre otros, el mundo o un árbol. Como ejemplos de multitudes da un rebaño, un montón o un coro⁴⁹¹. Hace además corresponder con esta división dos clases de infinitud, a saber: el infinito propio de la multiplicidad, que es una progresión sin fin a partir de una unidad determinada, y el infinito de la magnitud, que es una división sin fin a partir de una totalidad. Con esta oposición resignifica la distinción aristotélica de la *Physica* entre infinito por composición e infinito por división⁴⁹².

⁴⁸⁸ Cf. W. Theiler, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, 1964, p. 97 ss; P. Hadot, *Arts Libéraux et Philosophie dans la pensée antique*, Paris, 1984, p. 65.

⁴⁸⁹ Cf. e.g. D. O'Meara, *Pythagoras revived, Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*. Oxford University Press: 1990 p. 14 – 23; G. Staab, *Pythagoras in der Spätantike*, Jena, 2001 / 2001, p. 81 ss. Respecto del *numerus* como *distinctio* sobre todo en Alberti cf. J. Gaus, „Circulus mensurat omnia“, *Miscellanea Mediaevalia* 16 / 2, 2. Halbband, p. 437.

⁴⁹⁰ Cf. Nicomachus de Gerasa, *Introd. Arithm.* I, I, 1 p. 1, 11 – 2, 4.

⁴⁹¹ Nicomachus de Gerasa, *Introd. Arithm.* I, I, 1 p. 1, 11 – 2, 4.

⁴⁹² Cf. *Phys.* III 206 b.; *Philebo.* 16c–18b.

Nicómaco sostiene que la sabiduría debe ser comprendida como la ciencia de estas dos especies, a saber: de las magnitudes y las multitudes. Pero puesto que toda multiplicidad y toda magnitud son necesariamente infinitas por su naturaleza y las ciencias son necesariamente ciencias de objetos limitados y jamás de objetos infinitos, bien parecería que no se sabría constituir una ciencia en el tema de la magnitud ni en el tema de la multiplicidad tomadas en sí mismas, sino más bien en el tema de un objeto determinado a partir de una o de la otra, a saber: en el tema de la cantidad, si es que se habla de la multiplicidad, y en el tema de la dimensión si es que se habla de la magnitud⁴⁹³. Por último Nicómaco precisa todavía el contenido de estas ciencias. La cantidad puede ser considerada o bien en sí misma, o bien en relación con otra cantidad. Estas dos consideraciones posibles de la cantidad son tratadas en la aritmética y en la música respectivamente⁴⁹⁴. En segundo lugar, la dimensión puede ser considerada o bien estáticamente o bien en movimiento. Para estas dos consideraciones se hace geometría y astronomía respectivamente. Sin estas ciencias no es posible conocer exactamente las especies del ser, ni por tanto encontrar la verdad que está en los seres⁴⁹⁵.

Ahora, como la aritmética se ocupa de la cantidad en sí, tiene una función principal en relación a las otras disciplinas. En efecto ella preexiste a las otras ciencias en el pensamiento de Dios como una razón cósmica y paradigmática y es por ello implicada por las otras tres⁴⁹⁶.

Siglos más tarde Severino Boecio en su traducción a la *Introducción a la aritmética* de Nicómaco, conocida como *De institutione arithmetica*, traduce τέσσαρες μέθοδοι como *quadrivium*, término que más adelante tomará la forma más conocida de *quadrivium*: *Hoc igitur illud quadrivium est, quo his viandum sit, quibus excellentior animus a bonis procreatis sensibus ad intelligentiae certiora perducitur*⁴⁹⁷.

Una descripción del *quadrivium* se encuentra en Boecio justamente en sus obras que se ocupan de las ciencias matemáticas, a saber: *De institutione arithmetica* y *De institutione musica*. La caracterización responde, a la manera de Nicómaco de Gerasa, a una clasificación de los seres. En *De institutione arithmetica* el texto es el siguiente: “Hay dos partes de la esencia, una continua y unida por sus partes, y no distribuida por ningún

⁴⁹³ Nichomachus de Gerasa, *Introd. Arithm.* I, II, 5, p. 4, 20–5, 12.

⁴⁹⁴ El uso actual del término „música“ restringe su significado a lo que se ha llamado el ámbito sensible de lo que se conocía antiguamente bajo el mismo término. Cf. H. Hübschen, „Antike Einflüsse in der mittelalterlichen Musikanschauung“, *Miscelanea Mediaevalia* 1 (1962) p. 84.

⁴⁹⁵ Nichomachus de Gerasa, *Introd. Arithm.* I, III, 3, p. 6 8–11.

⁴⁹⁶ Nichomachus de Gerasa, *Introd. Arithm.* I, IV, 2–4, p. 9, 9–10, 15.

término, como es el árbol, la piedra y todos los cuerpos de este mundo, los cuales se denominan propiamente magnitudes. Pero otra está desunida de sí y determinada por las partes, como si estuviera recogida confusamente en una unión <...>. Para ésta el nombre propio es multitud"⁴⁹⁸. En segundo lugar Boecio divide dos clases dentro del género de la multitud: "A su vez –dice– de las multitudes unas son por sí, como el tres, el cuatro, el tetragono o cualquier número, que no necesita de ninguno para ser. Pero otras no constan por sí mismas, sino que se refieren a algún otro, como doble, medio, sesquíaltero (tres cuartos) o cuatro tercios y cualquiera de esta clase, el cual, no puede ser, a menos que esté relacionado a otro"⁴⁹⁹. De la misma manera divide también el género de las magnitudes en dos clases: "Ciertamente de la magnitudes unas son permanentes y carentes de movimiento, pero otras cambian, siempre en rotación móvil y no se quedan quietas en ningún momento"⁵⁰⁰. Por último Boecio hace corresponder a cada uno de estos cuatro ámbitos una de las disciplinas cuadriviales: "De éstas por tanto, la integridad aritmética especula aquella magnitud que es por sí, pero aquélla que <se relaciona> a otro, los músicos la conocen como medio de la melodía. Por otro lado, la geometría anuncia el conocimiento de la magnitud inmóvil, pero la pericia de lo móvil reclama la ciencia de la disciplina astronómica"⁵⁰¹.

La misma clasificación tiene lugar en *De institutione musica*: "La geometría tiene la especulación de la magnitud inmóvil. En cambio la astronomía persigue la ciencia de la <magnitud> móvil. Por su parte, la aritmética es representante de la cantidad discreta por sí. Por otra parte, se prueba que la música tiene la pericia en la <cantidad discreta> relacionada a algo"⁵⁰².

⁴⁹⁷ Boethius, *De arithmetica* I. 1, p. 9, 28ss.

⁴⁹⁸ Boethius, *De arithmetica* I. 1, p. 8: *Essentiae autem geminae partes sunt, una continua et suis partibus iuncta nec ullis finibus distributa, ut est arbor lapis et omnia mundi huius corpora, quae proprie magnitudines appellantur. Alia vero disiuncta a se et determinata partibus et quasi acervatim in unum redacta concilium, ut grex populos chorus acervus et quicquid, quorum partes propriis extremitatibus terminantur et ab alterius fine discretas sunt. His proprium nomen est multitudo.*

⁴⁹⁹ Boethius, *De arithmetica* I. 1, p. 8: *Rursus multitudinis alia sunt per se, ut tres vel quattuor vel tetragonus vel quilibet numerus, qui ut sit nullo indiget. Alia vero per se ipsa non constant, sed ad quiddam aliud referuntur, ut duplum, ut dimidium, ut sesquialterum vel sesquitercium et quicquid tale est, quod, nisi relatum sit ad aliud, ipsum esse non possit.*

⁵⁰⁰ Boethius, *De arithmetica* I. 1, p. 8 – 9: *Magnitudinis vero alia sunt manentia motuque carentia, alia vero, quae mobili semper rotatione vertuntur nec ullis temporibus adquiescunt.*

⁵⁰¹ Boethius, *De arithmetica* I. 1, p. 9: *Horum ergo illam multitudinem, quae per se est, arithmetica speculatur integritas, illam vero quae ad aliquid, musici modulaminis temperamenta pernoscent, inmovilis vero magnitudinis geometria notitiam pollicetur, mobilis vero scientiam astronomicae disciplinae peritia vendicat.*

⁵⁰² Boethius, *De musica* II, 3 PL 63, 1196 ss: [...] *inmobilis magnitudinis geometria speculationem tenet. Mobilis vero scientiam astronomia persequitur. Per se vero discretas quantitatis arithmetica auctor est. Ad aliquid vero relatae musica probatur obtinere peritiam.*

Boecio considera por último que “la sabiduría de estas cosas que son verdaderas es el conocimiento y la comprensión íntegra”⁵⁰³. Además —como para Nicómaco— la aritmética tiene prioridad sobre las otras ciencias del cuadrivio. “Pues si quitas los números, ¿de dónde el triángulo y el cuadrado o cualquiera de que se trate en geometría, todo lo cual es denominativo de los números?”⁵⁰⁴.

1. 2. Magnitud y multitud como categorías del conocimiento

La descripción boeciana del *quadrivium* es mencionada por Nicolás de Cusa en dos lugares, a saber: en *De docta ignorantia* I, cap. 11 y en *De mente*, cap. 10⁵⁰⁵.

En el primero de estos lugares se trata como tema general acerca de la matemática como propedéutica de la metafísica, más precisamente: acerca de “que la matemática nos ayuda muchísimo en la aprehensión de la diversidad divina”⁵⁰⁶. En ese contexto Nicolás refiere que según Boecio “toda doctrina de la verdad es comprendida en la multitud y en la magnitud”⁵⁰⁷. El Cusano no desarrolla sin embargo la idea, sino que sólo la menciona junto a referencias a Pitágoras, Aristóteles y Agustín, con la intención de aportar autoridades respecto de la función propedéutica de la matemática.

En *De mente* la misma referencia aparece en boca del Filósofo, quien exhorta al Ignorante a que exponga “la sentencia de Boecio, ciertamente varón doctísimo, qué es lo que quiere decir cuando afirma que la comprensión de la verdad de todo está en la multitud y en la magnitud”⁵⁰⁸. En este caso, las nociones de multitud y magnitud no tienen lugar en función de la “aprehensión” de lo absoluto i.e. en cuanto a su función propedéutica como en *De docta ignorantia* I, sino en relación al conocimiento humano en general. En efecto el

⁵⁰³ Boethius, *De arithmetica* I. 1, p. 9: Est enim sapientia earum rerum, quae vere sunt, cognitio et integra comprehensio.

⁵⁰⁴ Boethius, *De arithmetica* I. 1, p. 10: Si enim numeros tollas, unde triangulum vel quadratum vel quicquid in geometria versatur, quae omnia numerorum denominativa sunt?

⁵⁰⁵ Algunas líneas acerca de este tema pueden encontrarse en W. Schulze, *Harmonik und Theologie bei Nikolaus Cusanus*, Wien, 1983, p. 43.

⁵⁰⁶ *De docta ign.* (h. 1 n. 32): Quod mathematica nos iuuet plurimum in diversorum divinorum apprehensione.

⁵⁰⁷ *De docta ign.* (h. 1 n. 32): Ista via Boethio nostro adeo placere visa est, ut constanter assereret omnem veritatis doctrinam in multitudine et magnitudine comprehendendi.

⁵⁰⁸ *De mente* (h. V n. 126): Non te taedeat sermonem in noctem protrahere, mi amice, ut adhuc tua praesentia frui valeam, necessitor enim cras abire. Et exponas dictum Boethii utique doctissimi viri, quid velit dicere, quando ait comprehensionem veritatis omnium rerum esse in multitudine et magnitudine.

capítulo 10 de *De mente* se titula: “cómo la comprensión de la verdad se da en la multitud y en la magnitud”⁵⁰⁹. Este título justifica que se considere éste como el texto cusano más importante respecto del tema. Por esta razón quisiera tomarlo como guía para el desarrollo de la presente sección.

La explicación que el Ignorante ofrece respecto de las consideraciones de Boecio que he reseñado más arriba es la siguiente: “Opino que <Boecio> relacionó (i) la multitud con la distinción *-discretio-* y (ii) la magnitud con la integridad *-integritas-*. Pues comprende rectamente la verdad de la cosa quien la distingue *-discernit-* de todas las otras y alcanza además la integridad de la cosa misma, por sobre o por debajo de la cual, no avanza el ser íntegro de la cosa”⁵¹⁰.

Esta explicación se basa pues en la noción de “comprensión de la verdad de la cosa” – *comprehensio veritatis rei-*. Más allá del hecho de que para Nicolás de Cusa la verdad de la cosa sea en última instancia entendida siempre de manera parcial i.e. conjetural⁵¹¹, es sin embargo posible pensar analíticamente qué significa comprender algo i.e. conocer una cosa determinada o entender lo que la cosa es. Nicolás entiende que la comprensión de cualquier cosa implica necesariamente dos momentos: en primer lugar, (i) la distinción de la cosa respecto de las otras cosas *-ab omnibus aliis rebus discernit-*. En segundo, (ii) la delimitación de su ser íntegro *-integritatem attingit-*. En efecto, la diferenciación de una cosa respecto de las demás i.e. decir lo que la cosa no es, pone los límites dentro de los cuales la cosa queda determinada en oposición a las otras. El primero constituye entonces el momento negativo de la comprensión de la cosa; entenderla por negación estableciendo los límites desde afuera. A partir de esta instancia negativa, en la medida en que ésta permite delimitar la cosa, tiene lugar un segundo momento, a saber: el de su determinación positiva i.e. la definición de la cosa. Es decir que por medio del primer momento se dice lo que la cosa no es; por medio del segundo se dice propiamente lo que ella es i.e. se la define.

Como lo había pensado Boecio, para Nicolás de Cusa multitud y magnitud se sistematizan como disciplinas en las artes que conforman el *quadrivium*. En este contexto (ii) la geometría y la astronomía tienen como tarea la determinación o delimitación de las cosas: “Pues la disciplina en la geometría determina de tal manera la integridad del triángulo que

⁵⁰⁹ *De mente* (h V n. 126 – 128): *Quomodo comprehensio veritatis est in multitudine et magnitudine.*

⁵¹⁰ *De mente* (h V n. 126): *Opinor, quod multitudinem ad discretionem rettulit, magnitudinem ad integritatem. Nam rei veritatem recte comprehendit, qui eam ab omnibus aliis rebus discernit et ipsius etiam rei integritatem attingit, ultra quam vel infra integrum esse rei non progrederetur. Cf. Boethius, De inst arith. I, 1 p. 8, 15 ss.*

no va más allá ni más abajo; en la astronomía determina la integridad de los movimientos y qué cosa sean recorriéndolos singularmente”⁵¹². Nicolás sigue básicamente la clasificación tradicional de las ciencias cuadrivales con la diferenciación entre geometría y astronomía por medio de la característica del movimiento. Sin embargo va un poco más lejos y, en lugar de referirse al objeto de estudio de la astronomía como el conjunto de las entidades con movimiento i.e. entidades alterables, considera que el objeto de la geometría es más exactamente la totalidad del movimiento mismo –*integritas motuum*–.

A continuación se refiere en general a la “disciplina de la magnitud –*disciplina magnitudinis*– como la clase en la que se incluyen la geometría y la astronomía. Lo que estas ciencias tienen en común es la capacidad de determinar la integridad de lo que conocen i.e. de medirlo. En palabras de Nicolás: “Por medio de la disciplina de la magnitud se obtiene el término de la integridad de las cosas y la medida”⁵¹³.

Por otra parte, (i) la aritmética y la música no tratan con un continuo, sino con el ámbito de lo discreto: “Pues en la aritmética y en la música se contiene la capacidad de los números, de donde se obtiene la distinción de las cosas –*discretio rerum*–”⁵¹⁴.

Ahora bien, la función del número es doble: por un lado (i.i) sirve para discernir la confusión de las cosas comunes. Por otro, (i.ii) sirve también para recoger la comunión de las cosas, o sea para entender a las cosas en cuanto son comunes. En efecto, cuando se cuenta un conjunto de entidades se dice por un lado cuántas cosas distintas hay, diferenciando con esto unas de otras. Pero haciendo esto se da cuenta paralelamente de que hay *una* cantidad. En otros términos, algo que se entiende como múltiple implica por una parte una diferenciación de elementos más o menos confusa, pero por otra es asimismo posible agrupar esa multiplicidad caótica como *un múltiple*.

Por su parte (ii) la magnitud permite comprender que hay un término y con ello una medida de la integridad. Entender algo como continuo no significa entenderlo en relación a los otros, sino en relación a sí mismo, lo cual significa a su vez determinar su integridad o su completitud.

Hasta aquí no parece existir ninguna diferencia esencial respecto de la descripción boeciana del cuadrivio. Sin embargo Nicolás advierte, tomando con ello distancia respecto de Boecio, que mediante la clasificación de las ciencias cuadrivales no se debe entender

⁵¹¹ La conjetura se define como *positiva assertio, in alteritate veritatem, uti est, participans*. De coni. I (h III n. 57). Cf. *supra*: I. 2.1. Los modos del ser en *De coniecturis*.

⁵¹² De mente (h V n. 126): *Disciplina namque in geometria trianguli integritatem determinat, ita quod nec ultra sit nec infra, in astronomia determinat motuum integritatem et quid per singula.*

⁵¹³ De mente (h V n. 126): *Per disciplinam magnitudinis habetur terminus integritatis rerum et mensura [...].*

que todo el ser es o bien multitud o bien magnitud. Multitud y magnitud –como aparece ya en *De coniecturis*– no son para Nicolás términos ontológicos, sino más bien el modo en que la mente finita comprende la alteridad y la consecuente desigualdad de los entes, a partir del cual es capaz de determinarlos y con ello de conocerlos. En otras palabras, ya no son las cosas mismas, sino “la demostración” de todas las cosas, la que se realiza en la multitud y en la magnitud. Entendiendo el término *essentia* que utiliza Boecio, más bien como “lo que es” –*id quod est*– Nicolás le hace decir al Filósofo: “Me sorprende si pretendió decir que todo aquello que es, es magnitud o multitud”. La respuesta del Ignorante es taxativa: “De ninguna manera lo creo, sino que todo lo que es cae bajo la magnitud o la multitud, porque la demostración de todas las cosas se hace o bien conforme a la capacidad de una o bien de la otra. La magnitud pone término. La multitud distingue”⁵¹⁵.

1. 3. *Multitudo magnitudinis generativa est*

El Cusano escribe en *De coniecturis* que: “la mente –principio uni-trino– explica –*explicat*–, en primer lugar la multitud a partir de la fuerza de la unidad complicativa; por su parte la multitud es generativa de la desigualdad y de la magnitud. Por lo cual, en la misma primordial multitud, como en un primer ejemplar da caza a las magnitudes o perfecciones varias, luego desde una y otra avanza hacia la composición”⁵¹⁶.

¿En qué se fundamenta esta preeminencia de la multitud respecto de la magnitud? La pregunta se puede responder en alguna medida por medio del dato histórico de la tradición. Como he mostrado más arriba, ya en las primeras formulaciones del cuadrivio se considera

⁵¹⁴ Cf. *De mente* (h V n. 127). En el contexto de las ciencias cuatrivales la música se entiende como teoría de la armonía i.e. el orden numérico del mundo.

⁵¹⁵ *De mente* (h V n. 127): Phil: Miror, si voluit omne id, quod est, esse magnitudinem vel multitudinem. Id: Nequaquam puto, sed quod omne, quod est, cadit sunt manitudine vel multitudine, quoniam demonstratio omnium rerum fit vel secundum vim unius vel alterius, magnitudo terminat, multitudo discernit.

⁵¹⁶ *De con. I* (h III n. 6): Mens igitur unitrinum principium primo ex vi complicativae unitatis multitudinem explicat, multitudo vero inaequalitatis atque magnitudinis generativa est. Quapropter in ipsa primordiali multitudine, ut in primo exemplari, magnitudines seu perfectiones integritatum varias et inaequales venatur, deinde ex utriusque ad compositionem progreditur.

que la aritmética i.e. la ciencia de la multitud por excelencia, es primera en el conjunto de las disciplinas cuadrivales porque es implicada por las otras⁵¹⁷. Pero Nicolás de Cusa hace de la multitud y de la magnitud funciones mentales necesarias para el conocimiento, tesis que sostiene más o menos explícitamente en muchas de sus obras. Por ejemplo en *De coniecturis* se lee que: “la razón resuelve todo en la multitud y la magnitud⁵¹⁸”; en *Compendium* afirma que: “quitada la magnitud y la multitud no se conoce ninguna cosa”⁵¹⁹. Asimismo en *De ludo globi* dice que: “El alma racional es la capacidad complicativa de todas las complicaciones nocionales. Pues complica la complicación de la multitud y la complicación de la magnitud, a saber: del uno y del punto. Pues sin ellos, a saber: multitud y magnitud, no se hace ninguna discreción”⁵²⁰. En este sentido parece que por medio de estos términos se refiere a algún proceso o actividad de la mente más fundamental que la de hacer explícitamente matemática, a saber: la actividad del conocimiento discursivo en general. Es decir que la multitud y la magnitud son necesarias para el conocimiento racional. En efecto, he considerado al estudiar los *modi essendi* en *De mente*, que lo propio de la razón consiste en reconocer las cosas como tales i.e. como cosas o como sustancias, las cuales son por ello diferentes de las otras sustancias⁵²¹. Este reconocimiento requiere poder diferenciar la cosa de las otras para alcanzar su integridad como sustancia individual. Lo primero se hace según Nicolás mediante la multitud, lo segundo mediante la magnitud.

Ahora, si esto es así, cabe preguntarse (i) de qué manera la multitud y la magnitud son capaces de cumplir esta función, y en ese contexto (ii) cómo debe entenderse la prioridad de la multitud frente a la magnitud, que se menciona en el Libro I de *De coniecturis*. Si *De mente* desarrolla efectivamente el tema, tal vez sea posible encontrar allí una respuesta.

El Cusano señala en esta obra dos funciones fundamentales que la mente lleva a cabo a partir de la multitud y de la magnitud, a saber: la división –*divisio*– y la definición –*diffinitio*–. En palabras del autor: “De donde la definición que abarca todo el ser y lo incluye tiene la fuerza de la magnitud y a ella pertenece, y la demostración de las definiciones se hace necesariamene según la fuerza de la magnitud. Por otra parte, la

⁵¹⁷ Cf. *supra*: II. 1. Las nociones de *multitudo* y *magnitudo*.

⁵¹⁸ De coni I (h II n. 35): Ratio enim omnia in multitudinem magnitudinemque resolvit.

⁵¹⁹ Compendium (h XI / 3 n. 12): Magnitudine igitur et multitudine sublata nulla res cognoscitur.

⁵²⁰ De ludo globi (h IX n. 92): Unde anima rationalis est vis complicativa omnium notionalium complicationum. Complicat enim complicationem multitudinis et complicationem magnitudinis, scilicet unius et puncti. Nam sine illis, scilicet multitudine et magnitudine, nulla fit discretio.

⁵²¹ Cf. *supra*: I. 2.2. Los modos del ser en *De mente*.

división y la demostración de las divisiones se hace conforme a la capacidad de la multitud”⁵²².

“División” no debe entenderse en este texto en el sentido ontológico que he considerado en *De coniecturis* i.e. Nicolás no se refiere aquí a la singularidad de los entes i.e. a la división ontológica que tiene lugar a partir de la alteridad y la consecuente desigualdad entre los entes. Lo que en *De mente* se denomina “división” debe ser más bien entendido en sentido gnoseológico; más exactamente en el sentido de la *diairesis* platónica i.e. del método dicotómico que consiste en distinguir por géneros⁵²³. Éste comienza típicamente por un *genus* y procede “según las articulaciones naturales” hasta alcanzar la *species*. La división constituye así la consideración de un descenso de lo uno a lo múltiple o, más bien, de la multiplicación de lo uno. Por esta razón Nicolás la considera propia de la multiplicidad. Las divisiones constituyen en efecto un proceso fundamental en cuanto que toda distinción debe generarse a partir de él. Es decir que todos los predicamentos se generan en el seno de este proceso. El ignorante parece decirlo explícitamente: “Podría también quien dispusiera de más tiempo que nosotros, mostrar cómo por la fuerza de la multitud descienden las cantidades y cualidades y los demás predicamentos, los cuales proporcionan el conocimiento de las cosas”⁵²⁴.

Ahora bien, aquello que se pretende mediante la división es llegar a la determinación de una especie y con ello, a la definición de algo. En efecto el proceso de la división consiste en discurrir a través de los predicados delimitando el sujeto hasta llegar a su determinación i.e. a su definición. Este debe ser entonces el sentido de la primacía gnoseológica de la multitud respecto de la magnitud que aparece en *De coniecturis*, a saber: que a la definición sólo puede llegarse a partir de la división.

Hasta aquí puede decirse que Nicolás ha considerado el conocimiento humano mediante las nociones de multitud y magnitud en lo que respecta al ámbito del descubrimiento de las definiciones. Pero todavía de estas definiciones es posible llegar a otras proposiciones que continúen limitando el objeto conocido a través de razonamientos deductivos. En efecto, si

⁵²² De mente (h V n. 127): Unde diffinitio, quae totum esse terminat et includit, vim habet magnitudinis et ad eam pertinet, et diffinitionum demonstratio fit necessario secundum vim magnitudinis, divisio vero et divisionum demonstratio secundum vim multitudinis.

⁵²³ Cf. e.g. Fedro 266b; Sofista 253 c-e. Cf. H. Cherniss, *Aristotel's criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, 1944; D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 1951, pp. 116 – 119 y 194 – 196; G. Ryle, *New Essays in Plato and Aristotle*, Londres, 1965, pp. 39 – 68; J. A. Philip, „Platonis diairesis“, *Transactions of the American Philological Association* 97 (1966), pp. 335- 358; A. E. Taylor, *Plato: The Sophist and the Statesman*, Londres, 1971, pp. 15 – 32 y 75 - 80.

⁵²⁴ De mente (h V n. 128): Posset etiam otiosior nobis applicare, quomodo ex vi multitudinis quantitates et qualitates et cetera praedicamenta descendunt, quae rerum notitiam faciunt [.....].

las divisiones se realizan conforme a la fuerza de la multitud y las definiciones conforme a la fuerza de la magnitud, la demostración de los silogismos —explica Nicolás— se realiza conforme a la fuerza de ambas: “Pues que se concluya una tercera premisa de <otras> dos es propio de la multitud; que se la concluya sin embargo a partir de los universales y de los particulares es propio de la magnitud⁵²⁵”.

En primer lugar, en un silogismo se llega a partir de dos premisas a algo distinto de ellas, a saber: una tercera proposición —la conclusión del silogismo— que ofrece una información distinta respecto de las dos primeras. En segundo lugar, esta tercera proposición que surge como consecuencia necesaria de las otras dos, define la cosa en cuanto le atribuye a un sujeto un predicado determinado que excluye el conjunto de los predicados que son contradictorios con él. En este sentido la definición es el elemento mediante el cual se limita los conceptos para que sean tales.

Puesto que la definición tiene este papel fundamental en la teoría cusana del conocimiento, dedicaré la próxima sección a tratar específicamente de ella.

Antes de emprender esta tarea es necesario responder aún qué sería en este contexto lo que Nicolás denomina en *De coniecturis* composición —*compositio*—.

1.4. La composición

Se ha visto cómo la multitud le permite a la mente llevar a cabo las divisiones por medio de los géneros para llegar a las diferencias específicas, con las cuales se alcanza la definición de la cosa. Ahora bien, en el capítulo que sigue inmediatamente en *De mente* al que acabo de tratar, Nicolás considera precisamente el tema de los géneros y las diferencias. Más específicamente: de “cómo todo es en Dios trinitariamente y de modo semejante también en nuestra mente; y cómo nuestra mente se compone de modos de

⁵²⁵ De mente (h V n. 128): Quod enim ex duabus tertia concluditur, multitudinis est; quod autem ex universalibus et particularibus, magnitudinis est. He modificado aquí la traducción castella de J. M. Machetta, la cual reza: “Pues que se concluya una tercera premisa de dos es propio de la multitud; lo que en cambio concluye a partir de los universales y de los particulares es propio de la magnitud”. Creo que ambos quod no hacen referencia a un contenido diferente en la misma conclusión, sino más bien “al hecho de que” la conclusión (i) sea extraída *ex duabus* y (ii) que sea extraída *ex universalibus et particularibus*.

comprender”⁵²⁶. Si bien allí no se encuentra el término “composición” –*compositio*– como tercer término respecto de multitud y magnitud, Nicolás introduce sin embargo el término *compositum* como nexo entre los dos primeros.

Muy resumidamente el desarrollo del capítulo 11 es el siguiente. En primer lugar, se considera que antes de la división de las cosas i.e. no de la división como proceso mental, sino antes del resultado de la alteridad y la desigualdad de los entes, debe existir la conexión. Ahora bien, esta anterioridad es trina. Aquí volvemos a encontrar que la mente divina entiende todas las cosas en la unidad, en la igualdad de la unidad y en el nexo de uno y otro⁵²⁷.

Esta dialéctica intratrinitaria toma a su vez en lo creado la modalidad de la materia, la forma y el compuesto. Es decir que todo ente singular también tiene una estructura trinitaria en cuanto es un compuesto de materia y forma.

Ahora, en cuanto la *universitas rerum* es considerada como potencia absoluta, lo creado debe por su parte considerarse como un compuesto entre poder ser hecho –*posse fieri*– y poder hacer –*posse facere*–. Esto quiere decir que la materia es entendida como posibilidad de ser a la cual le adviene una forma. Si el *posse* que se trinitariza en la mente divina es entificativo i.e. es creador de entes, el *posse* de la mente finita es asimilativo i.e. creador de nociones⁵²⁸. La dialéctica trinitaria finita se estructura entonces como “poder ser asimilado” (*posse assimilari*), “poder asimilar” (*posse assimilare*) y el nexo de uno y otro i.e. el concepto como compuesto –*compositum*– de esos dos elementos⁵²⁹.

Ahora bien, cuando la mente entiende según el modo de la materia –explica el Cusano– concibe los géneros. Cuando entiende según el modo de la forma concibe diferencias. Cuando comprende según el modo del compuesto, concibe las especies o individuos. Así lo explica Nicolás: “Considera esta naturaleza, la cual es animal. Pues en algún momento, la mente la comprende en cuanto género, pues entonces considera la naturaleza del animal algo así como confusa e informemente a la manera de una materia, en otro momento en cuanto se significa por el nombre ‘la animalidad’, entonces la considera al modo de la forma; en otro momento la considera al modo del compuesto de aquel género y de las diferencias que le advienen, y entonces, en cuanto que está en la mente, se dice que está en conexión, de modo que aquella materia y aquella forma o más bien, aquella semejanza de

⁵²⁶ De mente (h V n. 129-141): Quomodo omnia in deo sunt in trinitate, similiter et in mente nostra; et quomodo mens nostra est ex comprehendi modi composita.

⁵²⁷ Cf. De mente (h V n. 132).

⁵²⁸ Cf. *supra*: I. 2.2. Los modos del ser en *De mente*.

⁵²⁹ Cf. De mente (h V n. 133).

la materia y aquella semejanza de la forma y aquello al modo del compuesto sea considerado una y la misma noción, una y la misma sustancia”⁵³⁰.

De acuerdo con el ejemplo, la misma noción se puede pensar desde el punto de vista del género, de la diferencia o del compuesto. Esto significa que género y diferencia son dos momentos analíticos del concepto de cualquier cosa que pueda pensarse como una sustancia, el cual concepto sólo tiene consistencia es cuanto es un compuesto de ambos. La noción presenta de esta manera una composición trinitaria –en cuanto compuesto de un género al que le adviene una diferencia específica– que refleja la funcionalidad de la mente que la ha construido –la mente que en cuanto conexión de unidad e igualdad se explica en la asimilación de las cosas componiendo por medio de las modalidades de la multitud y la magnitud. En efecto, el concepto tiene una estructura trinitaria, porque el conceptualizar se desarrolla trinitariamente.

En suma, las nociones de multitud y magnitud constituyen efectivamente las categorías mentales necesarias para el conocimiento discursivo. Como consecuencia, sólo a partir de ellas es posible constituir cualquier concepto de la razón. Multitud y magnitud son, en otras palabras, los dos momentos necesarios para la articulación de los conceptos. En este sentido, el concepto no es otra cosa que el nexo de esas dos instancias y puede ser por eso pensado como un compuesto, el cual es a su vez la imagen de la cosa o del compuesto real i.e. de la creación divina que la mente humana sólo puede conocer conjeturalmente.

Las consideraciones anteriores han mostrado que magnitud y multitud constituyen categorías necesarias para la composición de cualquier concepto. Estas categorías se reflejan en las actividades de división y definición que la mente lleva a cabo. Asimismo la tradicionalmente reconocida prioridad de la multitud frente a la magnitud ha determinado la prioridad gnoseológica de la división frente a la definición. Al respecto quisiera considerar todavía un fragmento del capítulo 10, a saber la siguiente observación planteada

⁵³⁰ Cf. De mente (h V n. 134): Hanc naturam, quae est animal, inspicito. Nam eam mens comprehendit aliquando ut genus est, tunc enim quasi confuse et informiter animalis naturam considerat materiae modo; aliquando ut significatur per nomen « animalitas », et tunc modo formae; aliquando modo compositi ex illo genere et differentii ei advenientibus, et tunc, ut in mente est, dicitur esse in conexione, ita ut illa materia et illa forma vel potius illa similitudo materiae et illa similitudo formae et illud modo compositi consideratum sit una et eadem notio unaque et eadem substantia.

por el personaje del Filósofo: “Si la magnitud discierne la integridad a partir del todo, nada se sabe si no se sabe el todo <...>. Pues no se sabe la parte, a no ser que se sepa el todo”⁵³¹. Si la verdadera definición de la cosa se alcanza delimitándola, sólo conociendo todo aquello que la cosa no es, puede saberse verdaderamente lo que ella es. Nicolás ofrece un ejemplo: “Pues cuando de la madera extraigo por partes la cuchara, considero la parte adaptándola al todo, de modo que produzca una cuchara bien proporcionada <...>. Y entonces puedo confeccionar la cuchara perfecta cuando cada una de las partes conserva su proporción en orden al todo <...>. De donde será necesario que a la ciencia de una parte preceda la ciencia del todo y de sus partes. Por lo cual si Dios, quien es el ejemplar de la universalidad, es ignorado, nada se sabe acerca de la universalidad; y si la universalidad es ignorada es manifiesto que nada puede saberse acerca de sus partes”⁵³².

El hecho de que la integridad sea discernida a partir del todo implica que esta integridad no está aislada, sino que es una parte que guarda una *proporción* con el todo. Como he mostrado, el Cusano identifica la integridad con la magnitud, la cual constituye a su vez la definición. En efecto afirma que: “Por medio de la disciplina de la magnitud se obtiene el término de la integridad de las cosas y la *medida*”⁵³³. En este sentido la consideración cusana de la definición conduce a tratar una noción fundamental de su filosofía, a saber: la noción de *mensura*.

⁵³¹ De mente (h V n. 127): Si magnitudo integritatem ab omnibus discernit, nihil ergo scitur, nisi omnia sciantur. He cambiado la traducción de J. M. Machetta, quien traduce “Si la magnitud discierne la integridad de entre todo [...]”.

⁵³² De mente (h V n. 127): Quando enim coclear per partes ex ligno excindo, partem adaptando ad totum respicio, ut coclear bene proportionatum eliciam [...]. Sic totum coclear, quod mente concepi, est exemplar, ad quod respicio, dum partem fingo.

2. La noción cusana de *mensura*. La delimitación de los conceptos

Nicolás le otorga a la definición un papel importante en su obra. Tal es fundamentalmente el caso de *De non aliud*, en donde considera que la definición es “aquello que nos hace saber excelentemente” –*quod nos apprime facit scire*–⁵³⁴.

En el primer capítulo de esta obra se explica además el sentido del término *definitio*. La definición se dice “a partir del limitar –*a definiendo*–, porque limita todo”⁵³⁵. Definir es determinar un límite. Y delimitar implica dejar afuera los elementos que no pertenecen a lo delimitado, sino a *lo otro*. Todo lo que exceda los límites de la definición de la cosa puede considerarse como externo a ella i.e. lo que no es ella. De este modo, decir lo que una cosa es –dar su definición– implica circunscribir dicha cosa en sus límites dejando por fuera todo lo que ella no es. Por eso determinar la definición de algo es determinar su integridad. Como he explicado más arriba, Nicolás habla de la magnitud en los siguientes términos: “Por medio de la disciplina de la magnitud se obtiene el término de la integridad de las cosas y la *medida* <...> la magnitud sirve para que se pueda comprender que hay un término y medida de la integridad”⁵³⁶. *Terminus* y *mensura* son pues nociones complementarias. Se dice de algo que tiene una medida porque está determinado i.e. porque tiene un límite más allá del cual ya no es más –*ultra quam vel infra integrum esse rei non progreditur*–⁵³⁷. Conocer la medida de algo significa, en otras palabras, conocer su extensión. Saber dónde comienza y dónde termina i.e. conocer sus límites. En suma, definir significa determinar una medida. Puesto que ésta es la tarea fundamental que caracteriza al conocimiento discursivo, Nicolás se sirve en *De mente* de una supuesta

⁵³³ Cf. II. 1.2. *Multitudo magnitudinis generativa est*. El subrayado es mío.

⁵³⁴ Cf. *De non aliud* (h XIII n. 3). Cito según la edición castellana de Jorge M. Machetta y K. Reinhardt, *Nicolás de Cusa: Acerca de lo no – otro o de la definición que todo define*, Buenos Aires, 2008. Uno de los manuscritos de la obra lleva como título «Eiusdem de non aliud ac etiam de diffinitione omnia diffinienti». Cf. K. Reinhardt, “Eine bisher unbekannte Handschrift mit Werken des Nikolaus von Kues in der Kapitelsbibliothek von Toledo” (Mit Transkription der Vorform von “De mathematica perfectione”), *MFCG*, 17 (1986), pp. 96 – 133. Respecto de la definición en «De non aliud» Cf. mi artículo «La definición que se define a sí misma y a todo», *Nicolás de Cusa: Acerca de lo no – otro o de la definición que todo define*, pp. 264 –272. Acerca de la noción de *non aliud* cf. e.g. E. Wyller, “Zum Begriff “non aliud” bei Cusanus“, *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* (1970), 419-443; W. Beierwaltes, „Cusanus und Proklos. Zum neuplatonischen Ursprung des non aliud“, *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno*, 137-140; G. von Bredow, „Non aliud“, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 6 (Mo-O), Darmstadt 1984, 897-898; P. Boberitz, *Philosophischer Gottesbegriff bei Nikolaus Cusanus in seinem Werk “De non aliud”*, Leipzig 1989

⁵³⁵ *De non aliud* (XIII n. 3) : *A definiendo, quia omnia definit*.

⁵³⁶ *De mente* (h V n. 126): *Per disciplinam magnitudinis habetur terminus integritatis rerum et mensura sicut per numeri disciplinam rerum discretio [...] magnitudo vero ad comprehendendum integritatis esse rerum terminum et mensuram*. El subrayado es mío.

⁵³⁷ Cf. *De mente* (h V n. 126).

etimología según la cual el término latino *mens* proviene del término *mensura*: “Pienso que no hay ni hubo ningún hombre completo que no hiciera por lo menos algún concepto acerca de la mente. También yo lo tengo: que la mente es <aquello> desde lo cual se da la medida y el término a todo. Pues interpreto que “mente”, ciertamente, se dice por “medir”⁵³⁸. La mente pone una medida. Es decir le pone límites a lo que se le presenta para entenderlo como algo determinado.

En el capítulo 9 de *De mente* el Filósofo le pide aún al Ignorante que explique cómo es que la mente mide todo⁵³⁹. Éste responde: “La mente hace que el punto sea el término de la línea y que la línea sea el término de la superficie. La mente hace el número. A partir de ello la multitud y la magnitud son por la mente y de aquí que <ella> mide todas las cosas”⁵⁴⁰. No casualmente el Cusano ofrece un ejemplo perteneciente al conocimiento puro, más precisamente a la geometría i.e. a la disciplina de magnitud. En efecto, el punto no es ninguna entidad, sino la representación mental del límite. Así lo dice Nicolás un poco más adelante: “Pues el punto es la juntura o el término de la línea <...>. Y si a cada una de las mitades la mente atribuyera un término propio, la línea sería de cuatro puntos. De esta manera, según en cuántas partes la línea preconcebida sea dividida por la mente, y cuántos términos hubiere de tales partes, de tantos puntos será considerada dicha línea preconcebida”⁵⁴¹.

Así como la concepción del punto es la concepción del término de la línea, paralelamente concebir una línea también significa concebir un límite, a saber: el límite de una superficie: “<la mente concibe la línea> considerando la longitud sin latitud, y hace la superficie considerando la latitud sin la profundidad, aunque de esta manera en acto no pueda haber ni punto, ni línea, ni superficie <...>. Así toda medida de la cosa o término

⁵³⁸ De mente (h V n. 57) : Puto neminem esse aut fuisse hominem perfectum, qui non de mente aliqualem saltem fecerit conceptum. Habeo quidem et ego: mentem esse, ex qua omnium rerum terminus et mensura. Mentem quidem a mensurando dici conicio. Así también De mente (h V n. 71) : Esto, quod mens a mensura dicatur, ut ratio mensurationis sit causa nominis.

⁵³⁹ A partir de esta pregunta se mencionan por primera vez las categorías de la multitud y la magnitud de las cuales he tratado más arriba.

⁵⁴⁰ De mente (h V n. 116) : Mens facit punctum terminum esse lineae et lineam terminum superficiei et superficiem corporis, facit numerum, unde multitudo et magnitudo a mente sunt, et hinc omnia mensurat.

⁵⁴¹ De mente (h V n. 116) : Nam punctus est iunctura lineae ad lineam vel lineae terminus [...]. Et si unicuique medietati mens proprium terminum tribuat, quadripunctalis linea erit. Ita per quotcumque partes praeexcogitata linea dividatur a mente, quod illarum partium termini fuerint, toto punctorum praecogitata linea esse iudicabitur. Al respecto también: De mente (h V n. 118) : Arbitror punctum terminalem indivisibilem, quia termini non est terminus. Si divisibilis foret, non foret terminus, quia haberet terminum sic non est quantus, et ex punctis non potest quantitas constitui, quia ex non-quantis composita esse nequit. PHILOSOPHUS: Concordas cum Boethio dicente: Si punctum puncto addas, nihil magis facis, quam si nihil nihilo iungas. Acerca de la noción de punto en Nicolás de Cusa cf. G. von Bredow, “Der Punkt als Symbol”, *MFCG* 12 (1977), pp. 103–115.

proviene de la mente <...>. De donde si quitas el punto desaparece toda magnitud. Si quitas el número desaparece toda multitud⁵⁴².

La tarea fundamental de la mente en cuanto al conocimiento del mundo –i.e. en cuanto al conocimiento de la alteridad– consiste en medir i.e. poner límites a las cosas i.e. definir las. Si la delimitación es llevada a cabo por la mente, entonces el límite no es en sí mismo nada real, sino un ente de razón. En efecto, así como el número proviene de la mente, así también el punto o la línea le pertenecen, dado que corresponden a la disciplina de la magnitud. No hay puntos y líneas más allá de la mente, sino más bien entidades que ella entiende como puntos y líneas i.e. como límites. Ahora bien, como lo hizo respecto del número la multitud⁵⁴³, el Cusano excluye aquí la posibilidad de un idealismo extremo mediante la afirmación de que: “Las maderas y las piedras tienen una cierta medida y término fuera de nuestra mente, pero lo tienen recibido de la mente increada, de la cual descende todo término de las cosas⁵⁴⁴. En definitiva se puede decir que las cosas tienen una medida real y, con ello que existe una multiplicidad de entidades más allá de la mente que las piensa. Sin embargo el reconocimiento de las cosas como tales requiere que la mente ponga sus propios límites.

Si por un lado esta afirmación suena bastante moderna, es evidente por otro que en el sistema cusano puede sostenerse que los límites que pone la mente concuerdan en alguna medida con la distinción real entre las cosas. En esta relación –como ya he señalado– la modernidad cusana se topa con un fundamento de fe, a saber: la noción de *imago dei*⁵⁴⁵. Otra vez esta noción nos conduce al doble sentido en el que se entiende la mente, a saber: por un lado (a) la mente infinita que establece la medida de las cosas, donde “medida de las cosas” hace referencia a las diferencias que las entidades extra mentales guardan entre sí. Por otro lado (b) la mente finita que establece la medida de las cosas, donde “medida de las cosas” hace referencia a los límites conceptuales de las cosas.

Ahora bien, respecto de la mente finita sabemos que el conocimiento tiene lugar fundamentalmente de dos maneras, a saber: (2.1) cuando la mente utiliza al cuerpo como instrumento o (2.2) cuando se utiliza a sí misma como instrumento⁵⁴⁶. En el primer caso el conocimiento es empírico, de manera que la mente es capaz de asimilarse a lo otro de sí

⁵⁴² De mente (h V n. 117): Considerando longitudinem sine latitudine, et superficiem considerando latitudinem sine soliditate, licet sic ac nec punctus nec linea nec superficies esse possit [...]. Sic omnis rei mensura vel terminus ex mente est.

⁵⁴³ Cf. *supra*: I. 2.2. Los modos del ser en *De mente*.

⁵⁴⁴ De mente (h V n. 117): Et ligna et lapides certam mensuram et terminos habent praeter mentem nostram, sed ex mente increata, a qua rerum omnis terminus descendit.

⁵⁴⁵ Cf. I. 2.2. Los modos del ser en *De mente*

⁵⁴⁶ *Ibid.*

misma i.e. a aquello que le brinda la experiencia. En el segundo caso el conocimiento es puro, de manera que la mente no puede más que asimilarse a sí misma i.e. a lo que no es externo a ella. A continuación trataré la noción de *mensura* en relación con ambas formas de conocimiento. Dado que según el Cusano la medida de las cosas se obtiene por medio de la disciplina de la magnitud mediante la cual se realizan las definiciones, el análisis de ambos planos requiere respectivamente (2.1) un análisis de la definición que la mente puede construir mediante el conocimiento empírico, así como (2.2) de la definición que puede construir mediante el conocimiento puro.

Se ha visto a partir de los capítulos 7 y 8 de *De mente* que el conocimiento empírico –con esto me refiero al conocimiento que tiene lugar mediante el cuerpo y que permite conocer algo distinto de la reflexión pura de la mente– se obtiene por medio de los sentidos, la imaginación y la razón⁵⁴⁷. Puesto que hay aquí involucradas tres potencias del alma, la mente debe poder medir en consecuencia según cada una de ellas. En otros términos, si lo que la mente hace en última instancia cuando conoce es medir, se puede decir que ella mide en general de dos maneras, a saber: o bien por sí misma, o bien por medio del cuerpo como instrumento.

A su vez, la medición por medio del cuerpo implica que se lleve a cabo mediante algún órgano del cuerpo en particular. Creo que este esquema permite comprender que Nicolás escriba en *De beryllo*: que “el hombre es la medida de todas las cosas. Pues con el sentido mide lo sensible, con el intelecto lo inteligible, y lo que está por sobre lo inteligible lo alcanza en el exceso <...>. De donde el hombre encuentra en sí como en una razón mensurante todo lo creado”⁵⁴⁸.

Esta capacidad de determinar el objeto de conocimiento de cada una de las potencias cognoscitivas es resaltada sobre todo en *De mente* por medio de la comparación de la *mens* con un compás viviente que se abre y se cierra por sí mismo según el objeto a medir. El texto reza: “la mente es cierta medida absoluta que no puede ser mayor ni menor, puesto

⁵⁴⁷ Ibid.

⁵⁴⁸ De beryl. (h VIII n. 6): Tertio notabis dictum Protagorae hominem esse rerum mensuram. Nam cum sensu mensurat sensibilia, cum intellectu intelligibilia, et quae sunt supra intelligibilia in excessu attingit. Et hoc facit ex praemissis. Nam dum scit animam cognoscitivam esse finem cognoscibilium, scit ex potentia sensitiva sensibilia sic esse debere, sicut sentiri possunt; ita de intelligibilibus, ut intelligi possunt, excedentia autem ita, ut excedant. Unde in se homo reperit quasi in ratione mensurante omnia creata.

que no es contracta a lo cuanto, y <...> tal medida es viva, de modo que mida por sí misma como si fuera un compás viviente que midiera por sí mismo <...>”⁵⁴⁹.

La capacidad de medirlo todo reside en el hecho de ser una medida absoluta⁵⁵⁰. Esto quiere decir que la mente no es ella misma contracta i.e. determinada. En efecto, “medida” se dice en dos sentidos, a saber: o bien como unidad de medida –lo que mide (otra cosa)–, por ejemplo el metro, o bien como propiedad de algo i.e. en general en referencia a la extensión de un cuerpo. Por ejemplo en la afirmación de que un cuerpo mide 2 metros, el cuerpo tiene el lugar de lo que es medido por una medida, a saber: el metro.

Respecto del ámbito de lo creado, la mente es medida sólo en el primer sentido, a saber: en cuanto unidad de medida. Esta peculiaridad se fundamenta en el hecho de ser *imago dei* y no, como el resto de las creaturas, *explicatio dei*⁵⁵¹. A diferencia del resto de la creación, la mente no es *explicatio* sino *imago* de la complicación divina. “Pues así como Dios es complicación de las complicaciones, así la mente, que es imagen de Dios, es la imagen de la complicación de las complicaciones <...>. Y por medio de la imagen de la complicación absoluta, la cual es la mente infinita, tiene la fuerza con la cual puede asimilarse a toda explicación”⁵⁵². Esta característica constituye a la mente en una medida viva. Una medida determinada es necesariamente mayor o menor en relación a otras medidas posibles; toda cosa mide, por ejemplo, más o menos de un metro. La mente por el contrario, en virtud de su capacidad de asimilarse a todo, no es para Nicolás de Cusa, ni mayor ni menor que el resto de las creaturas.

Ahora bien, la asimilación constituye un proceso que puede plenificarse en distinto grado, siendo esta gradación de carácter indefinido. En este sentido, no es posible llevar a cabo una medición precisa, pues en el ámbito del conocimiento empírico debe hablarse más bien de conjeturas que de verdades⁵⁵³. La conjetura es una verdad participada, en la cual permanecen –como en todo lo participado– rastros de otredad. ¿Cómo se puede pensar pues este proceso en el marco de la definición? A continuación propongo estudiar dicho proceso en el marco de la única clase de definición que puede tener lugar por medio del conocimiento empírico, a saber: la definición que presenta la forma de un juicio sintético.

⁵⁴⁹ De mente (h V n. 124): [...] mentem esse absolutam quandam mensuram, quae non potest esse maior nec minor, cum sit incontracta ad quantum, [...] illam mensuram esse vivam, ut per se ipsam mensuret, quasi si circinus vivus per se mensuraret [...].

⁵⁵⁰ El Cusano utiliza aquí para la mente finita la expresión *mensura absoluta* que en otros textos utiliza sin embargo para referirse a la mente infinita. E.g. cf. De theol compl. (h XII n. 11).

⁵⁵¹ De mente (h V n. 74): complicationis igitur unitatis aequalitas est imago, non explicatio. Sic volo mentem esse imaginem divinae mentis simplicissimam inter omnes imagines divinae complicationis.

⁵⁵² De mente (h V n. 74): Sicut enim Deus est complicationum complicatio, sic mens, quae est dei imago, est imago complicationis complicationum.

⁵⁵³ Cf. I. 3. Los modos del ser en *De mente*.

2.1. La definición sintética

Definir significa poner límites. Sin embargo, ella tiene su punto de partida en un proceso gradual de división que siempre puede seguir completándose indefinidamente. Para tomar un ejemplo clásico, el juicio: "El hombre es un animal" elimina mediante la afirmación del predicado, una cantidad de juicios posibles, a saber: todos aquéllos que entran en contradicción con lo afirmado. Es decir que el sujeto "hombre" queda limitado a la clase de los animales y con ello queda a la vez excluido de la clase de los no animales. En otras palabras: con este juicio estamos ante un resultado posible de la división i.e. que el proceso de división ha delimitado en alguna medida al sujeto.

Ahora bien, esta delimitación puede ser más o menos completa. En efecto, la definición "el hombre es un animal" dice que la clase de los hombres pertenece a la clase de los animales i.e. que está incluida en ella, y por eso, que no pertenece a la clase de los no animales, pero acerca de la clase misma de los animales no dice nada. O sea que por medio de esta definición no sabemos si acaso la clase de los animales coincide con la clase de los hombres o si por el contrario la excede. En otras palabras existen todavía algunos límites que no conocemos.

Si se continúa en una segunda instancia el proceso de la división hasta alcanzar una definición más precisa, como por ejemplo "el hombre es un animal racional", entonces se habrá puesto un nuevo límite al sujeto mediante la nueva determinación "racional". Ahora sabemos que el sujeto "hombre" pertenece a una subclase determinada dentro de la clase de los animales, a saber: el conjunto de los animales racionales. Con esta nueva información sabemos asimismo que el hombre no pertenece i.e. que está excluido de otra subclase dentro de la clase de los animales, a saber: la clase de los animales no racionales. Por supuesto, seguimos sin saber si acaso la clase de los animales racionales coincide o excede a la clase de los hombres. Es decir que tanto podrá precisarse la definición, cuanto pueda refinarse el proceso de división i.e. eliminar todas las clases a las cuales el sujeto no pertenece para determinar más la clase a la cual pertenece.

En suma, en cualquier definición que constituya un enunciado sintético i.e. un enunciado en el cual el predicado agregue alguna información respecto de la que expresa el sujeto, permanece siempre una diferencia entre sujeto y predicado. Es decir que no hay identidad entre ellos, sino una aproximación que puede ser mayor o menor, pero que no es capaz de

llegar a la identidad. Si esta relación que se da entre el sujeto y el predicado de un juicio se entiende –como propone Nicolás– en términos de medición, hay que decir que el predicado del juicio es la medida –*mensura mensurans*– con la que se trata de delimitar el sujeto i.e. lo medido –*mensura mensurata*–.

Según Nicolás, puesto que “resulta evidente que no pueden encontrarse dos o más cosas tan similares e iguales sin que puedan darse aun más hasta el infinito otras más semejantes <...> se sigue que la medida y lo medido <...> siempre permanecerán diferentes”⁵⁵⁴. Los juicios de la razón pertenecen en efecto al ámbito de lo finito y por ello de lo delimitado i.e. de lo que siempre está en relación con otro; en el vocabulario cusano: a lo que es opuesto. Ahora bien, “puesto que en los opuestos encontramos lo que excede y lo excedido <...> de ahí que no se llegue al puro otro de los opuestos o a donde con precisión concuerden en igualdad”⁵⁵⁵. Para Nicolás lo que se ofrece en un juicio de esta clase es más bien una puesta en relación en la que el sujeto y el predicado guardan cierta proporción. En este contexto surge una noción en cuyo análisis es preciso detenerse, a saber: la *proportio*.

2.1.2. *Inquisitio comparativa* o la consideración de la *multitudo ad quiddam aliud*.

La noción cusana de *proportio*

a. La mente

Puesto que la magnitud se constituye a partir de la multitud, la definición sólo puede tener lugar en el contexto de la división. Es decir que la determinación del concepto de una sustancia como tal se lleva a cabo en el marco de la concepción de su relación con las otras sustancias.

Ahora bien, si la multiplicidad en sí es considerada por medio del número –puesto que éste constituye el objeto de la aritmética–, la multiplicidad en cuanto relación i.e. las relaciones entre números, se consideran mediante las proporciones.

⁵⁵⁴ De docta ign. I (h I n. 9): patet non posse aut duo aut plura adeo similia et aequalia reperiri, quin adhuc in ininitum similia esse possint. Hinc mensura et mensuratum, qualitercumque aequalia, semper differentia remanebunt. También: De docta ign. I (h I n. 91): cum mensura a mensurato necessario differat.

⁵⁵⁵ De docta ign. II (h I n. 95): Quoniam in oppsitis excedens et excessum reperimus [...] hinc ad alterum purum oppositorum non devenitur, aut in quo concurrant praecise aequaliter.

Al comienzo de *De docta ignorantia* I Nicolás afirma que: “todos los que investigan juzgan proporcionalmente lo incierto en la comparación con un presupuesto cierto. En consecuencia toda investigación es comparativa aplicando el instrumento de la proporción <...>. Por lo tanto, toda investigación consiste en la proporción comparativa, sea ésta fácil o difícil”⁵⁵⁶.

En mi opinión este texto se puede aplicar a cualquier juicio que exprese lo que he caracterizado como una definición sintética. En efecto lo que se intenta hacer mediante tal definición es dar a conocer un sujeto mediante algo que se presupone conocido, a saber: un predicado. Una definición cuyo predicado no representa algo previamente conocido no cumple con la función de dar a conocer el significado del sujeto. Es decir que no define nada. Sin embargo cabe preguntarse por qué Nicolás entiende esta relación como proporcional. ¿Qué es lo que entiende el Cusano bajo el término *proportio*?

En *De musica* Boecio diferencia entre “aquellas cosas que constan por sí *–per se–* y aquéllas que se refieren a otra cosa *–ad aliquid–*”⁵⁵⁷. De manera que en el contexto del *quadrivium* la multiplicidad es considerada desde dos puntos de vista, a saber: (a) como cantidad en sí misma *–aritmética–* y (b) como cantidad puesta en relación con otra cantidad *–música–*. En efecto, la segunda disciplina que en el marco del cuadrivio conforma el estudio de la multiplicidad es la música, cuya función fundamental consiste en establecer relaciones entre números. Estas relaciones se denominan proporciones. Boecio entiende la proporción como la manifestación de la multitud *ad quiddam aliud*, como por ejemplo “doble, mitad, dos tercios, cuatro tercios y cualquiera de esta clase”⁵⁵⁸. A su vez diferencia *proportio* de *proportionalitas*. Estos términos traducirían los términos griegos *lógos* y *analogía* respectivamente. Mientras *lógos* expresa una relación entre dos términos, *analogía* representa una relación de por lo menos cuatro términos, la cual se expresa en general como: $a : b = b : c$. Así Boecio define *proportio* como *duorum terminorum ad se*

⁵⁵⁶ De docta ign. I (h I n. 2 - 3): Omnes autem investigantes in comparatione praesupposti certi proportionabiliter incertum iudicant; comparativa igitur est omnis inquisitio, medio proportionis utens [...]. Omnis igitur inquisitio in comparativa proportione facili vel difficili existit.

⁵⁵⁷ Boethius, De musica I., cap. I p. 11:[...] quae per se constant, quam illa, quae ad aliquid referuntur. Así también e.g. Cassiodorus, Institutiones II, V, 4: Musica scientia est disciplina, quae de numeris loquitur, qui ad aliquid sunt his qui inveniuntur in sonis, ut duplum, triplum, quadruplum, et his similia, quae dicuntur ad aliquid. Cf. M. Walter, Über den musikalischen Begriff proportio“, *Musik- und die Geschichte der Philosophie und Naturwissenschaften im Mittelalter Fragen zur Wechselwirkung von 'musica' und 'philosophia' im Mittelalter*, Leiden/Boston/Köln 1998, p.71.

⁵⁵⁸ Boethius, De arithmetica, p. 8, 26.

invicem habitudo y a su vez *proportionalitas* como *duarum vel plurium proportionum similis habitudo*⁵⁵⁹.

En el marco de las ciencias cuadviales la música constituye la disciplina que se ocupa de las proporciones armónicas. Esta armonía puede encontrarse tanto en las estrellas –*musica mundana*–, en el hombre en cuanto unión de cuerpo y alma –*musica humana*⁵⁶⁰–, así como también en los sonidos –*musica instrumentalis*–⁵⁶¹. En este sentido, la música como combinación de sonidos constituye para Boecio apenas una parte de lo que se entiende bajo esta disciplina.

Si por un lado ya para la época de Nicolás de Cusa la música no es pensada exactamente en los términos boecianos, sino que se ha restringido mucho más a la música en el sentido actual del término i.e. a la *musica instrumentalis*, puede pensarse que la proporción se sigue concibiendo en los mismos términos⁵⁶².

Es claro por otra parte que Nicolás no le da a la proporción algún sentido distinto del que tiene en la matemática, puesto que la considera explícitamente como una expresión numérica. Así por ejemplo dice que: “el número es substrato de la proporción, pues no puede haber proporción sin número”⁵⁶³. Ahora bien, todo número es en sí mismo la expresión de una proporción i.e. de una relación entre números. En efecto el número es un compuesto. A diferencia de otras composiciones éste es curiosamente un compuesto simple. Con esto se quiere decir que no es compuesto a partir de elementos distintos, sino a partir de sí mismo. Es decir que el número está compuesto a partir del número. Esta tesis se encuentra una vez más en *De institutione arithmetica*. Boecio argumenta que si todo está constituido a partir de la composición de los números es necesario que el número

⁵⁵⁹ Boethius, *De arithmetica* II 40. Cf. W. Schulze, *Zahl Proportion Analogie. Eine Untersuchung zur Metaphysik und Wissenschaftshaltung des Nikolaus von Kues*, Münster 1978; *Harmonik und Theologie bei Nikolaus Cusanus*, Wien: Braumüller, 1983.

⁵⁶⁰ Boethius, *De musica* I, 2 PL 63, 1171A: [...] non potest dubitari quin nostrae animae et corporis status eisdem quodammodo proportionibus videatur esse compositus, quibus harmonis modulationes posterior disputatio coniungi copularique monstrabit.

⁵⁶¹ Cf. H. M. Klinkenberg, „Der Verfall des Quadriviums im frühen Mittelalter“, Josef Koch, *Artes Liberales. Von der antiken Bildung zur Wissenschaft des Mittelalters*, Leiden – Köln, 1959, pp. 1 –32, aquí, p. 3; K. G. Fellerer, Cf. en el mismo volumen „Die musica in den artes liberales“ p. 35.

⁵⁶² Klinkenberg sostiene en su artículo un paulatino corrimiento del concepto de música hacia lo que se conoce actualmente como tal, lo cual habría producido el desmembramiento del cuadvio: „die Frühmittelalterlichchristliche Theologie hat das Quadriviums aus seiner ehemals so hohen Funktion, Weg zur Erkenntnis des Höchstens Wesens zu sein, verdrängt. Die Wurzeln dieses Prozesses liegen im Alten Testament. Sein Ende ist nicht nur die Aushöhlung des Quadriviums, sondern auch seine Sprengung durch Abdrängung der Musik von Mathematik und Kosmologie und ihre Einengung zur Tonkunst im heutigen Sinne“. Op. Cit. p. 27. De acuerdo con K. G. Fellerer esta separación de la música se habría efectuado en el siglo XII: „Die Lösung der musica von den artes liberales ist im 12. Jahrhundert vollzogen“, Op. Cit. p. 46.

⁵⁶³ *De mente* (h V n. 92): Primum enim principiatum vocamus symbolice numerum, quia numerus est subiectum proportionis; non enim potest esse proportio sine numero. Machetta traduce *subiectum* como sujeto, pero creo que se entiende más claramente en español como „sustrato“.

permanezca siempre en la propia sustancia en relación a sí y que no sea compuesto a partir de otros, sino de sí mismo.

A partir de una tradición de supuesto origen pitagórico Boecio sostiene que la composición simple del número tiene como componentes al número par y al impar⁵⁶⁴. Nicolás sigue esta tesis de Boecio y afirma: “Pues del número par e impar está compuesto todo número”⁵⁶⁵. En *De coniecturis* se encuentra una fórmula semejante: “<...> conviene que la primera oposición contracta sea contracta a partir de sí misma, lo cual es imposible fuera del número. Por consiguiente todo número compuesto a partir de opuestos diferentes que se relacionan uno a otro de manera proporcional existe de tal manera que aquellos son él mismo. El número par se opone al impar, y también todo número, ya sea par o impar, existe a partir del par y del impar, esto es: a partir de sí mismo”⁵⁶⁶.

En *De ludo globi* la composición del número es explicada con un poco más de claridad: „Pues todo número existe a partir de lo par y de lo impar. Y dado que es compuesto, no lo es sino a partir del número, a saber: a partir del par y del impar, o a partir de la unidad y de la alteridad”⁵⁶⁷. No niego que la cantidad del cuaternario tenga lugar a partir de dos binarios, pero su sustancia no es sino a partir del par y del impar. Pues conviene que entre las partes que deben componer algo haya proporción y por eso diversidad. Por eso Boecio decía correctamente que nada se compone a partir de los pares⁵⁶⁸. Todo número expresa una proporción determinada de elementos distintos: par e impar, que están en una determinada proporción. A su vez, par e impar constituyen la expresión matemática de la

⁵⁶⁴ Boethius, *De Arithmetica* I, 3: *Definitio et divisio numeri et definitio paris et imparis* [...] Numerus est unitatum collectio [...] Huius igitur prima divisio est in inparem atque parem. Asimismo *De inst. Arith.* I, 4: *Definitio numeri paris et imparis secundum Pythagoram*. De acuerdo con esta tradición pitagórica el número consta de dos elementos opuestos: par e impar, los cuales son arquetipos de toda antinomia. Lo impar y lo par se denominan en el espacio, limitado e ilimitado respectivamente. En la generación humana, éstos se traducen en términos de hombre y mujer; en el orden moral, como bueno y malo, y así. En efecto, el número no sería tan sólo principio de cosas materiales, sino además, de afecciones y hábitos. Cf. A. Poratti, C. Eggers Lan, M. I. Santa Cruz y N. L. Cordero, *Los filósofos presocráticos* III, Madrid 1980, p. 90 y ss. Cf. también: C. Eggers Lan, *El nacimiento de la matemática en Grecia*, Bs. As. 1995.

⁵⁶⁵ *De mente* (h V n. 89): El pasaje completo reza: *Non potest esse nisi unum infinitum principium, et hoc solum est infinite simplex. Primum autem principiatum non potest esse infinite simplex, ut de se patet. Neque potest esse compositum ex aliis ipsum componentibus; tunc enim non foret primum principiatum, sed componentia ipsum natura praecederent. Oportet igitur admittere, quod primum principiatum sic sit compositum, quod tamen non sit ex aliis, sed ex se ipso compositum. Et non capit mens nostra aliquid tale esse posse, nisi sit numerus vel ut numerus nostrae mentis.* Cf. supra : I. 3. Los modos del ser en *De mente*.

⁵⁶⁶ *De coni* I (h III n. 8) : *Oportet etiam primam oppositionem contractam ex se ipsa contractam esse, quod extra numerum impossibile est. Omnis igitur numerus, compositus ex oppositis differentibus atque ad invicem proportionabiliter se habentibus, taliter existit, quod illa sunt ipse. Par numerus impari opponitur, atque omnis numerus, sive par sive impar, ex pari et impari, hoc est ex se ipso existit.*

⁵⁶⁷ El subrayado es mío.

⁵⁶⁸ *De ludo globi* II (h IX n.109): *Omnis enim numerus est aut par aut impar. Et cum componitur, non nisi ex numero componitur, scilicet ex pari et impari sive ex unitate et alteritate. Quantitatem quaternarii esse ex duobus binariis non nego, sed eius substantiam non nisi ex pari et impari. Oportet enim inter partes, quae*

unidad y la alteridad. Toda la serie de los números se entiende para Nicolás en estos términos, a saber: como una serie de relaciones entre lo uno y lo otro. La serie de los números tiene lugar a partir de una diferencia puramente gradual de esta combinación de lo uno y lo otro⁵⁶⁹. Esta relación entre lo uno y lo otro se llama según *De coniecturis* “armonía”⁵⁷⁰. En suma, la importancia que el Cusano le otorga a la proporción reside justamente en su concepción como una relación de unidad y alteridad.

b. Las cosas

b.1. El plano metafísico

Ahora bien, mediante las categorías matemáticas la mente conoce también – conjeturalmente– lo que no es matemático i.e. las cosas. Es decir que las categorías multitud y magnitud valen tanto para el conocimiento puro como para el conocimiento empírico. La relación entre cantidades permite reconocer relaciones no cuantitativas. Si en la mente la proporción de unidad y alteridad es un número, fuera de la mente es aquello que determina la cosa. El Cusano la caracteriza como el “lugar de la forma” –*locus formae*–: “pues sin la proporción apta y adecuada a la forma, la forma no puede relucir, como he dicho que no puede permanecer la forma, rota la proporción apta para la cuchara, porque no hay lugar para ella. Pues la proporción es como la aptitud de la superficie propia del espejo para el resplandor de la imagen, si la proporción no se mantiene deja de haber representación”⁵⁷¹.

debent componere aliquid, proportionem esse, ideo et diversitatem. Ob hoc recte Boethius aiebat ex paribus nihil componi.

⁵⁶⁹ Esta diferencia gradual indefinida entre unidad y alteridad es representada en *De coni* I (h II n. 45) mediante la denominada „figura P“:



Si igitur ad P figuram oculum direxeris, videbis per descensum unitatis in alteritatem et regressum alteritatis in unitatem.

⁵⁷⁰ Cf. *De coni*. II (h III n. 83).

⁵⁷¹ *De mente* (h V n. 92): Et proportio est locus formae; sine enim proportione apta et congrua formae forma resplendere nequit, uti dixi proportione apta cocleari rupta non posse formam manere, quia non habet locum. Est enim proportio quasi aptitudo superficiei specularis ad resplendentiam imaginis, qua non stante desinit representatio. Un ejemplo similar se encuentra en: *De mente* (h V n. 150): In vitro pendulo vis aliqua orta fuit per meam potentiam, quae vitrum movit, unde sonus ortus est. Et rupta proportione vitri, in qua sonus et per consequens motus residebat, cessavit ibi motus, similiter motu cessante sonus.

El ejemplo de la fabricación de la cuchara de madera, tiene lugar por primera vez en *De mente* en el capítulo II. Éste se puede reconstruir brevemente como sigue: la forma abstracta de la cuchara se encuentra en primer lugar en la mente del artesano. A partir de dicha forma, hay que *darle forma* a la materia⁵⁷². Esta dación de forma no consiste en adosar un elemento –la forma– al otro –la materia–, sino en obtener una proporción adecuada –*proportio debita*– en la cual reluzca la forma⁵⁷³. En otras palabras, la fabricación consiste en un proceso de aproximación de la no-forma a la forma o de la posibilidad al acto. En efecto, lo que hace el artesano para dar forma a la materia es “ahuecar” la madera i.e. ir sacando de la madera todo aquello que no sea cuchara, para ir delimitándola a la forma de cuchara, así como en el ámbito de la mente se va delimitando la definición mediante las divisiones i.e. mediante la negación de todos los predicados que no conforman la definición buscada.

A lo largo del proceso de dación de forma tiene lugar entonces un paulatino acercamiento a ella. Este proceso puede terminar en un punto o en otro de este acercamiento, de manera que la materia haya recibido *más o menos* la forma sin que llegue a recibirla de modo preciso i.e. completamente. En palabras de Nicolás: “De donde la verdad y la precisión de lo propio de la cuchara, que es inmultiplicable e incommunicable, de ninguna manera puede hacerse sensible perfectamente aun por cualquier instrumento y cualquier hombre. Y en todas las cucharas no reluce variadamente sino la misma simplísima forma, más en una, menos en otra y en ninguna con precisión”⁵⁷⁴.

Esta carencia de precisión da como resultado una estructura similar a la que he descrito respecto de los números, a saber: que las cosas que están en relación a una misma forma se diferencian en un más y menos i.e. que muestran sólo diferencias de grado⁵⁷⁵.

Ahora bien, en *De docta ignorantia* II Nicolás escribe que “Dios en la creación del mundo ha hecho uso de la aritmética, de la geometría y de la música y también de la astronomía. De estas artes también nosotros hacemos uso cuando investigamos las proporciones de la

⁵⁷² El subrayado es mío.

⁵⁷³ De mente (h V n. 58): Unde materia, puta lignum, per instrumentorum meorum, quae applico, varium motum dolo et cavo, quousque in eo proportio debita oriatur, in qua forma coclearitatis convenienter respondeat. Sic vides formam coclearitatis simplicem et insensibilem in figurali proportione huius ligni quasi in imagine eius respondere.

⁵⁷⁴ De mente (h V n. 63): Unde veritas et praecisio coclearitatis, quae est immultiplicabilis et incommunicabilis, nequaquam potest per quaecumque etiam instrumenta fieri, et in omnibus coclearibus non nisi ipsa simplicissima forma varie relucet, magis in uno et minus in alio et in nullo praecisse.

⁵⁷⁵ Si bien no es un tema pertinente aquí, es notable a partir de lo dicho, que la diferenciación gradual se hace problemática si se tiene referencia a la *forma essendi* como forma única, pues esto da como consecuencia que en toda la creación no existan sino sólo diferencias de grado. Esta tesis puede ser aceptable respecto de dos entes de la misma especie, pero es difícil de aceptar por ejemplo que entre una piedra y un caballo exista sólo una diferencia de grado; es decir que las diferencias de naturaleza queden reducidas a diferencias de grado.

cosas <...>. Pues por medio de la aritmética las reunió, por medio de la geometría les dio una figura <...>, por medio de la música las proporcionó <...>”. Y agrega que: “Dios creó todo según número, peso y medida. El número pertenece a la aritmética, el peso a la música, la medida a la geometría <...>. Y cuando esta sabiduría estableció el orden, hizo uso de una proporción imposible de ser expresada⁵⁷⁶”.

Es evidente la presencia de la fuente agustiniana. En efecto, en Agustín es frecuente el recurso al versículo de *Sap. XI, 21. Mensura, numerus y pondus* conforman el fundamento de una ontología trinitaria. En la Trinidad, el Padre es medida sin medida; el Hijo, número sin número; el Espíritu, peso sin peso⁵⁷⁷.

Según lo visto hasta aquí las categorías de multitud y de magnitud estructuran las disciplinas cuadrivales en dos áreas, a saber: la aritmética y la música por un lado, que se ocupan de la multitud, y la geometría y la astronomía por otro, que se ocupan de la magnitud. El presente texto no responde sin embargo a este ordenamiento. En primer lugar, si bien se dice que Dios en la creación ha hecho uso de las cuatro ciencias, se desarrolla a continuación el uso dado a la aritmética, a la geometría y a la música, dejando de lado a la astronomía. Si el hecho parece curioso, el Cusano no ofrece sin embargo ninguna explicación al respecto.

Por otra parte la tríada es un poco difícil de identificar. En la primera parte del texto ésta está compuesta por los verbos *coadunare*, *figurare* y *proportionare*. En efecto, mediante la aritmética se reúne, mediante la geometría se da una figura y mediante la música se establece una proporción. En la segunda parte del fragmento la tríada se transforma sin embargo según los términos del Libro de la Sabiduría 11, 20: *Mensura pondere et numero*

⁵⁷⁶ De docta ign. II (h I n. 176): Deus arithmetica, geometria atque musica simul et astronomia usus in mundi creatione, quibus artibus etiam et nos utimus, dum proportionales rerum et elementorum atque motuum investigamus. Per arithmetica enim ipsa coadunavit, per geometriam figuravit, ut ex hoc consequerentur firmitatem et stabilitatem atque mobilitatem secundum condiciones suas; per musicam proportionavit taliter, ut non plus terrae sit in terra quam aquae in aqua et aeris in aere et ignis in igne, ut nullum elementorum in aliud sit penitus resolubile [...] Admirabili itaque ordine elementa constituta sunt per Deum, qui omnia in numero, pondere et mensura creavit. Numerus pertinet ad arithmetica, pondus ad musicam, mensura ad geometriam. Gravitas enim levitate constringente sustinetur - terra enim gravis quasi in medio suspense ab igne -, levitas autem gravitati innititur, ut ignis terrae [...] Et dum haec aeterna sapientia ordinaret, proportione inexpressibili usa est. La tríada aparece también en otros textos cusanos. E.g. De gen. (h. IV / I n. 152): Poteris nunc perfectionem graduum entium, suarum virium et operationum, numerum, pondus et mensuram ad causam eandem sive idem ipsum modo, qui viribus ingenii dabitur, reducere atque scire quomodo generationes, corruptiones, alterationes et cetera huius generis ex eo sunt, quia idem identificat; De ven sap (h XII n. 83): Determinavit omni creaturae suam mensuram, suum pondus et numerum; (Sermo VIII n. 16): Sunt et alia, quae promovent ad contemplationem: Consideratio creaturarum laudando Creatorem, qui «omnia in numero, pondere et mensura» creavit.

⁵⁷⁷ Cf. Agustín, De natura boni I, 3.

*omnia disposuisti*⁵⁷⁸. Es decir que “reunir” se convierte en “número”, “figurar” se convierte en “medida” y, lo que es un poco menos intuitivo, “proporcionar” pasa a ser “peso”⁵⁷⁹.

La pregunta es pues cómo debe entenderse esta transformación de los términos. Acaso está aquí supuesta alguna relación entre proporción y peso? Si bien no es ésta una cuestión fundamental en el marco de la presente investigación, vale la pena considerar la cuestión. Quisiera a continuación detenerme brevemente en algunas reflexiones al respecto.

b. 2. El plano físico

En lo que sigue me concentraré exclusivamente en la reinterpretación cusana de esta relación⁵⁸⁰. En primer lugar es necesario referirse al primer Libro de *De Sapientia* –el primero de los *Idiotae Libri*– en el que se presenta por vez primera la figura del Ignorante, quien intentando superar la creencia en la autoridad afirma que la sabiduría clama en las plazas⁵⁸¹. En tal contexto le pregunta al orador, quien es su interlocutor principal en este primer diálogo: “qué ves que se hace aquí en el mercado?”. El orador responde: “Veo que allí se cuenta dinero, que en otro lugar se pesa mercadería, que en el lado opuesto se mide aceite y otras cosas”⁵⁸². Estas tres operaciones: contar –*numerare*–, pesar –*ponderare*– y medir –*mensurare*– pertenecen esencialmente a la mente humana, de manera que en ellas se asienta la superioridad del hombre en relación con las bestias. El texto dice: “Todas

⁵⁷⁸ Cf. e.g. H. Krings, „Das Sein und die Ordnung. Eine Skizze zur Ontologie des Mittelalters“, *DVfLG* 18 (1940) 233 –249; I. Peri, „Die Auslegung von Weish 11, 20 in der lateinischen Patristik“, *Miscellanea Mediaevalia* 16 / 2 (1983), pp. 1 – 21.

⁵⁷⁹ Israel Peri menciona I Job 28, 25 y Jes 40, 12. Peri ha señalado dos elementos que hacen a la importancia del Libro de la Sabiduría 11, 20 a lo largo de la tradición frente a otros pasajes bíblicos en los que se encuentran aisladamente alguno de estos términos. Estos elementos son de acuerdo con el autor: (i) la dignidad filosófica de la noción de número por un lado y (ii) la noción de trinidad –fundamental no sólo en el pensamiento cristiano– por el otro. Cf. I. Peri, Op. Cit.

⁵⁸⁰ Una huella de esta relación se remite por lo menos a Cassiodoro. Éste se pregunta cómo pudo concebir Pitágoras la idea de la constitución del mundo a partir de la música. La respuesta de Casiodoro es que Pitágoras tuvo que haber conocido esta ley a partir de Sap. 11, 21. PL 70, 1204: [...] his fons et mater arithmetica reperitur; quam disciplinam Pythagoras sic laudasse probatur, ut omnia sub numero et mensura a Deo creata fuisse memoret dicens [...] credo trahens hoc initium, ut multi philosophorum fecerunt, ab illa sententia prophetali, quae dicit omnia Deum mensura, numero et pondere disposuisse

⁵⁸¹ De sapientia I (h V n. 3): Ego autem tibi dico, quod "sapientia foris" clamat "in plateis".

⁵⁸² De sapientia I (h V n. 5): Quod hic fieri conspicias in foro? ORATOR: Video ibi numerari pecunias, in alio angulo ponderari merces, ex opposito mensurari oleum et alia. Utilizo la traducción de J. M. Machetta y C. D'Amico, *Un ignorante discurre acerca de la sabiduría*, Buenos Aires, 1999.

éstas son acciones de aquella razón por la cual los hombres superan a las bestias. Pues las bestias no son capaces de contar, pesar y medir”⁵⁸³.

Ahora bien, de los *Idiotae Libri* el primero trata acerca de la eterna sabiduría, el segundo acerca de la mente y el tercero por último acerca de la naturaleza⁵⁸⁴. Si el título de los dos primeros Libros, a saber: *De sapientia* y *De mente*, describe inequívocamente su contenido, el título del tercer Libro lo expresa menos directamente. En efecto, éste reza: *De staticis experimentis –Acercas de los experimentos con la balanza–*. El personaje del Ignorante explica la relación que está aquí supuesta entre el conocimiento de la naturaleza y estos experimentos diciendo: “Creo que los secretos de la naturaleza pueden referirse más verdaderamente y que pueden saberse muchas cosas con una conjetura más verosímil por medio de la diferencia de los pesos”⁵⁸⁵. Ante esta tesis el interlocutor recuerda la sentencia del Libro de la sabiduría: “Hablas de manera óptima. Pues un cierto profeta dice que el peso y la balanza son el juicio de aquel Señor que creó todo en el número, el peso y la medida”⁵⁸⁶.

A lo largo del diálogo el Ignorante ofrece instrucciones para catalogar pesos de una gran variedad de entidades y procesos naturales⁵⁸⁷. La ventaja de conocer los pesos de las cosas y llevar a cabo inclusive un listado de ellos, consiste en poder establecer las concordancias y las diferencias: “De donde se haría un juicio más perfecto a partir de esta diferencia, susceptible de experimento”⁵⁸⁸. El conocimiento de estas diferencias i.e. de los distintos pesos, permite establecer relaciones entre ellas. Ahora bien, según continúa el texto, estas relaciones parecen remitir en efecto a diferencias de naturaleza entre las cosas. En palabras del autor : „ Acaso a partir de la relación de los pesos de los metales se podría cazar la

⁵⁸³ De sapientia I (h V n. 5): Haec sunt opera rationis illius, per quam homines bestia antecellunt; nam numerare, ponderare et mensurare bruta nequeunt.

⁵⁸⁴ Para un breve análisis en este sentido cf. M. Stadler, „Zum Begriff der mensuratio bei Cusanus. Ein Beitrag zur Ortung der cusanischen Erkenntnislehre“, *Miscellanea Mediaevalia* 16/ 1 (1983) pp. 118 – 131.

⁵⁸⁵ De staticis experimentis (h V n. 162): Per ponderum differentiam arbitror ad rerum secreta verius pertingi et multa sciri posse verisimiliori coniectura. En *De staticis experimentis* (h V n. 164) se repite esta idea: et sic staticis experimentis omne scibile praecisiori coniectura accederet.

⁵⁸⁶ El pasaje completo reza: De staticis experimentis (h V n. 162): Optime dicis. Nam propheta quidam ait pondus et stateram iudicium Domini illius esse, qui omnia creavit in numero, pondere et mensura et fontes aquarum libravit et molem terrae appendit, ut Sapiens scribit.

⁵⁸⁷ Cf. P. Pico Estrada, „Weight and proportion in Nicholas of Cusa s Idiota de Staticis Experimentis“, *Nicolaus cusanus: ein bewundernswerter historischer Brennpunkt*, Regensburg, 2008, pp. 135 – 146.

⁵⁸⁸ De staticis experimentis (h V n. 165): Unde perfectius fieret iudicium ex experimentalis pulsum tali differentia. Para una aproximación a esta obra en relación con la ciencia moderna cf. Ulrich Hoyer, „Die Stellung des Nikolaus von Kues in der Geschichte der neueren Naturwissenschaft“, *Nikolaus von Kues. Vordenker moderner Naturwissenschaft?*, Regensburg, 2003, pp. 25-44, aquí sobre todo pp. 29 –32. De acuerdo con H. Schwaetzer no se trata en esta obra de ninguna balanza en particular, sino más bien de „el principio de la balanza“. Cf. H. Schwaetzer, „Die intellektuelle Anschauung als methodisches Prinzip einer Naturwissenschaftlichen Scientia Aenigmatica“, *MFCG* 29 (2003), pp. 247 – 261, aquí sobre todo p. 250.

relación entre la naturaleza de los metales?⁵⁸⁹. Dado que la respuesta es afirmativa, cabe preguntarse más precisamente por la relación que el Cusano está suponiendo aquí entre peso y naturaleza.

En primer lugar es necesario tener en cuenta que la importancia que se da a las cuestiones de estática en esta obra tiene un contexto histórico notable. Tratar de exponerlo aquí es una tarea que excede en cierta medida los límites de este trabajo. Bastan sin embargo unas pocas líneas al respecto para apreciar al *De staticis experimentis* como una contribución más en el marco de una tradición que haya sus raíces ya mucho antes de Nicolás de Cusa⁵⁹⁰. En efecto, durante la Edad Media, la óptica, la astronomía y la estática eran entendidas como partes de la física⁵⁹¹. Existe una larga serie de tratados acerca de estática. Estos tratados parecen ganar mayor protagonismo desde el siglo X, cuando los autores que tratan acerca del estudio de los pesos pasan a ser conocidos como *auctores de ponderibus*⁵⁹².

Roger Bacon se refiere por su parte a una gran ciencia que es denominada ciencia de los pesos y la presenta como una de las ciencias naturales⁵⁹³. Tal vez el más destacado de entre los *auctores de ponderibus* es Jordanus Nemorarius (1225 – 1260)⁵⁹⁴. Meritorio es en este contexto también el nombre de Thomas Bradwardine, quien escribe acerca de cuestiones de peso en su *De proportionibus motuum* aparecido en 1328.

Un caso particularmente interesante respecto de la influencia del tema en Nicolás de Cusa es el de Blasius Parmensis (?-1416) –conocido también como Blasius de Parma–, quien:

⁵⁸⁹ De staticis experimentis (h V n. 172): An ex habitudine ponderum metallorum naturarum venari possit habitudo?

⁵⁹⁰ De acuerdo con E. Moody y M. Clagett se puede clasificar los textos que conforman dicha lista en tres grupos. En el primer grupo se cuentan el Tratado *De ponderoso et levi* ascripto a Euclides; el *De insidentibus in humidum* adscripto a Arquemedes; el *Liber de canonio* y el *Liber Karastonis* de Thabit ibn Qurra. En el segundo grupo se encuentran los tratados de Jordanus Nemorarius. El tercer grupo corresponde a lo que en la Edad Media se conoce como *scientia ponderum* consistente en un grupo de comentarios del siglo XIV, todos los cuales son en cierta medida dependientes de los tratado de Jordanus. Acerca de la ciencia de los peso cf. Joseph Brown, “The science of weihgt”, *Science in the Middle Ages*, pp. 179 –205.

⁵⁹¹ Cf. E. A. Moody y M. Clagett, *The Medieval Science of Weights (Scientia de Ponderibus)*, Wisconsin, 1952, p. 3.

⁵⁹² J. Brown, Op. Cit. p. 188.

⁵⁹³ F.A. Gasquet (ed.), “Un unpublished fragment of a work of Roger Bacon”, *The English Historical Review*, Vol. 12, No. 47 (Jul., 1897), pp. 494-517, aquí p. 514: Unde in illa parte tanguntur radices magne scientie que vocatur scientia de ponderibus; Communia naturalia fratris Rogeri I dist. I c. 2: Declaravi igitur [...] quod praeter scientiam communem naturalibus sunt septem speciales, videlicet perspectiva, astronomia iudiciaria et operativa, scientia pponderum de gravibus et levibus, alchimia, agricultura, medicina, scientia experimentalis. Cf. J. Hackett, *Roger Bacon and the sciences, Commemorative Essays, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, 57, Leiden, 1997 pp. 60 y 63.

⁵⁹⁴ Jordanus escribe una obra con el título *Elementa super demonstrationem ponderum*, la cual aparece mejorada en un tratado conocido como *De ratione ponderis*, cuyo autor pudo haber sido el propio Jordanus o tal vez algún discípulo suyo. Cf. J. Brown, Op. Cit. p. 197.

escribe entre otras obras también unas *Quaestiones de ponderibus*⁵⁹⁵, así como también un *Commentum in Tractatum proportionum Thomae Bradwardini*. Si por un lado los tratados de estática de Blasius de Parma no representan gran novedad frente a los anteriores⁵⁹⁶, su caso interesa tal vez aquí sobre todo. Pues en 1417 Nicolás comienza en Padua sus estudios de derecho canónico y permanece allí hasta que en 1423 es nombrado *doctor decretorum*⁵⁹⁷, donde en la Facultad de Artes, Filosofía y Medicina era activo el por entonces famoso Prosdocimo de Beldomandis (1370-1428)⁵⁹⁸ que había sido por su parte alumno de Blasius⁵⁹⁹.

Claramente, el *De estaticis experimentis* presenta un carácter menos técnico que cualquiera de estas obras. Para Nicolás la composición material de cada individuo consiste en una proporción determinada de los cuatro elementos: tierra, agua, aire y fuego⁶⁰⁰. Esta proporción es una determinada combinación de los elementos, que provee una unidad entre ellos para constituir una cosa singular determinada. Puesto que las diferencias de peso entre las cosas son en última instancia, diferencias entre números –por ejemplo una diferencia de 1 sextario– las relaciones que pueden establecerse son al fin y al cabo relaciones de proporción.

En definitiva, la importancia de conocer el peso parece residir en la necesidad de encontrar un número que represente a la cosa que se quiere poner en relación con otra cosa i.e. en encontrar un *numerus in se* para poder establecer su relación *ad quiddam aliud* i.e. una proporción⁶⁰¹.

En efecto, así como el número encierra en sí mismo una proporción, dado que todo número es compuesto a partir del número par y del impar, así también el peso –que es el número de la cosa, o lo que más se asemeja a ello– es la expresión de una composición i.e. “el peso de

⁵⁹⁵ Cf. Moody E.A., Clagett M., *The medieval science of weights*, The University of Wisconsin Press, Madison 1960, 231-279; Cf. G. Federici Vescovini, “Problemi di fisica aristotelica in un maestro de XIV: Biagio Pelacani da Parma”, *Rivista di filosofia* 51 (1960), 179-220.

⁵⁹⁶ Cf. Moody E.A., Clagett, Op. Cit. pp. 231 –237.

⁵⁹⁷ Cf. P. Sambin, „Nicolò da Cusa, studente a Padova e abitante nella casa di Prosdocimo Conti suo maestro“, *Quaderni per la storia della Università di Padova*, 12 (1979), p. 141-151. Cf. Acta Cusana, ed. E. Meuthen – H. Hallauer, I, 1, Hamburgo, 1976.

⁵⁹⁸ Ms. Vat. Lat. 2159. Citado por G. Federici Vescovini, „Problemi di Fisica Aritotelica in un maestro de XIV: Biagio Pelacani da Parma“, *Rivista di Filosofia*. Vol. 51 (1960), p. 180, nota 13; Cf. G. F. Vescovini, *Astrologia e Scienza. La crisi dell'aristotelismo sull cadere del Trecento e Biagio Pelacani da Parma*, Florencia, 1979, p. 68-71.

⁵⁹⁹ Cf. F. Santi, „Congetture su numero armonia e musica. Cusano e la trattatistica musicale italiana del suo tempo“, *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, Berlín, 2002, pp. 463 – 479.

⁶⁰⁰ Cf. P. Pico Estrada, Op. Cit. p. 144.

⁶⁰¹ P. Pico Estrada, Op. Cit. p. 144: „For Nicholas of Cusa, the material composition of each individual consists in a certain proportionated combination of the four elements. Weight –which he understands as a

la cosa es propiamente la proporción armónica surgida a partir de la diferente combinación <de los elementos>“⁶⁰². Es decir que mediante el establecimiento del peso Nicolás pretende encontrar una fórmula numérica de la cosa. A su vez, a partir de dicha fórmula, se supone posible establecer también relaciones entre cosas.

En suma el peso es una aproximación a la proporción que constituye la cosa singular. Por supuesto puede objetarse si acaso se puede esperar efectivamente que cada una de las combinaciones posibles de elementos pueda ser expresada por un número –peso– diferente. Nicolás de Cusa considera que estos experimentos constituyen apenas aproximaciones conjeturales y que no son por tanto capaces de conducir al conocimiento de ninguna esencia. Más bien se podría decir que con ello se está aplicando la proporción matemática a la física.

En todo caso, no me interesa aquí evaluar las virtudes de esta propuesta cusana. He querido más bien resaltar el sentido de la proporción como *numerus ad aliquid* en cuanto función mental que es consecuencia de la categoría de multitud, y en cuanto proporción real no numérica que expresa una relación de unidad y alteridad en las cosas. El Cusano parece reconocer cierta relación entre ambos planos al afirmar que: “la precisión de las combinaciones que hay en las cosas corporales y la congruente adaptación de lo conocido a lo desconocido supera la razón humana”⁶⁰³.

Hasta aquí he considerado el conocimiento empírico i.e. el conocimiento discursivo que hace referencia a las cosas corporales. Este tipo de conocimiento carece de precisión. En el plano de la definición –que constituye una instancia fundamental del conocimiento– esta carencia de precisión se expresa en la alteridad u otredad que permanece en cualquier definición que tenga la forma de un juicio sintético. Es necesario preguntarse todavía si acaso se puede predicar precisión respecto de las definiciones que no constituyen un enunciado sintético, sino un enunciado analítico i.e. un enunciado en el cual el predicado no agrega ninguna información nueva respecto de la que está contenida en el sujeto. Con el estudio de la definición analítica paso entonces al análisis del conocimiento puro.

quality pertaining to the body – expresses this combination: more or less water, more or less air, more or less earth, more or less fire“.

⁶⁰² De statisticis experimentis (h V n. 172): Immo pondus rei est proprie harmonica proportio ex varia combinatione exorta.

⁶⁰³ De docta ign. (h I n. 4): Praecisio vero combinationum in rebus corporalibus ac adaptatio congrua noti ad ignotum humanam rationem supergreditur.

2.2. La definición analítica

He considerado las características generales de este tipo de enunciados al estudiar la noción de *necessitas complexionis*⁶⁰⁴. Como he explicado entonces, la definición de un concepto de naturaleza puramente mental, al cual la mente tiene por lo tanto acceso de manera directa i.e. por medio del intelecto –en lugar de acceder a él por medio de la experiencia– representa plenamente el concepto definido. Este acceso directo implica que la definición analítica contenga en sí el proceso completo de la división, sin que haya necesidad de llevarlo a cabo discursivamente. Esto quiere decir que el concepto y su definición coinciden, porque el concepto no es otra cosa que su definición. Un círculo no es ni más ni menos que una figura en la que todos los puntos equidistan del centro. En los términos que estamos considerando en la presente sección, esto quiere decir que el predicado mediante el cual se quiere definir al sujeto coincide plenamente con el sujeto, justamente porque el predicado de dicho enunciado está ya contenido en el concepto del sujeto. En suma, en cuanto el concepto de un círculo contiene en sí su propia definición, lo definiente y lo definido son lo mismo. Es decir que en una definición de esta índole sí existe “una adaptación congruente de lo conocido –el predicado– a lo desconocido –el sujeto–”. Dicho brevemente: la definición del círculo es *precisa* i.e. que no es ni más ni menos que el círculo.

En este contexto es interesante reflexionar respecto del análisis de la definición que se propone en *De non aliud*. Nicolás concibe allí la definición como una estructura trinitaria de sujeto y predicado unidos por la expresión *non aliud (quam)*. Según sugiere, la definición del cielo tiene la forma: “el cielo no es otro que el cielo”⁶⁰⁵. En primera instancia habría que decir que, justamente en virtud de que esta definición no agrega alguna información al sujeto, tampoco lo define. En efecto si antes de conocer esta definición no sabemos qué es el cielo, tampoco lo sabemos ahora.

El hecho de que el Cusano proponga una fórmula tautológica se entiende sin embargo si se considera que lo que se intenta en esta obra es llevar a cabo un análisis formal de la definición i.e. un análisis de la noción misma de definición. Por más que en ninguna definición a la que se llegue por medio del conocimiento empírico pueda haber una identidad entre el sujeto y el predicado, la definición debe tender a esta identidad.

⁶⁰⁴ Cf. supra: I. 2.2. Los modos del ser en *De mente*.

En el proceso de la división se niegan aquellos predicados que no corresponden al sujeto y que conforman entonces parte de “lo otro”. Ahora bien, en una definición que tiene la forma de un juicio sintético el predicado agrega algo distinto respecto del sujeto. Si la definición consiste en circunscribir al sujeto en sus límites y esta circunscripción consiste a su vez en un proceso que puede plenicarse en mayor o menor medida, puede pensarse entonces que entre una definición que tiene la forma de un juicio sintético y una definición que presenta la forma de un juicio analítico hay una simple diferencia de grado. Esto quiere decir que la definición analítica es la consumación de la definición sintética porque es aquélla en la ya no se pueden poner más límites. Tal es pues una definición en la que el predicado no es *ni más ni menos* que el sujeto i.e. en la que ninguno de los términos excede ni es excedido por el otro. Esta adecuación plena que muestra la definición en *De non aliud* representa la concepción cusana de la verdad de un enunciado. Nicolás la denomina precisión *-precisio-*. “Precisión” es en efecto, la denominación de la verdad desde el punto de vista de la medición⁶⁰⁶. En lo creado, donde hay pluralidad y por ello opuestos i.e. excedentes y excedidos, la verdad se puede entender como la relación en la que la diferencia entre excedente y excedido queda negada i.e. como *ni más ni menos*. Más y menos son los términos en los que el conocimiento puro traduce la alteridad. La verdad suma, como la define Nicolás en *De theologicis complementis* “no es otra cosa que ausencia de alteridad”⁶⁰⁷. Un poco más adelante en el mismo texto esta ausencia de alteridad es denominada “inalterabilidad” *-inalterabilitas-*⁶⁰⁸. La misma caracterización se encuentra en el opúsculo contemporáneo a éste: *De visione dei*⁶⁰⁹, pero es la primera de estas obras la que desarrolla más detalladamente la idea. Nicolás continúa: “Si pues, la inalterabilidad es la verdad, entonces no recibe *ni más ni menos*. Pues si es verdad que este leño es de dos pies, entonces no es *ni mayor ni menor*. Por consiguiente, la verdad es la infinitud. Solamente la infinitud no puede ser *mayor ni menor*”⁶¹⁰.

Nicolás escribe en *De mente* que la mente finita alcanza la “verdad de las cosas” cuando se concentra en su inmutabilidad⁶¹¹. Puede pensarse pues que *inmutabilitas* es esencialmente lo mismo que *inalterabilitas*, a saber: carencia de “lo otro” o carencia de alteridad.

⁶⁰⁵ De non aliud (h XIII n. 3) : [...] Sic: “quid caelum?” responderes: “non aliud quam caelum”.

⁶⁰⁶ Leinkauf interpreta la noción cusana de *praecisio* como una toma de posición en contra de los Calculadores de la escuela de Oxford. Cf. T. Leinkauf, *Nicolaus Cusanus. Eine Einführung*, Münster 2006, pp. 111-118.

⁶⁰⁷ De theol. Compl. (h X n. 2): nam non est aliud veritas quam carentia alteritatis.

⁶⁰⁸ De theol. Compl. (h X n. 2): Veritas autem est inalterabilitas.

⁶⁰⁹ De visione Dei (h VI n. 65): absoluta veritas est inalterabilitas.

⁶¹⁰ De theol. Compl. (h XII n. 3): Si enim inalterabilitas est veritas, tunc non recipit nec magis nec minus.

Si enim verum est hoc lignum esse bipedale, tunc non est nec maius nec minus. Est igitur veritas infinitas.

⁶¹¹ Cf. *supra*: I. 2.2. Los modos del ser en *De mente*.

Según explica el Cusano, que sea verdad que determinado leño es de dos pies significa que el leño efectivamente tiene esa medida que se le atribuye. No hay en tal caso ninguna diferencia entre la medida del leño y la medida atribuida al leño. En otras palabras, entre la medida del leño y la medida atribuida al leño no hay alteridad. Lo que hay es por el contrario: igualdad. Sin embargo el argumento tiene un paso más: „Por consiguiente – agrega todavía– la verdad es la infinitud“. En efecto, la mente alcanza el conocimiento de las cosas por vía cuantitativa, y por ello, por medio de relaciones de diferencia. La igualdad a la que se llega por medio de ese conocimiento tiene la forma de la negación de la diferencia. La verdad de algo e.g. de un leño determinado es la negación de la diferencia en relación a sí mismo i.e. es la afirmación de su propia identidad. De esta verdad determinada el Cusano pasa a considerar la verdad en sí misma. Si la verdad de algo determinado es su identidad consigo por medio de la diferencia con las otras cosas, la verdad en sí debe ser la identidad absoluta por medio de la negación de toda diferencia. Este es el sentido que el término *infinitas* tiene en la filosofía cusana, a saber: lo absoluto⁶¹². Verdad es lo absoluto porque “absoluto” significa: sin alteridad. La verdad (ontológica) de cada cosa i.e. lo que cada cosa tiene de verdadero es su propia absolutez i.e. lo que tiene de sí misma: su ser sí misma y ninguna otra cosa distinta.

⁶¹² Cf. M. G. Sittignani, “L’Elemento matematico applicato allo studio dell’infinito nel „De docta ignorantia“ di Nicolò Cusano”, *Rivista di Filosofia neo-scolastica* 14, Milano (1922), p. 223; S. Lorenz, “Das Unendliche bei Nikolaus von Kues”, *PhJb* (1927), pp. 57 – 84; D. Mahnke, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt. Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mystik*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1966; K. Peukert, „Die Entsprechlichkeit der Metaphysik durch den Unendlichkeitsbegriff des Cusanus“, *PhJb* 72 (1964/1965), pp. 49 – 65; H. Grell, „Mathematischer Symbolismus und Unendlichkeitsdenken bei Nikolaus von Kues“, *Nikolaus von Kues. Wissenschaftliche Konferenz des Plenums der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin anlässlich der 500. Wiederkehr seines Todesjahres* (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Vorträge und Schriften, Heft 97), Berlin 1965, pp. 33-41; M. Álvarez Gómez, *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues*, München/Salzburg 1968; M. Enders, „Unendlichkeit und All-Einheit. Zum Unendlichkeitsgedanken in der philosophischen Theologie des Cusanus“, *Nikolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien. Symposium in der Villa Vigoni*, Berlin 2002, pp. 383 – 444.

3. Algunas conclusiones acerca de las categorías multitud y magnitud

En este capítulo he considerado las nociones de multitud y magnitud. He querido mostrar que ambas constituyen las categorías fundamentales del conocimiento humano y con ello, que están implícitas en todo concepto de la mente finita. Es decir que todo concepto, ya sea empírico o puro i.e. perteneciente a la física o a la matemática, se conforma como un nexo de multitud y magnitud. Esto quiere decir que el concepto se determina en cuanto es por un lado, distinto de los otros y por otro lado, idéntico a sí mismo. Lo primero tiene lugar mediante la disciplina de la multitud; lo segundo mediante la disciplina de la magnitud. En este sentido ambas funciones son necesarias tanto para el conocimiento empírico i.e. el conocimiento al que se accede en el modo de la posibilidad determinada, como también para el conocimiento puro i.e. el conocimiento que tiene lugar en el modo de la necesidad de la complejión.

A su vez mediante la multitud y la magnitud se llevan a cabo la división y la definición respectivamente. En coherencia con la preeminencia de la multitud frente a la magnitud, la división muestra una prioridad gnoseológica frente a la definición, en cuanto esta última no es sino un resultado de aquélla. Este resultado consiste en establecer un límite i.e. una medida. La mente tiene que ponerle límites a lo que quiere conocer i.e. determinarlo. De esta manera, en la determinación que se establece mediante la definición –i.e. mediante la categoría de la magnitud– está implícita la multitud i.e. el ser *otro* respecto de los *otros*. Un concepto sólo puede ser tal en la medida en que no es los otros conceptos i.e. en cuanto es distinto. No existe pues la posibilidad de un concepto no determinado. La multitud y la magnitud constituyen en suma las categorías mediante las cuales la mente delimita los conceptos. Delimitar conceptos quiere decir hacer conceptos; en una palabra: definir.

Ahora, si bien las mismas categorías están presentes tanto para el conocimiento empírico como para el conocimiento puro, la definición presenta en cada caso características peculiares. En efecto, la definición que es resultado de un proceso de conocimiento empírico –i.e. en el ámbito de la posibilidad determinada– tiene la forma de un juicio sintético, mientras que la definición que se lleva a cabo en el contexto del conocimiento puro –i.e. en el modo de la necesidad de la complejión– presenta la forma de un enunciado analítico. La primera constituye un juicio de la razón. La segunda es un juicio del intelecto. En la definición sintética permanece siempre una diferencia entre sujeto y predicado i.e. entre definido –o medido– y definiente –o medida–, porque no puede llegar a darse una

identidad entre ambos, sino alguna proporción determinada. En otros términos, en la definición sintética siempre permanecen restos de alteridad u otredad.

La definición analítica representa por su parte el resultado de un conocimiento al que la mente accede de manera directa. Esto quiere decir que en dicha definición todo el proceso de la división está ya dado. Más bien habría que decir que la división no constituye en este caso un proceso –i.e. no tiene lugar discursivamente en el tiempo– sino que constituye el conjunto de las implicaciones ya contenidas en el enunciado de la definición. Para llegar a definir “triángulo” no se requiere negar discursivamente las otras figuras. Puesto que el concepto “triángulo” es analítico, contiene su propia definición y con ello la negación de todo aquello que no sea “de tres ángulos”.

Ahora bien, en el conocimiento empírico multitud y magnitud son aplicadas a la materia i.e. a la experiencia. El concepto empírico se hace estableciendo la multitud y la magnitud de algo i.e. que ambas tienen un sentido relativo.

En el conocimiento puro en cambio, multitud y magnitud no parecen tener un sentido relativo. En una operación aritmética por ejemplo, no se establece la multitud y la magnitud de un número. En todo caso el número expresa él mismo una multitud. Asimismo, al considerar las propiedades de un triángulo cualquiera no se establece la multitud y la magnitud de algo, a saber: el triángulo, sino que éste es la expresión de una magnitud, en la que está a su vez implicada una multitud: el número 3 –i.e. una magnitud continua que expresa una magnitud discreta–⁶¹³. La matemática –denominada asimismo *disciplina*– se restringe justamente, en sus cuatro ramas: aritmética, geometría, música y astronomía, al estudio de la multitud y la magnitud en sí mismas.

En suma, si por un lado multitud y magnitud son las categorías mediante las cuales la mente conoce y por otro lado, la matemática trata de estas categorías en sí mismas, se puede concluir que la matemática constituye el estudio de las categorías fundamentales del conocimiento humano.

Si se acepta esta interpretación debe afirmarse que hacer matemática se parece bastante a llevar a cabo un ejercicio de reflexión. Es decir que la aritmética y la geometría deben poder constituir un discurso acerca del discurso mismo.

He señalado en el capítulo anterior que la matemática es tarea de la disciplina. A su vez he intentado mostrar que la disciplina es identificable al intelecto, si se entiende bajo intelecto una capacidad intermedia entre la facultad de hacer teología y la facultad de hacer física⁶¹⁴.

⁶¹³ Cf. De ludo globi II (h IX n. 92).

⁶¹⁴ Cf. *supra* I. 6.4.2.1 *Mathesis seu disciplina*.

Ahora parece ser también evidente que al hacer matemática esta facultad intermedia tiene la posibilidad de volverse hacia sí para estudiar sus propias funciones cognoscitivas.

En el capítulo 9 de *De mente* se le pregunta al Ignorante por qué la mente mide todas las cosas y de qué modo alcanza su propio término y perfección. La respuesta parece sugerir cierta intención reflexiva de la mente. En efecto, ésta reza: “Para que <la mente> alcance la medida de sí misma. Pues la mente es medida viviente que midiendo otras cosas alcanza la propia capacidad”⁶¹⁵.

La mente mide las cosas, porque quiere medirse a sí misma. Puesto que a esta altura se puede considerar evidente que, en lo que respecta a la mente humana, “medir es lo mismo que “conocer, puede afirmarse que entonces la mente conoce el mundo para conocerse a sí misma. Es decir que, si bien en el orden del ser la necesidad de la complexión es anterior a la posibilidad determinada, es no obstante posterior a ella en el orden del conocer. En otros términos: tomar conciencia de las capacidades del conocimiento en sí mismas requiere ponerlas en práctica. En efecto, si bien el conocimiento puro tiene una independencia epistémica respecto del conocimiento empírico, la mente sólo lo puede llevar a cabo desandando el camino i.e. abstrayendo la forma del conocimiento empírico. Puesto que esta forma es la combinación de sus propias categorías, conocerla es en alguna medida conocerse a sí misma.

Ahora bien, debe tenerse en cuenta que el éxito de esta empresa no llega ser completo. La mente es algo más que sus categorías de conocimiento. Por eso, si bien la matemática está constituida por un conjunto de enunciados analíticos y representa en sí misma un conocimiento cierto, en cuanto reflexión, ésta no constituye un conocimiento pleno. Así como el ojo no puede verse a sí mismo, a menos que se mire en un espejo i.e. en algo distinto –otro– respecto de sí, también el autoconocimiento se parece a un mirarse al espejo. Es decir que al querer conocerse a sí misma la mente sólo logra conocer una imagen de sí misma.

Por otro lado, al analizar la noción de *necessitas complexionis* he intentado poner en evidencia que, sin embargo, el objetivo último de la mente no descansa en este tipo conocimiento. En efecto, la verdad que aprehende la mente en la matemática es todavía una verdad contracta de acuerdo a conceptos. La mente –agrega Nicolás– “no se sacia de esta manera, porque no intuye la verdad precisa de todas las cosas, sino que intuye la verdad en una cierta necesidad determinada para alguna cosa, en cuanto una es de esta manera, otra de esta otra y cada una compuesta de sus partes, y ve que este modo de ser no

⁶¹⁵ De mente (h V n. 123).

es la verdad, sino participación de la verdad <...> ciertamente tal alteridad de ninguna manera puede convenir a la verdad en sí, considerada en su infinita y absoluta precisión”⁶¹⁶.

El objetivo del siguiente capítulo consiste en estudiar este traspaso de la *necessitas complexionis* –i.e. del conocimiento puro de las categorías de la mente– a la *necessitas absoluta* –i.e. al conocimiento de lo absoluto–. Este traspaso tiene lugar entre lo finito y lo infinito. Desde el punto de vista de las capacidades de la mente este traspaso tiene lugar entre el intelecto y la inteligencia o, para decirlo de manera menos ambigua: entre la capacidad de hacer matemática y la de hacer teología.

⁶¹⁶ Cf. De mente (h V n. 105).

III. La *des-limitación* de los conceptos o la *scientia aenigmatica*

En primer lugar quisiera transcribir el resto del fragmento de *De mente* en el que el Cusano describe cómo debe llevarse a cabo el conocimiento en el modo de la necesidad absoluta:

“De donde la mente (1)⁶¹⁷ teniendo en cuenta su simplicidad, es decir, en cuanto es no sólo separada de la materia, sino en cuanto es incomunicable a la materia <...> entonces utiliza esta simplicidad como instrumento, de modo que se asimile a todo no sólo abstractamente fuera de la materia sino en la simplicidad incomunicable a la materia. Y de esta manera en su simplicidad intuye todo, como si en el punto intuyera a toda magnitud y en el centro al círculo, y allí todo sin ninguna composición de partes, y no a la manera como una cosa es esto y otra cosa esto otro, sino como todo es uno y lo uno es todo. (2) Y ésta es la intuición de la verdad absoluta: como si alguien <...> viera cómo en todos los entes está la entidad variamente participada y luego <...> por sobre toda participación y variedad, intuyera simplemente la misma entidad absoluta; alguien así, ciertamente, vería (3) por sobre la determinada necesidad de la compleción todo aquello que vio en la variedad sin tal variedad en la absoluta necesidad simplicísimamente, *sin número, sin magnitud* y sin cualquier alteridad”⁶¹⁸.

El texto explica en primer lugar (1) que la mente se sirve en este caso de un nuevo instrumento. Nicolás explicó más arriba que el conocimiento en el modo de la posibilidad requiere el instrumento del cuerpo, y que el conocimiento en el modo de la necesidad de la compleción requiere por su parte que la mente se use como instrumento a sí misma. En el modo de la necesidad absoluta la mente también se utiliza a sí misma como instrumento. Sin embargo no lo hace de la misma manera que cuando conoce en la necesidad de la compleción. En efecto, en el caso de la necesidad determinada la mente se concentra en sí misma teniendo en cuenta su inmutabilidad *–inmutabilitas–*. Esta perspectiva le permite

⁶¹⁷ Los números me pertenecen.

⁶¹⁸ De mente (h V n. 105): Unde mens respiciendo ad suam simplicitatem, ut scilicet est non solum abstracta a materia, sed ut est materiae incommunicabilis [...] tunc hac simplicitate utitur ut instrumento, ut non solum abstracte extra materiam, sed in simplicitate materiae incommunicabili se omnibus assimilet. Et hoc modo in simplicitate sua omnia intuetur sicut si in puncto omnem magnitudinem et in centro circulum, et ibi omnia intuetur absque omni compositione partium et non ut unum est hoc et aliud illud, sed ut omnia unum et unum omnia. Et haec est intuitio veritatis absolutae. Quasi si quis [...] videret, quomodo in omnibus entibus est entitas varie participata, et post hoc modo [...] supra participationem et varietatem omnem ipsam entitatem absolutam simpliciter intueretur, talis profecto supra determinatam complexionis necessitatem videret omnia, quae vidit in varietate, absque illa in absoluta necessitate simplicissime, sine numero et magnitudine ac omni altertate. El subrayado es mío.

conocer algo como abstracto i.e. como separado de la materia. De esta manera puede conocer formas puras, a saber: las entidades matemáticas. En el caso de la necesidad absoluta la mente debe dar un paso más y concentrarse en su simplicidad –*simplicitas*–. Esta nueva perspectiva le permitiría conocer no sólo lo que está separado de la materia, sino lo que es incomunicable a la materia i.e. (2) la verdad absoluta o simplemente: lo absoluto. Lo absoluto es lo que no tiene partes; para Nicolás: lo infinito.

Ahora, una tesis según la cual la mente es capaz de conocer lo absoluto es, en el contexto de la filosofía cusana, evidentemente problemática. El Cusano fue claro en *De docta ignorantia* I en su afirmación respecto del hecho de que la mente finita no puede conocer lo infinito. “Por lo tanto –explica allí– 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”⁶¹⁹. ¿Cómo se entiende entonces que *De mente* afirme la posibilidad de que la mente finita conozca lo absoluto?

Cabe tener en cuenta al respecto que, si bien en esta obra se afirma la posibilidad de conocer lo absoluto, en ningún lado se afirma que esa posibilidad se efectivice. En ese sentido es interesante que Nicolás cambie el modo de los verbos del indicativo al subjuntivo: “[...] como si alguien viera, intuyera (y nuevamente) viera [...] –*videret, intueretur, videret*–,...

En tercer lugar (3) el modo de conocer lo absoluto se diferencia esencialmente del modo de la necesidad de la complejidad, pues tiene lugar „sin número, sin magnitud y sin cualquier alteridad”. Este requerimiento parece hablar también en favor de la tesis de la *docta ignorantia*. En efecto, si multitud y magnitud son las categorías necesarias para conocer cualquier cosa, la asimilación de la mente a lo absoluto, o bien no puede llevarse a cabo o bien no es en rigor conocimiento. Cabe sospechar que si acaso esta asimilación no es estrictamente conocimiento, puede que sea entonces lo que Nicolás caracteriza como una “*docta ignorantia*”.

Más adelante se afirma que el modo de la necesidad absoluta encuentra su fundamento en el hecho de que la mente finita sea *imago dei*. El texto dice: „(4) la mente usa de sí misma con este altísimo modo en cuanto ella misma es imagen de Dios; y Dios, quien es todo, reluce en ella, es decir, cuando en tanto imagen viviente de Dios con todo empeño se

⁶¹⁹ *De docta ign.* I (h I n. 2): *Omnis igitur inquisitio in comparativa proportione facili vel difficili existit; propter quod infinitum ut infintum, cum omnem proportionem aufugiat, ignotum est.*

vuelve en el asimilar hacia su ejemplar. Y de esta manera intuye que todo es uno y que ella es la asimilación de aquel uno <...>. Y así realiza las especulaciones teológicas⁶²⁰.

El presente capítulo tiene como objetivo mostrar en qué medida estas especulaciones teológicas pueden ser consideradas conocimiento⁶²¹. Con tal propósito restringiré mi análisis a tres de las obras en las que Nicolás de Cusa emprende dichas especulaciones apoyándose exclusivamente en ejemplos tomados de la matemática. Estas obras son: *De docta ignorantia* (1440), *De theologicis complementis* (1453) y *De beryllo* (1458).

1. *De docta ignorantia: la transsumptio ad infinitum*

En el primer capítulo de esta obra el Cusano explica que el conocimiento tiene lugar por medio de comparaciones i.e. estableciendo proporciones entre lo conocido y lo desconocido. Ahora, si todo conocimiento humano posible tiene lugar por medio de la relación con algo previamente conocido, entonces lo absoluto, que es por definición lo que no tiene relación, no se puede conocer. La consecuencia es que la mente finita no sea capaz de conocer lo infinito –que para Nicolás se identifica con lo absoluto–. Éste es en general el tema del que trata el Libro Primero de *De docta ignorantia*.

Asimilándolo al lenguaje cuantitativo de la mente, Nicolás denomina a lo absoluto “máximo”, lo cual define –en términos bastante anselmianos– como: “aquello a lo cual nada puede ser mayor”⁶²².

⁶²⁰ De mente (h V n. 106): Utitur autem hoc altissimo modo mens se ipsa, ut ipsa est dei imago, et deus, qui es omnia, in ea relucet, scilicet quando ut viva imago dei ad exemplar suum se omni conatu assimilando convertit. Et hoc modo intuetur omnia unum [...]. Et sic facit theologicis speculationes.

⁶²¹ Klaus Kremer expresa esta tesis con bastante claridad en su artículo „Größe und Grenzen der Vernunft“ (intellectus) nach Cusanus, *Nicholas of Cusa. A medieval thinker for the Modern Age* Richmond, 2002, pp. 5-34, aquí p. 17: „Darauf laufen die vielen Aussagen des Cusanus hinaus, dass Gott jenseits dessen ist, was begriffen (concipi), gedacht bzw. gewusst (cogitari / sciri), gesagt oder genannt (dicit/ nominari) werden kann. Die Vernunft versagt nicht völlig bei der Gotteserkenntnis. Es bleibt ihr nämlich die docta ignorantia bzw. die comprehensibilis incomprehensibilitas als die verior via zu Gott (...). Damit stellt sich nun die Frage, ob die Vernunft auch noch in der visio mystica, genauer: in deren Vollzug, einen Platz hat.

⁶²² De docta ign. I (h I n. 5): Maximum autem dico quo nihil maius esse potest.

Ahora bien, “máximo” es un término que refiere algo superlativo y, en ese sentido, extremo. El otro extremo respecto de lo máximo es lo mínimo. Entre uno y otro tiene lugar una serie infinita de términos que se relacionan uno al otro como mayor y menor.

Ahora, si en este contexto “máximo” significa absoluto, entonces no puede haber otro extremo i.e. no puede existir nada que se le oponga. En efecto, nada puede oponerse a lo absoluto. El problema es evidente: si la razón solamente conoce comparando ¿cómo se le puede explicar aquello que no tiene comparación? La única manera en que la razón puede entender tal cosa es como un absurdo. Así suena en efecto la tesis del propio Cusano, a saber: puesto que a lo absoluto nada se le opone, “con él coincide simultáneamente lo mínimo”⁶²³. Con esta sentencia se introduce la famosa fórmula de la coincidencia de los opuestos.

Evidentemente esta coincidencia de predicados opuestos en un mismo sujeto repugna a la razón discursiva cuya función es justamente discernir i.e. negar los predicados incompatibles con aquél que constituye la definición del sujeto. Una fórmula semejante contradice por ello la ley fundamental por la que la razón rige su discurso, a saber: el principio de no contradicción. Dicho brevemente: la razón sólo es capaz de conceptualizar lo absoluto como una contradicción.

Ahora, ¿se puede decir que una contradicción es un concepto? Por el momento la pregunta queda pendiente. Lo que importa aquí es lo siguiente: el hecho de que la razón no pueda pensar lo absoluto es en todo caso un problema de la razón. Por eso, el Cusano propone investigar lo absoluto “por sobre la razón”⁶²⁴. Superar la razón debe tener que ver –por lo menos según el esquema aceptado más arriba– con el intelecto, que representa la capacidad inmediatamente superior a ella.

En este punto es necesario tener en cuenta que, como ya he considerado⁶²⁵, el autor no utiliza los términos siempre con el mismo sentido, sobre todo de una obra a otra. Según he interpretado para el caso de *De mente* –que habría que considerar la obra gnoseológica cusana por excelencia– se habla de cuatro modos de conocer, lo cual tiene como consecuencia que el intelecto –denominado *disciplina*– constituya una facultad mediadora entre la razón y la inteligencia, sin embargo en el contexto de *De docta ignorantia* el esquema aparenta ser más simple, de manera que esta facultad intermedia queda reducida a la razón discursiva misma. Dicho de otra manera, en *De docta ignorantia* no aparecen

⁶²³ De docta ign. I (h I n. 5): Et quoniam nihil sibi opponitur, secum simul coincidit minimum.

⁶²⁴ E.g. De docta ign. I (h I n. 12): Supra omnem igitur rationis discursum incomprehensibiliter absolutam maximitatem videmus infinitam esse, cui nihil opponitur, cum qua minimum coincidit.

⁶²⁵ Cf. *supra*: I. 4.4.2.1 *Mathesis seu disciplina*.

cuatro facultades sino sólo tres. Si se quiere entender esta clasificación en relación a la que se presenta años más tarde en *De mente*, habría que decir que en *De docta ignorantia* razón e intelecto –en el sentido de *disciplina*– son todavía una misma capacidad cognoscitiva. La divergencia entre las dos obras se podría resolver si se pensara que la disciplina a la que se hace referencia en *De mente* se puede entender como una razón pura i.e. la razón que no hace caso a los sentidos i.e. que no hace física, sino que se concentra en sí misma –en su inmutabilidad– y hace matemática.

Si se acepta esta interpretación, la desprolijidad del autor no parece ser especialmente problemática para los fines del presente trabajo. Sí es necesario tener en cuenta que en *De docta ignorantia*, puesto que Nicolás se refiere a la facultad de la matemática como razón, la facultad de lo absoluto i.e. de hacer teología, se corre a la denominación de “intelecto”. Dicho brevemente: en *De docta ignorantia* la capacidad de hacer matemática se llama “razón” –a la que interpreto como una razón a priori i.e. independiente de la sensibilidad– y la capacidad de hacer teología se denomina “intelecto”.

El capítulo 2 del Libro I de *De docta ignorantia* concluye con la afirmación que constituirá el motivo del siguiente, a saber: que lo único que el intelecto finito puede saber acerca de la verdad es que ésta es incomprendible⁶²⁶. Tal afirmación parece responder de forma negativa la pregunta planteada más arriba, a saber: si las especulaciones teológicas pueden constituir o no conocimiento. Pero no por ello el Cusano toma una posición escéptica. Por el contrario busca un camino alternativo. En lo que sigue intentaré describir en qué consiste dicho camino.

Nicolás define la verdad como precisión. *Praecisio* es para él lo que no es *ni más ni menos*. A partir de esta definición puede afirmar que es posible llegar a la verdad suprimiendo –*demendo*– lo mayor y lo menor i.e. los excedentes y los excesos. Este es el intento del capítulo siguiente de la obra, donde se explica “qué quiso decir Marciano Capella, cuando afirmó que la filosofía que quiere ascender al conocimiento de esta trinidad, expulsó de sí los círculos y las esferas”⁶²⁷. El objetivo de esta expulsión consiste en “arribar a la simplísima y abstractísima inteligencia donde todo es uno” a lo que el Cusano agrega: “donde la línea es triángulo, círculo y esfera”⁶²⁸.

⁶²⁶ Ibid.

⁶²⁷ *De docta ign.* I (h I n. 27): Nun inquiramus, quid sibi veli Martianus, quando ait philosophiam ad huius trinitatis notitiam ascendere volentem circulos et sphaeras evomuisse. Como notan los editores de la edición crítica de la Academia de Heidelberg, Nicolás sigue aquí el “De septem septenis” de Juan de Salisbury, sec. VII (PL 199 col. 9 61c): philosophiam pro Philologia evomere facientis circulos et sphaeras. Cf. Martianus Capella, *De nuptiis Philol. et Merc.* II 135, p. 59.

⁶²⁸ *De docta ign.* I (h I n. 27).

Vale notar que esta expulsión de las figuras, más que una ausencia de figuras, parece generar una identificación de todas las figuras en una. Un poco más adelante se hace en efecto referencia a este ejercicio con las siguientes palabras: “es necesario que la filosofía que pretende comprender con simplísima intelección <...> expulse todo lo imaginable y raciocinable”⁶²⁹.

En suma, lo que debe ser superado es la multiplicidad. Lo que se quiere explicar es entonces que “a quien quiere aprender lo máximo con simple intelección sea necesario superar las diferencias de las cosas, las diversidades y todas las figuras matemáticas”⁶³⁰.

Cabe preguntarse con todo por qué Nicolás menciona explícitamente las figuras matemáticas, si de lo que se trata es de eliminar cualquier diversidad. Creo que los desarrollos anteriores permiten explicar esta relevancia. En efecto, he considerado la importancia que el esquema del segundo Libro de “*De trinitate* de Boecio tiene en este contexto. La referencia a Marciano Capella radica en la necesidad de separar la teología de la matemática –i.e. la forma de la figura⁶³¹. En el pasaje de *De mente* citado más arriba esta diferenciación se hace particularmente evidente. En efecto, Nicolás afirma allí que en la necesidad absoluta i.e. en el modo del ser que considera la teología, se vería: (3) por sobre la determinada necesidad de la complejidad todo aquello que se vio en la variedad sin tal variedad en la absoluta necesidad simplícisimamente, sin número, sin magnitud y sin cualquier alteridad.

Ahora, si por un lado la teología no es la matemática, por otro lado la matemática conforma un paso necesario para poder arribar a la consideración teológica. El capítulo siguiente de *De docta ignorantia* se concentra justamente en mostrar “que la matemática nos ayuda muchísimo en la aprehensión de la diversidad divina”⁶³². La idea que se desarrolla allí es la de utilizar la matemática de manera simbólica como camino hacia la teología. La ventaja de semejante metodología parece residir en la certeza que proporciona la matemática: “dado que para lo divino no se nos manifiesta otra vía de acceso sino a través de los símbolos, de ahí que entonces podemos usar con mucha más conveniencia los signos matemáticos a causa de su incorruptible certeza”⁶³³.

La certeza del instrumento que se utiliza para investigar es, según explica el Cusano, un elemento fundamental del método científico. En efecto, este método consiste en establecer

⁶²⁹ De docta ign. I (h I n. 29).

⁶³⁰ De docta ign. I (h I n. 29).

⁶³¹ De trin. II: in diuinis intellectualiter uersari oportebit neque diduci ad imaginationes sed potius ipsam inspicere formam quae uere forma neque imago est et quae esse ipsum est et ex qua esse est. Omne namque esse ex forma est.

⁶³² Cf. De docta ign. I (h I n. 30).

lo que se ha denominado “la proporción comparativa”. Ésta consiste en determinar una relación entre lo conocido y lo desconocido. Ahora, para que lo conocido funcione efectivamente como medida de lo desconocido, ello mismo no debe ser dudoso. Si se trata de establecer la medida de alguna cosa mediante un patrón de medida, es necesario estar seguros en primer lugar de cuál es ese patrón. Así lo establece Nicolás: “el camino hacia aquello de lo que no tenemos certeza no es sino el que transita por lo presupuesto y lo cierto. Pero todas las cosas sensibles están en una cierta inestabilidad a causa de la posibilidad material que abunda en ellas. Ahora bien, las <cosas> que son más abstractas que las sensibles, como son las mismas especulaciones matemáticas <...> las vemos muy firmes y ciertas para nosotros”⁶³⁴. En este sentido es oportuno utilizar como medida (simbólica) algo respecto de lo cual no se tenga ningún tipo de duda, a saber: los entes matemáticos.

El texto se puede interpretar, en suma, del siguiente modo: la única vía de acceso al conocimiento de lo divino es por medio de símbolos. De entre todos los símbolos posibles, los signos matemáticos son los más convenientes porque son en sí mismos ciertos. Ésta aparenta ser la única diferencia entre los signos matemáticos y los signos no matemáticos, a saber: que los primeros gozan de una certeza incorruptible.

Aceptada esta ventaja Nicolás explica en el capítulo XII “cómo se ha de usar los signos matemáticos para este propósito”⁶³⁵. En este texto el Cusano explica que lo que debe hacerse es llevar las figuras matemáticas al infinito. Para ello propone un método que consta de los siguientes tres pasos: “(i) Primeramente es necesario considerar las figuras matemáticas finitas con sus cualidades y razones; (ii) luego transferir *–transferre–* en correspondencia las mismas razones a tales figuras infinitas; (iii) después de esto, en tercer lugar, ubicar en otro plano *–transumere–* aun más elevado –el de lo infinito simple también desvinculado de toda figura– estas razones de las figuras infinitas”⁶³⁶.

A continuación Nicolás pone en práctica el método. Se podría sospechar que lo que se anuncia es una muestra de “la expulsión de las figuras”, pues reúne símbolos geométricos conocidos mediante los cuales la tradición ha intentado explicar algún aspecto del principio

⁶³³ Cf. De docta ign. I (h I n. 30).

⁶³⁴ De docta ign. (h I n. 30): cum via ad incerta non nisi per praesupposita et certa esse possit. Sunt autem omnia sensibilia in quadam continua instabilitate propter possibilitatem materialem in ipsis habundantem. Abstractiora autem istis, ubi de rebus consideratio habetur [...] firmissima videmus atque nobis certissima, ut sunt ipsa mathematicalia.

⁶³⁵ De docta ign. (h I n. 33): Quomodo signis mathematicis sit utendum in proposito.

⁶³⁶ Cf. J. M. Andre, *Sentido, simbolismo e interpretação em Nicolau de Cusa*, Coimbra, 1997, p. 655.

ontológico. Estos símbolos son: la línea, el triángulo, el círculo y la esfera⁶³⁷. El Cusano no intenta refutar la capacidad de tales signos para simbolizar lo infinito, sino que por el contrario dice que mostrará que todos estos símbolos son igualmente apropiados: “Nosotros sin embargo mostraremos que todos concordantemente pensaron con rectitud acerca de lo máximo y que una es la sentencia de todos”⁶³⁸.

El tratamiento completo de la simbología matemática ocupa en esta obra los capítulos 11 a 22. Del 14 al 19 se trata de explicar el primer traspaso, a saber: de considerar la figura finita con sus propiedades y razones a considerarla con estas mismas propiedades y razones como infinita.

En el ámbito de la razón la figura es la representación de una cantidad i.e. es una magnitud continua. Nicolás piensa que al conducirla al infinito se pasa del plano de lo cuantificable al de lo no cuantificable i.e. del plano del más y menos al plano de lo que no es ni más ni menos. En el triángulo finito por ejemplo, la suma de las longitudes de dos de sus lados es siempre mayor que la longitud del tercer lado. Puesto que el Cusano parte del supuesto de que cualquier parte del infinito es infinita, al hacerse infinito el triángulo pierde esta propiedad, porque cualquier lado pasa a ser infinito. En este sentido, ya no se pueden pensar las partes del triángulo porque no se pueden pensar partes en el infinito, con lo cual el triángulo infinito ya no puede ser pensado como un compuesto de tres líneas, sino a lo sumo como una línea que, siendo infinita, debe ser única.

Descrito este proceso el Cusano considera haber mostrado que en el infinito la línea y el triángulo coinciden. Así es pensada una serie de conversiones que lleva a la intelección de la “coincidencia” de las figuras.

Justamente, en el infinito no se puede intentar proporcionar una figura a otra, porque una figura es lo mismo que la otra. “La imaginación que no trasciende el género de lo sensible —explica Nicolás— no capta que la línea pueda ser triángulo <...> sin embargo esto será fácil en el ámbito del intelecto⁶³⁹”. En efecto, mientras que para la razón la línea es improporcionable con el triángulo, el intelecto puede reconocer que, pensados como infinitos, línea y triángulo sean lo mismo.

⁶³⁷ De docta ign. (h I n. 33): Anselmus devotissimus veritatem maximam retitudinis infinitae comparavit; quem nos sequentem ad figuram rectitudinis, quam lineam rectam imaginor convolemus. Alii pertissimi trinitati superbenedictae triangulum trinum aequalium et rectorum angulorum compararunt; et quoniam talis triangulus necessario est ex infinitis lateribus, ut ostenditur, dicit porterit triangulus infinitus; et hos etiam sequemur. Alii qui unitatem infinitam figurare nisi sunt, Deum circum dixerunt infinitum. Illi vero, qui actualissima Dei existentiam considerarunt, Deum quasi sphaeram infinitam affirmarunt.

⁶³⁸ De docta ign. (h I n. 33): Nos autem istos omnes simul de maximo recte concepisse et unam omnium sententiam ostendemus.

⁶³⁹ De docta ign. (h I n. 37): Imaginativa, quae genus sensibiliun non transcendit, non capit lineam posse triangulum esse [...]Erit tamen apud intellectum hoc facile.

De lo que se trata es, con otras palabras, de infinitizar la figura i.e. sacarla de su finitud eliminando sus límites. Esto significa pensar la misma línea o el mismo triángulo que la imaginación presenta como finito, como si fuera infinito.

Lo que sucede en el proceso de tal ejercicio es que las propiedades y razones al infinitizarse necesariamente se pierden. De esta manera, la figura –que es tal en virtud de esas propiedades– deja de ser esa figura y se convierte de alguna manera en todas las figuras o –por lo mismo– en ninguna figura. En efecto, cualquier ser finito es tal en la medida en que no es todos los otros seres finitos. De este modo, es justamente en virtud de sus límites que la figura es tal figura determinada y no es por ello todas las otras figuras. Eliminar los límites de la figura significa pues eliminar los límites entre ella y el resto de las figuras posibles. La figura *infinita* es por ello necesariamente todas las figuras. En otras palabras –y según los términos en los que el Cusano entiende la noción de infinitud– una figura infinita es *la* figura absoluta i.e. la figura única que constituye la actualidad de toda figura posible.

Entre los capítulos 19 a 23 se explica el último paso del *transcensus*: la *transumptio ad infinitum simplex*. La línea, puesto que es triángulo, círculo y esfera, ya no es más línea, ni ninguna de las otras figuras, sino que es más bien “todo ello sin composición”⁶⁴⁰.

Como he mostrado más arriba, Nicolás utiliza en *De mente* el término *compositum* para designar al concepto como un compuesto de las dos categorías mediante las cuales la mente humana hace conceptos, a saber: multitud y magnitud⁶⁴¹. En el presente texto se refiere a una línea sin composición –*absque compositione*–. El Cusano da a entender que esta expresión hace referencia a un concepto simple. Pues “respecto de lo divino conviene que los contradictorios sean abrazados en un concepto simple”⁶⁴². Ahora, puesto que según se define en *De mente* el concepto en un compuesto, la noción de un concepto simple es la significa un concepto que no es en rigor ningún concepto. En este sentido, la línea máxima i.e. la línea infinita deja de ser línea para pasar a ser *lo* máximo en sí mismo. Ahora, puesto que se ha arribado a lo máximo simple por medio de las figuras mencionadas llevadas al infinito, lo máximo es comprendido desde el punto de vista que toma el intelecto al considerar dichas figuras. Nicolás lo resume como sigue: “en cuanto máximo lineal, <es> lo que podríamos denominar esencia; considerado como triangular, entonces puede

⁶⁴⁰ De docta ign. (h I n. 56): Insuper, sicut maxima linea non plus est linea, triangulus, circulus vel sphaera, sed in veritate est illa omnia absque compositione.

⁶⁴¹ Cf. *supra*: II. 1.3. La composición.

⁶⁴² De docta ign. (h I n. 56): Oportet enim in divinis simplici conceptu, quantum hoc possibile est, complecti contradictoria.

llamarse trinidad; considerado como circular, entonces puede decirse unidad; considerado como esférico, entonces puede decirse existencia actual⁶⁴³.

Lo que se hace entonces en el paso al tercer estadio es tomar conciencia de que por medio de la absolutización de la figura y la consecuente pérdida de sus propiedades tiene lugar una eliminación de la figura misma. Ahora, puesto que este trascenso ha tenido lugar mediante un procedimiento de hacer coincidir entidades finitas opuestas i.e. diversas en el infinito, al eliminar estas entidades, lo que queda es la intuición de la coincidencia de los opuestos. En otros términos, al eliminar los límites de la figura i.e. su magnitud, se produce una consecuente eliminación de la diferencia entre dicha figura y las demás i.e. una eliminación de la multitud de las figuras. En el lenguaje de *De mente* el tercer estadio tiene lugar “por sobre toda necesidad de la complejión <...> sin tal variedad en la absoluta necesidad simplicísimamente, sin número, sin magnitud y sin cualquier alteridad”. Es decir que el paso del segundo al tercer estadio constituye el paso desde la consideración de la mente en el modo de la necesidad de la complejión al modo de la necesidad absoluta.

Dicho esto, vale considerar nuevamente la pregunta por el carácter epistémico del conocimiento en el modo de la necesidad absoluta y con ello, por la situación de la teología. Es evidente a este respecto, que el resultado del proceso que propone Nicolás es cierta intuición del infinito a la cual se llega de manera negativa, pues ambos pasos –tanto el *transferre* como el *transumere*– consisten en una eliminación. En el primero se trata de una eliminación de las propiedades de la figura. En el segundo se trata de una consecuente eliminación de la figura misma. Éste parece ser en efecto el sentido que Nicolás le da entonces a la sentencia de Marciano Capella que encabeza estos textos, a saber: para concebir lo infinito es preciso eliminar todas las figuras i.e. los límites del concepto en función de absolutizarlo⁶⁴⁴. En este sentido, si se conoce por medio de conceptos, el modo de la necesidad absoluta se parecería más bien a una abolición del conocimiento.

Cabe decir al respecto que en *De Sapientia* Dios es denominado *conceptus absolutus* en cuanto es la forma de todos los conceptos i.e. la forma ideal de todo lo que puede ser concebido⁶⁴⁵. El Cusano emplea en este caso *conceptus* en sentido onto-gnoseológico i.e. en cuanto Dios es *forma essendi et cognoscendi*. Está claro que la mente finita no puede crear ella misma lo absoluto. En este sentido el proceso de absolutización que ella emprende se queda en el plano de la negación de límites y de la conciencia de esta

⁶⁴³ De docta ign. (h I n. 56): ut maximum lineale, quod possumus dicere essentiam; est ut triangulare, et potest dici trinitas; est ut circulare, et potest dici unitas; est ut sphaerale, et potest dici actualis existentia.

⁶⁴⁴ Cf. De docta ign. (h I n. 27).

⁶⁴⁵ Cf. De Sap. (h V n. 34-35).

negación. Lo que afirma la docta ignorancia al afirmar la coincidencia de los opuestos es en definitiva la negación del concepto.

Los resultados obtenidos a partir de las secciones anteriores han mostrado que los entes matemáticos son en general conceptos mentales y que entre todos los de esta clase ellos tienen la propiedad de no ser empíricos i.e. de ser puros. La reflexión matemática constituye –por lo menos a partir de *De mente*– un conocimiento en el modo de la necesidad de la complejión. De acuerdo con lo estudiado hasta aquí, este tipo de conocimiento se limita a un análisis que la mente lleva a cabo sobre la forma de sus propios conceptos. Tomar una figura geométrica y hacer que ésta pierda sus límites significa entonces tomar un concepto puro para destruirlo.

En efecto, he mostrado más arriba que el número pertenece a la mente⁶⁴⁶. La aplicación del número constituye a su vez lo que el Cusano denomina “medir” i.e. conocer. De esta manera la matemática pura constituye el estudio de las categorías mediante las cuales la mente hace conceptos, a saber: multitud y magnitud. La transferencia de los objetos matemáticos al infinito tiene a su vez el objetivo de efectuar la destrucción del concepto. La mente (i) concibe un objeto matemático que es la expresión pura de sus capacidades. En este sentido, la consideración pura de la matemática ofrece la posibilidad de que la mente se vuelva ante sí misma. En efecto, si el conocimiento del objeto matemático es conocimiento de las propias capacidades de conocimiento, el conocimiento de lo otro –la entidad matemática– se vuelve conocimiento de sí i.e. reflexión. A partir de esta instancia reflexiva, (ii) al conducir el concepto matemático al finito la mente lo des-limita lo destruye, lo hace estallar en el infinito. Pero puesto que tal objeto es la expresión pura de su propio pensar, tal des-limitación es, en última instancia, la pérdida de sus propios límites. Mediante esta operación la mente intenta sobrepasar su propia capacidad de discernimiento para concebir (iii) la coincidencia de los contradictorios.

Ahora, si bien me parece lícito sacar estas conclusiones a partir de los elementos expuestos en las secciones anteriores, vale notar que no todos estos elementos son hallables en el marco de *De docta ignorantia*. En efecto, tanto el tratamiento de los *modi essendi* en cuanto *modi cognoscendi*, así como el de las categorías de *multitudo* y *magnitudo* no se encuentran en esta obra, sino recién en *De mente* i.e. diez años más tarde. Como sea, si no

⁶⁴⁶ Cf. *supra*: I. 2.2. Los modos del ser en *De mente*.

se supone que estos elementos estén en mayor o menor medida ya presentes en 1440, la simbología matemática cusana se ve reducida a un mero ejemplo.

Si la posteriormente denominada “ciencia enigmática” se apoya en el sólo hecho de que este mero ejemplo es, en cuanto signo, menos problemático –porque es más certero– que otros signos –a saber: que los signos tomados del conocimiento sensible–, entonces dicha ciencia no pasa de ser una mera ilustración y no se entiende por tanto de dónde puede ser caracterizada como “ciencia”, inclusive en un sentido laxo del término.

El método de la *transumptio* se puede ver sin embargo en el contexto de la obra cusana como un primer paso para una ciencia que sí pretende descansar en un fundamento de alguna clase.

De acuerdo a la lectura de *De mente* llevada a cabo en las secciones anteriores, la certeza del conocimiento matemático es en todo caso la consecuencia de un fundamento más profundo, a saber: el hecho de que la matemática expresa la forma pura del pensamiento. En lo que sigue intentaré mostrar esta tesis más claramente. Si mi interpretación es correcta, el segundo estadio del proceso de utilización simbólica de la matemática debería encontrarse 13 años más tarde en el breve tratado acerca de los complementos teológicos: *De theologicis complementis*.

2. *De theologicis complementis*: La variación del ángulo

Entre 1451 y 1456 Nicolás de Cusa mantuvo un fructífero intercambio epistolar con los monjes del monasterio benedictino de San Quirino a orillas del Tegernsee en el sur de Alemania. Esta correspondencia documenta las preocupaciones que lo movieron a escribir algunas de sus obras. De entre estas obras son las más importantes desde el punto de vista de la utilización simbólica de la matemática: *De theologicis complementis*, de 1453, y *De beryllo*, cuya redacción se concluye recién en 1458.

En la presente sección me ocuparé de la primera de estas obras: *De theologicis complementis*. En el marco de su lectura se hará evidente su estrecha relación con otra obra cusana correspondiente al mismo período: *De visiones dei*.

Una de las preocupaciones tratadas en el contexto del diálogo del Cusano con los monjes de Tegernsee consiste en el problema de la correcta interpretación de la noción de *theologia mystica*. En efecto, en 1453 el Abad del monasterio de Tegernsee, Kaspar Aindorffer, solicita a Nicolás su opinión acerca del camino que conduce a la unión mística; más precisamente acerca de cuál sea el sentido del *consurgere ignote* que Dionisio recomienda en su *Theologia Mystica*⁶⁴⁷.

El motivo de la consulta lo constituye la interpretación del Cartujo Vinzenz von Aggsbach. Éste sostiene, contra los escritos de Johannes Gerson, que la prescripción de Dionisio consiste en ascender por medio del afecto, dejando de lado el intelecto⁶⁴⁸.

En una carta del 14 de septiembre de 1453 Nicolás informa al Abad y los monjes de Tegernsee que ha reflexionado sobre el tema. Lo que prescribe Dionisio es la necesidad de ascender por encima de todo inteligible e inclusive de sí mismo. Pero este ascenso – explica – se refiere al intelecto y no a la voluntad: “El modo del que habla el cartujo no puede ni ser propuesto, ni saberse, ni tampoco lo experimentó él mismo, según escribe. Pues es necesario que todo amante que se eleva hacia la unión con el amado en la ignorancia anticipe un cierto conocimiento, porque lo que es totalmente ignorado, ni es amado ni es encontrado y aún si se lo encontrara no sería aprehendido. Por lo cual aquel camino <...> ni es seguro, ni ha de ser propuesto en los libros”⁶⁴⁹.

Nicolás explica que el verbo “elevarse” –*consurgere*– implica este conocimiento previo necesario. En efecto, si elevarse significa entrar en la tiniebla de la ignorancia, entonces se debe referir a la virtud intelectual. En otras palabras, la ignorancia es independiente del afecto, en cuanto éste justamente no es conocimiento i.e. que no se puede dar un paso

⁶⁴⁷ La consulta del Abad a Nicolás sobre el tema tiene lugar por primera vez en una carta del 22 de septiembre de 1452. Cf. E. Vansteenberghe, *Autour de la docte Ignorance*, Münster 1915, p. 109. Acerca del tema también, A. M. Haas, *Deum mystice videre... in caligine coincidentie. Zum Verhältnis Nikolaus von Kues zur Mystik*, Basel / Frankfurt 1989.

⁶⁴⁸ Cf. E. Vansteenberghe, *Op. Cit.*, pp. 113 – 114; J. Hopkins, *Nicholas of Cusa's dialectical mysticism*, Minneapolis, 1985; H. Senger, *Mystik als Theorie bei Nikolaus von Kues, Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Munich, 1988, p. 112.; H. Lawrence Bond, „Mystical Theology“, *Introducing Nicholas of Cusa. A guide to a Renaissance man*, New York / Mahwah, 2004, 205-231, aquí p. 210.

⁶⁴⁹ El texto ha sido editado por Vansteenberghe, *Op. Cit.*, 113-117, aquí 115: *Modus autem de quo loquitur cartusiensis non potest nec tradi nec sciri, neque ipse eum, ut scribit, expertus est. Necesse est enim omnem amantem ad unionem amati ignote consurgentem premittere cognitionem qualemcumque, quia penitus ignotum nec amatur nec reperitur, eciamsi reperiretur non apprehenderetur. Ideo via illa [...] non est nec secura, nec in scriptis tradenda*“. Cito la traducción de J. M. Machetta, “Carta de Nicolás de Cusa al Abad Gaspard Aindorffer y a los monjes del monasterio del lago de Tegern”, *Versiones*, n° 3, Buenos Aires, 2001, 36-40. He efectuado un leve cambio en la última oración intentando evitar dar más énfasis a la segunda parte de la negación. Machetta traduce: “no sólo no es seguro, sino que tampoco ha de ser propuesto en los libros”.

desde el afecto hacia la ignorancia porque no hay relación entre ambos. En suma: “la ciencia y la ignorancia se relacionan con el intelecto, no con la voluntad”⁶⁵⁰.

El Cusano aclara que este ascenso no se puede realizar perfectamente en esta vida y que, según él entiende, “toda esta mística teología es entrar en la misma absoluta infinitud. Porque la infinitud enuncia la coincidencia de los contradictorios <...> y nadie puede ver a Dios místicamente, sino en la tiniebla de la coincidencia, que es la infinitud”⁶⁵¹. Con esto queda claro que Nicolás no está equiparando *coincidentia* a *visio*. La *visio* es por el contrario aquello que –según dice– no se puede realizar perfectamente en esta vida. La *coincidentia* es en cambio la única experiencia posible, la cual –lejos de ser *visio*– es caracterizada como tiniebla –*caligo*–.

En suma el Cusano parece sostener que la experiencia más alta de que se es capaz presupone un conocimiento, para que, a través de él se alcance el desconocimiento i.e. la coincidencia de los opuestos.

A continuación agrega que “en estos días” ha terminado de redactar un pequeño libro “acerca de los complementos matemáticos” –*De mathematicis complementis*–, al que ha adjuntado otro “acerca de los complementos teológicos” –*De theologicis complementis*–⁶⁵². Nicolás reseña brevemente el contenido de la segunda obra: primero dice que (1) en ella se ocupa de trasladar al infinito las figuras matemáticas que se tratan en la primera obra. En segundo lugar dice que (2) además agregó un capítulo acerca de cómo podemos ser conducidos a la teología mística por medio de cierto “experimento sensible” –*sensibile experimentum*–⁶⁵³. Curiosamente el mencionado capítulo sólo se conserva en un códice que pertenece actualmente a la Biblioteca Real de Bruselas, el cual aparentemente no le habría llegado a los monjes⁶⁵⁴. El experimento que allí se lleva a cabo es, con todo, el mismo que

⁶⁵⁰ Ibid: *Scientia et ignorantia respiciunt intellectum, non voluntatem*. Según H. Senger, es en esta carta que se encuentra la caracterización fundamental de la teología mística cusana. Cf. *Mystik als Theorie bei Nikolaus von Kues, Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Munich, 1988, 114.

⁶⁵¹ Ibid: *Et michi visum fuit quod tota ista mystica theologia sit intrare ipsam infinitatem absolutam [...] dicit enim infinitas contradictoriorum coincidentiam [...] et nemo potest mystice videre nisi in caligine coincidentiae, que est infinitas.*

⁶⁵² Cf. *ibid.*

⁶⁵³ Ibid. p. 116: *Inserui capitulum quomodo ex ymagine simul omnia et singula videntis [...], quodam sensibili experimento ducamur ad mysticam theologiam.*

⁶⁵⁴ *Codex Bruxellensis bibliothecae regiae 11. 479 – 84*. El manuscrito de Giessen 695 se lee en el fol. 236v: *Finivit Brixne 1453. 8 Novembris. Nicolaus Cardinalis*. Es curioso el hecho de que los monjes reciban una copia en la que la obra *De theologicis complementis* carece del mencionado experimento sensible (Códice Monacensis Latinus 18570). Cf. A. Riemann y C. Bormann, *De theol. compl. h X/2a prefacio p. XVII*. La versión que contiene dicho fragmento es por el contrario enviada a Heimerico del Campo (*Codex Bruxellensis bibliothecae regiae 11. 479 – 84*). *Ibid*; cf. E. Van den Vyver, « *Annotations de Nicolas de Cues dans plusieurs manuscrits de la Bibliothèque Royale de Bruxelles* », *Nicolò da Cusa, Relazioni tenute al convegno interuniversitario de Bressanone nel 1960*, Firenze, 1962; “*Die Brüsseler Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues*”, *MFCG 4* (1964) pp. 325-326; *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque de Belgique*, Tome IV, Bruselas, 1904 n. 2593. Este capítulo resulta

Nicolás, como promete en la misma carta, desarrollará más detalladamente dos meses más tarde con la redacción del *De visione Dei*.

Ahora bien, en la carta a los monjes, el Cusano ha definido la teología mística como la concepción de lo infinito, dado que esto enuncia la coincidencia de los contradictorios. En esta sección quisiera mostrar en primer lugar (1) que los complementos teológicos pueden entenderse como un ejercicio para concebir lo infinito. Este ejercicio consiste fundamentalmente en la construcción de lo que Nicolás denomina allí “figuras teológicas”. El procedimiento de construcción de dichas figuras no difiere del proceso de infinitización de las figuras geométricas descrito en *De docta ignorantia*. Con *De theologicis complementis* Nicolás dedica una obra completa a dicho procedimiento, al que presenta con las siguientes palabras: “Pues quien intuye al mismo infinito unitrino ascendiendo de las figuras matemáticas a las figuras teológicas por medio de la adición de la infinitud a las figuras matemáticas, y se libera –*se absolvit*– de las figuras teológicas para contemplar con la mente sólo lo infinito unitrino, aquél, cuanto le fuera concedido, ve todo complicadamente uno y lo uno explícitamente todo”⁶⁵⁵.

En segundo lugar quisiera proporcionar (2) una interpretación de la función que tiene, en el marco de esta obra, el denominado “experimento sensible”. Intentaré mostrar que el objetivo de dicho experimento consiste en complementar los ejercicios matemáticos para mostrar una equivalencia entre las nociones cusanas de medida absoluta –*mensura absoluta*– y visión absoluta –*visio absoluta*–.

El texto comienza con una referencia a la dedicatoria al Papa Nicolás V con la que se abría *De mathematicis complementis*⁶⁵⁶. Nicolás de Cusa aclara ahora que la obra presente mostrará que los complementos matemáticos tienen una utilidad teológica⁶⁵⁷: “me pareció

especialmente relevante. Sin embargo, si la edición crítica de la obra llevada a cabo por H. D. Riemann y K. Bormann en 1994 lo transcribe, las traducciones existentes de la misma, realizadas por W. Dupré y por J. Hopkins, no lo hacen. Cf. H. D. Riemann, / K. Bormann, Nicolai de Cusa Opera omnia. Iussu et Auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Volumen X, Opuscula II, Fasciculus 2a De Theologicis Complementis, Hamburg 1994. D. Dupré / W. Dupré, *Nikolaus von Kues. Philosophisch-Theologische Schriften*, Wien 1964; J. Hopkins, *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations* [Volume Two], Minneapolis, 2000.

⁶⁵⁵ De theol. Compl. (h X/2 n. 3): Qui enim intuetur in ipsum unitrinum infinitum ascendendo de mathematicis figuris ad theologicas per additionem infinitatis ad mathematicas et de theologicis figuris se absolvit, ut infinitum tantum unitrinum mente contempletur, ille, quantum sibi concessum fuerit, videt omnia unum complicate et unum omnia explicite. (Traducción propia).

⁶⁵⁶ De mathematicis complementis, Nicolai Cusae cardinalis opera, hg. von Jacobus Faber Stapulensis [Jacques Lefèvre d'Étaples], II, Paris: Ex officina Ascensiana [Jodocius Badius Ascensius], 1514, (Frankfurt 1962), Fol. LIX : Beatissimo Pape Nicolao quinto : Nicolaus De Cusa Cardinalis tituli sancti Petri ad vincula.

⁶⁵⁷ De theol. Compl. (h X/2 n. 1): Scripseram proxime de mathematicis complementis ad pontificem nostrum Nicolaum dignissimum atque doctissimum papam. Visum est autem mihi non decere opusculum

que no es apropiado que aquel opúsculo se promulgue como si acerca de la matemática en este orden y con tanta edad se me hubiera permitido escribir al rector de la iglesia, a no ser que añadiera de modo trascendente la utilidad de aquél en las figuras teológicas”⁶⁵⁸. Esta utilidad consistiría según explica en tomar a la matemática como un espejo para hacer relucir la verdad: “Por consiguiente intentaré construir las figuras teológicas de aquel librito para intuir con la visión mental, <...> de qué modo reluzca en el espejo matemático aquello verdadero que se investiga por medio de lo cognoscible, no al modo de una similitud remota, sino brillante hasta cierto punto por la proximidad”⁶⁵⁹.

Como se ha visto en la sección anterior, la virtud propedéutica de la matemática ya había sido para entonces expuesta sobre todo en *De docta ignorantia*. El mismo argumento se retoma en la obra presente, a saber: Los entes matemáticos carecen de materia. Cuando se hace matemática se presta atención a la figura en sí. Con ello se supera la alteridad de lo sensible⁶⁶⁰: “Por consiguiente —explica— el triángulo abstraído de toda alteridad variable, como es en la mente, no puede ser más verdadero”⁶⁶¹.

Como he considerado al tratar la noción de *necessitas complexionis*, los entes matemáticos se conocen con precisión justamente porque proceden de la mente, pues ellos no son entes reales sino entes de razón. La mente contempla entonces las figuras geométricas sin alteridad⁶⁶², porque las contempla en su principio i.e. ella misma. “Ahora —agrega— esto que está separado de toda alteridad no se comporta de otra manera que como es la verdad, pues la verdad no es otra cosa que ausencia de alteridad”⁶⁶³.

En resumen, conocer verdaderamente significa conocer lo que es en sí i.e. *in se* y no *ab alio*. Ahora, la mente sólo conoce en sí aquello que ella misma produce, a saber: los entes de razón. El conocimiento cierto no puede por lo tanto darse por vía sensorial. Mientras que en *De docta ignorantia* el motivo de la incorruptibilidad de los entes matemáticos

illud promulgari, quasi de mathematicis in eo ordine ac tanta aetate mihi licuerit ad ecclesiae rectorem scribere, nisi adiciam illius utilitatem transcender in theologicis figuris.

⁶⁵⁸ De theol. Compl. (h X/2 n. 1): Visum est autem mihi non decere opusculum illud promulgari, quasi de mathematicis in eo ordine ac tanta aetate mihi licuerit ad ecclesiae rectorem scribere, nisi adiciam illius utilitatem transcender in theologicis figuris.

⁶⁵⁹ De theol. Compl. (h X/2 n. 1): Conabor igitur libelli illius figuras theologicales efficere, ut [...] mentali visu intuear, quomodo in speculo mathematico verum illud, quod per omne scibile quaeritur, reluceat non modo remota similitudine, sed fulgida quadam propinquitate. Es claro que Nicolás de Cusa está pensando aquí “verdad” en sentido ontológico.

⁶⁶⁰ De theol. Compl. (h X/2 n. 2): Recipit enim figura alteritatem ex unione ad materiam, quam aliam et aliam esse necesse est, ob quam alius est triangulus in hoc pavimento et alius in pariete [...].

⁶⁶¹ De theol. Compl. (h X/2 n. 2): Abstractus igitur ab omni variabili alteritate trigonus, prout in mente est, verius esse nequit.

⁶⁶² Cf. De theol. Compl. (h X/2 n. 2)

⁶⁶³ De theol. Compl. (h X/2 n. 2): Id vero, quod est ab omni alteritate absolutum, non habet se aliter quam veritas est; nam non est aliud veritas quam carentia alteritatis. Este es el sentido ontológico de la verdad, el cual se identifica como muestra el pasaje, con lo no-otro.

parece ser suficiente para considerarlos, no sólo como símbolos de la verdad, sino además como el símbolo más apropiado, en *De theologicis complementis* esta diferencia fundamental entre conocimiento sensorial por un lado y racional por el otro es subrayada con notable énfasis a lo largo de todo el texto.

La primera referencia se encuentra en el párrafo 2: “el sentido de ningún modo <...> alcanza <las figuras> fuera de la alteridad. Pues la figura recibe la alteridad a partir de la unión a la materia, es necesario que ella sea una y otra”⁶⁶⁴.

Ahora, el conocimiento cierto que, para la mente finita queda restringido al ámbito de sus propias creaciones, participa en cuanto es verdadero de la verdad absoluta⁶⁶⁵. En relación a esta participación de la verdad Nicolás da una segunda referencia al conocimiento sensorial: “De donde en la mente está la luz de la verdad, por la que la mente es y en la cual se intuye a sí misma y a todo, así como la luz está en la vista del lobo, por la cual se da la visión y en la cual el lobo ve todo lo que ve. Si Dios concreó tal luz de los ojos para el lobo <...> no faltó a la naturaleza intelectual, que se alimenta a partir de la caza de la verdad, de modo que concreó aquella luz necesaria para ella”⁶⁶⁶.

La verdad absoluta de la cual participa la mente es sin duda ontológicamente anterior a la mente. Esta preeminencia es caracterizada por medio de la misma metáfora: “así como la vista no ve la claridad de aquella luz solar por la cual ve todo lo visible <...> la mente intuye sólo *que* la verdad misma por la que se intuye a sí misma y a todo *es*, no *qué sea* ella”⁶⁶⁷.

Quia y *quid* se constituyen en principio y fin del movimiento especulativo. Este es el tema fundamental de *De theologicis complementis*: La mente tiene por objetivo conocer lo que ya le es dado por fe. En efecto, la capacidad especulativa puede ser acrecentada de manera que ambos extremos tiendan a acercarse. “Pero –agrega el autor– puesto que el *qué* –*quid*– dista del *que* –*quia*– infinitamente, entonces aquel movimiento no cesará nunca”⁶⁶⁸. El conocimiento que la mente persigue no tiene un contenido distinto respecto de lo que ya sabe por fe. En este sentido el *quid* no es otro respecto del *quia*. Es decir que la meta no es llegar al conocimiento alejándose de lo que se sabe por fe, sino más bien entender que ambos coinciden: “el movimiento de la mente se da como por medio de una línea a la vez

⁶⁶⁴ De theol. Compl. (h X/2 n. 2): Sensus autem nequaquam extra alteritatem eas attingit. Recipit enim figura alteritatem ex unione ad materiam, quam aliam et aliam esse necesse est [...].

⁶⁶⁵ Cf. De theol. Compl. (h X/2 n. 2).

⁶⁶⁶ Ibid.

⁶⁶⁷ De theol. Compl. (h X/2n. 2) : sicut visus non videt claritatem illius solaris lucis, per quam videt omne visibile; experitur tamen se sine ipsa non videre, et sic quia est attingit, sed quid est nequaquam.

⁶⁶⁸ De theol. Compl. (h X/2 n. 2) : Sed quoniam quid distat a quia per infinitum, tunc motus ille numquam cessabit.

recta y circular; pues comienza en el *que es* o fe y continúa hacia el ver o *qué [es]*. Y aunque disten casi por una línea infinita, sin embargo semejante movimiento busca completarse y hallar el fin en el principio y el “qué es” ciertamente donde está el “que es” y la fe. Pues busca esta coincidencia en donde coinciden el principio y el fin del movimiento, y este movimiento es circular. De donde la mente especulativa se encamina por medio del movimiento rectísimo a la coincidencia de los máximamente distantes. Y así se configura la medida del movimiento de la mente especulativa y deiforme, a una línea en la cual la rectitud coincide con la circularidad”⁶⁶⁹.

La especulación rectilínea de la mente consiste en reconocer la unión de ambos extremos. Dicho mediante la fórmula cusana por excelencia: el fin de la especulación de la mente consiste en reconocer la coincidencia de los opuestos. Este es –según el Cusano– el complemento teológico i.e. la traducción teológica de la coincidencia entre la línea recta y la circular tratada en los complementos matemáticos: “Ahora bien, todos los asuntos teológicos ocultos hasta ahora e ignorados por cualquier inquisidor podrán ser conocidos a la manera en que son cognoscibles para el hombre, a través de la circulación del cuadrado en el modo ya expuesto”⁶⁷⁰. Este modo ya expuesto hace referencia por supuesto a la obra complementaria *De mathematicis complementis*. Vale por eso detenerse aquí a explicar brevemente lo que Nicolás expone en ella.

En 1453 Nicolás de Cusa recibe una nueva traducción de la *Geometria* de Arquímedes realizada por Jacobo de Cremona, que había sido encargada por el Papa Nicolás V. A partir de la lectura de esta obra compone en el mismo año su tratado matemático más voluminoso: *De mathematicis complementis*⁶⁷¹.

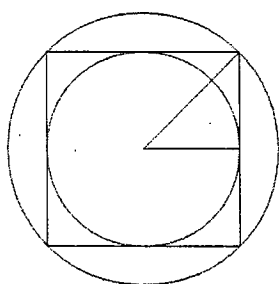
⁶⁶⁹ De theol. Compl. (h X/2 n. 2) : Est autem motus mentis quasi per lineam rectam pariter et circularem ; nam incipit a quia est seu fide et pergit ad videre seu quid. Et licet distent quasi per infinitam lineam, tamen motus iste quaerit compleri et in principio reperire finem et quid, scilicet ubi quia est et fides ; hanc enim coincidentiam quaerit, ubi principium motus et finis coincidunt; et hic motus est circularis. Unde mens speculativa rectissimo motu pergit ad coincidentiam maxime distantium. Configuratur itaque mensura motus speculativae et deiformis mentis lineae, in qua coincidit rectitudo cum circularitate.

⁶⁷⁰ De theol. Compl. (h X/2 n. 14) : Omnia autem hactenus theologis occulta et ab omnibus inquisitoribus ignorata per hanc circulationem quadrati modo praemisso sciri poterunt modo, quo scibilia sunt homini.

⁶⁷¹ El Cusano termina de componer la primera parte a principios de septiembre del mismo año. La segunda la termina en noviembre de 1454. Redacta esta segunda parte después de recibir una carta de Toscanelli acerca de la cuadratura del círculo, en la que éste objeta la demostración cusana de la solución a este problema. Toscanelli enuncia allí sus sospechas sobre la proporción continua de los semidiámetros de los círculos inscriptos y circunscriptos a los polígonos a partir del triángulo. Cf. J. M. Nicolle, *Mathématiques et Métaphysique dans l'oeuvre de Nicolas de Cues*, Villeneuve d'Ascq, Presses Univ. du Septentrion 200, p. 14.

Como en el resto de sus obras matemáticas, el tema es allí la cuadratura del círculo. El problema consiste como se sabe, en construir un cuadrado cuya superficie sea igual a la de un círculo dado, con la sola ayuda de una regla y un compás. Nicolás anuncia que intentará ver si acaso se pudiera “entender esta dificultad por medio de las coincidencias, como en otras ciencias”. Dicho muy brevemente, el Cusano cree encontrar esta coincidencia a través del método de los isoperímetros⁶⁷². Éste consiste resumidamente en lo siguiente: se parte de un polígono regular cualquiera, e.g. un triángulo. Se le inscribe y circunscribe un círculo. Si se va aumentando progresivamente el número de lados del polígono –de manera de obtener un cuadrado, un pentágono, y así sucesivamente– se evidencia que la diferencia entre el círculo inscripto y el circunscripto es en el triángulo la mayor de toda la serie de los polígonos, mientras que en el círculo por el contrario no existe ninguna diferencia. En efecto, Nicolás piensa las figuras geométricas en una serie homogénea. A partir del supuesto de la homogeneidad de todas las figuras, el triángulo se entiende como el menor de los polígonos i.e. el que tiene el menor número de lados, mientras que el círculo es el polígono mayor i.e. un polígono de lados infinitos. En palabras cusanas: la superficie del círculo es *máxima* y la del triángulo es *mínima*.

El Cusano considera la diferencia entre ambos círculos –el inscripto y el circunscripto a la figura poligonal dada– por medio de una primera línea conducida desde el centro del polígono al medio del lado, y una segunda línea conducida desde el mismo centro al ángulo del polígono.



Como es evidente, la primera línea corresponde al radio del círculo inscripto, mientras que la segunda corresponde al radio del círculo circunscripto. El texto es claro por sí mismo: “En primer lugar se advierte que en una figura de muchos ángulos o polígono que tiene lados iguales: el punto único que equidista del medio y del fin de los lados se dice centro.

⁶⁷² El conocido método de los isoperímetros se remonta a Zenodoros. Cf. De Isoperimetris, Busard, H.L.L., “Der Traktat de Isoperimetris, der unmittelbar aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt worden ist“, *Medieval Studies*, 1980, n° 42, pp. 61- 88.

Y la línea a partir de aquel centro conducida al medio del lado es el semidiámetro del círculo inscripto al mismo. Y así se llama primera línea. Y la otra línea conducida desde el mismo centro al fin del lado, o a algún ángulo, es el semidiámetro del círculo circunscripto al mismo y se llama segunda (línea). Estas dos líneas son de cantidad distinta en todas las figuras de muchos ángulos <...>. Y porque la primera de las figuras rectilíneas es el triángulo, de aquí la primera y la segunda línea difieren en él máximamente en cantidad. Pero en el círculo coinciden, porque allí el centro dista igualmente de la circunferencia, pues el medio y el fin del lado coinciden <...> la primera línea en el triángulo es brevísima y la segunda larguísima. <...>. Ahora bien, cuanto menor es la diferencia de la primera y de la segunda líneas tanto mayor es el exceso de la primera línea del polígono sobre la primera del triángulo. Y porque en el círculo la primera y la segunda coinciden, el exceso del semidiámetro del círculo isoperímetro sobre la primera línea del triángulo es <exceso> máximo <...>. De aquí es evidente que si el triángulo es de capacidad mínima, donde la primera y la segunda línea difieren máximamente, y el círculo es de capacidad máxima, donde la primera y la segunda línea coinciden, será así proporcionalmente en los polígonos medios. Por lo cual, si se pone el exceso de la capacidad del mismo círculo sobre el triángulo, que es la diferencia de la primera y la segunda línea en el triángulo: será el exceso de la capacidad del círculo sobre el triángulo como la diferencia de la primera y la segunda línea en el tetragono y así consecuentemente”⁶⁷³.

⁶⁷³ De mathematicis complementis, fol. LIX-LX. (Traducción propia). El fragmento completo reza: Primo advertendum, quod in figura multiangula seu polygonia, que habet aequalia latera: punctus unus aequidistans a medio et fine laterum centrum dicit, et linea ab illo centro ducta ad medium lateris est semidiameter circuli inscripti eidem et vocetur prima linea. Et alia linea ducta ab eodem centro ad finem lateris seu angulum aliquem est semidiameter circuli circunscripti eidem et vocetur secunda. Hae duae lineae in omni multiangula diverse sunt quantitatis et tanto plus quanto latus eius maius. Nam potentia secunde lineae continet potentiam primae et cum hoc potentiam medietatis lateris, quia latus trianguli orthogonii, quod opponit angulo recto, ut ostendit Euclides. Et quia prima figurarum rectilinearum est triangulus hinc in eo in quantitate prima et secunda lineae differunt maxime. In circulo vero coincidunt, quia ibi centrum aequaliter distat a circunferentia medium enim et finis lateris coincidunt et est utique angulus. Est autem prima linea in trigono brevissima et secunda longissima. In eiusdem peripheriae tetragono, prima post primam trigoni brevissima et sic secunda post secundam trigoni longissima et ita consequenter. Et quoniam prima in tetragono tali longior est prima in trigono, si ducit prima in tetragono in eandem medietatem diversas superficies que aequantur polygoniis oriri constat. Unde excessus superficiei illius quae ex prima tetragoni ducta in medietate peripheriae super superficiem quae oritur ex ductu primae trigoni in eandem medietatem peripheriae est excessus capacitatis tetragoni supra capacitatem trigoni et sic quidem in cunctis polygoniis excessu primae lineae cuiuslibet super primam trigoni isoperimetri deprehenditur excessus capacitatis ipsius polygonie super capacitatem trigoni. Quanto autem differentia primae et secundae linearum est minor, tanto excessus primae lineae polygonie super primam trigoni maior. Et quia in circulo coincidunt prima et secunda excessus semidiametri circuli isoperimetri super primam trigoni est maximus et hic circuli capacitatis super capacitatem trigoni maxima. Unde linea una recta quae in trigono ad tria latera est extensa, ut sit illius superficiei perimeter in tetragono ad quatuor latera extenditur, ut sit tetragoni perimeter et adhuc plus in pentagono, si autem maxime extenditur ita quod plus extendi non possit erit tunc perimeter circuli. Ex his patet quod si trigonus est minime capacitatis ubi prima et secunda lineae maxime differunt et circulus maximae capacitatis ubi prima et secunda lineae coincidunt, erit sic proportionabiliter in mediis polygoniis.

La proporción entre el círculo inscripto y el círculo circunscripto a la figura constituye la medida del círculo isoperímetro i.e. del aquel círculo cuya medida es igual a la de la figura dada. Ahora bien, tal círculo es por supuesto el mismo para toda la serie de los polígonos. Dicho con un vocabulario más cusano: existe un círculo que es medida de toda una serie de polígonos. Más allá de creer erróneamente que este método resuelve el problema de la cuadratura del círculo, es claro que el ejercicio intenta hacer equivaler todas las figuras de la serie. Con ello, el Cusano debe estar intentando llevar a cabo una reescritura en lenguaje matemático de los capítulos 13 a 15 de *De docta ignorantia* I, en los que trata de la coincidencia de las figuras. Si allí, las figuras coinciden en el infinito, aquí lo hacen en cuanto todas son la representación de una medida única, a saber: el círculo, en cuanto éste es la figura máxima i.e. una figura de lados infinitos.

A partir de esta relación entre el círculo y el polígono expresada en *De mathematicis complementis*, en la obra acerca de los complementos teológicos el Cusano compara la mente infinita y la finita; así como el polígono no puede medir al círculo, porque éste lo excede en capacidad, la mente finita tampoco puede medir a la mente infinita: “Por tanto, es manifiesto a partir de esto que Dios es incomprendible por cualquier creatura porque es inmensurable para cualquier mente; pues es mayor que cualquier capacidad”⁶⁷⁴. El problema es, dicho brevemente, que lo finito no puede medir lo infinito: “como (lo infinito) no es de la naturaleza de aquello que admite excedente y exceso, está por sobre todo aquello que pueda ser conocido por nosotros”⁶⁷⁵. Siendo esto así, el camino hacia la visión de Dios parece ser, por lo menos, sinuoso. Nicolás intenta encontrar un desvío: “Pero si Dios debe ser alcanzado, entonces no es alcanzado como es alcanzable en sí, sino como es alcanzable en el que alcanza, y esto es, en la igualdad de la medida que lo alcanza. Así todas las mentes alcanzan a Dios en la medida de su capacidad, así como dada una recta finita es dada una circular ni mayor ni menor. Y a lo que no es mayor ni menor le decimos igual, aunque propiamente no sea igual, en cuanto que la igualdad conviene a la sustancia”⁶⁷⁶. La sustancia no es cantidad y por eso no recibe más o menos. Pero la mente

⁶⁷⁴ De theol. Compl. (h IX/2 n. 11) : Est igitur ex hoc manifestum. Deum esse incomprehensibilem per omnem creaturam, quia omni mente immensurabilis. Maior enim est omni capacitate.

⁶⁷⁵ Cf. De docta ign. (h I n. 11).

⁶⁷⁶ De theol. Compl. (h X/2 n. 11) : Sed si Deus attingi debet, tunc attingitur non, ut attingibilis est in se, sed ut est attingibilis in attingente. Et hoc est in aequalitate mensurae attingentis ipsum. Sic omnes mentes attingunt Deum secundum mensurae suae capacitatis, sicut data quacumque recta finita datur circularis nec maior nec minor. Et hoc dicimus aequale, quod nec est maius nec minus, licet proprie hoc non sit aequale, prout aequalitas convenit substantiae. El pasaje remite a Aristóteles. En *Categorías* se afirma por un lado, que ninguna sustancia es más sustancia que otra. Un hombre no es más sustancia que un buey: Aristoteles, *Categor.* 4 a 8 ss. : Nihil est magis substantia quam altera: nam aliquis homo non est magis substantia quam

finita alcanza el conocimiento de las cosas por vía cuantitativa i.e. por medio de relaciones de diferencia. Sólo en estos términos la mente puede hacerse alguna idea de la igualdad absoluta; no como ella es en sí, sino como puede ser conocida por una mente finita i.e. discursiva.

A continuación Nicolás ilustra una vez más la limitación del conocimiento finito en referencia al conocimiento sensible: “Reflexiona por consiguiente, que así como una única cosa visible es vista por muchos, sin embargo no de la misma manera. Porque no puede ser vista por dos <hombres> precisamente de la misma manera. Pues cada uno alcanza lo visible por un ángulo propio y singular del ojo y lo mide y no juzga que lo visible es más o menos que cuanto alcanza por medio de su ojo. Sin embargo lo visible no es alcanzado a través de cualquier ojo de manera precisa, como es visible, así respecto de la mente y de su objeto, es decir de la verdad o de Dios”⁶⁷⁷.

Así como dos hombres frente al mismo objeto visible no pueden ver exactamente lo mismo de la misma manera, en la medida en que cada uno ve tan sólo un escorzo del objeto, la mente piensa escorzadamente i.e. discurre, y por eso alcanza solamente un conocimiento fragmentado. En efecto, la discursividad sólo obtiene conocimiento a través de conceptos, lo cual significa un conocimiento limitado, en cuanto cualquier concepto se define como tal sólo en la medida en que no es todos los otros conceptos. Esta exclusión constante de lo otro a la que está sometida el conocimiento discursivo impide por lo tanto llegar a pensar la coincidencia del círculo y la línea i.e. del *quia* y el *quid*.

A este respecto Nicolás nota –una vez más– una diferencia fundamental entre el sentido y la mente: la vista no puede alterar el ángulo i.e. hacerlo mayor o menor para ver de manera más verdadera y cierta, porque aquel ángulo no está en la vista, sino en el órgano i.e. en el ojo. En cambio la capacidad del intelecto no está en el órgano, pues no se adhiere al órgano corporal como el sentido, sino que es su posibilidad así actualizada, que continuamente puede ser más y más actualizada. Si la capacidad de visión fuera independiente del órgano, podría entonces alterar el ángulo. Creo que es justamente en esta diferencia, en la que reside la novedad fundamental de *De theologicis complementis* respecto de *De docta*

aliquis bos. Por otro lado, la sustancia no recibe en sí misma aumento ni disminución. En este sentido, no puede decirse que la sustancia sea más o menos i.e. en mayor o menor medida, aquello que es. Un hombre no es más sustancia que otro: Aristoteles, Categor. 4 XX: Videtur autem substantia non recipere contentionem et remissionem non dico substantiam substantia non esse magis et minus substantiam: iam enim dictum fuit hoc esse, sed dico substantiam quamque non dici magis vel minus id ipsum quod est. Veluti si haec substantia est homo, non erit se ipse aut alius alio magis et minus homo non est [...].

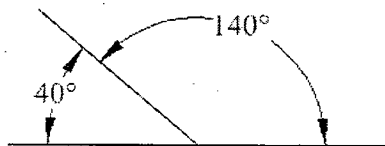
⁶⁷⁷ De theol. Compl. (h X/2 n. 11) : Collige igitur, quod sicut unum visibile per multos videtur, non tamen aequaliter, quia duo aequaliter praecise videre nequeunt; unusquisque enim per proprium et singularem angulum oculi attingit visibile et mensurat ipsum et non iudicat visibile maius nec minus esse quam ut

ignorantia en lo que se refiere a al carácter epistémico de la matemática simbólica, a saber: que mientras que en *De docta ignorantia* el acento está puesto en la invariabilidad de las entidades matemáticas, en *De theologicis complementis* éste se pone en la capacidad de variación o *maximización*, a la que me he referido más arriba como des-limitación. Esta capacidad es exclusiva del intelecto i.e. de la disciplina y por ello, del ámbito de las entidades matemáticas i.e. del conocimiento en el modo de la *necessitas complexionis*. En suma, si en *De docta ignorantia* Nicolás fundamenta la simbología en la propiedad del símbolo mismo, en *De theologicis complementis* la fundamenta en la capacidad de la mente. Es en efecto, la mente pura i.e. la mente despojada de los órganos corporales la que es capaz de conducirse al infinito. Si esta conducción se lleva a cabo mediante entidades matemáticas es sólo por el hecho de que ellas constituyen el lenguaje puro de la mente.

El texto ofrece a continuación dos ejemplos de alteración de ángulos. Ambos muestran cómo es posible llevar un ángulo a su máxima capacidad i.e. construir el ángulo máximo. El primer ejemplo es de índole matemática. El segundo constituye el prometido “experimento sensible”.

1

El ejercicio geométrico que constituye el primer ejemplo es sencillo. Nicolás considera un semicírculo, cuyo radio debe imaginarse como perpendicular al diámetro. De esta manera se obtienen dos ángulos suplementarios, o sea: dos ángulos cuya suma es igual a 180° . Si se hiciera mover al radio sobre el centro se tendría como consecuencia el crecimiento de uno de los ángulos suplementarios y el subsiguiente decrecimiento del otro. Es decir que a medida que uno de los ángulos se hace más obtuso el otro se hace más agudo.



A partir de esta imagen Nicolás se pregunta por la relación de los dos ángulos para el caso en el que uno de ellos creciera al máximo. Dado que el crecimiento de uno de los ángulos implica el decrecimiento del otro, uno de ellos sólo puede ser máximo cuando el otro sea mínimo. Ahora, el ángulo máximo es un ángulo llano i.e. un ángulo de 180° , que será alcanzado en el momento en que el radio coincida con el diámetro. De esta manera, respecto de dos ángulos suplementarios, cuando uno de ellos sea un ángulo de 180° i.e. el ángulo máximo, el suplementario será un ángulo de 0° , es decir, el ángulo mínimo. Nicolás considera que, dada la coincidencia de las dos semirectas, no se tiene más dos ángulos, sino en rigor una única línea recta que es la coincidencia del ángulo máximo con el ángulo mínimo. Por esta razón el nombre de “ángulo” ya no le corresponde, dado que pasamos a tener un sólo ángulo que es a la vez máximo y mínimo y ha perdido con ello las propiedades específicas que lo determinan para que sea ángulo y no otra cosa distinta, en este caso línea. Por medio de este ejercicio –piensa Nicolás– la mente puede ofrecer la representación de cómo la igualdad infinita es “verdadera medida de todos los ángulos, porque ni es mayor que todos, porque es <ángulo> mínimo, ni es menor que todos porque es máximo”⁶⁷⁸.

Como he concluido en relación a *De docta ignorantia*, la mente se hace una idea de la coincidencia en lo infinito cuando experimenta la pérdida de definición i.e. la pérdida de los límites entre las cosas, que tiene como consecuencia la pérdida de la multiplicidad entre ellas. Es decir: cuando se pierde el límite entre las cosas, éstas dejan de ser cosas distintas y pasan a ser unidad.

Ahora bien, si se entiende el conocimiento como aquello que permite decir lo que algo es i.e. definir lo que se quiere conocer, la negación de los límites entre los conceptos y su consecuente destrucción no puede ser entonces conocimiento. En todo caso habría que pensar que lo que proporciona el intelecto por medio de las figuras teológicas es más bien –y como ya he señalado en la sección anterior– una negación del conocimiento; a lo sumo una docta ignorancia. En efecto, Nicolás concluye el ejercicio de los ángulos suplementarios con las siguientes palabras: “Y sacas a partir de esto, de qué modo quien

et eius obiecto, scilicet veritate seu deo.

⁶⁷⁸ De theol. Compl. (h X/2 n. 12) El pasaje completo reza: Angulus autem ille, qui est infinitus, pro tanto foret vera mensura omnium angulorum, quia nec maior omnibus, quia minus, nec minor, quia maximus.

asciende a Dios infinito, parece acceder más a la nada que a algo, como también dice el divino Dionisio”⁶⁷⁹.

2

Como he adelantado, inmediatamente después de ofrecer el ejemplo descrito Nicolás ofrece un segundo. Antes de presentarlo quisiera recordar brevemente la manera en que ambos ejemplos son introducidos.

En el párrafo n. 11 el Cusano explicó cómo el conocimiento discursivo sólo puede hacerse una idea de lo inconmensurable según su propia capacidad. A esto lo puso en relación con la vista sensible que percibe escorzadamente. En segundo lugar se marcó la diferencia entre ambas capacidades, en la medida en que el conocimiento no sensible puede perfeccionarse indefinidamente. Esta capacidad no está por el contrario en la sensibilidad, porque ésta es dependiente del órgano que padece la limitación física.

Por último, el siguiente párrafo se encarga de explicar cómo la mente —por oposición al sentido— puede alterar el ángulo o, en términos menos enigmáticos, actualizar su capacidad para ver como una unidad lo que la razón ve como alteridad i.e. para ver la verdad. En este contexto el prometido experimento sensible no constituye más que una nueva referencia a la sensibilidad misma. En efecto, lo que el ejemplo 1 mostró en términos de “medida absoluta”, el ejemplo 2 lo muestra en términos de “visión absoluta”. Para proporcionar la imagen correspondiente Nicolás se refiere a la representación del ángel que se encuentra en el Hofburg de Brixen⁶⁸⁰. A partir de esto desarrolla el experimento, que no es sino un

⁶⁷⁹ De theol. Compl. (h X/2 n. 12) : Et hoc elicias, quomodo qui ascendit ad deum infinitum, potius videtur ad nihil accedere quam ad aliquid, ut etiam divinus dicit Dionysius.

⁶⁸⁰ El mismo ejemplo se encuentra en el tratado contemporáneo De visione dei (h VI n. 3): Hanc aliquo in loco, puta in septentrionali muro, affigetis circumstabitique vos fratres parum distanter ab ipsa intuebitisque ipsam, et quisque vestrum experietur, ex quocumque loco eandem inspexerit, se quasi solum per eam videri, videbiturque fratri, qui in oriente positus fuerit, faciem illam orientaliter respicere, et qui in meridie meridionaliter, et qui in occidente occidentaliter. Primum igitur admirabimini, quomodo hoc fieri possit, quod omnes et singulos simul respiciat. Nam imaginatio stantis in oriente nequaquam capit visum eiconae ad aliam plagam versum, scilicet occasum vel meridiem. Deinde frater, qui fuit in oriente, se locet in occasu, et experietur visum in eo figi in occasu quemadmodum prius in oriente. Et quoniam scit eiconam fixam et immutatam, admirabitur mutationem immutabilis visus. Et si figendo obtutum in eiconam ambulabit de occasu ad orientem, comperiet continue visum eiconae secum pergere; et si de oriente revertetur ad occasum, similiter eum non deseret. Et admirabitur, quomodo immobiliter moveatur, neque poterit imaginatio capere, quod cum aliquo alio sibi contrario motu obviantem similiter moveatur. Et dum hoc experiri volens fecerit confratrem intuendo eiconam transire de oriente ad occasum, quando ipse de occasu pergit ad orientem, et interrogaverit obviantem, si continue secum visus eiconae volvatur, et audierit similiter opposito modo moveri, credet ei, et nisi crederet, non caperet hoc possibile. Et ita revelatione relatoris perveniet, ut sciat faciem illam omnes etiam contrariis motibus incedentes non deserere.

esbozo de lo que será luego desarrollado en *De visione Dei*: “Concibe por tanto, que algún rostro sea tal, que mire en derredor de este modo en que fue expuesto acerca del rostro del ángel, y que dos hombres se muevan ante él, uno del oriente al ocaso, el otro del ocaso al oriente, entonces aquel rostro parecerá moverse simultáneamente <...> de oriente a occidente y viceversa de occidente a oriente, y simultáneamente estará quieto y se moverá, y de esa manera se moverá inmóvilmente. Por consiguiente el mover en Dios coincide con el estar quieto. Y el mover desde oriente coincide con el mover desde occidente”⁶⁸¹.

Un párrafo antes se había explicado sin embargo que esto es justamente lo que la vista no puede hacer i.e. variar el ángulo en simultaneidad. Es necesario por tanto, para llevar a cabo el experimento, que haya más de un hombre i.e. por lo menos dos. El movimiento opuesto de ambos hombres, que va formando un semicírculo en torno del punto central que ocupa la imagen, tiene que generar la variación del ángulo —que no puede llevar a cabo el ojo de cada uno—, ocupando ambos siempre un lugar distinto en el mismo momento y observando no obstante el mismo objeto.

La experiencia sensible tiene en principio el mismo carácter enigmático que el ejemplo 1. Sin embargo toma a la vez otra perspectiva del problema: constituye una explicación de la expresión *visio dei*, en cuanto explica qué debe entenderse por el nombre “visión” aplicado a Dios.

Nicolás comienza tomando la tradicional etimología según la cual *Theos* se dice a partir de “ver” i.e. *theo*. Como se mostró en el enigma de los ángulos, para pensar a Dios debe pensarse la visión como absoluta: “así por medio de una única contemplación inmóvil (Dios) ve todo por todas las diferencias de posición, de lugar y de tiempo”⁶⁸².

Es claro en primer lugar, que el enigma de la visión tiene sentido en cuanto la visión es una característica del hombre i.e. la visión sensible. En segundo lugar también es evidente que la visión de la que se está hablando es de tipo intelectual. El enigma de la visión constituye una comparación de la capacidad intelectual con la capacidad sensible de ver. Nicolás dice que mientras la sensibilidad depende de un órgano físico y por eso no puede alterar indefinidamente el ángulo de la visión, el intelecto no tiene límite de actualización. El

⁶⁸¹ De theol compl. (h X/2 Br. n.12): Concipe igitur faciem aliquam talem esse, quae circumspiciat modo, quo de facie angeli praemisi, et quod duo homines moveantur ante illam, unus de oriente versus occasum et alius de occasu versus orientem, tunc apparebit faciem illam simul moveri cum utroque. Simul igitur moveretur ad opposita loca et simul foret in oppositis locis, scilicet in oriente et occidente, et simul moveretur de oriente ad occidentem et e converso de occidente ad orientem et simul staret et moveretur et sic immobiliter moveretur.

⁶⁸² De theol compl. (h X/2 Br. n.12): et ita unico intuitu fixo omnia videt per omnes differentias positionis loci et temporis [...].

enigma de los ángulos intenta explicar esta actualización del intelecto que consiste en tender a lo absoluto a través de la concepción de la coincidencia de los opuestos en lo infinito. El experimento sensible muestra por su parte, la misma alteración del ángulo para el ámbito de la visión. En otros términos: el experimento sensible muestra cómo sería si el ojo pudiera trascender el órgano. Con ello podría conducir el ángulo a su máxima amplitud o, en términos más cusanos, construir el ángulo máximo. De tal manera, sería según Nicolás la medida absoluta, porque sería ni mayor ni menor que cualquier cosa vista i.e. coincidiría con cada una.

En suma, el experimento sensible es un enigma cuya función consiste en mostrar qué es lo que tiene que hacer el intelecto para concebir lo infinito, a saber: eliminar los límites (entre los conceptos). La sensibilidad es tomada –en otras palabras– como un símbolo del intelecto. Dicho brevemente, la concepción de lo infinito sólo puede tener lugar por medio de la destrucción del conocimiento de lo determinado i.e. por medio de una des-limitación del concepto. La contemplación de los dos monjes que caminan hacia un lado y otro de la imagen ilustra el modo en que la mente debe superar las determinaciones conceptuales para llegar a lo absoluto.

Vale decir que la capacidad de la mente de superar el pensamiento discursivo es justamente lo que hace de ella una imagen viva. En el sermón CLXIX Nicolás caracteriza al intelecto como visión, no en el sentido de la visión sensible, “que ve lo otro y no a sí, sino como visión viva que se ve a sí misma y a todo en sí misma”⁶⁸³.

La carta del 14 de septiembre había explicado que “toda esta mística teología es entrar en la misma absoluta infinitud”. Para ello es lo más apropiado intentar efectuar el indefinido camino desde el *quia* hacia el *quid* por medio de la negación de la alteridad de los conceptos. Para una mente cuyo discurso es caracterizado como “medir”, la negación del límite de los conceptos se caracteriza como “medida absoluta”. Esta peculiar interpretación del problema de la teología implica entonces redefinir en estos términos –a saber: en términos de *mensura*– la noción de *visio dei*. Nicolás efectúa en *De theologicis complementis* la traducción correspondiente. En el párrafo 14 –el último del opúsculo– la expresa a modo de conclusión: “Piensa, puesto que Dios es dicho *theos*, a partir del ver,

⁶⁸³ Sermo CLXIX (h XVIII / 2, n. 4): [...] quod est quasi visus: non ut sensibilis, qui videt alia et non se, sed ut vivus visus se ipsum et in se ipso omnia videns.

cuando se pregunta de qué modo es vidente se responderá: del modo en el que es midiente”⁶⁸⁴.

En este punto quisiera volver a considerar lo que he caracterizado como el primer esbozo de la utilización simbólica de la matemática que presenta Nicolás de Cusa, a saber: la *transsumptio in infinitum* propuesta en 1440 en *De docta ignorantia*. Lo que se explica en esta primera obra es que la única vía de acceso al conocimiento de lo divino es por medio de símbolos. De entre todos los símbolos posibles, los signos matemáticos son los más convenientes porque son en sí mismos ciertos. La única diferencia entre los signos matemáticos y los signos no matemáticos parece ser entonces que los primeros gozan de una certeza incorruptible.

Como he señalado, esta certeza se asienta en el hecho de que las entidades matemáticas son entidades exclusivamente mentales; con el lenguaje de *De mente* puede afirmarse que estas entidades pertenecen al modo de conocimiento en la necesidad de la complejión o, en palabras más sencillas, al modo de conocer que la mente obtiene cuando se utiliza a sí misma como instrumento –*se ipsa pro instrumento utitur*– dejando de lado el instrumento del cuerpo.

En 1453 *De theologicis complementis* subraya este carácter de independencia de la mente respecto del órgano corporal. Esta independiencia es la que hace posible conducir los propios conceptos –justamente porque son propios– al infinito mediante un proceso de sustracción de sus límites que conduce consecuentemente a lo que podría caracterizarse como una *des-alteración* respecto de los otros conceptos. El resultado de este proceso es que el concepto ya no sea *otro* respecto de los otros conceptos. Realizada esta operación de deslimitación y consecuente desalteración del concepto la mente podría finalmente acceder a una concepción de lo *no-otro* i.e. a una concepción negativa de lo absoluto.

Este proceso es lo que en *De theologicis complementis* Nicolás describe como el movimiento desde *quia* hacia el *quid* i.e. el movimiento hacia la idea de la coincidencia de los contrarios. Por este camino la mente intenta dirigirse de la multiplicidad de sus conceptos puros hacia la simplicidad. Este itinerario no es otro que aquél que –según *De mente*– va de la necesidad de la complejión a la necesidad absoluta.

⁶⁸⁴ De theol. Compl. (h XII/2 n. 14): puta cum deus *theos* dicatur a videndo et quaeratur, quo modo sit

3. *De beryllo*: la praxis de los enigmas o la *aenigmatica scientia*

Como lo testimonia la correspondencia con el Abad de Tegernsee Kaspar Aindorffer, aun después del envío de *De visione Dei*, la novedosa hermenéutica que propone Nicolás no les resulta a los monjes del todo evidente⁶⁸⁵. Entre el 15 de enero y el 12 de febrero de 1454 Aindorffer le escribe al Cusano agradeciéndole por la dedicatoria a los monjes de St. Quirinus con la que se abre *De visione dei* e informándole que le renvía junto con la carta, y ya leídos por los monjes, la citada obra juntamente con el *De pace fidei*⁶⁸⁶. Asimismo expresa su deseo de recibir todavía las nuevas traducciones de Dionysio y de Eusebio, el *De beryllo* del propio Nicolás, el comentario de Mateo de Suecia al Apocalipsis, el *De visitatione Mariae* y el *De complementis mathematicis* del que Nicolás hablara a los monjes un año antes en su carta del 14 de septiembre de 1453⁶⁸⁷. Pero el Abad acentúa especialmente su necesidad de recibir el opúsculo acerca de la lente, *De beryllo*. Así dice: “<...> y especialmente el nuevo berilo, para ver en la docta ignorancia y muchas otras cosas que parecen muy oscuras, acerca de la esfera infinita, etc.”⁶⁸⁸.

Si bien Nicolás había prometido enviarle esta obra a la brevedad, su conclusión se hace esperar todavía cuatro años, hasta 1458.

La correspondencia con los monjes permite sostener, como lo hace Kurt Flasch, que *De beryllo* tiene fundamentalmente una función pedagógica⁶⁸⁹; que es, más precisamente, un desarrollo más completo de una explicación anterior, a saber: aquella que se daba en *De theologicis complementis* y continuaba –en lenguaje no matemático– en *De visione Dei*, la cual encuentra a su vez sus raíces en *De docta ignorantia* I. En efecto, el problema de la

videns, respondetur: eo modo, quo mensurans

⁶⁸⁵ Cf. la carta de Kaspar Aindorffer, febrero 1454, Vansteenberghé, *Autour de la docte ignorance*, p. 120.

⁶⁸⁶ Cf. *De visione dei* (h VI n. 1); Vansteenberghé, *Autour de la docte ignorance*, pp. 119 – 20.

⁶⁸⁷ Cf. *supra*: III. 2. *De theologicis complementis*: La variación del ángulo.

⁶⁸⁸ Vansteenberghé pp. 120-121: [...] *Animat non mediocriter, sed et efficit plurimum audaces titulus ipse libelli De visione dei, qui quidem de manu paternitatis vestre talis extat: „ad abbatem et fratres in Tegernsee“, et premittitur „devotos“ [...]. Dirigo rescriptos et relectos per fratres libellos de visione dei et de pace fidei, solita et humili confidencia petens alios nobis cum presentibus transmitti, scilicet: librorum Dyonisij novam translationem, similiter libros Eusebij noviter in latinum translatos, et specialiter mustum berillum, ut videamus in docta ignorantia et alibi que multis obscura videntur, precipue de coincidentia contradictoriarum, de spera infinita, etc. Optamus eciam habere Matheum de Suecia super appokalipsim (et) complementum dyalogi super Magnificat, De visitatione Mariae [...] De complementis quoque mathematicis nondum vidimus [...].*

interpretación de la teología del Areopagita, sobre la que el Cusano pretendió responder a los monjes con *De theologicis complementis* y *De visione dei*, parece seguir mostrándose difícil de comprender. Para ayudar a palear la dificultad *De beryllo* propone un método práctico, al cual anuncia con las siguientes palabras: “De donde, a fin de exponer con la mayor claridad posible dicho concepto al lector, pondré en sus manos el espejo y el enigma, para que el débil intelecto de cada cual se auxilie y se oriente en lo último de lo que puede saberse, y presentaré unas pocas, graves sentencias y opiniones de los más doctos en asuntos difíciles, de modo que, aplicado el espejo y el enigma, te constituyas juez con la visión intelectual, en la medida en que alguien pueda acceder a la verdad más próximamente⁶⁹⁰. Y aunque este opúsculo parezca breve, proporciona sin embargo una *praxis* suficiente acerca de cómo, a partir del enigma, puede ser conducido a la visión en toda altura”⁶⁹¹.

Las palabras “espejo” y “enigma” refieren evidentemente, y una vez más, a la primera carta de Pablo a los Corintios: “Pues ahora vemos a través de un espejo en el enigma, pero entonces <veremos> cara a cara”⁶⁹². Nicolás anuncia que pondrá en manos del lector el espejo y el enigma para que aplicándolos acceda a la verdad más próximamente. En toda la obra el término *speculum* se encuentra 6 veces. Excepto por la última mención, que constituye una imagen de la participación que el propio Nicolás rechaza⁶⁹³, todos los casos se dan en el contexto de la sentencia paulina⁶⁹⁴.

Aenigma aparece en cambio 36 veces en la misma obra, referido, o bien a la misma sentencia paulina o bien a ejemplos matemáticos⁶⁹⁵.

⁶⁸⁹ Kurt Flasch, *Nicolaus Cusanus*, München 2005, p. 16.

⁶⁹⁰ Luego de la descripción de cada enigma el Cusano compara aquello que puede concluirse mediante él con tesis de distintos filósofos y teólogos con intención de mostrar que el enigma no contradice tales sentencias, sino que hace evidente la misma tesis de manera más apropiada. Con el objetivo de concentrarme exclusivamente en el mecanismo de los enigmas dejaré de lado todos los párrafos de la obra que contengan tales referencias.

⁶⁹¹ De beryl. (h XI n. 1): Unde ut quam clare legenti conceptum depromam, speculum et aenigma subiciam, quo se infirmus cuiusque intellectus in ultimo scibillum iuvet et dirigat, et graviore doctissimorum in difficilibus ponam paucas sententias et opiniones, ut applicato speculo et aenigmate visione intellectuali iudex fias, quantum quisque propinquius ad veritatem accedat. Et quamvis videatur libellus iste brevis, tamen dat sufficientem praxim, quomodo ex aenigmate ad visionem in omni altitudine possit pertingi. Cito la traducción aún inédita de J. Machetta, P. Pico Estrada y A. Schmitht.

⁶⁹² 1 Corinth. 13, 12: Videmus nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem.

⁶⁹³ De beryl. (h XI n. 58): quomodo hoc accipi possit, scilicet ipsum intellectum in omni specie resplendere, non enim modo quo una facies in multis speculis, sed ut una infinita magnitudo in variis finitis magnitudinibus et in qualibet totaliter.

⁶⁹⁴ Cf. De beryl. (h XI/1n. 1; 9; 15; 53).

⁶⁹⁵ Entre las expresiones en las que aenigma se refiere inequívocamente a ejemplos matemáticos pueden contarse: De beryl. (h XI/1n. 21): Adhuc alio aenigmate per doctrinam [...]. Unum seu monas est simplicius puncto; De beryl. (h XI/1n. 23): De hac consideratione puncti et corporis te eleva ad similitudinem veritatis et universi et in clariore aenigmate; De beryl. (h XI/1n. 32): Et in aenigmate quemadmodum de angulis inquire; De beryl. (h XI/1n. 33): Et capio aenigma et intueor a c b angulum et considero c punctum primum

La propuesta de *De beryllo* es en esencia la misma que en *De docta ignorantia* I, a saber: partiendo de la premisa de que el intelecto no conoce el principio cara a cara i.e. de manera directa, sino a través de símbolos, se intenta desarrollar la manera óptima de emplear tales elementos necesarios para conocer de la mejor manera posible. Pero la preocupación de esta nueva obra se concentra de manera mucho más fundamental que *De docta ignorantia* en el problema del método de la teología. En efecto, Nicolás no pretende enunciar en ella ninguna tesis nueva respecto de lo ya enunciado en obras anteriores, sino explicar más ampliamente cómo hay que hacer para entender de la manera más clara posible esas mismas tesis ya enunciadas. Lo que preteride pues la obra es impartir una *praxis* para el intelecto. Así Nicolás afirma que si “recibieras la praxis de alguno que te explicase los enigmas, llegarías a esto: que nada habrás de anteponer a esta luz; y te alegrarás de haber encontrado un tesoro intelectual; y experimentarás esto en muy pocos días”⁶⁹⁶.

El eje de toda la obra está puesto en la misma metáfora utilizada primero en la versión de *De theologicis complementis* contenida únicamente en el *Codex Bruxellensis*⁶⁹⁷ y analizada luego en *De visione dei*, a saber: la vista sensible. El argumento tiene en esta nueva versión la siguiente forma: el intelecto es débil –*infirmus*–. Por esa razón necesita algo que lo fortalezca i.e. algo que contrarrestre su debilidad. Así como el ojo necesita de una lente para ver lo que por sí mismo no alcanza a ver, el intelecto puede hacerse también de alguna ayuda que haga las veces de lente para entender aquello que sin ella le resulta ininteligible. Lo que en 1453 se ejemplifica mediante la variación del ángulo que debe conducir a la coincidencia del ángulo mínimo con el ángulo máximo i.e. a la coincidencia de los opuestos, es en 1458 la virtud de la lente de berilo. El Cusano la describe así: “El berilo es una piedra brillante, blanca y transparente. Se le da forma cóncava y a la vez convexa, y quien ve por medio de ella alcanza lo que previamente era invisible. Si el berilo intelectual, que posee la forma máxima y a la vez mínima, se adapta a los ojos del intelecto, por su intermedio se alcanza el principio indivisible de todas las cosas”⁶⁹⁸.

principium anguli et lineas c a et c b secundum principium; De beryl. (h XI/1n. 63): Ecce quam propinquum est aenigma, quod versatur circa numeros capiendos pro proportione seu habitudine, quae habitudo in numeris fit sensibilis sicut triangulus in superficie seu quantitate [...] in aenigmate quantitatis discretas [...].

⁶⁹⁶ De beryl. (h XI/1n. 2): et praxim ab aliquo, qui tibi aenigma declaret, acceperis, eo pervenies quod nihil huic luci antepones et intellectualem thesaurum repperisse gaudebis

⁶⁹⁷ Codex Bruxellensis bibliothecae regiae 11. 479 – 84. Cf. *supra*: III. 2. *De theologicis complementis*: La variación del ángulo

⁶⁹⁸ De beryl. (h XI/1n. 3): Beryllus lapis est lucidus, albus et transparentis. Cui datur forma concava pariter et convexa, et per ipsum videns attingit prius invisibile. Intellectualibus oculis si intellectualis beryllus, qui formam habeat maximam pariter et minimam, adaptatur, per eius medium attingitur indivisibile omnium principium. Las imágenes de piedras preciosas son recurrentes en el Cusano. Además del berilo aparecen por ejemplo el diamante en *De mente* y el rubí en *De non aliud*. La descripción del berilo pudo encontrarla Nicolás en Alberto Magno, Liber Mineralium II, tract. 2, c. 2. Probablemente tanto Alberto como Nicolás

Así como la lente que debe adaptarse al ojo tiene forma a la vez cóncava y convexa, la lente que debe adaptarse al intelecto posee la forma a la vez máxima y mínima. En otras palabras, la lente que debe utilizar el intelecto es la idea de la coincidencia de los opuestos. Sin embargo es difícil imaginar cómo debe llevarse a cabo la empresa de aplicar la lente al intelecto. Nicolás promete ofrecer las instrucciones de tal aplicación, para lo cual se sirve de cuatro premisas. A continuación las presento en forma resumida:

1. “Conviene que, en primer lugar, consideres que lo uno es el primer principio y se llama, según Anaxágoras, intelecto, del cual todo es llevado al ser a fin de que el mismo se manifieste <...>”⁶⁹⁹.
2. “En segundo lugar, has de saber que aquello que no es ni verdadero ni similar a lo verdadero no es. Ahora bien, todo lo que es, es diversamente en otro que en sí. Ya que es en sí en cuanto en su ser verdadero; en cambio es en otro en cuanto en su ser similar de lo verdadero <...>”⁷⁰⁰.
3. “En tercer lugar, tomarás nota del dicho de Protágoras: el hombre es medida de todas las cosas. Pues con el sentido mide lo sensible; con el intelecto, lo inteligible; y lo que está por sobre lo inteligible lo alcanza en el exceso <...>. De donde el hombre encuentra en sí mismo, como si fuese en una razón mensurante, todo lo creado”⁷⁰¹.
4. “En cuarto lugar, advierte que Hermes Trismegisto dice que el hombre es un segundo dios. Pues así como dios es creador de los entes reales y de las formas naturales, de la misma manera el hombre es creador de los entes racionales y de las formas artificiales, que no son sino similitudes de su propio intelecto, de la misma forma que las criaturas de Dios son similitudes del intelecto divino <...>. De donde mide a su intelecto por medio de la potencia de sus obras y a partir de esto mide al intelecto divino, a la manera como la verdad es medida por medio de la imagen”⁷⁰².

de Cusa hayan entendido bajo el término *beryllus* el cristal de roca. En efecto, si bien lo que hoy se conoce como berilo es incoloro en estado puro, a menudo se lo encuentra coloreado por impurezas, siendo posibles los colores verde, azul, amarillo, rojo y blanco. Acerca del tema cf. H. Schwaetzer, „El carbúnculo“, *Nicolás de Cusa, Acerca de lo no otro*, Buenos Aires, 2008, pp. 296 – 303.

⁶⁹⁹ De beryl. (h XI/1n. 4): Oportet te primum attendere unum esse primum principium, et id nominatur secundum Anaxagoram intellectus, a quo omnia in esse prodeunt, ut se ipsum manifestet.

⁷⁰⁰ De beryl. (h XI/1n. 5): Secundo scias, quomodo id, quod non est verum neque verisimile, non est. Omne autem quod est aliter est in alio quam in se. Est enim in se ut in suo vero esse, in alio autem ut in suo esse verisimili [...].

⁷⁰¹ De beryl. (h XI/1n. 6): Tertio notabis dictum Protagorae hominem esse rerum mensuram. Nam cum sensu mensurat sensibilia, cum intellectu intelligibilia, et quae sunt supra intelligibilia in excessu attingit [...]. Unde in se homo reperit quasi in ratione mensurante omnia creata.

⁷⁰² De beryl. (h XI/1n. 7): Quarto adverte Hermetem Trismegistum dicere hominem esse secundum deum. Nam sicut deus est creator entium realium et naturalium formarum, ita homo rationalium entium et formarum artificialium, quae non sunt nisi sui intellectus similitudines sicut creaturae dei divini intellectus similitudines [...]. Unde mensurat suum intellectum per potentiam operum suorum et ex hoc mensurat divinum intellectum, sicut veritas mensuratur per imaginem. Et haec est aenigmatica scientia.

Si por un lado la claridad de las cuatro premisas alienta la lectura, encontrar la temática enunciada en cada una se vuelve quizá –como ha notado Flasch– la tarea más difícil⁷⁰³. Vale tener en cuenta que mientras las dos primeras son de orden ontológico i.e. se refieren al principio y a lo principiado respectivamente, las premisas 3 y 4 son, por su parte, de orden antropológico i.e. se refieren para Nicolás de Cusa a dos características esenciales del hombre, a saber: ser *mensura rerum* y *secundus deus*.

Los enigmas que se presentan a lo largo de la obra se relacionan principalmente, y de acuerdo con el proyecto cusano, tanto con la primera de las premisas –puesto que lo que quiere “verse” es el principio primero– como con la segunda, ya que ésta afirma que cualquier cosa que es, tendrá que ser o bien el principio –verdad– o bien similitud del principio –vero-similitud–. Sólo un enigma se aboca a modo de corolario a la tercera premisa. Por último, la cuarta premisa no es tematizada en ninguno de los enigmas propuestos. Esta ausencia abre evidentemente la pregunta por la función de esta premisa en el contexto de la obra.

En lo que sigue me concentraré en cada uno de los ejercicios matemáticos –denominados „enigmas“– que desarrolla Nicolás en *De beryllo*. Identificaré las referencias a cada una de las premisas tratadas en ellos como p1, p2 y p3 respectivamente⁷⁰⁴. Por último será necesario considerar más detalladamente la importancia de la cuarta premisa.

⁷⁰³ K. Flasch, *Nicolaus Cusanus*, Munich, 2001, p. 133: „Nichts hätte näher gelegen als die vier Hauptsätze zum Gerüst des Textaufbaus zu machen. Cusanus beginnt auch, als sei dies seine Absicht, aber dann vergerben schwierige Problemdiskussionen ihm dieses Konzept. Der Leser muss die Gliederungsscharniere mühsam suchen“.

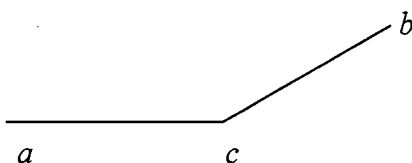
⁷⁰⁴ He tratado acerca de los enigmas que se presentan en *De beryllo* en mi artículo: „La función de las imágenes matemáticas en el opúsculo De Beryllo de Nicolás de Cusa”, C. D'Amico – J. Velazquez Delgado (Coords.) *Metafísica de la Unidad: Fragmentos sobre la filosofía de Nicolás de Cusa*, México D. F., 2007, pp. 77-109; “El doble movimiento del despliegue especular en el opúsculo *De beryllo*”, *El Problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, Buenos Aires, 2005, pp. 241-249; “The mirror nature in the light of the *aenigmatica scientia*”, *Spiegel und Porträt – zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nikolaus Cusanus*, Maastricht 2005, pp. 95-112. Acerca del tema cf. también, Claudia D'Amico, „Die Rolle der geometrischen Figur in der Zusammensetzung der scientia aenigmatica“, *MFCG 29*, Trier 2005, pp. 265-278.

3.1. Los enigmas

Luego de haber enunciado las cuatro premisas el Cusano comienza a desarrollar el tema de la primera de ellas. En efecto exhorta: “empecemos por el principio primero”⁷⁰⁵, y propone intentar comprenderlo por medio del berilo, diciendo: “apliquemos el berilo a los ojos mentales, y veamos por medio de lo máximo, mayor a lo cual nada puede ser, a la vez también lo mínimo, menor al cual nada puede ser, y vemos el principio que es anterior a todo lo grande y lo pequeño”⁷⁰⁶.

La aplicación de la lente tiene lugar una vez más sobre un un ejercicio matemático, al cual se caracteriza como un *aenigma*: „Observa el enigma de esta arte nuestra”⁷⁰⁷. El calificativo *nostra* hace referencia, al parecer, a la matemática. Dado que la geometría está siendo utilizada simbólicamente, “lo grande y lo pequeño” hace referencia al ámbito del más y menos i.e. al ámbito de lo creado.

Esta vez Nicolás no piensa abstractamente suponiendo los resultados matemáticos de *De mathematicis complementis* como lo hizo en la obra suplementaria *De theologicis complementis*, sino tomando como punto de partida para realizar el ejercicio un objeto concreto, a saber: un cálamo. Lo que propone hacer es doblarlo al medio. Con ello se obtiene evidentemente un ángulo. Los extremos del cálamo constituyen los puntos *a* y *b*. El vértice generado al doblarlo constituye por su parte el punto *c*.



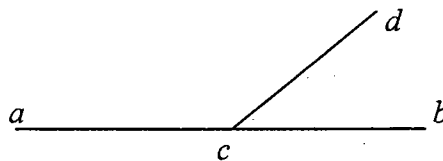
Una vez marcado el punto *c*, debe imaginarse el segmento *cb* plegándose sobre *c* en un movimiento hacia el punto *a*, en el curso del cual se irán formando todos los ángulos que pueden formarse hasta que *b* llegue al punto *a* y clausure la superficie i.e. hasta que forme un ángulo nulo o ángulo de 0° .

⁷⁰⁵ De beryl. (h XI/1n. 8): incipiamus a primo principio.

⁷⁰⁶ De beryl. (h XI/1n. 8): Applicemus beryllum mentalibus oculis et videamus per maximum, quo nihil maius esse potest, pariter et minimum, quo nihil minus esse potest, et videmus principium ante omne magnum et parvum [...].

⁷⁰⁷ De beryl. (h XI/1 n. 9) Huius vide nostrae artis aenigma et recipe calamum ad manus et plica in medio [...]. Esto igitur quod calamum sit ut linea.

Ahora bien, de entre todos los ángulos que en su recorrido, cb forma con ca , ninguno puede ser ángulo máximo –i.e. un ángulo de 180° – ni ángulo mínimo –i.e. un ángulo de 0° – hasta que los puntos a y b se junten. Para que esto sea visto aun con más claridad se propone dejar la línea ab inmóvil, haciendo salir del punto c una línea móvil cd .



Esta variación permite apreciar los diferentes ángulos suplementarios que se van formando en el transcurso de cd . El ejemplo es ahora exactamente el mismo que el ofrecido en *De theologicis complementis*. Lo que se quiere mostrar es que ninguno de los dos ángulos puede ser máximo ni mínimo, mientras tenga un ángulo suplementario. En términos metafísicos: (p1) que lo máximo, que coincide con lo mínimo, sólo puede ser uno.

La línea –i.e. el ángulo de 180° o de 0° – puesto que representa a la vez el ángulo máximo / mínimo, no es ni mayor –porque es máxima– ni menor –porque es mínima– que todos los ángulos que se forman en el movimiento de b hacia a . Por eso Nicolás considera que puede ser pensada como principio y fin o como verdad y medida de todos los ángulos, los cuales a su vez, serán pensados como semejanzas de la línea. Asimismo, (p 2) en tanto la línea se piensa como verdad (de los ángulos), estos, siendo semejanzas de la verdad, pueden ser pensados como verosimilitud. De la misma manera, todo aquello que es participación del principio es similitud de la verdad i.e. verosimilitud. En palabras del Cusano: “Presta atención a algo más: cómo todo lo que puede ser creado no es sino una similitud. Pues todo ángulo que pueda darse dice de sí mismo que no es la verdad angular. Pues la verdad no asume ni lo mayor ni lo menor. Pues si la verdad pudiera ser mayor o menor, no sería verdad”⁷⁰⁸.

Concluido el desarrollo de este primer enigma el Cusano se refiere a la pregunta que he planteado al inicio del presente capítulo, a saber: en qué medida las especulaciones teológicas pueden ser consideradas conocimiento. Según sus propias palabras: „Ahora, a partir de esto, puedes ver suficientemente qué conocimiento podemos tener ahora de Dios,

⁷⁰⁸ De beryl. (h XI/1 n. 14): Adhuc unum attendere velis quomodo omnia creabilia non sunt nisi similitudo. Nam omnis dabilis angulus de se ipso dicit quod non sit veritas angularis. Veritas enim non capit nec maius nec minus. Si enim posset esse maior aut minor veritas, non esset veritas.

cuando como dice el Apóstol 'vemos por medio de un espejo, en enigma', el cual no es otro <conocimiento> ciertamente sino el negativo"⁷⁰⁹.

El conocimiento que se obtiene por espejo en el enigma i.e. el conocimiento simbólico, es negativo *-negativa notitia-*. Ahora, ¿qué debe entenderse por „conocimiento negativo“? Como muestra el ejemplo, la noción de un ángulo a la vez máximo y mínimo no puede constituir un concepto. En efecto, como lo dice el propio autor: „no podemos hacer el concepto *-conceptum non possumus facere-* de la quiddidad de ese mismo ángulo máximo y a la vez mínimo puesto que ni el sentido, ni la imaginación, ni el intelecto pueden sentir, imaginar, concebir o entender algo de tal modo similar a lo que es máximo y a la vez mínimo"⁷¹⁰. En cuanto una idea tal expresa una contradicción, constituye más bien la negación o destrucción de un concepto *-en este caso, el concepto de un ángulo-*.

II

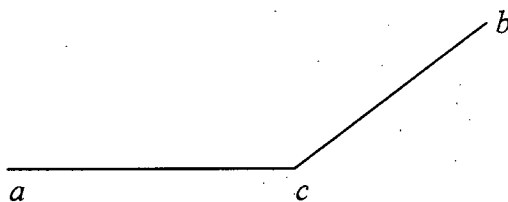
El segundo enigma lleva a cabo una reinterpretación de la misma imagen que presenta el anterior, para analizar esta vez exclusivamente la segunda premisa (p 2).

La línea *ab* debe ser entendida como la semejanza de la verdad (*similitudo*) “que recae entre la primera verdad y la nada misma”⁷¹¹ i.e. como el ámbito de lo participado.

Una vez más se propone tomar la línea *ab* y marca el punto medio *c*. El segmento *ac* debe considerarse inmóvil, mientras que el segmento *cb* debe considerarse móvil, moviéndose sobre *c* en dirección hacia *a*, con un movimiento en el cual *cb* causa diversos ángulos con *ca*.

⁷⁰⁹ De beryl (h XI/1 n. 14): Nunc potes satis ex his videre, quam nunc, quando "per speculum videmus in aenigmate", ut Apostolus ait, de deo notitiam habere possumus, utique non aliam quam negativam [...].

⁷¹⁰ De beryl (h XI/1 n. 14): Sed conceptum non possumus de quidditate ipsius anguli maximi pariter et minimi facere cum nec sensus nec imaginatio nec intellectus sentire, imaginari, concipere vel intelligere possint aliquod tale simile illi, quod est maximum pariter et minimum.



De esta manera, lo que se muestra en el movimiento de *b* sobre *c* es (p 2) el movimiento complicativo “con el cual Dios llama del no ser al ser” causando las diferencias entre los entes. Estas diferencias se encuentran estructuradas a partir de la tríada *esse vivere intelligere*. De esta manera, el segmento *cb* explica las diferencias de semejanza, desde el ser inanimado, que es visto en el ángulo obtuso, pasando por el ser viviente, hasta llegar a la similitud máximamente formal de la misma intelección, como si fuera el ángulo agudo, pasando por las diferencias medias de una y otra clase⁷¹².

Ahora bien, puesto que el principio primero, como se anuncia en la primera premisa, es uno y es intelectual, el intelecto primero i.e. el intelecto infinito, constituye al mismo tiempo el principio del ser y del conocer. De manera que la gradación explicativa que los ángulos muestran desde el orden del ser inanimado, mediante el ángulo obtuso, hasta la simplicidad máxima de la intelectualidad, mediante el ángulo agudo, muestra asimismo la gradación interna de los modos cognoscitivos de la mente humana (p3)⁷¹³. Sin embargo, si bien el tema es mencionado en este contexto, se desarrolla propiamente en el ejercicio que siguiente.

⁷¹¹ De beryl (h XI/1 n. 19): Esto igitur quod a b sit linea similitudinis veritatis inter primam veritatem et ipsum nihil cadens, b vero finis similitudinis circa nihil.

⁷¹² De beryl (h XI/1 n. 19): Primo in similitudine minus formali obtusum angulum causat ipsius esse, deinde magis formali ipsius vivere, deinde maxime formali et acuto ipsius intelligere. Acutus angulus plus de activitate anguli et simplicitate participat et similior primo principio [...]. Et quae sunt mediae differentiae ipsius esse et vitae ac ipsius intelligere et quae explicari possunt, sic in aenigmate videbis.

III

El Cusano propone un nuevo enigma acerca del mismo tema que el anterior, que toma ahora a la doctrina como ejemplo *–adhuc alio aenigmate per doctrinam–*. El término *doctrina* no debe ser casual, puesto que aquí la matemática se considera en un sentido más general que hasta ahora. En efecto, lo que hace Nicolás en este enigma es poner en relación la geometría con la aritmética. Esto significa poner en relación la categoría de la magnitud con la categoría de la multitud i.e. los dos ejes en los que se estructura el *quadrivium*.

En primer lugar se considera lo uno o mónada en relación con el punto. Lo uno es más simple que el punto. Nicolás es fiel a la antigua tesis de la primacía de la multitud respecto de la magnitud⁷¹⁴.

A su vez, a partir del punto se generan la línea, la superficie y el cuerpo, respecto de los cuales se dice que participan de la indivisibilidad propia del punto. Pues la línea, si bien puede dividirse, no es divisible en no-línea. Asimismo, la superficie no puede dividirse en no-superficie, ni el cuerpo en no-cuerpo. Por tal razón el Cusano considera que se encuentran complicadas en la indivisibilidad del punto todas aquellas indivisibilidades. Todo lo que se encuentra en el cuerpo, no es por tanto, sino el punto, que es a su vez, semejanza del mismo uno. Asimismo, no se encuentra el punto desvinculado del cuerpo, la superficie o la línea, porque él es su principio intrínseco que da la indivisibilidad.

Ahora bien, a causa de su simplicidad, la línea participa más de la simplicidad del punto de lo que lo hace la superficie, así como esta última, participa más del punto que el cuerpo.

Vale notar que en este enigma Nicolás no se sirve del proceso de la *transsumptio*. Puesto que el ejercicio no consiste en el estudio de una figura geométrica o de ángulos, como en los casos anteriores, en los que podría considerarse un *transferre* desde las propiedades y razones de la figura finita a la infinita, sino a lo sumo, una abstracción, desde el cuerpo, hasta el elemento más simple: el punto.

Ahora, si por un lado se entiende una continuidad en el plano de geométrico i.e. desde el punto hasta el plano, entre el punto y lo uno hay no obstante una diferencia de naturaleza, pues mientras el punto pertenece a la magnitud, el uno pertenece a la multitud. El enigma se sirve justamente de esta diferencia para representar (p 2) la relación entre la verdad incommunicable y la verdad comunicable. El Cusano lo expresa claramente: „Supón que lo uno sea la indivisible e incommensurable verdad, que quiere mostrarse y comunicarse por

⁷¹³ Cf. De beryl (h XI/1 n. 29).

⁷¹⁴ Cf. *supra*: II. 1. Las nociones de *multitudo* y *magnitudo*

medio de su similitud, y que lo uno da un signo de sí o figura y nace el punto”⁷¹⁵. A su vez, la continuidad de los elementos de la geometría constituye la representación de la participación. En sus propias palabras: “A partir de esta consideración del punto y del cuerpo elévate a la semejanza de la verdad y del universo y en un enigma más lúcido harás la conjetura de lo dicho”⁷¹⁶.

Ahora, mediante el mismo enigma puede ser representada también (p 3) la relación entre el intelecto, el alma, y sus distintas potencias: „Puedes obtener un concepto más veraz acerca del hombre, quien mide todo”, afirma Nicolás⁷¹⁷. En efecto, “El intelecto, que no es comunicable o participable a causa de su simple universalidad o indivisibilidad, se hace comunicable en su similitud, es decir, en el alma”⁷¹⁸. El alma es entonces la similitud comunicable del intelecto que se participa en su distintas potencias: “Pues el conocimiento sensitivo del alma muestra que ella es similitud del intelecto. Por medio del alma, el intelecto se comunica a la naturaleza, y por medio de la naturaleza al cuerpo”⁷¹⁹. Este segundo propósito del enigma consiste en suma en mostrar (i) cómo el alma es la similitud comunicable del intelecto y (ii) cómo el alma comunica la vida a los miembros por medio del cuerpo “como instrumento” *–ut instrumentum–*⁷²⁰.

IV

El cuarto ejercicio trata acerca de la uni-trinidad del principio. Nicolás explica en primer lugar el significado de lo que se mostrará en el enigma.

(i) Todo principio es indivisible. (ii) La indivisibilidad implica: (a) la unidad –que es la causa de la indivisibilidad– (b) la igualdad –que es la identidad del principio consigo mismo– y (c) el nexa –que es la indivisibilidad de la unidad y de la igualdad de la unidad.

⁷¹⁵ De beryl (h XI/1 n. 22): Esto igitur quod unum sit ut indivisibilis et incommunicabilis veritas, quae se vult ostendere et communicare per suam similitudinem, et unum se signat seu figurat et oritur punctus.

⁷¹⁶ De beryl (h XI/1 n. 23): De hac consideratione puncti et corporis te eleva ad similitudinem veritatis et universi et in clariore aenigmate facies dictorum coniecturam.

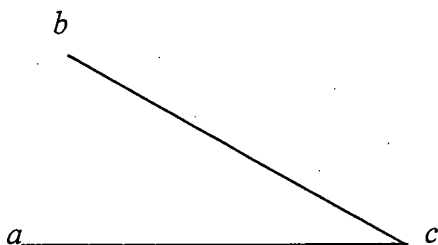
⁷¹⁷ De beryl (h XI/1 n. 24): Recipias veraciorem conceptum ex homine, qui omnia mensurat.

⁷¹⁸ De beryl (h XI/1 n. 24): Intellectus, qui non est communicabilis aut participabilis propter suam simplicem universalitatem et indivisibilitatem, se in sua similitudine communicabilem reddit, scilicet in anima.

⁷¹⁹ De beryl (h XI/1 n. 24): Cognitio enim sensitiva animae ostendit se similitudinem intellectus esse. Per animam intellectus se communicat naturae et per naturam corpori.

⁷²⁰ De beryl (h XI/1 n. 26): Quomodo autem anima, quae est similitudo intellectus, in se omnia vivificabilia complicit et vitam omnibus medio naturae communicet et quomodo natura sit omnia ut instrumentum complicans et in se omnem omnium membrorum motum et naturam praehabens, quis sufficienter enarrabit?

El enigma es una vez más un ángulo, a saber: acb , donde c es el vértice, ca es línea inmóvil y cb es la línea diferencial que se forma.



El punto c constituye el nexo entre las rectas que forman ca y cb . Asimismo es el punto del cual surgen las líneas ac y cb , i.e. que es su principio. Pasado esto a los términos simbolizados, si se entiende que c es el principio del cual surge ac y cb , se puede considerar c (**p 1**) como un principio unitrino, en cuanto de él surge la línea que representa la unidad, la que representa igualdad, así como también la unión de ambas líneas, para que formen un único ángulo⁷²¹.

V

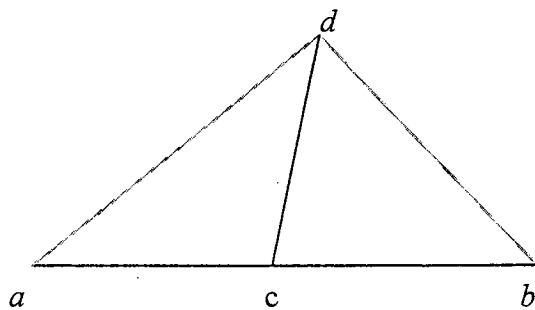
El último enigma pretende explicitar de qué manera debe entenderse que Dios resplandezca en toda especie, „pero no al modo como un rostro resplandece en muchos

⁷²¹ De beryl. (h XI/1 n. 34): Dum igitur intueor in b unitrinum principium, video ipsum esse fontem unde primo emanat unitas seu necessitas omnia uniens et constringens. Deinde video ipsum principium, unde emanat aequalitas omnia quantumcumque varia formans seu adaequans, quocumque motu hoc fieri oporteat. Sic video ipsum c principium, unde emanat nexus et conservatio omnium constrictorum et formatorum. Video igitur ipsum principium simplicissimum unitrinum, ut sua indivisibilitas sit perfectissima et sit omnium causa, quae in sua indivisibili essentia sive terna indivisibilitate subsistere nequeunt.

espejos⁷²², sino como la única magnitud infinita <resplandece> en las varias magnitudes finitas, y en cualquiera de ellas totalmente⁷²³.

Toda especie finita se puede comparar con la magnitud de la superficie de un triángulo. En efecto, para todo triángulo la suma de sus ángulos interiores es igual a dos rectos. Esto quiere decir que ningún triángulo es mayor o menor que otro por más que presenten una forma diferente. El enigma debe dar a entender que de tal forma (p 2) resplandece el principio –que no es mayor ni menor a nada– en cada una de las especies.

A continuación Nicolás propone una nueva imagen para observar esta comparación entre las especies y los triángulos. Como el triángulo es la figura mínima no puede ser reducida a ninguna otra figura que sea más simple que ella. Ahora bien, a fin de que pueda ser visto, habrá de observarse por medio del beryllo, el ángulo máximo y a la vez mínimo, al modo como antes se ha hecho en el enigma de los ángulos. Para esto, se vuelve a tomar una línea ab , de la mitad de la cual se saca una línea móvil cd que va de b hacia a clausurando la superficie.



De la misma manera que en el enigma de los ángulos, se aprecia en este nuevo enigma que ningún triángulo será máximo mientras se encuentre limitado por otro triángulo. Es decir que para que dac sea triángulo máximo es necesario que dcb sea triángulo mínimo, lo cual, a su vez, no puede suceder antes de que la línea cd coincida con el segmento cb .

La conclusión a la que llega Nicolás es que así como el triángulo se constituye a partir de la complicación –*complicatio*– completa de todos los triángulos en la línea que es su

⁷²² La impropiedad de la comparación de la relación entre el principio y lo principiado con la del rostro y los espejos que lo reflejan es señalada por primera vez en *De docta ignorantia* II (h I n. 102). Lo inadecuado de tal imagen consiste en que el espejo existe con anterioridad respecto del reflejo, mientras que la existencia de lo principiado consiste precisamente en reflejar al principio, no pudiendo entonces existir previamente.

⁷²³ De beryl. (h XI/1 n. 58): [...] non enim modo quo una facies in multis speculis, sed ut una infinita magnitudo in variis finitis magnitudinibus et in qualibet totaliter.

principio y fin, de la misma manera (p 1) la especie es constituida a partir del principio uni-trino –en el cual ella es el mismo principio.

Por último, se tiene en cuenta cómo los triángulos pueden ser distintos. En efecto, hay triángulos equiláteros, isósceles y escalenos, los cuales presentan ya ángulos agudos, obtusos o rectos. Considerar entonces al triángulo en cuanto a su cantidad sensible determinada –i.e. el triángulo que es o bien recto o bien isósceles o bien escaleno– es “ver el triángulo en la superficie” –*triangulus in superficie*–. De la misma manera se puede considerar la especie, no en cuanto especie separada, sino como especie en el sujeto del cual es especie⁷²⁴.

Sin embargo, la suma de los ángulos internos de cualquier triángulo nunca podrá ser mayor o menor a dos rectos. Viendo de esta manera las especies en el enigma de los triángulos se comprende –*incomprehensibiliter*– nuevamente (p 2) cómo resplandece en cada una el principio en su totalidad⁷²⁵.

3.2. La cuarta premisa

La descripción de cada uno de los enigmas llevada a cabo en la sección anterior debe ayudar a comprender lo que el Cusano entiende bajo la expresión *aenigmatica scientia*. En función de ello, debe entenderse en primera instancia qué significado tiene en este contexto el término *aenigma*.

Básicamente puede decirse que un enigma es un símbolo i.e. una imagen de alguna clase que se utiliza para expresar otra idea. La obra cusana se encuentra repleta de enigmas de diversa índole⁷²⁶. Sin embargo, cuando en *De beryllo* se describe la „praxis basada en los

⁷²⁴ Sobre este tema en particular cf. mis artículos: “Aproximación a la ciencia enigmática de Nicolás de Cusa a la luz de su lectura de Aristóteles en el opúsculo *De beryllo*”, *Memoria y silencio en la Filosofía medieval*, Buenos Aires, 2006, pp. 215-224 y „Annäherung an die cusanische ‚scientia aenigmatica‘ im Licht seiner Lektüre des Aristoteles aus *De beryllo*“, *Das europäische Erbe im Denken des Nikolaus von Kues. Geistesgeschichte als Geistesgegenwart*, Münster 2008, pp. 315-324.

⁷²⁵ De beryl. (h XI/1 n. 61) *Triangulus sive parvus sive magnus quoad sensibilem quantitatem seu superficiem est omni triangulo quoad angulorum trinitatem et simul ipsorum trium angulorum magnitudinem aequalis.*

⁷²⁶ Cf. *supra*: introducción.

enigmas“ i.e. la ciencia enigmática, los cinco ejemplos a los que se denomina *aenigmata* son exclusivamente de carácter matemático.

Como he considerado anteriormente, el ámbito de la necesidad de la complexión al que pertenecen los entes matemáticos constituye el ámbito del intelecto puro i.e. el modo de conocer que la mente obtiene al utilizarse a sí misma como instrumento. El tratamiento de ámbito de la necesidad de la complexión ha hecho evidente que el conocimiento cierto, considerado en general, tiene lugar en dos planos, a saber: el del conocimiento infinito respecto de los entes reales por un lado y el del conocimiento finito respecto de los entes mentales por otro. Esta duplicidad se encontró asimismo confirmada por los pasajes de *De beryllo* en los que el Cusano explica el “otro error” que habría encontrado en la doctrina platónica⁷²⁷. Vale recordar aquí el texto resumidamente.

Según Nicolás, Platón sostendría que todo es más verdadero en el intelecto que lo crea que en sí mismo, pues la esencia de la cosa es la intención o la idea de la cosa. Su error habría consistido sin embargo, en no haber aplicado la misma regla a la creación humana. Pues así como las formas de las cosas naturales son más verdaderas en el intelecto divino que en la naturaleza, así también las formas del arte humano, que no son creaciones divinas, sino humanas, deben ser más verdaderas en la mente finita. La crítica cusana tiene como consecuencia el establecimiento de dos ámbitos creativos, a saber: (a) el infinito y (b) el finito. Esta duplicidad de ámbitos creativos no es ni más ni menos que lo que expresa la cuarta premisa i.e. que el hombre es, no sólo creatura, sino a su vez creador y, en este sentido, un segundo dios. El texto completo reza:

„En cuarto lugar, advierte que Hermes Trismegisto dice que el hombre es un segundo dios. Pues así como dios es creador de los entes reales y de las formas naturales, de la misma manera el hombre es creador de los entes racionales y de las formas artificiales, que no son sino similitudes de su propio intelecto, de la misma forma que las creaturas de Dios son similitudes del intelecto divino. Por esto el hombre posee intelecto, el cual, en cuanto crea, es similitud del intelecto divino. A partir de ello crea las similitudes de las similitudes del intelecto divino, así como las figuras artificiales extrínsecas son similitudes de la forma natural intrínseca. De donde mide a su intelecto por medio de la potencia de sus obras y a partir de esto mide al intelecto divino, a la manera como la verdad es medida por medio de la imagen. Y esta es la ciencia enigmática. Pero tiene una vista sutilísima por medio de la

⁷²⁷ Cf. *supra*: I. 2.2. Los modos del ser en *De mente*.

cual ve que el enigma es enigma de la verdad, para que sepa que ésta es la verdad, que no es figurable en ningún enigma”⁷²⁸.

La fuente que ofrece Nicolás, a saber: Hermes Trismegistos, corresponde al tratado *Asclepius*, un escrito sobre la revelación de Hermes a su discípulo Asclepio, que ha llegado a través de la tradición de las obras filosóficas de Apuleyo⁷²⁹. Lo que se encuentra en el tratado hermético es lo siguiente: *Magnum miraculum est homo, animal adorandum atque honorandum. Hoc enim in naturam dei transit, quasi ipse sit deus*⁷³⁰. El texto cusano correspondiente a la cuarta premisa es algo más complejo. Vale por ello la pena analizarlo en detalle. Según da a entender, (i) que el hombre es un segundo dios significa que tiene, como Dios, la capacidad de crear. Por supuesto ésta es para el caso del hombre una capacidad disminuida. El hombre no crea lo mismo que Dios. Mientras Éste crea entes reales naturales, el hombre sólo puede crear entes racionales i.e. conceptos, o formas artificiales e.g. una casa o –para tomar el ejemplo de *De mente*– una cuchara.

En segundo lugar (ii) se afirma que entre el hombre –en cuanto principio creativo– y sus propias creaciones existe una relación de similitud. Como se ha visto en la segunda premisa que Nicolás propone en *De beryllo*, tal es también la relación que hay entre el principio ontológico y lo principiado i.e. entre Dios y sus creaciones. De esta manera se da entre el hombre y lo que él crea la misma relación que se da entre Dios y sus creaturas. En otros términos, hay en ambos casos una relación de *complicatio* – *explicatio* entre el principio creativo y lo creado por ese principio i.e. que el principio creativo se despliega en aquello que él mismo crea⁷³¹.

Según sigue el texto (iii) la creatividad humana se asienta en el intelecto. En este sentido, es el intelecto lo que diferencia al hombre de los animales⁷³². –A partir del paso anterior (ii)– se puede afirmar que entonces el intelecto humano es la similitud del intelecto divino,

⁷²⁸ De beryl. (h X/1 n. 7): Quarto adverte Hermetem Trismegistum dicere hominem esse secundum deum. Nam sicut deus est creator entium realium et naturalium formarum, ita homo rationalium entium et formarum artificialium, quae non sunt nisi sui intellectus similitudines sicut creaturae dei divini intellectus similitudines. Ideo homo habet intellectum, qui est similitudo divini intellectus in creando. Hinc creat similitudines similitudinum divini intellectus, sicut sunt extrinsecae artificiales figurae similitudines intrinsecae naturalis formae. Unde mensurat suum intellectum per potentiam operum suorum et ex hoc mensurat divinum intellectum, sicut veritas mensuratur per imaginem. Et haec est aenigmatica scientia. Habet autem visum subtilissimum, per quem videt aenigma esse veritatis aenigma, ut sciat hanc esse veritatem, quae non est figurabilis in aliquo aenigmate.

⁷²⁹ Cf. P. Arfé, *Cusanus Texte III. Marginalien 5. Apuleius. Hermes Trismegistus. Aus Codex Bruxellensis* 10054-56, Heidelber, 2004, p. 28.

⁷³⁰ P. Arfé, Op. Cit. p. 108.

⁷³¹ Sobre esta idea cf. G. Santinello, *Il pensiero di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica*, Padua, 1958, p. 247 y ss.

⁷³² Como se ha considerado más arriba, Nicolás de Cusa le atribuye razón a las bestias. I. 2.2. Los modos del ser en *De mente*.

lo cual es lo mismo que afirmar que la capacidad creativa humana es similar a la capacidad creativa divina.

En cuarto lugar, si existe una relación de similitud entre la creatura y su principio creador (ii) y existe también una relación entre ambos principios creadores –(iii)–, entonces (iv) las creaciones humanas constituyen una similitud de segundo orden respecto del primer principio i.e. que son las similitudes de las similitudes del intelecto divino.

Ahora bien, el hecho de que las creaciones constituyan (ii) las similitudes del propio intelecto le permite al hombre (v) conocerse a sí mismo a través de sus obras. En términos cusanos: “medirse en la potencia de sus obras”.

A su vez, puesto que (iii) entre él y el principio primero también hay una relación de similitud, este conocimiento de sí mismo le permite (vi) conocer a Dios.

A este proceso que consiste en (v) conocerse a través de las propias obras y (vi) por medio de tal autoconocimiento conocer indirectamente a Dios, Nicolás lo denomina: ciencia enigmática.

El mecanismo de la praxis que se propone en la obra i.e. el funcionamiento de la ciencia enigmática se explica suficientemente en v y vi. El proceso parece tener lugar en dos pasos. El primero de estos pasos (I) consiste en la búsqueda del autoconocimiento: conocerse a sí mismo a través de la propia creación. El segundo paso (II) consiste en reconocerse a sí mismo como similitud del principio ontológico. Este mecanismo en dos pasos se fundamenta en los fragmentos anteriores, a los que he señalado en mi reconstrucción como los puntos i a iv. En efecto, si en v y vi se encuentra la descripción de la ciencia enigmática como tal, de i a iv se encuentra la descripción del concepto de *secundus deus*.

La idea del hombre como segundo dios ya aparece en los primeros sermones cusanos, por ejemplo en el sermón XXII: *Dies sanctificatus*, de 1440, se lee: „Considera todavía de qué modo el Verbo es el arte, la forma y la razón de todo. Recurre a la similitud de nuestra arte, la cual está en nosotros: cómo en el verbo de la mente, que es el arte, están complicadas <i.e. replegadas> sus creaciones, y de qué modo nuestro arte en su simplicidad por sobre el tiempo complica las cosas creadas, y estas cosas creadas explican <i.e. despliegan> el arte complicada”⁷³³. La idea también se puede encontrar en *De mente*. En boca del Ignorante el Cusano explica que: „La cuchara –i.e. el ente artificial– no tiene otro ejemplar fuera de la

⁷³³ Sermo XXII (h XVII n. 25): Hic considera, quo modo Verbum est omnis ars, forma ac ratio. Recurre ad similitudinem artis nostrae, quae in nobis est: Quo modo in verbo mentis, quod est ars, complicantur artificiata eius, et quo modo ars nostra in sua simplicitate supra tempus et divisionem complicat artificiata et ipsa artificiata complicatam artem explicant.

idea de nuestra mente <i.e. que el ente artificial no tiene un ejemplar en la mente infinita>. Pues aun cuando el escultor o el pintor tomen los ejemplares de las cosas que se esfuerzan por representar; yo, sin embargo, no hago lo mismo al extraer de las maderas las cucharas y del barro las copas y las ollas. Pues en esto no imito la figura de cualquier cosa natural, ya que tales formas de cucharas, de copas y de ollas se realizan solamente con el arte humano. De donde mi arte es más realizador que imitador de las figuras creadas, y en esto es más semejante al arte divino⁷³⁴.

La caracterización del hombre como un segundo dios no está pues relacionada a los productos del arte humano, sino más bien a la capacidad productiva del hombre y, con ello, al arte en sí misma. „Yo afirmo sin ninguna duda –dice poco más arriba el Ignorante– que todas las artes humanas son, en cierto sentido, imágenes del arte infinito y divino⁷³⁵. *Ars* es en efecto lo que no es *natura*. Es la productividad humana. Si el arte “surge como cierta imitación de la naturaleza”⁷³⁶ es en cuanto a su propia creatividad intrínseca. Así reinterpreta Nicolás de Cusa la noción de *imago dei*⁷³⁷.

Como ha afirmado Kurt Flasch la idea cusana del hombre como segundo dios permite reconocer, más que una antropología, una teoría del intelecto⁷³⁸. En efecto, (iii) la creatividad humana se asienta en el intelecto. Tal es pues la unidad a partir de la que se despliega la multiplicidad de las ideas del arte, así como la naturaleza es desplegada a partir de la unidad del intelecto infinito. Esta unidad del intelecto es pues aquélla en la que la mente se concentra cuando conoce en el ámbito de la necesidad de la complejión i.e. cuando, dejando de lado los sentidos, se usa a sí misma como instrumento. Esta unidad es, en otros términos, el *sí mismo* de la mente. En este sentido, la ciencia enigmática, en cuanto método para especular el infinito a través de ejemplos matemáticos, encuentra un fundamento en el hecho de que la mente pura i.e. el intelecto es imagen del intelecto infinito y que además el intelecto que es imagen, constituye el ámbito del conocimiento matemático i.e. el ámbito del conocimiento en el modo de la necesidad de la complejión.

⁷³⁴ De mente (h V n. 62): Coclear extra mentis nostrae ideam aliud non habet exemplar. Nam etsi statuarius aut pictor trahat exemplaria a rebus, quas figurare satagit, non tamen ego, qui ex lignis cocleana et scutellas et ollas ex luto educo. Non enim in hoc imitor figuram cuiuscumque rei naturalis. Tales enim formae cocleares, scutellares et ollares sola humana arte perficiuntur. Unde ars mea est magis perfectoria quam imitatoria figurarum creaturarum et in hoc infinitae arti similior.

⁷³⁵ De mente (h V n. 59): Et primum volo scias, me absque haesitatione asserere, omnes humanas artes imagines quasdam esse infinitae et divinae artis.

⁷³⁶ De coni (h II n. 131): Ars enim imitatio quaedam naturae existit.

⁷³⁷ Cf. K. Flasch, „Ars imitatur naturam. Platonischer Naturbegriff und mittelalterliche Philosophie der Kunst“, *Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus*, Frankfurt/M. (Minerva), 1965, pp. 265-306, aquí: pp. 286 – 296.

⁷³⁸ Cf. K. Flasch, *Nicolaus Cusanus*, München 2005, p. 84 y ss.

No es entonces arbitrario que los enigmas que elegidos en *De beryllo* sean tomados de la matemática, ni tampoco dicha elección está tan sólo motivada en la certeza de tal conocimiento. Utilizar la matemática como enigma es más bien utilizar como enigma un tipo de conocimiento que es por principio imagen de aquello que quiere conocerse i.e. *imago dei*.

4. Algunas conclusiones sobre la ciencia enigmática

Se ha visto más arriba que la matemática constituye el lenguaje puro de la mente. Por esta razón, ella da lugar al conocimiento reflexivo. Esta reflexión por medio de la matemática conforma lo que en *De mente* el Cusano caracteriza como conocimiento en el modo de la necesidad de la complejión.

En el presente capítulo he considerado que, sin bien este modo de conocimiento constituye un paso necesario, el objetivo último de la mente no descansa en él. Por el contrario lo que importa es pasar del conocimiento en el modo de la necesidad de la complejión al conocimiento en el modo de la necesidad absoluta i.e. el conocimiento de lo absoluto. Este ámbito superior del conocimiento tiene lugar según el Cusano “sin número, sin magnitud y sin cualquier alteridad”. En *De docta ignorantia* este paso de un modo de conocimiento al otro es caracterizado como una expulsión de todo lo imaginable y raciocinable; de todas las diversidades y todas las figuras matemáticas.

Dado que la alteridad de los conceptos se establece por medio de relaciones que Nicolás piensa en términos de excedentes y excesos i.e. de más y menos, la mencionada expulsión se lleva a cabo, según explica el Cusano, suprimiendo *–demendo–* lo mayor y lo menor i.e. los excedentes y los excesos. De esta manera es posible entonces alcanzar la igualdad i.e. lo que no es ni más ni menos. Justamente en estos términos se define la verdad en *De docta ignorantia*, a saber: como lo que no es ni más ni menos.

Años más tarde, en *De theologicis complementis* Nicolás precisa esta denominación mediante el término “inalterabilidad” *–inalterabilitas–*. La verdad es pues ausencia de alteridad i.e. lo que no recibe ni más ni menos. A su vez, el Cusano entiende que lo único

que no recibe ni más ni menos es la infinitud. La verdad debe ser entonces la infinitud. De esta manera, suprimir los excedentes y los excesos significa llegar a la infinitud.

Ahora bien, la mente finita –que debe llevar a cabo esta tarea– se halla aferrada a sus conceptos. No hay pues pensamiento, sino a través de conceptos. Pero los conceptos, puesto que son múltiples, son finitos i.e. –al menos en el presente contexto– determinados o limitados. Por eso, la única vía para pensar lo infinito consiste en in-finitizar los conceptos i.e. en des-limitarlos. El camino hacia la infinitud es el camino de la superación de los conceptos, en cualquiera de sus versiones, ya sea ésta denominada *transsumptio ad infinitum*⁷³⁹, *ascensio de mathematicis figuris ad theologicas*⁷⁴⁰ o *aenigmatica scientia*⁷⁴¹. Sólo en este sentido puede darse un pensamiento sin multitud y sin magnitud, lo cual significa un pensamiento que prescinde de las categorías imprescindibles para constituir conceptos y, por ello, para conocer.

El método de la infinitización presenta, según expone el Cusano en *De docta ignorantia*, tres pasos. El primero (i) es la reflexión matemática –“considerar una figura con sus propiedad y razones”– i.e. la concentración de la mente en sí misma o el conocimiento en el modo de la necesidad de la compleción i.e. en el ámbito de los conceptos puros. Dicho brevemente: en este primer estadio, la mente toma alguno de sus conceptos puros i.e. matemáticos y se concentra en él.

El segundo paso (ii) está dado por la destrucción de dicho concepto. Esta destrucción se produce al suprimir la alteridad del concepto respecto de los otros conceptos, pasando así de la *multitud* a la unidad de la infinitud. En otros términos el rompimiento del concepto se da al eliminar los límites que lo definen como tal i.e. al sobrepasar la categoría de la *magnitud*.

La capacidad de hacer conceptos se enfrenta de esta manera al absurdo de la coincidencia de los conceptos opuestos. Dado que a partir de este rompimiento del concepto, que es resultado de su in-finitización, ya no hay más concepto –pues ha estallado en el infinito–, la mente asciende al tercer estadio (iii): la contemplación de lo infinito en sí mismo, desvinculado de todo concepto.

Ahora bien, multitud y magnitud son las categorías por medio de las cuales tiene lugar el conocimiento. Superar tales categorías, implica entonces superar el conocimiento mismo. De esta manera, la contemplación que la mente obtiene de la infinitud i.e. el conocimiento en el modo de la necesidad absoluta, es más bien una nada, una tiniebla a la que la mente

⁷³⁹ Cf. *De docta ign.* (h I n. 33).

⁷⁴⁰ Cf. *De theol. Compl.* (h X / 2 n. 3).

⁷⁴¹ Cf. *De beryl* (h XI / 1 n. 7).

no accede de manera directa, sino por medio del estallido de la deslimitación de los conceptos o, como lo denomina el Cusano, de la *coincidentia oppositorum*.

En *De theologicis complementis* se evidencia que lo que debe ser llevado al infinito por medio de la infinitización de las figuras matemáticas es el intelecto mismo. El intelecto es la mente pura i.e. la mente que se usa a sí misma –y no al cuerpo– como instrumento para conocer. El concepto matemático i.e. el concepto puro es el medio para conducir el intelecto mismo al infinito. Llevar el intelecto al infinito quiere decir que el intelecto supere aquellas categorías mediante las que conoce: multitud y magnitud. En otros términos: lograr que deje discernir y delimitar.

Por último *De beryllo* agrega un dato fundamental, a saber: que este intelecto es imagen de aquello que él mismo quiere conocer: lo absoluto. En esta similitud reside el motivo de la reflexión de la mente. En efecto, la creación finita es a la mente finita lo mismo que la creación infinita es a la mente infinita. Conociendo esta proporcionalidad la mente finita intenta conocer (i) el primer término de esta proporción, a saber: su propia creación, para conocerse a sí misma. Hecho esto, no tiene más que (ii) remontarse a sí misma al infinito, para finalmente (iii) liberarse de sí.

Conclusiones

En esta tesis he puesto en evidencia el fundamento epistémico del uso simbólico de las figuras matemáticas en la metafísica de Nicolás de Cusa. Como ha podido advertirse este trabajo se ha desarrollado en torno a tres núcleos temáticos fundamentales, a saber: (I) la noción de *necessitas complexionis*; (II) las nociones complementarias *multitudo* y *magnitudo* y, a partir de I y II, (III) lo que he denominado la *des-limitación* de los conceptos. Presento a continuación las conclusiones a que han conducido estos desarrollos.

I. He mostrado que en *De mente* Nicolás reconsidera el ámbito de la necesidad de la complejión –eliminado en *De docta ignorantia* en cuanto ámbito ontológico de las formas puras– para colocarlo en la mente finita. Como se recordará, el Cusano explica allí, que el conocimiento humano puede dividirse en dos clases, a saber: (1) en cuanto la mente utiliza al cuerpo como instrumento –*corpus pro instrumento fungitur*–, lo cual da lugar al conocimiento empírico –que abarca los sentidos, la imaginación y la razón–, y (2) en cuanto se utiliza a sí misma como instrumento –*mens utitur se ipsa pro instrumento*–, lo cual da lugar al conocimiento que he caracterizado como puro, en cuanto es un conocimiento independiente de toda experiencia sensible. Una subsiguiente reconstrucción de los textos cusanos ha permitido clasificar el conocimiento puro a su vez en dos subclases, a saber: (2.1) en conocimiento positivo, que se ha mostrado identificable con conocimiento conceptual, lo cual corresponde al ámbito de la necesidad de la complejión y (2.2) en conocimiento negativo, que puede describirse, por oposición al anterior, como un conocimiento no conceptual. Este conocimiento que prescinde de conceptos corresponde al conocimiento en el modo de la necesidad absoluta.

En este contexto, el ámbito de la necesidad de la complejión fue definido como aquél en el que las formas están en su verdad –*in veritate sua*–, y fue a su vez identificado con el ámbito de las entidades matemáticas.

La adaptación de la necesidad de la complejión a la mente finita puso en evidencia la consecuencia de que las formas puras que la constituyen no son las formas de las cosas reales, sino las formas de los conceptos que la mente hace de tales cosas.

Como se mostró, precisamente en la medida en que **las entidades matemáticas dejan de ser para el Cusano las formas de las cosas para pasar a ser las formas de los**

conceptos de esas cosas, es que puede afirmarse que la matemática constituye la forma del conocer finito.

Una vez establecida la tesis según la cual la matemática representa la forma del conocimiento finito, se la ha analizado en el contexto de las ciencias especulativas – metafísica, matemática y física–, en el cual se ha mostrado que para el Cusano, las formas matemáticas están unidas a un substrato –son *inabstractas*– caracterizado como materia inteligible –*materia intelligibilis*. Nicolás define esta materia inteligible como *magnitudo*.

II. La identificación de la materia intelectual con la magnitud, hizo patente la necesidad de detenerse en el estudio de esta última noción. Como han mostrado los textos, la noción de magnitud es complementaria de la de multitud. A ambas he dedicado el segundo capítulo de este trabajo, en el cual me he limitado a considerar el conocimiento humano en cuanto éste no pretende ser conocimiento de lo absoluto i.e. conocimiento en el modo de la necesidad absoluta, sino conocimiento de entidades finitas, ya sean estas entidades consideradas en relación con la materia sensible –conocimiento empírico– o entidades consideradas en su verdad con la sola relación a la materia inteligible –conocimiento puro. En el primer caso, se trata del conocimiento en el modo de la posibilidad determinada –*possibilitas determinata*–. En el segundo caso se trata del conocimiento en el modo de la necesidad determinada –*necessitas complexionis*–. Ambas clases hacen referencia a un conocimiento positivo –i.e. a un conocimiento conceptual–, por oposición al conocimiento negativo i.e. no conceptual que se puede obtener respecto de lo absoluto.

Se ha mostrado que a partir de la multitud y de la magnitud se llevan a cabo dos procesos mentales constitutivos del conocimiento, a saber: la división –*divisio*– y la definición –*diffinitio*–. Como se vió, el término “división” debe ser entendido en el sentido de la *diairesis* platónica i.e. del método dicotómico que consiste en distinguir por géneros. Lo que se pretende mediante la división es llegar a la determinación de una especie y con ello, a la definición de algo –*diffinitio*–. El hecho de que la definición sea resultado de la división ha explicado la primacía gnoseológica que el Cusano adjudica a la multitud respecto de la magnitud. División y definición se han revelado como los momentos necesarios para la estructuración de cualquier concepto⁷⁴². Esta tesis ha sido confirmada mediante el hecho de que en *De mente* se describa al concepto como *compositum*. **En este sentido, el concepto no es otra cosa que el nexo de entre multitud y magnitud.**

⁷⁴² Cf. De coni. I (h III n. 6).

A partir de ello pudo concluirse que multitud y magnitud, lejos de constituir predicados acerca de la realidad, son para el Cusano capacidades mentales, a saber: aquéllas que estructuran todo concepto de la mente.

La tesis cusana, según la cual “por medio de la disciplina de la magnitud se obtiene el término de la integridad de las cosas y la *medida*” ha conducido a tratar una noción fundamental de su filosofía, a saber: la noción de *mensura*. He estudiado esta noción en relación con las dos formas de conocimiento en las que, según *De mente*, puede darse el conocimiento finito, a saber: (1) cuando la mente utiliza al cuerpo como instrumento – conocimiento empírico– o (2) cuando se utiliza a sí misma como instrumento – conocimiento puro–. Este estudio ha requerido (1) un análisis de la definición que la mente puede construir mediante el conocimiento empírico, así como (2) un análisis de la definición que puede construir mediante el conocimiento puro. He caracterizado a la definición empírica –de manera extemporánea al Cusano– como una definición que presenta la forma de un enunciado sintético. En cualquier definición que constituya un enunciado sintético i.e. un enunciado en el cual el predicado agregue alguna información respecto de la que expresa el sujeto, permanece siempre una diferencia entre sujeto y predicado. Si esta relación que se da entre el sujeto y el predicado de la proposición se entiende –como parece proponer Nicolás– en términos de medición, hay que decir que el predicado de la proposición es la medida –*mensura mensurans*– con la que se trata de delimitar el sujeto i.e. lo medido –*mensura mensurata*–. He intentado mostrar que para Nicolás lo que se ofrece en una proposición de esta clase es una puesta en relación en la que el sujeto y el predicado guardan cierta proporción –*proportio*–.

La definición a la que accede el conocimiento puro (2) ha mostrado tener, por el contrario, la forma de una proposición en la que el predicado contiene el concepto del sujeto, razón por la cual la he caracterizado como analítica. Como se vió, la definición de un concepto de naturaleza puramente mental, al cual la mente tiene por tanto acceso de manera directa i.e. por medio del intelecto –en lugar de acceder a él por medio de la experiencia– representa plenamente el concepto definido. Este acceso directo implica que la definición analítica contenga en sí el proceso completo de la división, sin que haya necesidad de llevarlo a cabo discursivamente. De esta manera el concepto y su definición coinciden, porque el concepto no es distinto de su definición. En este sentido la relación que se da entre el sujeto y el predicado de tal definición responde a lo que el Cusano entiende como una proporción de igualdad –*proportio aequalitatis*–.

Este análisis de ambos tipos de definición desde el punto de vista proposicional ha permitido concluir que la definición analítica constituye el ideal al que toda definición sintética debe tender, en cuanto el conocimiento debe tender a la precisión entre la medida y lo medido.

En resumen, multitud y magnitud son las categorías mediante las que se llega a la definición y por consiguiente al conocimiento de algo. Mediante el conocimiento empírico la mente conforma los enunciados sintéticos que hacen al conocimiento del mundo físico. Mediante el conocimiento puro llega a los enunciados analíticos de la matemática. Pero a su vez la matemática constituye ella misma el estudio de las categorías de multitud y magnitud. A partir de ello pudo concluirse que la matemática constituye para Nicolás el estudio de las categorías fundamentales del conocimiento humano. En este sentido, hacer matemática posibilita un ejercicio de reflexión. Es decir que la aritmética y la geometría pueden constituir un discurso acerca del discurso mismo. El ámbito de la necesidad de la complexión es por ello el modo en el que estas capacidades de la mente: multitud y magnitud son estudiadas en sí mismas –i.e. con independencia respecto de la experiencia–.

III. Ha quedado claro sin embargo, que el propósito de la mente finita no descansa en el conocimiento de sí misma. En este sentido, el conocimiento en el modo de la necesidad de la complexión puede ser entendido como una propedéutica del conocimiento de lo absoluto. De lo que se trata es en efecto, de pasar del conocimiento en el modo de la *necessitas complexionis* –i.e. del conocimiento puro de las categorías de la mente– al conocimiento en el modo de la *necessitas absoluta* –i.e. al conocimiento de lo absoluto mismo–.

Desde el punto de vista de las capacidades de la mente este traspaso tiene lugar entre el intelecto y la inteligencia o, para decirlo de manera menos ambigua: entre la capacidad de hacer matemática y la de hacer metafísica.

Una exposición más o menos sistemática de dicho traspaso pudo encontrarse en tres obras cusanas, a saber: *De docta ignorantia* (1440), *De theologicis complementis* (1453) y *De beryllo* (1458).

El método que el Cuano presenta en *De docta ignorantia* consta de tres pasos. El primero (i) lo constituye la reflexión matemática, o sea la concentración de la mente en sí misma o el conocimiento en el modo de la necesidad de la complexión i.e. en el ámbito de los conceptos puros. En este primer estadio, la mente toma alguno de sus conceptos puros i.e.

matemáticos y se concentra en él. A continuación tiene lugar lo que he caracterizado como (ii) la destrucción del concepto, la cual se da al eliminar los límites que definen al concepto como tal i.e. sobrepasar la categoría de la *magnitud*. Con ello, queda suprimida la alteridad del concepto respecto de los otros conceptos, pasando así de la *multitud* de los conceptos a la unidad de la infinitud. La capacidad de hacer conceptos se enfrenta de esta manera, al absurdo de la coincidencia de los conceptos opuestos. Dado que a partir de esta deslimitación del concepto, que es resultado de su infinitización, ya no hay más concepto –pues éste ha estallado en el infinito–, la mente asciende a (iii) una concepción de lo infinito en sí mismo, desvinculado de todo concepto.

Ahora bien, multitud y magnitud son las categorías por medio de las cuales tiene lugar el conocimiento. Superar tales categorías, implica entonces superar el conocimiento mismo. De esta manera, la contemplación que la mente obtiene de la infinitud i.e. el conocimiento en el modo de la necesidad absoluta, es más bien una negación del concepto a la que la mente no accede de manera directa, sino por medio del estallido de la deslimitación de los conceptos o, como lo denomina el Cusano, de la *coincidentia oppositorum*. En efecto, **el traspaso de la necesidad de la complejión a la necesidad absoluta significa acceder a un pensamiento que prescinde de las categorías imprescindibles para constituir conceptos y, por ello, para conocer.** En este sentido el acceso al conocimiento de la necesidad absoluta se revela como una docta ignorancia i.e. un conocimiento negado o tal vez: la evidencia consciente de que lo absoluto no puede ser *conocido*, porque conocer tiene que ver –para la mente humana– necesariamente con lo finito.

A continuación se ha mostrado que los complementos teológicos pueden entenderse como una aplicación de la *transsumptio ad infinitum* presentada en *De docta ignorantia*. Esta vez el Cusano se refiere a este proceso como la construcción de “figuras teológicas”. Como se ha visto, Nicolás pone en paralelo un ejercicio matemático similar a los presentados en *De docta ignorantia*, con un “experimento sensible”. Este experimento reemplaza el ángulo matemático, ofrecido en el primer ejemplo, por el ángulo de la vista. El objetivo de tal reemplazo consiste en mostrar que si el ojo *podiera* efectuar tal variación *podría* ver de manera absoluta en lugar de ver escorzadamente. En este sentido, el experimento sensible tiene la función de mostrar qué es lo que debe hacer el intelecto para concebir lo infinito, a saber: eliminar los límites (entre los conceptos). Con ello se pone en evidencia que lo que debe ser llevado al infinito por medio de la infinitización de las figuras matemáticas es el intelecto mismo. El intelecto es la mente pura i.e. la mente que se usa a sí misma –y no al cuerpo– como instrumento para conocer. El concepto matemático i.e. el concepto puro es

el medio para conducir el intelecto mismo al infinito. **Llevar el intelecto al infinito quiere decir que éste supere aquellas categorías mediante las que conoce: multitud y magnitud. En otros términos: lograr que deje de discernir y delimitar.**

Lo que en 1453 se ejemplifica mediante la variación del ángulo que debe llevar a cabo el intelecto, deviene en 1458, con *De beryllo* en la capacidad de la lente de berilo. Así como la lente que debe adaptarse al ojo tiene forma a la vez cóncava y convexa, la lente que debe adaptarse al intelecto posee la forma a la vez máxima y mínima. En otras palabras, la lente que debe utilizar el intelecto es la noción de la coincidencia de los opuestos.

Además de constituir la obra cusana en la cual la simbología matemática cobra un carácter plenamente sistemático, *De beryllo* agrega un dato de fundamental importancia respecto de la fundamentación de la simbología matemática cusana, a saber: que la creación finita es a la mente finita lo mismo que la creación infinita es a la mente infinita. Conociendo esta proporcionalidad la mente finita puede intentar conocer (i) el primer término de esta proporción, a saber: su propia creación –i.e. sus propios conceptos- para conocerse a sí misma. Hecho esto, no tiene más que (ii) remontarse a sí misma al infinito, por medio de deslimitación de sus conceptos, para (iii) ver lo infinito mismo.

En suma, el conocimiento de la infinitud sólo puede tener lugar por medio de la superación de los conceptos. Esta superación del ámbito del conocimiento racional i.e. del conocimiento conceptual que se da por medio de la multitud y la magnitud es lo que intenta llevar a cabo la simbología matemática que propone el Cusano.

Por lo menos hasta 1458 Nicolás se ocupa de desarrollar este método simbólico. En 1440 se lo encuentra con la denominación de *transsumptio ad infinitum*⁷⁴³. En 1453 aparece denominado como: *ascensio de mathematicis figuris ad theologicas*⁷⁴⁴. Finalmente en 1458 el mismo mecanismo es presentado en su versión más sistemática y adquiere la denominación de *aenigmatica scientia*⁷⁴⁵.

Vale preguntarse si acaso estos desarrollos continúan después de 1458. El escrito *De possess* (1460) constituye un texto importante en relación a esta pregunta. En efecto, según Kurt Flasch éste representa el momento en el que la matemática adquiere un “nuevo rol” en la filosofía cusana, por lo menos en lo que respecta a su función simbólica⁷⁴⁶. Flasch piensa que en *De possess* el Cusano se distancia de la teología matemática desarrollada

⁷⁴³ Cf. *De docta ign.* (h I n. 33).

⁷⁴⁴ Cf. *De theol. Compl.* (h X / 2 n. 3).

⁷⁴⁵ Cf. *De beryl.* (h XI / 1 n. 7).

⁷⁴⁶ Cf. K. Flasch, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, Frankfurt am Main, 1998, p. 535 y ss.: “Die neue Rolle der Mathematik”.

hasta entonces. El argumento que conduce a semejante conclusión es el siguiente. En el n. 46 de *De possest* Nicolás afirma que la trinidad divina no es una trinidad en sentido numérico i.e. matemático, sino que es una trinidad sin número. En efecto, la trinidad divina es el principio de todo. Por ello no puede ser número, el cual es principiado⁷⁴⁷. Es más bien la mente finita la que le atribuye al principio sus propias categorías: multitud y magnitud, para poder pensarlo. Pero Dios en sí mismo “es grande sin cantidad continua, así como es trino sin cantidad discreta o número”⁷⁴⁸. Iohannes –unos de los interlocutores de Nicolás en esta obra– afirma entonces haber entendido que “afirmamos a partir de la consideración de las creaturas que el creador es trino”⁷⁴⁹. El Cardenal se muestra inmediatamente de acuerdo. Esta trinidad real inmanente al principio está participada en cada creatura como acto, potencia y nexa. A modo de ejemplo de esta participación de la trinidad en cada cosa Nicolás considera una rosa: “La rosa en potencia, la rosa en acto y la rosa en potencia y en acto es la misma, y no otra y diversa”⁷⁵⁰.

El hecho de que Nicolás pase de considerar que la trinidad divina no es matemática a ofrecer el ejemplo de la rosa le resulta a Flasch suficiente para afirmar un distanciamiento del Cusano respecto de su teología matemática.

Al respecto es preciso notar que la ilustración que según la interpretación de Flasch viene a tomar el lugar privilegiado que le correspondiera anteriormente a la matemática, no tiene lugar por primera vez en *De possest*, sino que se puede encontrar ya *De docta ignorantia* II⁷⁵¹. Nicolás lo ofrece allí con intención de ilustrar la relación entre los *modi essendi*. He mostrado más arriba que esta doctrina encuentra en *De possest* un análisis epistémico mediante la tematización de las distintas ciencias especulativas⁷⁵². En este sentido puede considerarse que la introducción del ejemplo de la rosa en *De possest*, lejos de ser abrupta e inesperada tiene una historia que comienza en la misma obra cusana en la que tiene lugar por primera vez la consideración de la simbología matemática⁷⁵³.

La peculiaridad de *De possest* respecto de la matemática consiste en todo caso en el esfuerzo de mostrar, a la manera de Boecio en *De trinitate*, que cada una de las ciencias

⁷⁴⁷ Cf. *De possest* (h XI/2 n. 46). Cf. *supra* I.5. La división de las ciencias en *De possest*.

⁷⁴⁸ *De possest* (h XI/2 n.46): Sicut igitur Deus magnum sine quantitate continua, ita trinum sine quantitate discreta seu numero.

⁷⁴⁹ *De possest* (h XI/2 n.47): Intelligo nos consideratione creaturarum habita creatorem unitrinum affirmare.

⁷⁵⁰ *De possest* (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.

⁷⁵¹ *De docta ign. II* (h I n. 131): quoniam rosa, quae est in rosario in potentia in hieme et in actu in aestate, transivit de uno modo essendi possibilitatis ad determinatum actu. Cf. I.1: Los modos de ser en *De docta ignorantia II*.

⁷⁵² Cf. *supra* I.5. La división de las ciencias en *De possest*.

⁷⁵³ Flasch menciona a este respecto *De beryllo* y *De principio*, pero no *De docta ignorantia* ni el *Sermo LXIX* n. 16, donde el ejemplo tiene claramente el mismo sentido. Cf. K. Flasch, *Nikolaus von Kues*, p. 537.

tiene un objeto de estudio diferente⁷⁵⁴. En ese contexto se vuelve evidente que la trinidad divina se dice trina sólo desde el punto de vista de la mente. Esta tesis tampoco constituye una novedad de *De possesset*, sino que se sigue por lo menos de su reconstrucción de los argumentos del *De trinitate* de Boecio. Por otro lado no parece necesario que haya que concluir a partir de ella una subestimación de los símbolos matemáticos. Por el contrario, creo que mediante la diferenciación de las ciencias Nicolás llama la atención sobre el hecho de que la relación entre matemática y metafísica se da en el símbolo. En otras palabras, el Cusano no cuestiona la capacidad simbólica de la matemática. Lo que recalca es más bien que la matemática es y sólo puede ser un símbolo de la metafísica y no metafísica en sí misma. Esta advertencia no implica en el caso del Cusano un distanciamiento de la matemática como símbolo, sino una conciencia de la diferencia entre el símbolo y lo simbolizado. A lo largo de su obra el Cusano ha considerado la relación entre ambos no siempre de la misma manera. Si a veces se encuentra acentuada la diferencia y con ello la teología negativa, otras veces se destaca la posibilidad que tal relación ofrece de decir algo respecto de lo inefable. Más allá de estas divergencias y de la importancia que se les quiera otorgar, es claro que el discurso simbólico, al menos tal y como lo he interpretado a lo largo del presente trabajo, arrastra consigo la evidencia del desconocimiento. Nicolás ha tematizado ya esta diferencia con notable exactitud en su primera obra especulativa refiriéndose a ella como una “docta ignorancia”.

⁷⁵⁴ Cf. *supra* I.5. La división de las ciencias en *De possesset*.

Bibliografía

Fuentes

- *Acta Cusana, Quellen und Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues*, E. Meuthen – H. Hallauer (eds.), I, 1-3b, Hamburg, 1976 - 1996.
- Alberti Magni, *Opera omnia*, ed. Institutum Alberti Magni Coloniense, Monasterii Westfolorum, 1951 y ss.
- Augustinus Hipponensis, *Opera*, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (CSEL), Wien: Tempsky, 1865ff.
- Aristotelis *Opera*, ex. rec. I. Bekkeri, ed. Academia Regia Borussica, Berlin 1831 ss.
- Boethius, Anicius Manlius Severinus, *De arithmetica*, Turnhout 1999. Corpus Christianorum, Series Latina (CCSL) XCIV A; Brepols.
- Boethius, Anicius Manlius Severinus, *De Institutione Arithmetica libri duo. De institutione Musica libri quinque*, ed. Gottfried Friedlein, Leipzig 1867, ND Frankfurt 1966.
- Boethius, Anicius Manlius Severinus, *The Theological Tractates*, H. F. Stewart, E. K. Rand, and S. J. Tester, with *The Consolation of Philosophy*, Trans. S. J. Tester. Loeb Classical Library, vol. 74. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1973.
- Boethius, Anicius Manlius Severinus, *Philosophiae consolationis libri quinque accedunt eiusdem atque incertorum Opuscula sacra*, Rudolf Peiper (ed.), Lipsiae, Teubner, 1871.
- Boethius, Anicius Manlius Severinus, *Philosophiae consolatio*, ed. L. Bieler. Turnhout 1957, Corpus Christianorum, Series Latina (CCSL) XCIV.
- Boethius, Anicius Manlius Severinus, *In Isagoge Porphyrii*, ed. Samuel Brandt, Lipsiae, Teubner, 1906.
- Bernardus Silvestris, *Cosmographia*, Peter Dronke (ed.) Leiden 1978.
- Chalcidius, *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, ed. J. H. Waszink (Plato latinus IV) London-Leiden 1962, 21975. .
- Cassiodorus, Flavius Magnus Aurelius, *Institutiones divinarum et saecularium litterarum*. - Freiburg [u.a.] : Herder, 2003.
- Cicero, Marcus Tullius, *Des termes extrêmes des biens et des maux*. - Paris : 'Les Belles Lettres', 1955
- Clarembaldus Atrebatensis, *Epistola*, ed. N. Häring, *AHDLMA* XXII (1955).
- Clarembaldus Atrebatensis, "Tractatus super librum Boetii de Trinitate" Häring, Nicholas, (ed.), *Life and Works of Clarembald of Arras, Twelfth - Century Master of the School of Chartres*, Toronto, 1965.
- Dominicus Gundissalinus, *De divisione philosophiae*, Hrsg., übers., eingel. und mit Anm. vers. von Alexander Fidora und Dorothee Werner, Freiburg, 2007.
- Everardus Yprensis, *Dialogus Ratii et Everardi*, in Nikolaus Häring; "A latin dialogue on the doctrine of Gilbert of Poitiers", *Mediaeval Studies*, 15 (1953).
- Gilbertus Porretanus, *In Boethium (De trinitate)*, Häring, Nicolas, *The commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, Toronto, 1966.
- Hermannus Dalmata, *De essentiis*. – Leiden-Cologne, Burnett, Charles (ed.), 1982.
- Hoenen, Maarten J.F., „Ista prius inaudita. Eine neuentdeckte Vorlage der Docta ignorantia und ihre Bedeutung für die die frühe Philosophie des Nikolaus von Kues“, *Rivista di Storia della Filosofia medievale „Medioevo“* XXI (1995), 375-476.

- Hoenen, Maarten J.F., „Ista prius inaudita. Eine neuentdeckte Vorlage der Docta ignorantia und ihre Bedeutung für die die frühe Philosophie des Nikolaus von Kues“, *Rivista di Storia della Filosofia medievale* „Medioevo“ XXI (1995), 375-476.
- John Scottus seu Eriugena, Periphyseon, Liber I-V, Édouard Jeuneau (ed.), Corpus christianorum, Continuatio mediaevalis (CCCM) CLXI-CLXV, Turnholti, 1996 - 2003.
- Macrobius, Saturnalia. Ed. Iacobus Willis. T. 1. Leipzig, 1970. *Philoms Iudaei (Alexandrini)*. Liber de virtutibus sive de legatione ad Gaium imperatorem. Lipsiae (Leipzig), 1781.
- Martianus Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, Tübingen : Niemeyer, 1979.
- *Die Hochzeit der Philologia mit Merkur*. - Würzburg : Königshausen & Neumann, 2005.
- Nicolaus Cusanus, *De mathematicis complementis, Nicolai Cusae cardinalis opera, II*, ed. Jacobus Faber Stapulensis [Jacques Lefèvre d'Étaples], Paris: Ex officina Ascensiana [Jodocius Badius Ascensius], 1514, (Frankfurt 1962).
- *Nicolai de Cusa Opera omnia*. Iussu et Auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Hamburg-Leipzig, 1932-2005.
- Nicolaus Cusanus, Nicolas de Cues: Les Écrits mathématiques, Nicolle, Jean Marie (ed.), Paris 2007.
- *Cusanus-Texte. III: Marginalien. 5: Apuleius, Hermes Trismegistus*. Aus Codex Bruxellensis 10054-56, Arfé, Pasquale (ed.), Heidelberg 2004.
- Nicomachi Geraseni Pythagorei *Introductionis Arithmeticae libri II*, Lipsiae, 1866.
- Otto Frisingensis, *Otonis et Rahewini Gesta Friderici I. imperatoris*. - Hannover, 1912.
- Petrus Abelardus, *Historia calamitatum*, J.T. Muckle (ed.), Rev. ed. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1986.
- Plato Latinus, edidit Raymundus Klibansky, - Londinii : Inst. Warburg; Leidae, 1940-1953.
- Theodoricus Carnotensis, Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School («*Studies and Texts*» 20) Nikolaus M. Häring ed., Toronto 1971.
- Thomas de Aquino, Sancti Thomae Aquinatis doctoris angelici opera omnia. Editio leonina. – Romae, 1882 y ss.
- Thomas de Aquino, Kommentar zum Trinitätstraktat des Boethius. - Freiburg i. Br. [u.a.] : Herder, 2006.

Traducciones

- Bertin, Francis, *Nicholas of Cusa, Trois traités sur la docte ignorance et la coïncidence des opposés. Introduction, traduction, notes et commentaires par Francis Bertin*, Paris: Les Éditions du Cerf, 2007.
- Dupré, Wilhelm und Dietlind: „Der Laie über den Geist“, en: *Philosophisch-theologische Schriften*, hrsg. Von L. Gabriel, Band III, Wien 1967, 479-609.
- Gandillac, Maurice de, *Oeuvres Choisies de Nicolas de Cues*, Aubier, Paris, 1980.
- García Ruiz, Ma. Pilar, *Thierry de Chartres, Tratado de la obra de los seis días*, Pamplona, 2007.
- Hofmann, Josepha / Hofmann, Joseph Ehrenfried, *Nikolaus von Kues: Die mathematischen Schriften* (= Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung. Heft 11 = Philosophische Bibliothek 231), Hamburg 1952, 2. Auflage 1979.

- Honecker, Martin und H. Menzel-Rogner, *Der Laie über den Geist*, Hamburg, 1949.
- Hopkins, Jasper, <http://cla.umn.edu/sites/jhopkins/>
- Hopkins, Jasper, *Nicholas of Cusa, On Wisdom and Knowledge*, Minneapolis, 1996.
- *Nicholas of Cusa's dialectical mysticism. Text, translation and interpretive study of De visione Dei*, Minneapolis 1988.
- Hopkins, Jasper, *Nicholas of Cusa on learned Ignorance. A Translation and an Appraisal of De Docta Ignorantia*, Minneapolis 1985.
- Machetta, Jorge Mario / D'Amico, Claudia, *Nicolás de Cusa: Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define*. Nuevo texto crítico original, Buenos Aires 2008.
- Machetta, Jorge Mario y D'Amico, Claudia, *Nicolás de Cusa, Un ignorante discurre acerca de la mente*, Buenos Aires, 2005.
- Machetta, Jorge Mario / D'Amico, Claudia / Manzo, Silvia, *Nicolás de Cusa. Acerca de la docta ignorancia. Libro II. Lo máximo contracto o universo*, Buenos Aires, 2004.
- Machetta, Jorge Mario / D'Amico, Claudia, *Nicolás de Cusa, Acerca de la docta ignorancia. Libro I: Lo máximo absoluto*, Buenos Aires, 2003.
- Machetta, Jorge Mario, „Carta de Nicolás de Cusa al Abad Gaspar Aindorffer y a los monjes del lago de Tegern“, en: *Versiones, revista del centro de traducciones Filosóficas Alfonso el Sabio*, Año 3 n° 3, diciembre 2001, 36-41.
- Machetta, Jorge Mario y D'Amico, Claudia, *Nicolás de Cusa. Un ignorante discurre acerca de la sabiduría (Idiota de Sapientia)*, Buenos Aires. Eudeba: 1999.
- Nicolle, Jean-Marie, *Nicolas de Cues, Les écrits mathématiques*, Paris 2007.
- Steiger, Renate, *Der Laie über den Geist*. Lateinisch-deutsch. Hamburg 1995 (=Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung. Heft 21 = Philosophische Bibliothek 432).
- Wilpert, Paul, *Nikolaus von Kues, Vom Nichtanderen (De li non aliud)*, (=Schriften des Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung. Heft 12 = Philosophische Bibliothek 232). Hamburg 1952. Dritte Auflage 1987.

Bibliografía secundaria

- Achtner, Wolfgang, „Infinity in Science and Religion: The Creative Role of Thinking about Infinity“, *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Geschichtsphilosophie* 47 (2005), 329-411.
- Albertini, Tamara, „Mathematics and Astronomy“; Bellitto, Christopher M., Izbicki, Thomas M. and Christianson, Gerald (eds): *Introducing Nicholas of Cusa. A Guide to a Renaissance Man*, New York 2004, 373-406.
- Álvarez-Gómez, Mariano, „La mente como imagen viva en Nicolás de Cusa“, Maria del Carmen Paredes Martín (Ed.): *Mente, conciencia y conocimiento*. (Salamanca: University of Salamanca 2001), 11-28.
- Álvarez-Gómez, Mariano, *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues*, München/Salzburg 1968.
- André, João Maria, *Sentido, Simbolismo e Interpretação no Discurso Filosófico de Nicolau de Cusa*, Coimbra 1992.
- *Lexikon des Mittelalters* I-IX + Registerband, ed. Nobert Angermann u.a., München, Zürich, 1977-1999.
- Apel, Karl-Otto, „Die Idee der Sprache bei Nicolaus von Cues“, *Archiv für Begriffsgeschichte. Bausteine zu einem historischen Wörterbuch der Philosophie* 1, 1955, 200-221.

- Arfé, Pasquale, „Ermete Trismegisto e Nicola Cusano“, Paolo Lucentini u.a.(Hgg.): *Hermetism from Late Antiquity to Humanism. La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'Umanesimo*, Turnhout 2003, 223-243.
- Arfé, Pasquale, „The Annotations of Nicolaus Cusanus and Giovanni Andrea Bussi on the Asclepius“, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 62 (1999), 29-59.
- Beierwaltes, Werner, „*Visio Dei*. Die mystische Theologie des Nicolaus Cusanus im Kontext benediktinischer Spiritualität“. *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige*, hg. von der Historischen Sektion der Bayerischen Benediktinerakademie, Band 117, 2006, 81-96.
- Beierwaltes, Werner, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt am Main, 2004.
- Beierwaltes, Werner, *Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius*, Trier 1997.
- Beierwaltes, Werner, „*Visio facialis* - Sehen ins Angesicht. Zur Coincidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus“, Rudolf Haubst (Ed.), *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (MFCG)18: Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues. Akten des Symposions in Trier vom 25. bis 27. September 1986 (1989), 91-118.
- Beierwaltes, Werner, *Denken des Einen. Studien zum Neuplatonismus und dessen Wirkungsgeschichte*, Frankfurt 1985.
- Beierwaltes, Werner, *Identität und Differenz*, Frankfurt 1980.
- Benz, Hubert, „Cusanus' Sprach- und Signifikationstheorie in 'Idiota de Mente', Perspektiven der Philosophie“, *Neues Jahrbuch* 27 (2001), 103-132.
- Bergmans, Luc, „Nicholas of Cusa's vanishing geometrical figures and the mystical tradition of "Entbildung"“, Friedrich Pukelsheim und Harald Schwaetzer (Ed.), *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (MFCG) 29: Das Mathematikverständnis des Nikolaus von Kues. Mathematische, naturwissenschaftliche und philosophisch-theologische Dimensionen, (Akten der Tagung im Schwäbischen Tagungs- und Bildungszentrum Kloster Irsee vom 8.-10. Dezember 2003), Trier 2005, 313-322.
- Bernart, Luciana de, „Cusano e l'archimedisimo del Rinascimento. Ibridazioni teoriche, eredità contese, sperimentazioni e polemiche nella matematica europea del XVI secolo“, Thurner, Martin (Ed.): *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, Berlin 2002, 339-381.
- Bernart, Luciana de, *Cusano e i matematici*, Pisa 1999.
- Berndt, Reiner, „'Scientia' und ‚disciplina' in der lateinischen Bibel und in der Exegese des Hohen Mittelalters“, ‚Scientia' und ‚Disciplina'. *Wissenstheorie und Wissenschaftspraxis im 12. und 13. Jahrhundert*, (R. Berndt, M. Lutz-Bachmann, R. Stammberger, A. Fidora y A. Niederberger ed.), Berlin, 2002, 9-36.
- *Bibliographie annuelle du moyen âge tardif. Auteurs et textes latins, vers 1250-1500* 7, Brepols (1997).
- Blumienberg, Hans, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Frankfurt am Main, 1998.
- Boberitz, Paul, *Philosophischer Gottesbegriff bei Nikolaus Cusanus in seinem Werk "De non aliud"*, Leipzig 1989.
- Bocken, Inigo, „Die Zahl als Grundlage der Bedeutung bei Nikolaus von Kues“, Friedrich Pukelsheim und Harald Schwaetzer (Ed.): *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (MFCG) 29: Das Mathematikverständnis des Nikolaus von Kues. Mathematische, naturwissenschaftliche und philosophisch-theologische Dimensionen (Akten der Tagung im Schwäbischen Tagungs- und Bildungszentrum Kloster Irsee vom 8.-10. Dezember 2003), Trier 2005, 201-220.

- Bocken, Inigo, „Perspektiven der Theorie. Philosophie als scientia aenigmatica bei Nicolaus Cusanus“, Inigo Bocken und Harald Schwaetzer (Ed.): *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus*, Maastricht 2005, 29-48.
- Böhlandt, Marco, „Figurae paradigmaticae. Die Bildsprache der konjekturalen Logik an der Schnittstelle von Mathematik, Optik und Lichtmetaphysik“, Inigo Bocken und Harald Schwaetzer (Ed.): *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus*, Maastricht 2005, 287-322.
- Böhlandt, Marco, „Vollendung und Anfang. Zur Genese der Schrift *De mathematica perfectione*“, Friedrich Pukelsheim und Harald Schwaetzer (Ed.): *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 29 (MFCG): Das Mathematikverständnis des Nikolaus von Kues. Mathematische, naturwissenschaftliche und philosophisch-theologische Dimensionen, (Akten der Tagung im Schwäbischen Tagungs- und Bildungszentrum Kloster Irsee vom 8.-10. Dezember 2003), Trier 2005, 3-40.
- Böhlandt, Marco, *Wege ins Unendliche. Die Quadratur des Kreises bei Nikolaus von Kues* (Algorismus. Studien zur Geschichte der Mathematik und der Naturwissenschaften 40), München 2002.
- Bond, H. Lawrence, „Mystical Theology“, Ch. Bellitto, Th. Izbicki y G. Christianson, *Introducing Nicholas of Cusa. A guide to a Renaissance man*, New York / Mahwah, N.J., 2004, 205-231.
- Bormann, Karl, *Nikolaus von Kues: "Der Mensch als zweiter Gott"*, Trier 1999.
- Bormann, Karl, „Nikolaus von Kues über Mass und Gewicht“, *Die Historische Metrologie in den Wissenschaften*, St. Katharinen, 1986.
- Bormann-Kranz, Diana, *Untersuchungen zu Nikolaus von Kues De theologicis complementis*, Stuttgart 1994.
- Brosch, Josef, *Der Seinsbegriff bei Boethius. Mit besonderer Berücksichtigung der Beziehung von Sosein und Dasein*, Innsbruck 1931. 2 Fiches. Mikroedition 1993.
- Bredow, Gerda von, „Der Geist als lebendiges Bild Gottes (*Mens viva dei imago*)“, Bodewig, Martin, Schmitz, Josef und Weier, Reinhold (Ed.): *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (MFCG)13: Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus (1978), 58-67.
- Bredow, Gerda von, „Der Punkt als Symbol. Aufstieg von der Metaphysik zur Anschauung und Einung“, Haubst, Rudolf (ed.): *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (MFCG)12 (1977), 103-115.
- Bredow, Gerda von, „Gott der Nichtandere. Erwägungen zur Interpretation der cusanischen Philosophie“, *Philosophisches Jahrbuch* 73, 1963, 15-23.
- Breidert, Wolfgang, „Mathematik und symbolische Erkenntnis bei Nikolaus von Kues“, Haubst, Rudolf (ed.): *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (MFCG)12 (1977), 116-126.
- Breidert, Wolfgang, „Rhythmomachie und Gebet bei Cusanus. Bemerkungen zu zwei mittelalterlichen Lehrspielen“, Haubst, Rudolf (ed.): *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (MFCG)10 (1973), 155-171.
- Brient, Elizabeth, „How can the Infinite be the Measure of the Finite? Three Mathematical Metaphors from *De docta ignorantia*“, Casarella, Peter Joseph (ed.): *Cusanus: The legacy of learned ignorance* (2006), 210-225.
- Brown, Joseph, „The science of weight“, David C. Lindberg (ed.), *Science in the Middle Ages*, Chicago, 1978, 179 –205.

- Busard, H.L.L., "Der Traktat de Isoperimetris, der unmittelbar aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt worden ist", *Medieval Studies*, 1980, n° 42, pp. 61-88.
- Cassirer, Ernst, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, Hamburg 2002.
- Chenu, Marie-Dominique, *Théologie au douzième siècle*, Paris, 1957.
- *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Darmstadt 1994.
- Cherniss, Harold, *Aristotel's criticism of Plato and the Academy*, Baltimore, 1944; Ross, David, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, 1951.
- Counet, Jean-Michel, „Mathematics and the Divine in Nicholas of Cusa“, Teun Koetsier und Luc Bergmans (ed.): *Mathematics and the Divine*, Amsterdam 2005, 273-290.
- Counet, Jean-Michel, *Mathématiques et dialectique chez Nicolas de Cuse*, Paris 2000.
- Cuzzo, Gianluca, *Mystice videre. Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano*, Torino 2002.
- Curtze, Maximilian, „Der Briefwechsel Regiomontan's mit Giovanni Bianchini“, Jacob von Speier und Christian Roder, *Urkunden zur Geschichte der Mathematik im Mittelalter und der Renaissance II* (= Abhandlung zur Geschichte der mathematischen Wissenschaften) 12, Leipzig 1902, 185-336.
- Cusanus Lexicon: Cusanus Portal: <http://www.cusanus-oper.de/>
- D'Amico, Claudia, „Participación y alteridad“, Machetta, Jorge Mario (ed.): *Nicolás de Cusa: Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define. Nuevo texto crítico original*, Buenos Aires 2008, 286-295
- D'Amico, Claudia, „Identidad en la alteridad. La doctrina de la esencia única en *De docta ignorantia* de Nicolás de Cusa“, *Scintilla. Revista de Filosofía e mística medieval* 4.1 (2007), 23-39.
- D'Amico, Claudia, „La docta ignorantia y la tiniebla del inconocimiento. Nicolás de Cusa y Pseudo Dionisio Areopagita“, Ruta, Carlos (ed.): *Memoria y silencio en la Filosofía medieval*, Buenos Aires 2006, 225-236.
- D'Amico, Claudia, „Die Rolle der geometrischen Figur in der Zusammensetzung der scientia aenigmatica“, Friedrich Pukelsheim und Harald Schwaetzer (ed.) *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (MFCG) 29: Das Mathematikverständnis des Nikolaus von Kues. Mathematische, naturwissenschaftliche und philosophisch-theologische Dimensionen (Akten der Tagung im Schwäbischen Tagungs- und Bildungszentrum Kloster Irsee vom 8.-10. Dezember 2003), Trier 2005, 265-278.
- D'Amico, Claudia, „Principio intelectual y coincidentia oppositorum a la luz de las tradiciones filosóficas en el *De Beryllo*“, André, João Maria, Álvarez-Gómez, Mariano (ed.), *Coincidência dos opostos e concórdia. Caminhos do pensamento em Nicolau de Cusa*, 2002, 101-116.
- D'Amico, Claudia, „El hombre como 'secundus Deus': Forma única y reconstrucción nocional de géneros y especies en el pensamiento cusano“, *Veritas* 44 (September 1999), 815-822.
- Dronke, Peter, "Thierry of Chartres", *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, Cambridge 1988, 358-385.
- Duhem, Pierre, „Thierry de Chartres et Nicolas de Cues“, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 3 (1909), 525-531.
- Dupré, Wilhelm, *Weg und Wege der Wahrheit. Zur Bedeutung der Wahrheitsfrage bei Nikolaus von Kues*, Trier 2005.

- Dupré, Wilhelm, „'Ista prius inaudita'. Einige Bemerkungen zu M. Hoenen's Aufsatz "'Ista prius inaudita'. Eine neuentdeckte Vorlage der Docta Ignorantia und ihre Bedeutung für die frühe Philosophie des Nikolaus von Kues'“ *Medioevo XXI* (1995) 375-476, Kremer, Klaus und Reinhardt, Klaus (eds.): *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (MFCG) 24: Nikolaus von Kues als Kanonist und Rechtshistoriker. Akten des Symposions in Padua vom 13. bis 18. Oktober 1997 (1998), 238-242.
- Dupré, Wilhelm, „Absolute Truth and conjectural Insight“, Christianson, Gerald and Izbicki, Thomas M. (eds.): *Nicholas of Cusa on Christ and the Church*, Leiden 1996, 323-338.
- Dupré, Wilhelm, „Das Bild und die Wahrheit“, Haubst, Rudolf (ed.): *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (MFCG) 18: Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues. Akten des Symposions in Trier vom 25. bis 27. September 1986 (1989), 125-158.
- Eggers Lan, Conrado, *El nacimiento de la matemática en Grecia*, Bs. As. 1995.
- Eisenkopf, Anke, *Zahl und Erkenntnis bei Nikolaus von Kues*, Regensburg 2007.
- Eisenkopf, Anke, „Der Begriff des *numerus* bei Nikolaus von Kues – eine metaphysische Größe?“, Friedrich Pukelsheim und Harald Schwaetzer (eds.), *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (MFCG) 29: Das Mathematikverständnis des Nikolaus von Kues. Mathematische, naturwissenschaftliche und philosophisch-theologische Dimensionen (Akten der Tagung im Schwäbischen Tagungs- und Bildungszentrum Kloster Irsee vom 8.-10. Dezember 2003), Trier 2005, 221-246.
- Enders, Markus, „Unendlichkeit und All-Einheit. Zum Unendlichkeitsgedanken in der philosophischen Theologie des Cusanus“, Thurner, Martin (ed.): *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, Berlin 2002, 383-441.
- Evans, Gilian R., Thierry of Chartres and the unity of Boethius' thought, Elizabeth A. Livingstone (ed.), *Studia Patristica* 17, Oxford 1982, 440-445.
- Federici Vescovini, Graziella, „Cusanus und das wissenschaftliche Studium in Padua zu Beginn des 15. Jahrhunderts“, Thurner, Martin (ed.): *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, Berlin 2002, 93-113.
- Federici Vescovini, Graziella, *Astrologia e Scienza. La crisi dell'aristotelismo sull cadere del Trecento e Biagio Pelacani da Parma*, Florencia, 1979.
- Federici Vescovini, Graziella, „Problemi di fisica aristotelica in un maestro de XIV: Biagio Pelacani da Parma“, *Rivista di filosofia* 51 (1960), 179-220.
- Fellerer, Karl Gustav, „Die *musica* in den *artes liberales*“, Josef Koch, *Artes Liberales. Von der antiken Bildung zur Wissenschaft des Mittelalters*, Leiden – Köln, 1959, 39-52.
- Fidora, Alexander, „Die Rezeption der boethianischen Wissenschaftseinteilung bei Dominicus Gundissalinus“, „Scientia“ und „Disciplina“. *Wissenstheorie und Wissenschaftspraxis im 12. und 13. Jahrhundert*, Berlin, 2002, 206-222.
- Flasch, Kurt, „Docta ignorantia und negative Theologie“, Beierwaltes, Werner und Senger, Hans Gerhard (eds.): *Nicolai de Cusa Opera Omnia*. Symposium zum Abschluß der Heidelberger Akademie-Ausgabe. Heidelberg, 11. und 12. Februar 2005 (2006), 79-100.
- Flasch, Kurt, *Nicolaus Cusanus*, München 2001. 2. Auflage München 2005.
- Flasch, Kurt, *Nikolaus von Kues: Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*, Frankfurt 1998.

- Flasch, Kurt, *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung*, Leiden 1973.
- Flasch, Kurt, „Ars imitatur naturam. Platonischer Naturbegriff und mittelalterliche Philosophie der Kunst“, K. Flasch (ed.), *Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problemgeschichte des Platonismus*, Frankfurt/M. (Minerva), 1965, 265-306.
- Folkerts, Menso, „Die Quellen und die Bedeutung der mathematischen Werke des Nikolaus von Kues“, Kremer, Klaus und Reinhardt, Klaus (eds.): *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (MFCG) 28. Nikolaus von Kues 1401 2001. Akten des Symposiums in Bernkastel-Kues vom 23.-26. Mai 2001 (2003), 291-332.
- Forest, A., van Steenberghen, F., Gandillac, M. de, „Le mouvement doctrinal du XI au XIV siècle“, *Histoire de l'Église*, Paris, 1951, 779 – 328.
- Gadamer, Hans-Georg, „Nikolaus von Kues im modernen Denken 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), 1970, 39-48.
- Gandillac, Maurice de, „Explicatio - complicatio chez Nicolas de Cues“, *Concordia Discors. Studi su Niccolò Cusano e L'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello* (Festschrift für G. Santinello), Padova 1993, 77-106.
- Gasquet, F.A., „Un unpublished fragment of a work of Roger Bacon“, *The English Historical Review*, Vol. 12, No. 47 (Jul., 1897), 494-517.
- Gaus, Joachim „Circulus mensurat omnia“, en: *Miscellanea Mediaevalia* 16 / 2 (1984), 435-454.
- Grabmann, Martin, *Geschichte der scholastischen Methode*, 2 vols., Freiburg, 1909.
- Gracia, Jorge J., „Thierry of Chartres and the theory of individuation“, *New Scholasticism* 58 (1984), 1-23.
- Grell, Heinrich, „Mathematischer Symbolismus und Unendlichkeitsdenken bei Nikolaus von Kues“, *Nikolaus von Kues. Wissenschaftliche Konferenz des Plenums der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin anlässlich der 500. Wiederkehr seines Todesjahres* (Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Vorträge und Schriften, Heft 97), Berlin 1965, 33-41.
- Gutwenger, Engelbert, „Das "Nichtandere" bei Nikolaus von Kues“, Grass, Nikolaus (Ed.): *Cusanus Gedächtnisschrift*, Innsbruck 1970, 17-22.
- Haas, Alois Maria, „... das Letzte unserer Sehnsüchte erlangen." Nikolaus von Kues als Mystiker“, *Cusanus Lecture 14*, Trier 2008.
- Haas, Alois Maria, ‚Deum mystice videre ... in caligine coincidentie‘. *Zum Verhältnis Nikolaus' von Kues zur Mystik*, Basel / Frankfurt 1989.
- Hadot, Ilsetraut, *Arts libéraux et Philosophie au Moyen Age*, Montréal, 1969.
- Hadot, Pierre: « La distinction de l'être et de l'étant dans le De Hebdomadibus de Boèce », *Miscellanea Mediaevalia* 2, W. de Gruyter, Berlin, 1963, 147-153.
- Haase, Rudolf, *Die Grundlagen der harmonikalen Symbolik*, Munich, 1966.
- Hackett, Jeremiah, *Roger Bacon and the sciences, Commemorative Essays*, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 57, Leiden, 1997.
- Hamann, Florian, *Das Siegel der Ewigkeit. Universalwissenschaft und Konziliarismus bei Heymericus de Campo*, Münster 2006.
- Hamesse, Jacqueline, „Un nouveau glossaire des néologismes du latin philosophique“, *Aux origines du lexique philosophique européen. L'influence de la 'latinitas'*, Louvain, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 1997, 249-251

- Häring, „A Commentary on Boethius De Trinitate by Thierry of Chartres (Anonymus Berolinensi), *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, Paris, (1956), 212 -221.
- Häring, Nicholas, «Two comentaries on Boethius (De trinitate et De Hebdomadibus), by Thierry of Chartres », *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* (1969) 65-136.
- Häring, Nicholas, «The lectures of Thierry of Chartres on Boethius De trinitate », *Archives D'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* (1958) 113-226.
- Häring, Nicholas, «A commentary on Boethius De trinitate by Thierry of Chartres (Anonymus Berolinensis) », *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* (1957) 257-325.
- Häring, Nicholas, „The creation and creator of the World according to Thierry of Chartres and Clarenbaldus of Arras“, *Archives d'Histoire Doctrinal et Littéraire du Moyen Age* (1961) 65-139.
- Haubst, Rudolf, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Trier 1952.
- Haubst, Rudolf, „Zum Fortleben Alberts des Grossen bei Heymerich von Kamp und Nikolaus von Kues“, Ostlender, Heinrich (ed.): *Studia Albertina : Festschrift für Bernhard Geyer zum 70. Geburtstag*, Münster 1952, 420-447.
- Hoenen, Maarten J. F., *Speculum Philosophiae Medii Aevi: Die Handschriftensammlung des Dominikaners Georg Schwartz* (Bochumer Studien zur Philosophie 22), Amsterdam, 1994.
- Hofmann, Joseph Ehrenfried, „Über eine bisher unbekannte Vorform der Schrift De mathematica perfectione des Nikolaus von Kues“, Haubst, Rudolf (ed.): *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (MFCG)10 (1973), 13-57.
- Hofmann, Joseph Ehrenfried, „Sinn und Bedeutung der wichtigsten mathematischen Schriften des Nikolaus von Kues“, *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 (1970), 385-398.
- Hofmann, Joseph Ehrenfried, „Mutmaßungen über das früheste mathematische Wissen des Nikolaus von Kues“, Haubst, Rudolf (ed.): *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (MFCG) 5 (1965), 98-136
- Hopkins, Jasper, *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations*, Minneapolis 2000.
- Hopkins, *Nicholas of Cusa's dialectical mysticism. Text, translation and interpretative study of 'De visione Dei'*, Minneapolis, 1985.
- Horn, Christoph, „Cusanus über Platon und dessen Pythagoreismus“, Reinhardt, Klaus und Schaetzer, Harald (eds.): *Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus*, Regensburg 2007, 9-31.
- Hoyer, Ulrich, „Die Stellung des Nikolaus von Kues in der Geschichte der neueren Naturwissenschaft“, *Nikolaus von Kues. Vordenker moderner Naturwissenschaft?. Philosophie interdisziplinär. Band 7*, Regensburg, 2003, 25-44.
- Hübschen, Heinrich, „Antike Einflüsse in der mittelalterlichen Musikanschauung“, *Miscellanea Mediaevalia* 1 (1962)
- Hunter, Richard A., „What Did Nicholas of Cusa Contribute of Science?“, Christianson, Gerald; Izbicki, Thomas M.(eds.), *Nicholas of Cusa in search of God and Wisdom Essays in Honor of Morimichi Watanabe by the American Cusanus Society XVI*, Leiden 1991, 101-118.
- Imbach, Ruedi, "*Primum principium*. Anmerkungen zum Wandel in der Auslegung der Bedeutung und Funktion des Satzes vom zu vermeidenden Widerspruch bei

Thomas von Aquin, Nikolaus von Autrécourt, Heymericus de Campo und Nikolaus von Kues", *Miscellanea Mediaevalia*, 30, (2003) 602-618.

- Institut für Cusanus-Forschung, Trier, Homepage: <http://www.cusanus.uni-trier.de> ; Cusanus-Portal: www.cusanus-portal.de
- Inthorn, Julia y Reder, Michael, *Philosophie und Mathematik bei Cusanus. Eine Verhältnisbestimmung von dialektischem und binärem Denken*, Trier 2005.
- Homepage der American Cusanus Society, <http://www.library.jhu.edu/departments/rsc/izbicki/cusanus.html>
- Hugonnard-Roche, Henri; „The Influence of Arabic Astronomy in the Medieval West“, Roshdi, Rashed (ed.), *Encyclopaedia*, New York, 1984.
- Jacobi, Klaus, *Die Methode der cusanischen Philosophie*, Freiburg 1969
- Jacques, Daniel, *La notion cusaine de mesure*, Montréal, 1988.
- Jansen, Wilhelm, *Der Kommentar des Clarembaldus von Arras zu Boethius « De Trinitate »*, Breslau, 1926.
- Jeuneau, Edouard, Mathématiques et trinité chez Thierry de Chartres, *Miscellanea Mediaevalia*. II (1963), 289 –295.
- Jeuneau, Edouard, « Le prologus in Eptateuchon de Thierry de Chartres », MS 16 (1954), 171-175, publicado nuevamente en: Ders., *Lectio philosophorum. Recherches sur l'école de Chartres*, Amsterdam 1973, 87-91
- Kaluza, Zenon, Bulletin d'histoire des doctrines médiévales. Les XIV et XV siècles, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 81, 1 (1997).
- Kijewska, Agnieszka, « Mathematics as a Preparation for theology : Boethius, Eriugena, Thierry of Chartres », *Boèce ou la Chaîne des Savoirs*. Actes du colloque international de la Fondation Singer-Polignac, Louvain-Paris, 2003, 626-647.
- Klibansky, Raymond, “The School of Chartres”, Marshall Clagett, Gaines Post. R. Reynolds, *Twelfth-century Europe and the Modern Society*, Madison 1961, 3-8.
- Klibansky, Raymond, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, London, 1984.
- Klinkenberg, Hans Martin, „Der Verfall des Quadriviums im frühen Mittelalter“ Josef Koch (ed.), *Artes Liberales. Von der antiken Bildung zur Wissenschaft des Mittelalters*, Leiden – Köln, 1959, 1 –32
- Koch, Josef, „Der Sinn des zweiten Hauptwerkes des Nikolaus von Kues 'de coniecturis'“, D'Arcais, Giuseppe Flores (ed.): *Nicolò da Cusa. Relazioni tenute al Convegno Interuniversitario di Bressanone nel 1960*, Firenze 1962, 101-123.
- Koch, Josef, *Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues*, Köln 1956.
- Koslowski, Peter, (ed.), *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, Munich, 1988.
- Koslowski, Stefan, „Thierry von Chartres. Eine protowissenschaftliche Deutung des Schöpfungsberichts“, *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* 38 (1993), 41-57.
- Kremer, Klaus, *Praegustatio naturalis sapientiae. Gott suchen mit Nikolaus von Kues*, Münster 2004.
- Kremer, Klaus, „Größe und Grenzen der Vernunft“ (intellectus) nach Cusanus, *Nicholas of Cusa. A medieval thinker for the Modern Age*, K. Yamaki (ed.), Richmond, 2002, 5-34.
- Kremer, Klaus, „Das kognitive und affektive apriori bei der Erfassung des Sittlichen“, Kremer, Klaus und Reinhardt, Klaus (ed.): *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (MFCG) 26: Sein und Sollen: Die Ethik des Nikolaus von Kues. Akten des Symposions in Trier vom 15. bis 17. Oktober 1998 (2000), 101-138.

- Kremer, Klaus, „Eine anonyme Quelle für das "Kernstück der Docta Ignorantia" des Nikolaus von Kues?“, Kremer, Klaus und Reinhardt, Klaus (ed.): *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (MFCG) 24: Nikolaus von Kues als Kanonist und Rechtshistoriker. Akten des Symposions in Padua vom 13. bis 18. Oktober 1997 (1998), 233-237.
- Krings, H., „Das Sein und die Ordnung. Eine Skizze zur Ontologie des Mittelalters“, *DVfLG* 18 (1940) 233 –249. = (Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte).
- Leclercq, Jean, «Textes sur Bernard et Gilbert de la Porrée“, en: *Mediaeval Studies* XIV (1952), 107-128.
- Leinkauf, Thomas, *Nicolaus Cusanus. Eine Einführung*, Münster 2006, 111-118.
- Lemoine, Michel, *Théologie et Platonisme au XIIIe siècle*, Paris, 1998.
- Lemoine Michel - Picard-Parra, Clotilde, „L Ecole de Chartres. Théologie et cosmologie au XII siecle, Paris, 2004.
- Lohr, Charles, „Ars, Scientia und "Chaos" nach Ramon Lull und Nikolaus von Kues“, Reinhardt, Klaus und Schwaetzer, Harald (ed.): *Nikolaus von Kues. Vordenker moderner Naturwissenschaft?* (2003), 55-70.
- Lorenz, Siegfried, „Das Unendliche bei Nikolaus von Kues“, *Philosophisches Jahrbuch. München (PhJb)* (1927), 57 – 84.
- Lubac, Henri de, *Medieval Exegesis: The Four Senses of Scripture*, Vol. I, Edimburg, 1998. (edición original: *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*. Vol. I,1-2 ; II, 1-2. Paris 1959-1964).
- Luscombe, David, „'Scientia' and 'disciplina' in the correspondence of Peter Abelard and Heloise“, *Scientia' und 'Disciplina'*, Berlin, 2001, 79 – 89.
- Maccagnolo, Enzo, *Teodorico di Chartres, Guglielmo di Conches, Bernardo Silvestre. Il divino e il megacosmo. Testi filosofici e scientifici della Scuola di Chartres*, Mailand 1980.
- Maccagnolo, Enzo, « Rerum Universitas ». *Saggio sulla filosofia di Teodorico di Chartres*, Firenze, 1976.
- Machetta, Jorge Mario, „La negación en cuanto principio primero de la metafísica cusana“, Machetta, Jorge M. und D'Amico, Claudia (eds.): *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, Buenos Aires, 2005, 165-181.
- Mahnke, Dietrich, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt. Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mystik*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1966.
- Mandrella, Isabelle: „Der wissenschaftstheoretische Primat im Denken des Cusanus: Mathematik oder Metaphysik“, *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 29: Das Mathematikverständnis des Nikolaus von Kues. Mathematische, Naturwissenschaftliche und Philosophisch-Theologische Dimensionen, Trier 2005, 183-200.
- Manzo, Silvia, „La estructura trinitaria del universo: materia, forma y movimiento“, en: J. M. Machetta, C. D'Amico y S. Manzo (Ed.), *Nicolás de Cusa, Acerca de la docta ignorancia. Libro II: lo máximo contracto o universo*, Buenos Aires, 2004, p. 137-143.
- Martinez-Gomez, Luis, „El hombre "mensura rerum" en Nicolas de Cusa 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 (1970), 339-345.
- Marx, Jacob, *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues bei Bernkastel a./Mosel*, Trier 1905

- Mauch, Otto, *Der lateinische Begriff ‚disciplina‘*, Freiburg in der Schweiz, 1941
- Mazzuconi, Daniela, „Il De cesarea circuli quadratura e l'Aurea propositio in mathematicis di N. Cusano“, *Italia Medioevale e Umanistica* 23 (1980), 49-75.
- McFarlane, Thomas J., „Nicholas of Cusa and the Infinite“, <http://www.integralscience.org/cusa.html>
- McGinn, Bernard, „Nicolas de Cues sur la vision de Dieu“, Vannier, Marie-Anne (ed.): *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, 2006, 137-158.
- McGinn, Bernard, „Seeing and not Seeing. Nicholas of Cusa's *De visione Dei* in the History of Western Mysticism“, Casarella, Peter Joseph (ed.): *Cusanus: The legacy of learned ignorance*, 2006, 26-53.
- McTighe, Thomas P., „Nicholas of Cusa's unity-metaphysics and the formula 'religio una in rituum varietate'“, Gerald Christianson (ed.), *Nicholas of Cusa in search of God and wisdom: essays in honor of Morimichi Watanabe by the American Cusanus Society*, Leiden: Brill, 1991.
- McTighe, Thomas P., „Contingentia and Alteritas in Cusa's Metaphysics“, Dupré, Louis (ed.), *American Catholic Philosophical Quarterly*, Volume LXIV (Winter 1990), no. 1, 55-71.
- McTighe, Thomas P., „Thierry of Chartres and Nicholas of Cusa's epistemology“, *Proceedings of the PMR conference. Annual Publication of the Patristic, Mediaeval and Renaissance Conference*, Volume 5 (1980), 169-176.
- McTighe, Thomas P., „Nicholas of Cusa's theory of science and its metaphysical background“, *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 (1970), 317-338.
- Merlan, Philip, *From Platonism to Neoplatonism*, La Haya, 1975 (1° ed. 1953).
- Miller, Clyde Lee, „Knowledge and the Human Mind“ Bellitto, Christopher M., Izbicki, Thomas M. and Christianson, Gerald (eds): *Introducing Nicholas of Cusa. A Guide to a Renaissance Man*, New York 2004, 299-318.
- Miller, Clyde Lee, *Reading Cusanus. Metaphor and Dialectic in a Conjectural Universe*, Washington D.C. 2003.
- Miller, Clyde Lee, „Perception, Conjecture, and Dialectic in Nicholas of Cusa“, Dupré, Louis (ed.): *Nicholas of Cusa. American Catholic Philosophical Quarterly*, Volume LXIV, (Winter 1990), no. 1, 35-54.
- Minazzoli, Agnès, „L'héritage du Corps Hérmétique dans la philosophie de Nicolas de Cues“, *Ciudad de Dios* 205 (1992) 101-122.
- Moody, Ernest A. y Clagett, Marshall, *The Medieval Science of Weights (Scientia de Ponderibus)*, Wisconsin, 1952.
- Moritz, Arne, „Aristotelische Physik und cusanische Koinzidenz“ en: MFCG 29, *Das Mathematikverständnis des Nikolaus von Kues. Mathematische, naturwissenschaftliche und philosophisch-theologische Dimensionen (Akten der Tagung im Schwäbischen Tagungs- und Bildungszentrum Kloster Irsee vom 8.-10. Dezember 2003)*, (Trier 2005) 161 – 181.
- Nagel, Fritz, *Nicolaus Cusanus - mathematicus theologus. Unendlichkeitsdenken und Infinitesimalmathematik*, Trier 2007.
- Nagel, Fritz, *Nikolaus Cusanus und die Entstehung der exakten Wissenschaften*, Münster 1984.
- Neidhart, Ludwig, *Unendlichkeit im Schnittpunkt von Mathematik und Theologie*, Göttingen 2007.

- Nickel, Gregor, „Nikolaus von Kues: Zur Möglichkeit mathematischer Theologie und theologischer Mathematik“, Inigo Bocken und Harald Schwaetzer (eds.): *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus*, Maastricht 2005, 9-27.
- Nicolle, Jean-Marie, „Egalité, identité et répétition de l'Un, dans le *De Aequalitate* (1459)“, conferencia presentada en el *Colloque International Identité et différence dans l'oeuvre de Nicolas de Cues*, 24 et 25 avril 2009, Centre de recherche, Campus de Ker Lann, Rennes, Francia.
- Nicolle, Jean-Marie, *Nicolas de Cues, Les écrits mathématiques*, Paris 2007.
- *Nicolas De Cues* (1401 - 1464), <http://perso.wanadoo.fr/jm.nicolle/cusa/>
- Nicolle, Jean-Marie, „Égalité et identité chez Nicolas de Cues“, Larre, David (ed.): *Nicolas de Cues penseur et artisan de l'unité. Conjectures, concorde, coïncidence des opposés*, Paris, 2005, 151-160.
- Nicolle, Jean-Marie, „How to look at the Cusanus' geometrical figures?“, Friedrich Pukelsheim und Harald Schwaetzer (eds.), *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (MFCG) 29: Das Mathematikverständnis des Nikolaus von Kues. Mathematische, naturwissenschaftliche und philosophisch-theologische Dimensionen (Akten der Tagung im Schwäbischen Tagungs- und Bildungszentrum Kloster Irsee vom 8.-10. Dezember 2003), (Trier 2005) 279-293.
- Nicolle, Jean-Marie, „Mathématiques et dialectique chez Platon, Aristote et Nicolas de Cues, Analyse et démarche analytique“, *Reims: I.R.E.M. de Reims* 1998, 53-61.
- Nicolle, Jean-Marie, „Quelques sources philosophico-mathématiques de Nicolas de Cues“, Counet, Jean-Michel et Mercier, Stéphane (eds.): *Nicolas de Cues. Les méthodes d'une pensée*, (Louvain-la-neuve 2005), 47-59.
- Nicolle, Jean-Marie, „Innovation in Mathematics and Proclusean tradition in Cusanus' thought“, *Nicholas of Cusa. A medieval thinker for the Modern Age*, ed. Por K. Yamaki, Richmond, 2002, 85-88.
- Nicolle, Jean-Marie, *Mathématiques et métaphysique dans l'oeuvre de Nicolas de Cues*, Thèse à la carte, no. 31731, Villeneuve d'Ascq, Presses Univ. du Septentrion 2001.
- Oberrauch, Martha Maria, „Mathematische "Konstruktion" und philosophische Darstellung im Denken des Nikolaus von Kues“, Tamara Albertini (ed) *Verum et factum. Beiträge zur Geistesgeschichte und Philosophie der Renaissance zum 60. Geburtstag v. Stephan Otto*, Frankfurt a. M. etc. 1993, 373-382.
- Oide, Satoshi, „Über die Grundlagen der cusanischen Konjekturenlehre“, Haubst, Rudolf (Hg.): *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (MFCG) 8 (1970), 147-178.
- O'Meara, Dominic, *Pythagoras revived. Mathematics and Philosophy in late Antiquity*, Oxford, 1991.
- Pauli, Heinrich, „Neues aus der Cusanusforschung“, Aktuelle Mitgliederinformation der deutschen Cusanus-Gesellschaft 1 (1996), 4-6.
- Parent, Joseph M., *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, Paris / Ottawa, 1938.
- Peri, Israel, „Die Auslegung von Weish 11, 20 in der lateinischen Patristik“, *Miscellanea Mediaevalia* 16 / 2 (1983), 1 – 21.
- Peukert, Kurt, „Die Entsprachlichung der Metaphysik durch den Unendlichkeitsbegriff des Cusanus“, *Philosophisches Jahrbuch*. München (*PhJb*) 72 (1964/1965), 49 – 65.
- Philip, J.A., „Platonis diairesis“, *Transactions of the American Philological Association* 97 (1966), 335- 358.

- Pico Estrada, Paula, „Weight and proportion in Nicholas of Cusa's *Idiota de „Staticis Experimentis“*“, von Klaus Reinhardt und Harald Schwaetzer in Verbindung mit Oleg Dushin (eds), "Nicolaus Cusanus: ein bewunderswerer historischer Brennpunkt". *Philosophische Tradition und wissenschaftliche Rezeption*. Akten des Cusanus-Kongresses vom 20. bis 22. September 2006 in St. Petersburg. Regensburg 2008, 135-146.
- Pico Estrada, Paula, „Conocimiento científico y verdad inefable en "De staticis experimentis" de Nicolás de Cusa“, Ruta, Carlos (ed.): *Memoria y silencio en la Filosofía medieval*, Buenos Aires 2006. 191-202.
- Pico Estrada, Paula, „Cuerpo y conocimiento en el diálogo Idiota de Mente de Nicolás de Cusa“, Machetta, Jorge M. und D'Amico, Claudia (Hgg.): *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*. Buenos Aires (2005), 233-239.
- Platzer, Katrin, *Symbolica venatio und scientia aenigmatica : eine Strukturanalyse der Symbolsprache bei Nikolaus von Kues*, Frankfurt u.a. 2001.
- Poratti, Armando, Eggers Lan, Conrado, Santa Cruz, M. Isabel y Cordero, Néstor L., *Los filósofos presocráticos III*, Madrid 1980.
- Reinhardt Klaus, „L'interprétation philosophique de la création dans l'opuscule cusain « De genesi ». (Paris 2010, im Druck).
- Reinhardt Klaus, „Conocimiento simbólico: acerca del uso de la metáfora en Nicolás de Cusa“, Machetta, Jorge M. und D'Amico, Claudia (eds.): *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, Buenos Aires (2005), 423-435.
- Reinhardt Klaus, „Anthropologie im Umbruch vom Mittelalter zur Neuzeit. Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf bei Nikolaus von Kues“, Schwaetzer, Harald und Stahl-Schwaetzer, Henrieke (eds.): *L'homme machine? Anthropologie im Umbruch. Ein interdisziplinäres Symposium*, Hildesheim, 1998, 219-227.
- Reinhardt Klaus, „Eine bisher unbekannte Handschrift mit Werken des Nikolaus von Kues in der Kapitelsbibliothek von Toledo. (Mit Transskription der Vorform von *De mathematica perfectione*)“, Haubst, Rudolf (ed.): *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (MFCG) 17 (1986), 96-141.
- Ritter, Joachim, Gründer, Karlfried y Gabriel, Gottfried, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel, 1971-2007.
- Roland-Gosselin, *Le "De ente et essentia" de S. Thomas d'Aquin*, Bibliothèque thomiste 8, Paris 1948.
- Rombach, Heinrich, *Substanz, System, Struktur - die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft*, Freiburg / München 1965.
- Ross, William D., *Aristoteles*, Traducción castellana, Pró, F. Diego (Título original: *Aristotle*), Buenos Aires, 1981.
- Rotta, Paolo, „La biblioteca del Cusano“, *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 19, (1927) 22-47.
- Rusconi, Cecilia Maria, „Symbolik und Wissenschaft bei Heymericus de Campo und Nicolaus Cusanus“, Klaus Reinhardt (ed.): *Heymericus de Campo. Philosophie und Theologie im 15. Jahrhundert*, Regensburg 2009, 169-181.
- Rusconi, Cecilia Maria, „Annäherung an die "aenigmatica scientia" des Cusanus im Licht seiner Lektüre des Aristoteles in *De beryllo*“, Schwaetzer, Harald und Zeyer, Kirstin [eds.]: *Das europäische Erbe im Denken des Nikolaus von Kues. Geistesgeschichte als Geistesgegenwart*, Münster 2008, 315-324.
- Rusconi, Cecilia Maria, „Cusanus und Thierry von Chartres. Die Einteilung der spekulativen Wissenschaften und der Begriff forma essendi in "De possest" und im Kommentar "Librum hunc"“, Schwaetzer, Harald und Zeyer, Kirstin (eds), *Das*

europäische Erbe im Denken des Nikolaus von Kues. Geistesgeschichte als Geistesgegenwart, Münster 2008, 285-302.

- Rusconi, Cecilia Maria, „La definición que de define a sí misma y a todo“, Machetta, Jorge Maria (ed.): *Nicolás de Cusa: Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define.*, Buenos Aires 2008, 264-272.

- Rusconi, Cecilia Maria, „Sinnliche Darstellung des Nicht-Darstellbaren bei Heymeric van de Velde und Nikolaus von Kues“, . Klaus Reinhardt und Harald Schwaetzer in Verbindung mit Oleg Dushin (eds), "Nicolaus Cusanus: ein bewunderswerer historischer Brennpunkt". *Philosophische Tradition und wissenschaftliche Rezeption.* Akten des Cusanus-Kongresses vom 20. bis 22. September 2006 in St. Petersburg, Regensburg 2008, 59-69.

- Rusconi, Cecilia Maria, „La representación sensible de lo no representable en Heimerico del Campo y Nicolás de Cusa“, *Scintilla. Revista de Filosofía e mística medieval* 4.1 (2007), 145-165.

- Rusconi, Cecilia Maria, „La función de las imágenes matemáticas en el opúsculo De Beryllo de Nicolás de Cusa“, C. D'Amico – J. Velazquez Delgado (eds.) *Metafísica de la Unidad: Fragmentos sobre la filosofía de Nicolás de Cusa*, México D. F., 2007, 77-109.

- Rusconi, Cecilia Maria, „Aproximación a la "ciencia enigmática" de Nicolás de Cusa a la luz de su lectura de Aristóteles en el opúsculo "De beryllo"“, Ruta, Carlos (ed.): *Memoria y silencio en la Filosofía medieval.* Buenos Aires 2006. 215-224.

- Rusconi, Cecilia Maria, „El doble movimiento del despliegue especular en el opúsculo ‚De Beryllo‘“, Machetta, Jorge M. und D'Amico, Claudia (eds.): *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, Buenos Aires, 2005, 241-249.

- Rusconi, Cecilia Maria, „The nature of mirror in the light of the scientia aenigmatica in ‚De Beryllo‘“, Inigo Bocken und Harald Schwaetzer (eds.): *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nikolaus Cusanus*, Maastricht 2005, 95-112.

- Ryle, G., *New Essays in Plato and Aristotle*, Londres, 1965.

- Sambin, P. „Nicolò da Cusa, studente a Padova e abitante nella casa di Prosdocimo Conti suo maestro“, *Quaderni per la storia della Università di Padova*, 12 (1979), 141-151.

- Santi, Francesco, „Congetture su numero armonia e musica. Cusano e la trattatistica musicale italiana del suo tempo“, Thurner, Martin (ed.): *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, Berlin 2002, 463-479.

- Santinello, Nicolai de Cusa: *Tota pulchra es, amica mea (Sermo de pulchritudine)*, Padova: Societa cooperativa tipografica, 1958.

- Sato, Naoko, „Cusanus' Epistemology in Idiota.De mente“, Nicholas of Cusa. A medieval thinker for the Modern Age, ed. por K. Yamaki, Richmond, 2002, 77-84.

- Schanz, Paul, *Der Cardinal Nicolaus von Cusa als Mathematiker*, Wiesbaden, Sändig, 1967.

- Scheier, Claus-Artur, „Unendlichkeit: Von Cusanus zu Hegel“, Reinhardt, Klaus und Schwaetzer, Harald (eds.): *Nicolaus Cusanus und der deutsche Idealismus*, Regensburg, 2007, 9-22.

- Schnarr, Hermann, *Modi essendi. Interpretationen zu den Schriften „De docta ignorantia“, „De coniecturis“ und „De venatione sapientiae“ von Nikolaus von Kues*, Münster 1973.

- Schulze, Werner, *Harmonik und Theologie bei Nikolaus Cusanus*, Wien, 1983.

- Schulze, Werner, *Zahl Proportion Analogie. Eine Untersuchung zur Metaphysik und Wissenschaftshaltung des Nikolaus von Kues*, Münster 1978.
- Schwaetzer, Harald, „El carbúnculo“ *Nicolás de Cusa, Acerca de lo no otro*, Buenos Aires, 2008, 296 – 303.
- Schwaetzer, Harald, „Die methodische Begründung der Cusanischen Symbolphilosophie: Zum systematischen Verhältnis von *imaginatio* und *visio*“, André, João Maria; Krieger, Gerhard; Schwaetzer, Harald (eds.): *Intellectus und Imaginatio. Aspekte geistiger und sinnlicher Erkenntnis bei Nicolaus Cusanus*, Amsterdam 2006, 83–95.
- Schwaetzer, Harald, „Viva imago Dei. Überlegungen zum Ursprung eines anthropologischen Grundprinzips bei Nicolaus Cusanus“, Inigo Bocken y Harald Schwaetzer (eds.): *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus*, Maastricht 2005, 113-132.
- Schwaetzer, Harald, „Änigmatische Naturwissenschaft. Nicolaus Cusanus und die frühneuzeitliche Naturwissenschaft“, Reinhardt, Klaus y Schwaetzer, Harald (eds.): *Nikolaus von Kues. Vordenker moderner Naturwissenschaft?*, 2003, 9-23.
- Senger, Hans Gerhard, *Ludus sapientiae. Studien zum Werk und zur Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues*, Leiden 2002.
- Senger, Hans Gerhard, „Mystik als Theorie bei Nikolaus von Kues“, P. Koslowski (Hg.), *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*, München, 1988, 111 - 134.
- Settignani, Giovana, „L'elemento matematico applicato allo studio dell'infinito nel De docta ignorantia di Nicolo Cusano“, *Rivista di filosofia neo-scolastica* 14 fasc. III-IV (Milan 1922), 219-235.
- Sfez, Jocelyne, „Mathématiques et Altérité dans l'oeuvre de Nicolas de Cues“, *Nicholas of Cusa. A medieval thinker for the Modern Age*, ed. Por K. Yamaki, Richmond, 2002, 106-111.
- Simon, Max, *Cusanus als Mathematiker*, Leipzig 1912, 298-337.
- Staab, Gregor, *Pythagoras in der Spätantike*, Jena, 2001
- Stadler, Michael, „Weltseele und Kosmos. Seele und Körper“, Gerd Jüttemann, Michael Sonntag, Christoph Wulf (eds.), *Die Seele: Ihre Geschichte im Abendland*, Göttingen 2005, 180-197.
- Stadler, Michael, „Zum Begriff der 'mensuratio' bei Cusanus. Ein Beitrag zur Ortung der cusanischen Erkenntnislehre“, Albert Zimmermann (ed.): *Mensura. Mass. Zahl. Zahlensymbolik im Mittelalter I-II*, Berlin / New York 1983/84, 118-131.
- Steiger, Renate, „Die Lebendigkeit des erkennenden Geistes bei Nikolaus von Kues“, Bodewig, Martin, Schmitz, Josef und Weier, Reinhold (eds.): *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (MFCG) 13: Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus (1978), 167-181.
- Stallmach, Josef, „Die cusanische Erkenntnisauffassung zwischen Realismus und Idealismus“ en: MFCG 6, (1967) pp. 50-54.
- Stuloff, Nikolaus, „Die Herkunft der Elemente der Mathematik bei Nikolaus von Kues im Lichte der neuzeitlichen Wissenschaft“, Haubst, Rudolf (ed.), *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (MFCG) 6 (1967), 55-62.
- Stuloff, Nikolaus, „Mathematische Tradition in Byzanz und ihr Fortleben bei Nikolaus von Kues“, Haubst, Rudolf (ed.): *Das Cusanus-Jubiläum 1964. Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (MFCG) 4 (1964), 420-436.
- Takashima, Keiko, „Nikolaus Cusanus und der Einfluss der Schule von Chartres“, *Nicholas of Cusa. A medieval thinker for the Modern Age*, ed. Por K. Yamaki, Richmond, 2002, 97-105.

- Tauste Alocer, Francisco, "La lectura del Timeo en Chartres. Teodorico de Chartres y Guillermo de Chonches", *Revista Española de la Filosofía Medieval*, o. J. (1993), 213-224.
- Taylor, A.E., *Plato: The Sophist and the Statesman*, Londres, 1971.
- Theiler, Willy, *Die Vorbereitung des Neuplatonismus*, 2° ed. Berlin, 1964.
- Thiel, Detlef, „Intellekt und Imagination in Cusanus’ ‚Triologus de posset‘“ André, João Maria; Krieger, Gerhard; Schwaetzer, Harald (eds.): *Intellectus und Imaginatio. Aspekte geistiger und sinnlicher Erkenntnis bei Nicolaus Cusanus*, Amsterdam 2006, 43–80.
- Toussaint, Stéphane, „Mystische Geometrie und Hermetismus in der Renaissance: Ficinus und Cusanus“, *Perspektiven der Philosophie*. Neues Jahrbuch 26 (2000), 339-356.
- Uebinger, Johann(es), „Die mathematischen Schriften des Nikolaus Cusanus“, *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 8 (1895), 301-317 und 403-422; ebd. 9 (1896), 54-66 und 391-410; ebd. 10 (1897), 144-159.
- Vansteenbergh, Edmond, *Autour de la docte ignorance - une controverse sur la théologie mystique au XVe siècle*, Münster 1915.
- Velthoven, Theo van, *Gottesschau und menschliche Kreativität. Studien zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues*, Leiden 1977.
- Vengeon, Frédéric, „Mathématiques, création et humanisme chez Nicolas de Cues“, *Revue d'Histoire des Sciences* 59 (2006), no. 2, 219-243.
- Vernet, André, „Une épitaphe inédite de Thierry de Chartres“, *Recueil des travaux offerts à M. Clovis Brunel*, 1955, 660-670.
- Viets, Henry Rouse, „De staticis experimentis’ of Nicolaus Cusanus“, Francis R. Packard (ed.), *Annals of medical history*, Vol. 4 (1922), 115-135.
- Vyver, Veremundus Emil van de, „Die Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues in der Königlichen Bibliothek zu Brüssel“, Haubst, Rudolf, *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (MFCG) 7 (1969), 129-145.
- Vyver, Veremundus Emil van de, „Die Brüsseler Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues“, Haubst, Rudolf (ed.), *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (MFCG) 4: Das Cusanus-Jubiläum 1964 (1964), 323-335.
- Vyver, Veremundus Emil van de, „Annotations de Nicolas de Cues dans plusieurs manuscrits de la bibliothèque royale de Bruxelles“, D'Arcais, Giuseppe Flores (ed.): *Nicolò da Cusa. Relazioni tenute al Convegno Interuniversitario di Bressanone nel 1960*, Firenze 1962, 47-62.
- Walter, Michael, „Über den musikalischen Begriff proportio“, *Musik- und die Geschichte der Philosophie und Naturwissenschaften im Mittelalter Fragen zur Wechselwirkung von 'musica' und 'philosophia' im Mittelalter*, F. Hentschel (ed.), Leiden/Boston/Köln 1998 [= Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters LXII], 69-95.
- Wyller, Egil A., „Zum Begriff "non aliud" bei Cusanus“, *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), 1970, 419-443.
- Yamaki, Kazuhiko, „Funktion und Tragweite der imaginatio bei Cusanus: Ein konkretes Beispiel“, André, João Maria; Krieger, Gerhard; Schwaetzer, Harald (eds.): *Intellectus und Imaginatio. Aspekte geistiger und sinnlicher Erkenntnis bei Nicolaus Cusanus*, Amsterdam 2006, 111–118

Yamaki, Kazuhiko, „Die Bedeutung geometrischer Symbole für das Denken des Nicolaus Cusanus. Eine Untersuchung am Beispiel der Metamorphose seiner Auffassung vom Kreis“, Friedrich Pukelsheim y Harald Schwaetzer (eds.), *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (MFCG) 29: Das Mathematikverständnis des Nikolaus von Kues. Mathematische, Naturwissenschaftliche und philosophisch-theologische Dimensionen, (Akten der Tagung im Schwäbischen Tagungs- und Bildungszentrum Kloster Irsee vom 8.-10. Dezember 2003), Trier 2005, 295-312.

Índice de abreviaturas

- Aen.** Aeneas
AHDLMA Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge
Apol. doctae ign. Apologia doctae ignorantiae
- CCCM** Corpus christianorum. Continuatio Mediaevalis. Turnhout 1966 ff.
CCSL Corpus christianorum seu nova Patrum collectio. Series latina. Turnhout 1953 ff.
CSEL Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Wien 1866 ff.
- cf.** confer
co. Códex
Conf. Confesiones
CT Cusanus-Texte. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Klasse. Heidelberg 1930 ff.
- De arithmetica** Introductionis Arithmeticae
De beryl. De beryllo
De docta ign. De docta ignorantia
De fil. dei De filiatione dei
De gen. De genesi
De Hebd. De hebdomadibus
De musica De insitutione musica
De quaer. deum De quaerendo deum
De theol. compl. De theologicis complementis
De trin. De trinitate
Didasc. Didascalicon
DVFLG Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. Halle 1923 ff.
- e.g.** exempli gratia
Eth. Nic.
- Ibid.** Ibidem
Inst. Institutiones Divinarum et Saecularium Litterarum
- Met.** Metaphysica
MFCG Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft. Mainz 1961-1986, Trier 1989 ff.
- Med. and Ren. Studies** Medieval and Renaissance Studies. London 1 (1941/43) – 6 (1968)
- Op.cit.** opus citatum
- p.** página
pp. páginas
Periphys. V. Iohannes Scottus Eriugena, Periphyseon
Phys. Physica

PL Patrologia latina, hg. von J. P. Migne, 217 Bände und 4 Registerbände.
Paris 1841-1864.

Sap. Sapientia

Solil. Soliloquia