

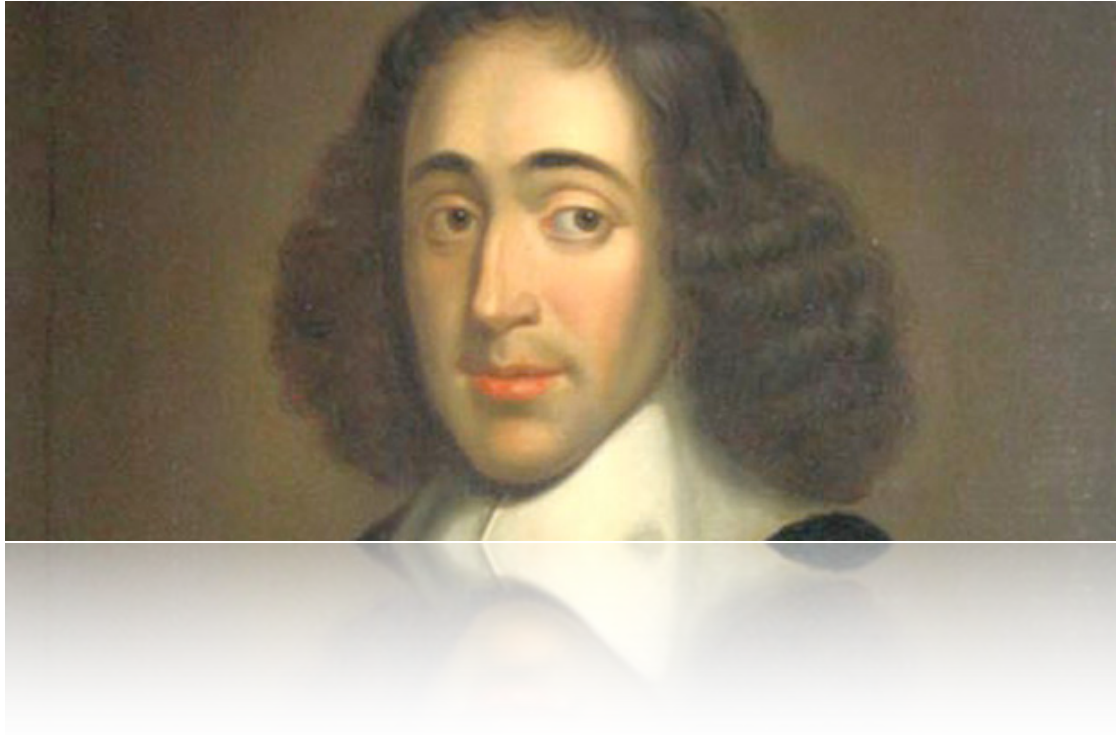
---

# Historia de la filosofía moderna

Profesor: José Antonio Antón Pacheco

2º de Filosofía / Turno de tarde  
IV Cuatrimestre / febrero 2013 - junio 2013

---



# índice



	-RENÉ DESCARTES FEAT. PITBULL	
	Comentarios previos	2
<b>Tema 1</b>		<b>3</b>
	Nicolás de cusa	3
	¿Qué entendemos por filosofía moderna?	3
	¿Qué motiva la idea de la ruptura entre medievo y Renacimiento?	5
	Nicolás de Cusa	7
	Biografía de Nicolás de Cusa	7
	Los puntos principales del De conieture	16
	La unidad triádica o triunidad	16

## Comentarios previos

Espero que estos apuntes sean de tu utilidad y que la web de la clase para descargar estos y otros materiales para poder preparar las asignaturas te sirvan de ayuda.

En nombre de la clase te pediría que si tienes algo que aportar para el resto del grupo, no dudes en hacerlo. [En este enlace](#), dispones de las instrucciones para registrarse y poder colaborar subiendo apuntes o cualquier otra información que al resto pueda resultarle tan útil como para ti puede ser lo que encuentres en la web de la clase.

No dudes en participar, cualquier ayuda por tu parte será bienvenida y agradecida por todos. Si cada uno de los compañeros aportamos nuestro granito de arena, en conjunto podremos ponerle las cosas más fáciles al resto de la clase.

Personalmente, por mis responsabilidades habrá días que no pueda completar los apuntes. Es por ello que te pediría que en medida de lo posible participes para que entre todos podamos mantener al día el seguimiento de las clases, de cara a quienes en ocasiones no puedan acudir en todo momento a la facultad.

Por otro lado, aunque suene a perogrullo, debo decir que estos apuntes son el resultado de lo que pillo en clase, y de la forma en que soy capaz de ponerlo un poco en orden. Con esto quiero decir que estudiar por estos apuntes implica que, en caso de que haya errores, puede ser que los acarreemos los dos cuando hagamos el examen. Si no puedes venir a clase, trata de comparar éstos con los de otro compañero, o con lo que recuerdes de las exposiciones del profe, en caso de que tu asistencia sea más o menos regular. El que avisa no es traidor ;)

Disfruta de los apuntes y suerte ante el examen.

---

# Tema 1

Las transformaciones del platonismo

NICOLÁS DE CUSA

---

*Bibliografía recomendada*

11/02/2013

## ¿Qué entendemos por filosofía moderna?

Hay que distinguir entre lo anterior a la Modernidad y este periodo. No hay una contestación taxativa a esta cuestión, que es muy problemática, pero sí que permite una aproximación a su problemática. El paso de lo medieval a lo moderno es cuestionable, pero admite su planteamiento.

Empezamos con Nicolás de Cusa. Aquí funcionan los prejuicios. Una cosa que hay que concluir es que la distinción entre medieval y moderno, o la frontera que se establece entre ambos, es convencional: no hay ningún postulado objetivo que sitúe el límite. No obstante, que sea convencional no quiere decir que sea arbitrario. Entre los pasos que se eligen para poner la barrera tenemos el descubrimiento de América, la Reforma, la aparición de la imprenta, la toma de Constantinopla... pero no son todos tan determinantes como para decidir que el paso de una era a otra es constatable. Esa misma convencionalidad que tiene la Historia en general también la tiene la Historia de la Filosofía Moderna. Pero al menos, sirve para orientarnos.

Hay un elemento que suele ser empleado como algo objetivo y determinante para explicar ese paso de lo medieval a lo moderno: el Renacimiento. Cuando se usa este eje para cambiar de una época a otra, consciente o inconscientemente asumen una idea negativa de la Edad Media, entendida como oscura, ignorante y en general pesada. El Renacimiento se ve como un momento de nueva aurora, una idea muy simplista que, en medida en que se fue avanzando en el tiempo (el Romanticismo fue tajante en este sentido, con su revaloración de lo medieval), quedó corregida. Así, desde el XIX se da un redescubrimiento de lo medieval, cuestionándose la idea misma de Renacimiento, poniéndose de acuerdo varios autores respecto a otros renacimientos respecto al del XV, como el renacimiento carolingio (entre el siglo VIII y el IX, con autores como Rabano Mauro y Escoto Eriúgena, donde además surge el

movimiento Románico). El renacimiento carolingio es una piedra de toque en la revaloración de la Edad Media y en el cuestionamiento unívoco del Renacimiento. La Escuela de Chartres es otro renacimiento en este sentido, con muchas figuras importantes de la filosofía, la matemática y la ciencia entre los siglos XII y XIII, con autores como Abelardo. Y eso por no hablar del momento que supone ése para la continuidad del mundo islámico y el latino. Es esta la etapa del Gótico (una catedral gótica no puede levantarse sin profundos conocimientos de matemática); la disección de animales y los estudios en la filosofía de la naturaleza cobran un nuevo peso, especialmente de la mano de los franciscanos.

Se toma una nueva valoración de Aristóteles y del aristotelismo por parte de los dominicos en esa bisagra del XII al XIII (y parte del XIV), con lo que asistimos a un nuevo renacimiento en ese sentido. Los prejuicios también actúan cuando se olvida del renacimiento que ocurre en Al-Andalus. En el Renacimiento italiano cobra gran peso la figura de la ciudad, algo que se da antes en Al-Andalus, donde también se dan elementos que ayudan a hablar de un renacimiento en plena edad media, como la revalorización de determinados autores por parte del mundo islámico (el propio Aristóteles, por ejemplo).

Así, la noción de Renacimiento como paso de lo medieval a lo moderno cae en cuestionamiento, en el sentido de verlo como una ruptura. En la elaboración de toda la idea del Renacimiento como este nuevo abrirse a la cultura y el mundo clásico, había teorías rupturistas, que eran las que establecían esta dicotomía en un sentido muy valorativo, donde se supera una etapa de oscuridad para entrar en otra de luz y conocimiento. El gran adalid y mantenedor de esta teoría es Jacob Burckhardt quien, junto a Jean Michelet, es artífice de esta idea de ruptura.

Desde la Historia de la Filosofía, partidarios de la teoría rupturista serían Kristeller (*Ocho filósofos del Renacimiento* es su libro más conocido) Cassirer (*Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*). Otro autor, aunque con una valoración distinta (éstos son más o menos autores que aceptan la idea de progreso desde el Renacimiento), que admite la ruptura, pero a peor, es René Guénon. Dice que desde el Renacimiento hay una disolución del pensamiento metafísico causado por el subjetivismo, el predominio del individuo, el laicismo, etc. Es un rupturista, pero sin hablar de un nuevo nacimiento, desde el principio de una *noche oscura*. Uno de sus discípulos es Titus Burckhardt, sobrino de Jacob, quien reivindica las artes del medioevo, así como las orientales, recurriendo a formas muy próximas a la hermenéutica.

Son todos estos autores que, sin la radicalidad de Guénon, comprueban que no hay tal ruptura, sino una continuidad, donde los elementos del Renacimiento y la Modernidad vienen propiciados por la Edad Media, por lo que hay que hablar de continuidad o incluso retroceso,

como vamos a ver. Spengler, Thordike o Pierre Duhem consideran que el Renacimiento supuso un retroceso en la ciencia: la del medievo estaba más avanzada y hubiese avanzado más de no darse el Renacimiento. Otro autor muy específico en Historia de la Filosofía es Étienne Gilson, alguien que mantiene la idea de la continuidad y que deposita una gran importancia en la tradición medieval. Más autores en esta línea son Huizinga, (quien habla de la noción del *homo ludens*, donde el juego es lo que humaniza; otro libro de este autor es *El otoño de la Edad Media*), Grassi (ayudante de Heidegger), y otros. Hay un libro muy interesante acerca de esto: de Jessica Sánchez, *El problema histórico-filosófico del humanismo retórico renacentista*. Ahí hace una gran síntesis de toda esta cuestión.

### ¿Qué motiva la idea de la ruptura entre medievo y Renacimiento?

Para empezar, la experimentación científica, que aunque hubo en la Edad Media, así como conocimiento matemático, además de la lectura de los clásicos. La aportación árabe es muy importante, por lo que tampoco puede ser un motivo de ruptura. El interés por las lenguas originales está en consonancia con la Reforma, que se suele poner como uno de los elementos básicos del Renacimiento y detonante de la etapa moderna. Una de las acusaciones de los reformistas (no es lo mismo reformismo que protestantismo; el reformismo es más general, y el protestantismo puede ser una rama de la Reforma, que ya comienza en la Edad Media) es el auge de mujeres. En los conventos no siempre saben latín, y cuando predicán (como Meister Eackhart) hacen accesible el mensaje. Dante escribe en italiano, con lo que da carta de naturaleza a las lenguas vernáculas, creando un caldo de cultivo para que mujeres y monjas cultiven la *devotio moderna* y la mística. La efervescencia reformista se agudiza con el protestantismo de Lutero y Calvino, pero un argumento de rechazo de Roma y en consecuencia de la Escolástica será que por culpa de ésta y del interés concedido a Aristóteles y a la filosofía griega se olvida la lectura de la Biblia, que resulta según la Iglesia la gran afectada. Eso es falso. No sólo hay una lectura de la Biblia de San Jerónimo en latín, sino además en arameo, griego y siríaco, aunque de forma minoritaria por el desconocimiento de esas lenguas. Por tanto, la valoración de las lenguas clásicas como las orientales a lo largo de la Edad Media como medio de acceso a la Biblia será un argumento que ya se da durante el medievo, y que no surge con la supuesta ruptura del Renacimiento.

La presencia de todo esto forma parte del argumentario para negar la novedad radical desde el Renacimiento: la lectura de los textos originales ya venía precedido por la propia Edad Media.

Así, hay que insistir en el papel que pudo suponer Al-Andalus en todo esto. Miguel Asín Palacios fue un arabista muy importante durante el siglo XX, cuya gran obra en envergadura y polémica, es *La escatología musulmana en La Divina Comedia*, publicada en 1919. Ahí

sostiene que la escatología musulmana, sobre todo a través de Ibn Arabi, había influenciado a Dante describiendo su Divina Comedia. La teoría de Asín Palacios sostiene que otros místicos españoles también habían recibido mucho peso de musulmanes árabes. Esta idea fue muy polémica en su momento, por la carga del prejuicio que había sobre el mundo árabe. Esta teoría ha sido muy criticada y es posible que tenga sus fallos, pero a nosotros nos vale por la posibilidad de una influencia del mundo andalusí sobre el Renacimiento italiano, mostrando una cierta continuidad donde no había rupturas e hiatos al uso. Por eso, el papel de Al-Andalus también tenemos que tenerlo presente entre los antecedentes del Renacimiento como vehículo de transición de la Edad Media a la Modernidad. También puede participar en el debate acerca de la nacionalidad del Renacimiento.

Otro factor importante es el Humanismo, o el amor por las letras, pero eso no es exclusivo del Renacimiento, ya que sabemos que en la Edad media también hubo ese amor por las letras. Incluso, la Reforma tampoco es exclusiva, de modo que hubo precedentes durante el medievo. Así, lo religioso o lo no religioso son dos factores que antagonicen Renacimiento y Edad Media. Masilio Ficino o Pico de la Mirandola tenían interés en la religión, a pesar de su condición de humanistas. Unido a esto, estaría el interés por las lenguas y religiones orientales, con la revalorización de la figura de Zaratustra, un ser casi mítico, semidivino, con un prestigio que tuvo su continuidad desde la antigüedad hasta la edad moderna (los Reyes Magos se exponen en textos apócrifos como mantenedores de su doctrina). Ahora hay otra figura, como Hermes Trimegisto, que vuelve a adquirir peso, especialmente por el redescubrimiento de los textos herméticos. Nace ahora la idea de *filosofía perennis*, que retoma luego Leibniz, pero que formula Agustín Esteico. Se refiere esta noción a la filosofía legendaria y casi eterna, que estructura un único saber que luego se iría diversificando en las diferentes religiones. Esto implica un concepto universalista, algo que no es nuevo, y que como vemos se daba en la patrística y en la Edad Media. La propia palabra Renacimiento es una palingenesia, como un volver a nacer hacia un conocimiento nuevo, casi esotérico y místico.

Para resumir, tenemos que concluir que la existencia del Renacimiento es un hecho, pero que no supone una ruptura, sino una continuidad, y que por lo tanto, los elementos del Renacimiento que se suponen que son cosas nuevas, no son otra cosa que un seguir una transmisión que vendría de la Edad Media. Hay un libro muy interesante en este sentido, de Francis Oakley, llamado *Los siglos decisivos*, donde se estudia el medievo como precedente de la modernidad.

## **Nicolás de Cusa**

¿Es el primer moderno? ¿El último medieval? ¿Un renacentista? Un poco de todo. Frito variado. Está enterrado, pero se llevaron su biblioteca y, ojo, su corazón. Era un hombre de un saber universal. Por la enorme complejidad y profundidad de su pensamiento da igual a qué periodo corresponde: es un pensamiento de un calibre tan importante que poco tiene que ver con el periodo donde se le quiera inscribir. Ese compromiso con su tiempo y toma de conciencia con la época en la que le tocó vivir, al mismo tiempo, muestra una extraordinaria capacidad de superación del tiempo, cuyo pensamiento está enraizado en la polémica al mismo que la supera.

12/02/2013

Las obras de Nicolás de Cusa se están editando ahora en español en unas buenas ediciones. Vamos a ver algunas referencias interesantes. La Universidad de Navarra edita en bilingüe sus obras, ya sea en Anuarios o en una colección adjunta a Anuarios. Hay otra edición interesante publicada en Argentina por la editorial Biblos en la colección Presencia medulares, llevaba a efecto por un grupo de estudio centrado a Nicolás de Cusa. Hay también unas viejas traducciones en Aguilar.

## **Biografía de Nicolás de Cusa**

Fue obispo y una especie de Papa interino durante un momento en que no hubo Sumo Pontífice. Desempeñó un papel muy relevante en la política eclesiástica, que entendida para la época es hablar de política misma.

Nicolás de Cusa nace en 1401. Nace en Cues, Alemania. Estudia Derecho en Heidelberg. Se siente defraudado y pasa a estudiar Matemáticas y Ciencias Naturales, así como Filosofía y Teología, que será la base de su pensamiento. Heidelberg es la academia que edita sus obras completas de referencia en latín y en alemán (un rasgo de modernidad, éste último).

En 1415 se celebra el Concilio de Constanza, donde se debate acerca de quién tiene la supremacía, si el Papa o el Concilio. En 1440 se produce el cisma de oriente: la iglesia ortodoxa se separa de Roma. En 1453 se produce la toma de Constantinopla por parte de los turcos. Nicolás de Cusa muere en 1464, por lo que vive los Concilios de Basilea, Ferrara y Florencia. En estos Concilios se trata que la iglesia ortodoxa vuelva a Roma. También está el tema del conflicto con el Islam turco, que está a las puertas de Viena. La Reforma protestante ya empieza a realizarse (el primer aldabonazo ya se ha dado). A Nicolás de Cusa también le coge durante el obispado en Briksen una serie de conflictos con señores feudales.



Estos acontecimientos modelan el pensamiento de Nicolás de Cusa: desde las aspiraciones místicas y filosóficas de este autor hasta las más ínfimas están definidas por la voluntad de conciliación, de evitar opuestos y contrarios, buscando la unificación. Es un hombre comprometido totalmente con su tiempo. Nicolás de Cusa es un pensador muy riguroso y conceptual, pero además, aprovecha para que esa rigurosidad del concepto se amolde a las circunstancias concretas que vive Occidente en general y su persona en particular.

El pensamiento de Nicolás de Cusa es un pensamiento que recibe una variedad de influencias. Esencialmente, ésta es neoplatónica, pero también aristotélica, de Pseudo-Dionisio, de Escoto Eriúgena o de Proclo. Pero además, también está influenciado por el nominalismo, con lo que quizás atisbemos unas trazas de modernidad en Nicolás de Cusa. No obstante, fundamentalmente es un neoplatónico. Incluso podría decirse que Nicolás de Cusa es el culminador de las transformaciones del neoplatonismo por la profundidad de las problemáticas tradicionales de esta corriente.

A todo esto, hay que añadir la importancia de las matemáticas. Muchos ven aquí otro rasgo de modernidad: el paradigma y modelo de lo matemático. Así es, en cierto modo. Pero entonces moderno es también Pitágoras, presente en Proclo. Es decir, que en propiedad la utilización de lo matemático como síntoma de modernidad no es del todo correcta.

El mundo bíblico también le influye: muchas de las reflexiones de Nicolás de Cusa son el resultado de la mezcla de filosofía y teología, que se entrelazan. La presencia de la Biblia está especialmente patente en sus Sermones, que prácticamente son tratados de metafísica. Esos sermones eran en alemán, estableciéndose relaciones entre Nicolás de Cusa y Meister Eckhart. Así, en la raíz del pensamiento de Nicolás de Cusa está el platonismo adoptado por la teología cristiana. Aquí no hay una escisión entre la razón natural y la teología, sino que una se imbrica en la otra.

Nicolás de Cusa y las transformaciones del platonismo.

A veces hablábamos de las transformaciones del platonismo como un movimiento básico que se desarrollaba en el pensamiento a partir de Platón, donde se constatan dos grandes temas que no siempre están tratados y abordados por éste: el Uno más allá del Ser y la Tríada (Uno-Nous-Alma). Las transformaciones del platonismo sería esa evolución o trayecto por el cual los pensadores posteriores van pensando y repensando esas dos grandes cuestiones. Los distintos pensadores van consolidando el discurso filosófico sobre esos temas. Ese discurso filosófico es al mismo tiempo un discurso místico, ya que en todo neoplatonismo, independientemente de su confesionalidad, el orden conceptual es inherente a la experiencia vivida, por lo que siempre se evoca a un último punto, que es la mística: siempre hay una

última dimensión de lo inefable, de lo inconceptualizable, de lo que está más allá del ser... de lo místico, en definitiva. Uno de los autores más recomendables para ver esto es Beierwaltes, que tiene un libro muy interesante sobre Nicolás de Cusa, *El gusanus: reflexión metafísica y espiritualidad*. Alguna de las interpretaciones que hace este autor sobre Nicolás de Cusa se parece a Hegel, tal vez porque éste sea uno de los últimos coletazos en Occidente de la tradición neoplatónica. Dice Beierwaltes que hay semejanzas entre Hegel y Nicolás de Cusa, pero hay una diferencia fundamental: el pensamiento de Nicolás de Cusa es un pensamiento vivido, interior, en el que lo emotivo, la afectividad, va ligado a la propia reflexión conceptual, cosa que no se da en Hegel, que trabaja la pura frialdad del concepto. Es verdad que Nicolás de Cusa en ese sentido es un neoplatónico de pura cepa, que cumple perfectamente esa esencia de todo neoplatónico de no dissociar lo pensado de lo vivido, por lo que evoca a la mística.

Si decimos por un lado que Nicolás de Cusa está de lleno en esa tradición, decimos asimismo que dos de los puntales de su pensamiento son el Uno y la Tríada. El Uno indica una realidad absolutamente trascendente, un *deus asconditus*, una dimensión que va más allá del concepto. Recordemos a los neoplatónicos, quienes hablaban de un primer principio inefable, trascendente. Entonces decíamos que la postulación de ese principio último o primero, más allá, donde el discurso negativo era el único que nos servía para poder referirnos a ello, podía generar un acabamiento de todo discurso filosófico. No obstante, la absoluta inefabilidad es pura abstracción, por lo que una postulación de lo Uno como absolutamente trascendente que se formule desde el discurso negativo es lo único que permite explicar el paso de lo Uno a lo que no es lo Uno. Así, la postulación de lo Uno está exigiendo el desarrollo temático de la filosofía, de explicar la constitución ontológica de la realidad.

Por otro lado, Nicolás de Cusa trata la Tríada, aunque en este caso no sabemos si hablamos de esto o de la Trinidad. En el primer caso, hablaríamos de un enfoque puramente neoplatónico (donde se estructura el Uno, el Mundo de las Ideas y el Mundo de las Ideas Matemáticas) describiendo tres elementos constitutivos o hipóstasis del mundo intelectual. En el segundo caso, hablaríamos de algo muy parecido (Padre, Hijo y Espíritu Santo), pero no puede haber una adecuación entre una explicación y otra. Y es que la Tríada platónica aboca al modalismo, es decir, que cada una de las tres hipóstasis, el *prodos* que diría Proclo, serían modos de acaecer del Ser, cosa que no puede predicarse de la Trinidad, que tradicionalmente las explicaciones modalistas han sido heterodoxas o herejes, ya que en el modalismo del Ser no se mantiene la realidad individual de cada hipóstasis. Ante esto, Nicolás de Cusa tiene que combinar continuamente el triadismo platónico con el trinitarismo cristiano, algo que hace que su tratamiento de esta cuestión tenga una originalidad extraordinaria y sorprendente, por la consistencia por la que su discurso está armado, con vistas a no caer en el modalismo y en

el, digamos, *triteísmo*. Hay una concordancia, de nuevo, entre pensamiento filosófico y pensamiento teológico.

Esto que hemos visto no sólo se puede decir de las realidades más altas, sino de toda cosa, de toda realidad, a la que se le puede aplicar un discurso del Uno y un discurso trinitario.

Nicolás de Cusa cuenta que al regreso de una misión de Grecia, iba en el barco y le vino una idea al ver las olas del mar. Dijo que las olas constituían una unidad. Y la idea de la unidad es básica, ciertamente, en este autor. El tema filosófico de Nicolás de Cusa es lo absoluto, el Ser como absoluto, y cómo ese absoluto se despliega.

Lo absoluto es lo infinito. Quizás Nicolás de Cusa sea el primer filósofo que de una manera clara, taxativa, razonada, identifica lo absoluto con lo infinito. Desde la filosofía griega, lo infinito arrastra un estatuto residual, por indeterminado. Ahora la infinitud adquiere un fundamento claramente positivo.

¿Cuál es el punto de partida de la filosofía de Nicolás de Cusa? El Uno; un Uno que es trascendente, que es inefable, que está más allá de cualquier concepción o concepto, y que por lo tanto, de él no podemos decir ni saber nada. Por tanto, cuál es el conocimiento que podemos tener de ese Uno infinito e inefable: una ignorancia. Pero no cualquiera, sino una *docta ignorancia*.

Esta es una categoría básica de Nicolás de Cusa. La docta ignorancia es filosofía apofática, pero no nos lleva al silencio o a renunciar al pensamiento, sino a una progresión continua en el conocimiento. Sabemos que una última visión o intuición del Uno nos rebasa absolutamente, ya que es el infinito, y nosotros somos finitos. Entre la infinitud y la finitud no hay proporción, y por tanto, no hay conocimiento, por lo que del Uno siempre podría haber un cierto acercamiento, pero con la conciencia de que nunca llegamos a ese Uno. Así, el saber que podamos tener de él es docta ignorancia, es decir, no es una ignorancia negativa, sino positiva. Así, la potencialidad también pasa a ser algo positivo. Nuestro conocimiento es potenciado, pero nunca podemos conocerlo todo, aunque tenemos abierto un camino. Es precisamente esa apertura la forma en que participamos en esa infinitud.

Para todos estos asertos y formulaciones de Nicolás de Cusa podemos encontrar un trasfondo neoplatónico. La docta ignorancia sería eso que tanto Plotino como Proclo (quien está muy presente en Nicolás de Cusa) decían de que el Uno es todo, pero ninguna de las cosas del todo. Por lo tanto, hay presencia y ausencia. Es algo así como la diferencia ontológica, o diferencia entre el Ser y el ente. La docta ignorancia quiere decir que ese Uno es todo, pero ninguna cosa del todo. Dicho con palabras de Nicolás de Cusa

**Dios es el Ser, pero no es ninguna cosa del Ser.**

Así, no es alteridad en absoluto, no es lo otro de nada, pero por otro lado, es diferencia absoluta. Por un lado es *no diferencia*, pero por otro lado es *diferencia absoluta*, al no ser ninguna-cosa-otra. Es decir, hablamos de la *coincidencia oppositorum*, o coincidencia de los opuestos.

Esta idea de coincidencia de los opuestos es muy antigua, y describe que la categoría suprema de la realidad se entiende como superación de los contrarios. En Nicolás de Cusa esto adquiere una nueva faceta, una nueva dimensión: ese Dios escondido supera a los contrarios: no es ni diferencia ni no-diferencia, sino que en el propio Uno se reconcilian los contrarios, de modo que está por encima de ellos. Dado que en lo Uno no puede haber alteridad, pero tampoco puede haber no-diferencia, se expresa esa coincidencia de los opuestos como superación.

Dice Nicolás de Cusa que

**una curva infinita coincidirá con una recta; una línea llevada hasta el infinito, coincidirá con un triángulo, un triángulo llevado hasta el infinito coincidirá con un círculo.**

Así, estas figuras se reconcilian en el infinito, y lo expresa recurriendo a una formulación matemática. Aparecen así los primeros signos del cálculo infinitesimal, en la *coincidencia oppositorum*. De esta forma, lo finito se expresa como un modo de lo infinito, reconciliándose ambas nociones. Esta idea de reconciliación de los contrarios y de que lo Uno está más allá irá Nicolás de Cusa ajustándola cada vez más en su obra, radicalizándola, hasta el punto en que busca cada vez nuevas formulaciones que sean más precisas que las anteriores, hasta que la propia definición quede superada.

Hemos dicho que la *coincidencia oppositorum* reconcilia lo finito y lo infinito, de modo que lo infinito está en lo finito. Pero si lo infinito es *coincidencia oppositorum*, en lo finito también lo habrá: si lo infinito produce docta ignorancia, lo finito también lo produce. Así, el mundo, lo sensible, lo múltiple, también puede producir docta ignorancia.

Veamos otras categorías importantes en Nicolás de Cusa. Decimos que este pensador ve en lo finito un momento del despliegue de lo infinito. Lo finito como despliegue de lo infinito se llama contracción, *contractio*. Lo finito contrae lo infinito: todo lo finito es contradicción de otra realidad superior. Contracción significa determinación, en este caso. Dirá Nicolás de Cusa, dentro de la categoría de complicación, de *complicatio*, que el Universo está complicado en Dios; el Dios es *explicatio dei*, o explicación de Dios. Es una categoría doble: *complicación-explicación*. Esto configura un perfecto engranaje de mundo simbólico donde todo se refleja en todo, donde todo está encajado y articulado perfectamente como en Proclo. El mundo es Dios explicado, dirá Nicolás de Cusa. Dios es el mundo complicado mediante un

proceso de regulación y mostración. Esto ya permite el discurso filosófico, evitando el apofatismo, de modo que ya se puede hablar, otorgando estatuto ontológico a la realidad, que se presenta como explicación: todo refleja a lo infinito, es decir, a Dios. Así, las estructuras trinitarias del Uno están presente en el mundo constituyéndolo. Hay aquí una continuidad entre Dios-Mundo-Hombre: el mundo es explicación de Dios y el hombre es explicación del Mundo.

La estructura de la realidad es como la estructura del infinito y como la estructura de la mente del sujeto. Se repite la misma identidad Dios-Mundo-Hombre, a las que se aplican todas las categorías ya vistas, aunque cada una a su nivel. Por eso, llama Nicolás de Cusa al mundo un *deus sensibilis* o un Dios sensible, por lo que le cae una acusación de panteísmo. Esto puede evocar la idea platónica de alma del mundo, donde el Universo de Nicolás de Cusa se ve como una realidad viviente al modo neoplatónico. Se admite una jerarquía (Uno-Inteligencia-Alma-Mundo) pero no está subrayada en vertical, sino que hay una emanación, una emergencia.

Esta presencia de lo infinito o esta adecuación de las estructuras del mundo y de lo infinito con el alma y la mente será fundamental para la teoría del conocimiento de Nicolás de Cusa, que en realidad es mucho más que eso: es la teoría del ser, donde ser es conocer y donde lo que se conoce es esencialmente el ser. Según todo esto, con Nicolás de Cusa asistimos a una rehabilitación del mundo, de la materia, de lo cuantificable, de lo sensible, de lo múltiple, etc. Por eso, vamos a encontrar las mismas categorías cuando hablamos del Universo que cuando hablamos del infinito, hasta el punto que Nicolás de Cusa dice que el mundo es infinito, en sentido de infinitud espacial. Además, el mundo es eterno, en el sentido de que al depender esencialmente de Dios, no puede ubicarse dentro de una temporalidad, porque no tendría sentido lo contrario. También podemos decir que el Universo es infinito en el espacio y en el tiempo.

A partir de aquí, podemos aplicar las categorías al Universo, que como coincidencia oppositorum es el lugar donde coinciden todos los contrarios; el conocimiento que podamos tener del Universo como unidad toda, como totalidad, es docta ignorancia, pero visto positivamente; de la misma manera, cada cosa, cada individuo, refleja el universo, con lo que es una contracción del universo y una contracción de Dios (cada alma es una contracción del Universo y al mismo tiempo de lo divino, o una explicación).

Las categorías de complicación-explicación se puede aplicar al punto y la extensión, donde el primero complica (reúne) al segundo y el segundo explica (desarrolla) al primero. La quietud y el movimiento mantienen una relación similar, así como el instante y el tiempo. Todo esto sigue el esquema donde Dios complica el universo y el universo explica a Dios. Así, el

conocimiento del ser humano será la puesta a punto, que diríamos, de esta misma dinámica en el ser humano: el hombre potencialmente lo es todo.

Si el mundo es Dios contraído en la *contractio*, la Tríada-Trinidad estará contraída en el Universo, y si el hombre es la contracción del universo, el en ser humano está la Trinidad contraída, con lo que la estructura trinitaria es aplicable a todo, que responde trinitariamente.

18/02/2013

Todo esto tiene mucho de neoplatónico, especialmente de Proclo, quien está a la base de Nicolás de Cusa. En la Edad Media, Proclo entró supuestamente como Aristóteles, y además, el *Liber de Causis* fue un libro muy importante en la filosofía musulmana y luego en la cristiana, y precisamente desde la musulmana vino la confusión con Aristóteles. El *Liber de Causis*, recordemos, es una especie de epítome sobre la teología de Proclo.

Ahora veremos lo que podríamos denominar su teoría del conocimiento, aunque el profe es de la opinión de que la teoría del conocimiento es realmente ontología, al ser una teoría sobre el ser, ya que de hecho, y esto es tanto más válido para Nicolás de Cusa como para cualquier otro neoplatónico, comprender es ser, y comprender es ser más, en la medida en que el orden de los conceptos y el orden de la vida va conjuntamente unido: no hay un divorcio entre una cosa y otra. Así, saber inteligir es saber lo que algo realmente es. Por eso, esto que podría entenderse como teoría del conocimiento no puede desligarse de ninguna manera de la ontología o de la metafísica de Nicolás de Cusa.

Lo primero que habría que decir aquí es el planteamiento inicial y básico por parte de Nicolás de Cusa de la posibilidad del conocimiento, pero esta posibilidad, que significa el estado de apertura, tiene un significado completamente positivo. Esto está en orden a lo que decíamos en otra ocasión respecto a la posibilidad de que Nicolás de Cusa sea el primer filósofo occidental que de una forma clara y explícita lo infinito tenga un valor positivo. El trasfondo aristotélico de la posibilidad como indigencia o potencialidad seguía pensando mucho en toda la filosofía occidental. Quizás en otros autores está de forma explícita, pero en Nicolás de Cusa lo infinito tiene que ver con lo divino, de modo que lo que se pueda predicar de lo máximo se puede predicar de lo mínimo, por lo que el mundo a su nivel es infinito, siendo el primero en sostener la idea de la infinidad del Mundo. Así, de alguna manera el ser humano también contiene la infinidad por apertura y potencialidad. Es algo así como que nuestro conocer posible está al acceso de todo. Esa apertura es vista positivamente por Nicolás de Cusa, y de hecho, es una manera de participar de la infinidad, es decir, es una de las maneras de darse lo infinito en el ser humano como ciencia y comprensión.

Al mismo tiempo, hay otro elemento irreductible en Nicolás de Cusa: nuestro conocimiento es infinito potencialmente, aunque finito de hecho, por lo que conocer es establecer una commensurabilidad entre dos cosas, es decir, que lo semejante conoce a lo semejante, de modo que se dé una cierta homogeneidad entre los dos polos del conocer. Nosotros como seres finitos no podremos conocer lo infinito en tanto que tal, sino como contracción. Dada esta inseparabilidad en el orden del conocimiento con el orden de la experiencia mística se da cuando se dice que no podemos conocer a Dios en tanto que ser infinito, pero sí en tanto que revelación o epifanía. Hemos dicho que el conocer es establecer commensurabilidad entre dos polos, algo que Nicolás de Cusa llamaba las *coiecturas* o conjeturas.

Una conjetura es una unión entre dos cosas, de modo que nuestro conocimiento racional siempre actúa por conjeturas, de lo cual se extraen una serie de consecuencias. En primer lugar, el hecho de las conjeturas demuestra que la estructura de la realidad es la misma que la estructura de la mente: si conocemos las cosas es porque nuestra mente y las cosas son semejantes. Esto estaría legitimado porque nuestra mente y las cosas, al ser contracciones del infinito, están capacitadas para conocer el infinito. Por tanto, la constitución ontológica del pensamiento es como la de la realidad. Aquí hay rasgos de modernidad, anunciándose a Descartes y al idealismo alemán, aunque también hay rastros de Platón o Plotino.

Esa homologación es matemática. ¿Qué hace la conjetura? La conjetura, que es lo que nos permite conocer como un puente que se establece entre nuestro conocimiento y el objeto externo, es una reconducción de la multiplicidad a la unidad; de la alteridad a la identidad; de lo sensible a lo racional (la razón sale fuera y reconduce lo sensible a los principios). Esta operación, dado que se realiza matemáticamente, es una mensurabilidad de la realidad o *mensura regum*. Es la medida de las cosas, que es lo inteligible de las cosas, lo Uno de las cosas, lo idéntico de las cosas: lo sensible reconvertido en inteligible.

¿Cómo actúan las conjeturas? Potencialmente, las conjeturas son, como nuestro conocimiento, infinitas. La elaboración de conjeturas no se hace en el vacío, desde cero. De hecho, en toda conjetura está presupuesto algo (la razón, el número, la medida, la armonía). Esto hace que lo sensible sirvan como de ocasión para el conocer: la experiencia sensible es un ocasionalismo, una ocasión para conocer, para que nuestra mente elabore una conjetura, la proyecte sobre las cosas y rescate aquello que va a poner en acto lo que está en nosotros mismos. Por eso, conocer es conocerse: el conocimiento es como el despliegue de algo que está complicado en nosotros, y es oportunidad para desarrollar eso que implícitamente está en nosotros, porque es matemático (y lo matemático no viene de la experiencia sensible). Todo esto no es más que una imitación de lo que hace Dios infinitamente, creando las cosas razonadamente: en nosotros esa contracción de lo divino se hace en cuanto que somos

contracción. Si lo inteligible y lo sensible son diferentes, heterogéneos, ¿cómo se homogeneizan? Kant hablará de los *aprioris*, pero Nicolás de Cusa dirá que en la proyección de las conjeturas actúa una fuerza sutil que está en nosotros y hace de enlace entre ambas. Así, no hay pura heterogeneidad absoluta entre lo inteligible y lo sensible, siendo las matemáticas la que funcionan de unión.

La realidad así, como imagen de Dios, es complicación absoluta. La explicación es exceptuar el conocimiento del mundo. Por lo tanto, la mente se conoce a sí misma durante el proceso de conocer. Hay así una asimilación: lo sensible, lo imaginable, lo racional, lo intelectual y lo místico. Aquí, en este último paso, es donde abriríamos una interrogación, donde nuestro conocer se plantea el acceso a lo Uno. Pero no sabemos si Nicolás de Cusa da ese salto. El profe opina que no, que no lo da. Nicolás de Cusa es un pensador muy riguroso, y el salto al conocimiento místico rompería con la conmensurabilidad del conocimiento del infinito en tanto infinito, dado que el infinito sólo se puede conocer en sus contracciones. La máxima realización de todos los componentes del ser humano se realizan en la figura de Cristo, según Nicolás de Cusa, y no sólo eso, sino también en la Iglesia, entendida como la unidad que asume la pluralidad.

Hay como un proceso, un trayecto, lo sensible, lo imaginable... hasta lo místico, donde habría que habría una interrogación, como decíamos. Nicolás de Cusa habla de la *mistica visio*, o visión mística. Pero hay que insistir en la idea de que ateniéndonos a esa coherencia que siempre muestra Nicolás de Cusa, lo inconmensurable con lo infinito en tanto que infinito siempre hay que tenerlo en cuenta: no se puede conocer lo infinito tal cual.

La mente sería *mensura mensurans*, o medida que mide, *mensura rerum*, o medida de las cosas y *mensura terminum*, o término (asumiendo una estructura claramente trinitaria). Es interesante el concepto que tiene Nicolás de Cusa de cómo la mente produce estas nociones o conjeturas. Dice que la mente produce una *vis* o fuerza (viviente), de modo que el número es un número viviente. Estos no son meros conceptos abstractos, sino realidad viviente, ya que el propio número es esa *vis*, ese salir fuera de la mente. Por eso, todo conocer es un proceso de ser, por lo que conocer más es ser más, y conocer intelectualmente es más que conocer sensiblemente. Por eso, el conocimiento de *precisio*, precisión, se entiende como una razón matemática, próxima a la imaginación: la razón es la precisión de la sensación, lo intelectual es la precisión de lo racional. Ante esto, ¿lo místico será la precisión de lo intelectual?

Dentro de la cronología de la obra de Nicolás de Cusa hay un momento en el cual para referirse al infinito usa el concepto aristotélico de forma, por lo que Dios sería la forma máxima o la forma de las formas, o *forma formarum*.



Hay en todas estas precisiones (razón como precisión de lo sensible, lo intelectual como precisión de lo intelectual) un ajuste, un proceso de hacer coincidir lo externo y objetual con el sujeto. Pero esa coincidencia nunca será completa, por lo que siempre existirá una cierta diferencia, que viene dada por nuestra condición de finitos. En todo este dinamismo, la geometría es el modelo de toda ciencia. Por eso, el pensamiento de Nicolás de Cusa, en su totalidad lo podemos definir como condicionado por un modelo matemático. En este sentido, continúa con la tradición neoplatónica del pitagorismo, así como de Alberto Magno.

### **Los puntos principales del *De conieture***

En primer lugar, las conjeturas son necesarias y relativas (por eso nuestro conocimiento no es perfecto), pero no inciertas (la verdad siempre está presente en la conjetura, de modo, si se permite, *a priori*). Hay una inagotabilidad de conjeturas, ya que el objeto de conocimiento es potencialmente infinito. Las conjeturas además no son los datos de lo sensible, sino que son puestas por la mente: es nuestro conocimiento quien pone las conjeturas. De ahí que hable del espíritu de las arterias, del vehículo de unión del cuerpo con el espíritu, etc.

Para Nicolás de Cusa, los géneros y las especies provienen de la sensación: no son puestas por la mente. En esto se detecta su nominalista, a pesar de ser un neoplatónico. Géneros y especies son vestigios de la pluralidad, que se hacen unidad mediante las estructuras impuestas por la mente. El dato es elevado a la estructura racional, conteniendo la estructura del pensamiento como la conjetura lo hace matemáticamente: la estructura del pensamiento es la misma que la estructura de la realidad, que viene legalizada matemáticamente y, en última instancia, legalizada por Dios. De ahí la inagotabilidad del pensamiento y de las cosas.

### **La unidad triádica o triunidad**

Esa unidad de la que hablamos, como habla todo neoplatónico, realmente no es unidad, sino unidad triádica o triunidad. Esta cuestión es básica para Nicolás de Cusa desde dos perspectivas, por un lado neoplatónica, dado que Nicolás de Cusa es un eslabón, quizás el último, dentro de lo que conoceríamos como las transformaciones del platonismo, que son esos temas que desde Platón van generando el propio pensamiento neoplatónico y que proceden del núcleo fundamental platónico (el Uno más allá del Ser), y de la Tríada, que adquiere la sustancia de la Trinidad cristiana, como su otra gran influencia.

En Nicolás de Cusa tiene tal profundidad conceptual y tal audacia esta idea de la unidad triádica o triunidad que apenas tiene parangón en la filosofía occidental. Este pensador no presenta conflicto ninguno entre fe y razón, de modo que la razón ordena el caos de la fe, estableciéndose una convivencia pacífica entre ambos. Recordemos algo que ya dijimos. En

esta compenetración de lo triádico platónico con lo trinitario cristiano, Nicolás de Cusa tiene que rehuir dos perspectivas que son concomitantes a la tríada neoplatónica, la cual tiene muchas vertientes, siendo la más socorrida la del Uno, Nous, Alma. Pero hay otras formulaciones. Es *prodos* muestra un subordinacionismo claro o jerarquía ontológica, donde el Uno es lo máximo, el Nous es inferior al Uno y el Alma del mundo es aún más inferior. ¿Podría ajustar esta interpretación neoplatónica a la estructura trinitaria cristiana? De ninguna manera, dado que la Trinidad establece tres hipóstasis y una sola sustancia, por lo que se barre con la subordinación.

El otro elemento es el modalismo, es decir, hacer de las tres hipóstasis una sola sustancia y las tres hipóstasis modos de aparecer de esa sustancia, que en el fondo es una sola. Eso tampoco es aceptable para Nicolás de Cusa, sabiendo que tiene que rehuir tanto el subordinacionismo neoplatónico como el modalismo.

Con esto, Nicolás de Cusa interviene en el triadismo platónico reconvirtiéndolo a modos de pensar del trinitarismo cristiano, algo que añade un factor positivo a la hora de aplicar el triunitarismo a toda la realidad.

En Proclo, como el último gran neoplatónico pagano, el tema triádico está plenamente desarrollado. En él hay una interpretación muy interesante que también está en Nicolás de Cusa. En Proclo hay una distinción: *moné* (permanencia o identidad consigo mismo), *prodos* (proceso), *epistrofê* (retorno), como los tres movimientos del mundo inteligible. La autoidentidad no se queda en sí misma, sino que se manifiesta en un proceso o procesión, que no se diluye o se expande, sino que vuelve sobre sí y se convierte. Esos son los tres momentos del mundo inteligible. Pero ya en Proclo, como el mundo sensible es imagen del mundo inteligible, todo participa de esa tríada, de modo que todo es *moné, prodos y epistrofê*, es decir, todo tiene identidad, diferencia e identidad de la identidad y la diferencia (reconciliación).

Una unidad que no actúe como Uno, no es una unidad, dice Nicolás de Cusa. Es la idea de la pura abstracción, algo que procede de la segunda parte del *Parménides* de Platón: si sólo hay Uno, no puede haber nada más. Lo que impulsa a Nicolás de Cusa es, por un lado, su filiación neoplatónica, pero está pensando en las tres personas o hipóstasis (y una sola ussía) de la Trinidad cristiana. Así, esa unidad debe salir para producir, haciéndolo autodeterminándose como unidad, de modo que se ve *equalitas*, de modo que se ve como igualdad. Así, tenemos *unitas* y *equalitas*. Es como si multiplicásemos  $1 \times 1$ , como ejemplifica Nicolás de Cusa. Es el Uno autodeterminándose como Uno, realizando movimiento de autoposición de modo que siempre se ve igual que a sí mismo. Son dos movimientos o dos realidades unidas por una

conexión, que es la misma, ya que no es algo externo ni de fuera: es la misma posición de Uno como Uno en tanto *equalitas*. Así, *Unitas*, *Equalitas*, *Conectio*, como tres momentos de la unidad real: la unidad que se ha hecho real a sí misma triádicamente. La Trinidad, por tanto, son tres momentos de un ser absoluto igual a sí mismo.

Así, esa identidad trinitaria se puede aplicar a todo, aunque cada cosa a su nivel, contractamente. Son tres momentos del absoluto, que se ve a sí mismo igual a sí mismo, y se realiza como tal a sí mismo: es, sale y retorna, formando una triunidad.

Lo mismo que en el caso de cómo determinar el primer principio, es decir, el infinito indeterminado en cuanto a nosotros, eso lleva a Nicolás de Cusa a ir postulando continuamente términos con los cuales quiere profundizar. Tenemos muchas, como singularidad, diversidad, nexo (participación de la singularidad y la diversidad)... esta triunidad también se aplica al mundo. Otra es *unitas* (unidad, cuya propiedad es ser Uno), *iditas* (eso, como su propia realidad intrínseca, igual e idéntica a sí misma) y *identitas* (identidad entre lo uno y lo otro, identidad de la misma cosa, desde su propio desdoblamiento, por lo que no es alteridad o dispersión). Es la identidad reiterativa de la Unidad, cuando ésta se dice como tal y se multiplica a sí misma (recordemos: 1 x 1).

Unidad que une, unidad unida y nexos. Esta es otra estructura triádica. Vallervaltes (¿?) se pregunta cuáles son las diferencias fundamentales entre Nicolás de Cusa y Hegel, dado que hay mucha relación terminológica. Dice que en Nicolás de Cusa todo esto no es sólo concepto, sino también algo vivido intrínsecamente, mientras que en Hegel es puro concepto: habla así de un elemento emotivo tan absolutamente metafísica como son estos procesos, cuando expone la estructura triádica en el amor. Amor amans, o amor que ama, amor amabilis, o amor amable o susceptible de ser amado, y la conexión o nexos entre una cosa y otra.

Cuando hablábamos antes de mensura mensurans, mensura mensurata y regum, en su forma de la triunidad infinita sería medida sin medida, medida que mide (es actividad) y término y medida entre una y otra. Otra es indivisión, indiscrección y conexión, que en el caso del hombre es memoria, entendimiento y voluntad.

El conocimiento, que es connatural con la realidad, hace que podamos hablar de materia, forma y conexión entre ambas como tres momentos del proceso cognoscitivo, pues. Así, el género en sí mismo es pura potencialidad, en un sentido quizás negativo: la forma, la diferencia, ya supone una discrecionalidad, y la unión entre una cosa y otra, la realidad.

19/02/2013

El conocimiento es creación de belleza, o mejor dicho: si en el conocimiento matemático/intelectual lo sensible es una ocasión para que desarrollemos las conjeturas o pautas que proyectamos sobre lo real (en virtud de esa cierta adecuación que hay entre una y otra cosa), otro tanto sucede con lo bello. Tenemos las pautas de lo bello, las lanzamos fuera de nosotros y rescatamos lo que hay de bello en las cosas, es decir, lo que hay de reducible a orden, proporción y concordancia. Ahí reside la esencia del arte, que es una forma de medir (conocer) el mundo. El artista tiene un proyecto de una obra, la cual hace realidad cuando va de su mente al exterior. Bajo esto reside la idea de belleza como trascendental. Por eso la argumentación que da Nicolás de Cusa es muy interesante. Dice que nuestra idea de lo bello procede de la observación de la belleza. Pero, ¿cómo sabemos qué es la belleza? Entra aquí la idea de preconcepto, de conjetura de lo bello, lo cual se contrasta con el exterior. En este sentido, funciona la idea del mundo como teofanía, ya que esta idea de lo bello que vemos en Nicolás de Cusa aparece en un sermón inspirado en un texto bíblico, con lo que se abre el carácter del autor como exegeta del texto sagrado, que es una forma de hacer accesible a la mayoría lo que en sí mismo es muy intrincado. Así, este texto, tiene un sentido más profundo la que pueden llegar unos pocos, siguiendo la idea de Maimónides respecto a la Torá y Avicena respecto al Corán, algo que podría entenderse también en Nicolás de Cusa respecto a la Biblia. El hilo que sigue este pensador en su sermón sobre la belleza es el comentario de Alberto Magno a la teología de Pseudo-Dionisio. La teoría de la belleza de Pseudo-Dionisio se basa en la idea del mundo como teofanía que ha de ser descifrada, donde lo bello recibe un estatuto trascendental. La belleza es concordancia, proporción, armonía, y por lo tanto, matemático.

Como hemos dicho, Nicolás de Cusa es un autor cuya obra está en progreso continuo, nunca acabada. Con respecto a la idea del primer principio, del Uno, como todo buen neoplatónico, hay un esfuerzo continuado por parte de Nicolás de Cusa de dar cada vez una definición más exacta y profunda de ese primer principio, lo cual hace que tengamos una terminología relativamente amplia de nociones que quieren captar la esencia de dicho primer principio. Veamos algunas de ellas.

Entre esas muchas, está la misma idea de *Uno*, que aparece en *De principio* como los indivisible. También la de *Idem*, como identidad sin alteridad. Además, el concepto de *Ipsum Ante*, o lo anteriormente lo mismo, es decir, lo que como condición de posibilidad anticipatoria (todo lo que es, debe ser ello mismo antes de cualquier atributo o predicamento).

Uno de los conceptos más ricos es el *Non Aliud*, o lo no otro. Con esto, Nicolás de Cusa se refiere a que las cosas no tienen en sí misma su permanente identidad o mismidad, ya que las cosas cambian, se modifican y desaparecen. Dios es, en ese esfuerzo de Nicolás de Cusa por alcanzar términos que definan lo mejor posible a ese infinito que es inconmensurable, lo define como *Non Aliud* o lo no otro: todas las cosas tienen algo de otro y algo que no otro, porque tienen más alteridad que identidad, pero en toda identidad hay algo de alteridad. Pues bien, *no lo otro es lo no otro en cuanto no otro*, expresado triunitariamente, cosa que sólo se puede decir de Dios. Así, la esencia del principio es también la esencia del mundo (siendo esa esencia de lo no otro una parte esencial del mundo).

El *Non Aliud* pone la identidad de todo lo demás, precisamente, como precisamente no otro en tanto no otro absoluto. Pone lo no otro en lo otro en tanto no otro. Ojú. Aquí es donde radica la presencia de Dios como trascendencia y como inmanencia. Podría decirse que aquí reside una idea de panteísmo, pero no es así. A la manera actual, podríamos invocar a la diferencia ontológica para romper la acusación de panteísmo. Ante esto, si el *Aliud*, la alteridad, es porque hay algo de *Non Aliud*, pero si éste es del *Non Aliud*, ¿qué es entonces el *Aliud*? Dicho de otro modo, si todo ente participa del Ser, y toda esencia del ente es ser Ser, ¿qué es el Ser? Así, damos con las dos perspectivas con las que se puede entender este presupuesto: desde lo finito y desde lo infinito.

Decíamos que en cuanto «no otro», es distinto de «lo otro» y pone la identidad (lo no otro) de lo otro, como presencia constitutiva en cada individuo de lo «no otro», luego hay presencia de lo no otro en todo. En cuanto «no otro», pone la identidad de «lo otro», en la medida en que es «no otro», no en la medida en lo que es «lo otro». Dios es absoluta diferencia sin diferencia. Es pura trascendencia y pura inmanencia. Además, no es ni diferencia ni no diferencia, sino coincidencia oppositorum, como superación de la diferencia y de la no diferencia.

Dios es el ser de todo ser esto, no en tanto esto, sino en tanto que ser. Esta es una idea que en el siglo XVII desarrolla un filósofo iranio, planteando la cuestión de esencia y existencia. Esto nos lleva a Dios como constitución ontológica de las cosas, de la realidad.

Lo no otro, por tanto, está absolutamente realizado por encima de todo en virtud de su no alteridad, pero no es otro que lo otro, que es gracias a él: en calidad de fundamento no es distinto de ello, sino que lo constituye, es decir, su inmanencia.

Ahora demos otro paso más en esta caza de la precisión. Hay otro concepto enormemente interesante en Nicolás de Cusa, que es cuando define al infinito, a Dios, al primer principio, como *Posses*, como Poder (poder ser). Pero, ¿cómo es posible que sea Poder, si eso implica no ser? El *Posses* lo define como *ultracoincidencia oppositorum*, más allá de la coincidencia de los

opuestos. El *Posset* es como la anterioridad absoluta, la apertura radical, el hecho de ser hacia afuera y *estar abierto a*. Antes del Ser está el Poder ser: todo lo que es, es porque puede ser. Y poder ser esto o aquello es ya poder. Así, más que como posibilidad, *Posset* es poder como fuerza. Aquí empiezan a notarse los primeros compases de un vitalismo que desarrollará en la modernidad la tradición alemana, distanciándose del voluntarismo que ha dominado el pensamiento medieval.

En *De visione Dei* y *Filiacione Dei* trata temas Nicolás de Cusa de claro carácter místico, siendo consecuencia lógica de su teoría del conocimiento basada en la idea de las conjeturas. Lo que hay que pensar es que esta *visio mística* es necesariamente un pensamiento no objetivable y no intencional (en sentido fenomenológico, como un contenido a la conciencia, un *ir hacia* de la palabra *intentio*). Esta visión se entienden como una unificación con el Uno, al modo de lo que Pseudo-Dionisio describía como *henosis*, estableciéndose una comparación con la idea de fenomenología con este proceso.

En sentido husserliano, fenomenología es un proceso a través del cual nos desprendemos de lo que no es conceptuable para dejar que se manifieste lo que la mente es. Algo así se da en este proceso de *visio mística*, pero sin que se manifieste la conciencia o la mente, sino el Uno, por lo que Nicolás de Cusa recurre acertadamente a la metáfora de la luz, como aquello que nos permite ver. No obstante, esa iluminación no permite una comprensión absoluta, sino una forma de acercamiento, entendiéndose como ya dijimos como una *docta ignorantia*, un modo de ver lo Uno en nosotros, no lo Uno en su forma inconmensurable.

Ahora entramos en un terreno que toca claramente a la mística; un terreno donde la trascendencia es absoluta como la inmanencia es igualmente absoluta. Ahí está, en cierto modo, la base teórica del cálculo infinitesimal, ya que todo esto queda explicado por Nicolás de Cusa mediante fórmulas matemáticas, explicando sus formas de lo máximo y lo mínimo. En este caso, Nicolás de Cusa dice que hay un triple nacimiento de Dios: en la Trinidad, en el Tiempo y en el Alma (en nosotros mismos), los tres como tres nacimientos de Cristo (algo que formula Eckhart y que le valdrá su condena).

Eso nos pone en otro aspecto muy interesante: el hombre como *imago Dei* o imagen de Dios, e incluso como otro Dios o Dios contraído. El hombre es *imago unitatis* o imagen de la unidad. Enlazando con su teoría del conocimiento, Nicolás de Cusa dice que la facultad de mensurabilidad que tenía el hombre a través de las conjeturas es una forma de reflejarse en cuanto imagen esa unidad absoluta que es Dios, ya que medir es introducir la unidad en las cosas o reducirlas a la unidad. El hombre se realiza espiritualmente cuando escruta y conoce el Universo, por lo que el conocimiento forma parte de nuestro proceso de realización

espiritual, por lo que el hombre y Dios son la misma cosa. Conocer es como una ocasión para autoconocernos, por lo que el conocerse intelectualmente es conocerse como imagen de Dios. Las cosas tienen dos dimensiones: vistas desde Dios (que son eternas) y vistas desde el tiempo (que son finitas).

En el proceso de conocer o elevación del alma, se realiza una superación de contrarios. Es una forma de realizar en nosotros mismos la coincidencia *oppositorum*.

Decíamos antes que hay una exigencia intrínseca en todo neoplatónico de extremar el cuidado con el lenguaje. Es aquí cuando habla Nicolás de Cusa de la *unitas absoluta ultra coincidentia oppositorum*, o unidad absolutamente más trascendente que está más allá incluso de la coincidencia de los opuestos. Ultracombo, vamos. Esto nos introduce de lleno en el discurso apofático, es decir, el discurso negativo. Hasta ahora, todo era catafático, donde sí que se hablan de las cosas, pero pasamos ahora a otro nivel. Si decíamos que la terminología de Nicolás de Cusa con respecto al mundo, al hombre y al conocimiento es muy rica y variada, también lo es en la fase apofática. Por ejemplo, veamos algunas de estas nociones. Habla Nicolás de Cusa de la *visio invisibilis* o visión invisible. Los términos contradictorios son el lenguaje recurrente. En este caso, es la comprensión de lo incomprensible, así como el fin de lo ilimitado.

¿Qué lleva a Nicolás de Cusa a esos planteamientos?

En primer lugar, la alteridad trascendente y la diferencia de lo infinito frente a todos los opuestos. Incluso, entre ser y no ser o diferencia e identidad, superaría eso. Dios superaría todo, sin ser una cosa ni otra, estando en una fase todavía más elevada. En esencia, no puede comprenderse cómo lo opuesto, en cuanto principio y origen, no puede tener opuesto. Lo infinito, en tanto que oposición a lo opuesto (se libera de lo opuesto, por lo que es absoluto, en tanto que absuelto de todo y por tanto libre de todo), es el fundamento creador y origen de toda oposición: es *oppositio oppositorum*, no ya *coincidentia oppositorum*. Es decir, el problema es que cuando decimos algo introducimos ya una cierta dualidad (*lo que no es esa cosa*), por lo que hay que postular algo todavía por encima. Es, en última instancia, inmanencia fundante y conservadora o constitutiva. Es decir, es ese *Deus aesconditus*, el que tiene que hacerse visible y conocible, donde yace la idea dialéctica: lo invisible que se hace visible, lo infinito que se hace finito de alguna manera, y viceversa en un proceso circular.

Hay una idea optimista en todo esto. El mal y la deficiencia no aparecen. Todo es coherente y perfectamente encajado. En este sentido, la conclusión del pensamiento de la Edad Media y comienzo de la Edad Moderna sitúa una bisagra importante. Lo que es seguro, es que Nicolás de Cusa será el último gran neoplatónico, ni siquiera los renacentistas mantendrán el nivel.

