

Nicolás de Cusa: Unidad en la Pluralidad

Homenaje a Jorge Mario Machetta

Tomo II

Gianluca Cuozzo, Claudia D'Amico, Nadia Russano (editores)

Rafael Ramón Guerrero, José Martínez Gázquez, Martín D'Ascenzo, Enzo Solari, Joshua Hollmann, Greta Venturelli, Jean-Marie Nicolle, María Cecilia Rusconi, Andrea Pierri, Patricio Andrés Szychowski, Sonia Ortega Vera, Edrisi Fernandes, Gianluca Cuozzo, Andrea M. N. Paul, Norberto Zuccalá, Diego Molgaray, Peter Casarella, Matías Ignacio Pizzi, José González Ríos, João María André

Nicolás de Cusa: Unidad en la Pluralidad

Nicolás de Cusa: Unidad en la Pluralidad

Homenaje a Jorge Mario Machetta

Tomo II

Gianluca Cuzzo, Claudia D'Amico, Nadia Russano (editores)
Rafael Ramón Guerrero, José Martínez Gázquez, Martín D'Ascenzo, Enzo Solari, Joshua Hollmann, Greta Venturelli, Jean-Marie Nicolle, María Cecilia Rusconi, Andrea Pierrì, Patricio Andrés Szychowski, Sonia Ortega Vera, Edrisi Fernandes, Gianluca Cuzzo, Andrea M. N. Paul, Norberto Zuccalá, Diego Molgaray, Peter Casarella, Matías Ignacio Pizzi, José González Ríos, João Maria André



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Decano Américo Cristófolo	Secretario de Investigación Marcelo Campagno	Consejo Editor Virginia Manzano Flora Hilert
Vicedecano Ricardo Manetti	Secretario de Posgrado Alejandro Balazote	Marcelo Topuzian María Marta García Negroni Fernando Rodríguez
Secretario General Jorge Gugliotta	Secretaria de Transferencia y Relaciones Interinstitucionales e Internacionales Silvana Campanini	Gustavo Daujotas Hernán Inverso Raúl Illescas Matias Verdecchia Jimena Pautasso Grisel Azcuy Silvia Gattaioni
Secretaria de Asuntos Académicos Sofía Thisted	Subsecretaria de Bibliotecas María Rosa Mostaccio	Rosa Gómez Rosa Graciela Palmas Sergio Castelo Aylén Suárez
Secretaria de Hacienda y Administración Marcela Lamelza	Subsecretario de Hábitat e Infraestructura Nicolás Escobari	Directora de imprenta Rosa Gómez
Secretaria de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil Ivanna Petz	Subsecretario de Publicaciones Matias Cordo	

Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Colección Saberes

ISBN 978-987-8927-15-2
ISBN 978-987-8363-84-4 -Obra Completa-
© Facultad de Filosofía y Letras (UBA) 2022

Subsecretaría de Publicaciones
Puan 480 - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina
Tel.: 5287-2732 - info.publicaciones@filo.uba.ar
www.filo.uba.ar

Nicolás de Cusa : unidad en la pluralidad : homenaje a Jorge Mario Machetta :
tomo II / Rafael Guerrero ... [et al.] ; editado por Gianluca Cuzzo ; Claudia
D'Amico ; Nadia Russano. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires :
Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires,
2022.

v. 2, 264 p. ; 14 x 21 cm. - (Saberes)

ISBN 978-987-8927-15-2

1. Ensayo Filosófico. I. Guerrero, Rafael. II. Cuzzo, Gianluca, ed. III. D'Amico,
Claudia, ed. IV. Russano, Nadia, ed.
CDD 199.82

Índice

Parte I

La búsqueda de concordia

Capítulo 1

Nicolás de Cusa y la predestinación en el Corán y en el pensamiento islámico 13
Rafael Ramón Guerrero

Capítulo 2

Laudes Mariae en las glosas de Nicolás de Cusa al *Alkoranus Latinus* (Vat. Lat. 4071) 45
José Martínez Gázquez

Capítulo 3

Concordia 63
Martín D'Ascenzo

Capítulo 4

Tolerancia del Islam en *Cribratio Alkorani* 95
Enzo Solari

Capítulo 5

Nicholas of Cusa's, *Cribratio Alkorani* and Its Connection to the Religious Concordance 123
Joshua Hollmann

Capítulo 6

Un'origine comune in molteplici sviluppi. Le comunità umane in Cusanus da *ars coniecturalis* alla *concordia* 137
Greta Venturelli

Parte II

Epistemología y gnoseología

Capítulo 7

Les trois voies pour réduire la pluralité à l'unité 159

Jean-Marie Nicolle

Capítulo 8

El estatus ontológico del número según Nicolás de Cusa
en *De theologicis complementis* 179

María Cecilia Rusconi

Capítulo 9

La simbología musical en *De aequalitate*. El recurso de hacer
visible lo invisible 195

Andrea Pierri

Capítulo 10

Boecio y Nicolás de Cusa. El concepto de armonía en *De aequalitate* 209

Patricio Andrés Szychowski

Capítulo 11

La luz y la armonía, dos conceptos inherentes a la estética
de Nicolás de Cusa 221

Sonia Ortega Vera

Capítulo 12

Análisis y discusión filosófica de algunos poemas sobre el Cusano
Analysis and Philosophical Discussion of some Poems about Cusanus 237

Edrisi Fernandes

Parte III

Las proyecciones del pensamiento de Nicolás de Cusa en el Renacimiento, en la filosofía moderna y contemporánea

Capítulo 13

Cusano, Ficino, Botticelli e la nuova idea di *Humanitas* 275
Gianluca Cuzzo

Capítulo 14

El neoplatonismo renacentista y el problema acerca de la naturaleza humana en el pensamiento de Nicolás de Cusa y de Marsilio Ficino 323
Andrea M. N. Paul

Capítulo 15

La noción de semejanza en el *De venatione sapientiae* y su proyección en la obra del Nolano 347
Norberto Zuccalá

Capítulo 16

El dinamismo de la unidad previa a la oposición en Nicolás de Cusa y Schelling 361
Diego Molgaray

Capítulo 17

Sobre la nueva interpretación fenomenológica de la teología cusana de la visión de Dios 375
Peter Casarella

Capítulo 18

Fenomenología y neoplatonismo. El caso de Jean-Luc Marion como lector del Cusano 401
Matías Ignacio Pizzi

Capítulo 19

Una lectura deconstructiva de la concepción cusana de la escritura 415
José González Ríos

Conferencia de cierre

Metáforas y otros dispositivos conceptuales para pensar la Unidad
en la Pluralidad en Nicolás de Cusa

433

João Maria André

Los autores

475

Conferencia de cierre

Metáforas y otros dispositivos conceptuales para pensar la
Unidad en la Pluralidad en Nicolás de Cusa

João Maria André

Son contradictorios los tiempos que vivimos: por un lado, la globalización y las redes de comunicación parecen aproximar lo que está distante, acentuando la unidad de y en la pluralidad; por otro lado, aumentan el individualismo y la fragmentación y las existencias se trasforman en ladrillos acentuando el creciente atomismo de la sociedad contemporánea y, con él, la caída en la multiplicidad con la consecuente pérdida del sentido de relación y de interdependencia. El problema de la unidad y de la multiplicidad se revela, de este modo, como el de los problemas de la sociedad contemporánea y se renueva, una vez más, como una de las grandes cuestiones de todos los tiempos. Con razón Heinz Heimsoeth, cuando caracteriza los seis grandes temas de la metafísica occidental, eligió el problema de la unidad como el primero de esos temas, introduciéndolo con estas palabras:

La más inmediata y primaria de todas las cuestiones filosóficas que se presentan al espíritu humano, para no enmudecer nunca, es la de la oculta unidad del ser, que se nos muestra múltiple y dividido, envuelto en

la abigarrada diversidad de las experiencias. (Heimsoeth, 1946: 81)

En la exploración que hace de este tema, Heimsoeth concede una atención particular a Nicolás de Cusa y al modo como ha sabido —en el paso de la Edad Media a la Edad Moderna— percibir que la relación de la unidad con la multiplicidad constituye una de las claves de acceso tanto a la misteriosa naturaleza de Dios como a la realidad del mundo en el cual Él se manifiesta. Y, de hecho, la tensión entre la unidad y la pluralidad constituye un tema tan central de la reflexión cusana que se podría decir que, a lo largo de toda su obra y de su actividad reflexiva, poco más ha hecho que tejer variaciones continuas en torno a esta temática. Si ella asume relevancia metafísica, no deja de presentar un profundo alcance teológico, por un lado, eclesiológico, por otro, y también antropológico, lingüístico y estético. En el último capítulo de su reciente obra sobre diversos aspectos del pensamiento cusano, Kazuhiko Yamaki empieza con estas palabras: “Como otras veces he demostrado, existe, para Nicolás de Cusa, una larga, continua y difícil cuestión: ¿por qué existe diversidad de cosas en el mundo aunque el mundo haya sido creado por un Dios uno, y cómo debe ser comprendida esta diversidad?” Y, porque no se trata de una cuestión tardía en el pensamiento cusano, añade después: “Que esta cuestión, que caracterizo como el problema de la diversidad, haya sido tomada muy en serio desde el inicio de su actividad especulativa lo muestran con evidencia no solo sus primeras prédicas, sino también su primera obra *De concordantia catholica*” (Yamaki, 2017: 385). El problema de la diversidad es el de la relación de la unidad con la pluralidad, que se reformula también mediante el problema de la relación de la igualdad con la diferencia. Y, siendo un problema del siglo XV, es y continúa siendo uno de los grandes problemas del siglo XXI.

De su complejidad es testimonio la frecuencia y la variedad con que Nicolás de Cusa regresa permanentemente a él. Pero expresan también esa complejidad los dispositivos mediante los cuales se lo retoma continuamente, en el contexto de una *symbolica investigatio* como si la respuesta a la cuestión aquí latente no pudiera encontrar en la simple conceptualización filosófica su forma discursiva y necesitase del pensamiento metafórico para decirse y expresarse. Vamos a intentar, por eso, recorrer la obra filosófico-teológica de Nicolás de Cusa para demostrar que el problema de la presencia de la unidad en la pluralidad es también permanentemente alcanzado por la *docta ignorantia* y que solo un discurso que sabe que no sabe se puede aproximar, en sus ejercicios conjeturales, a su misterio. Sin ser exhaustivos, procuraremos presentar algunos dispositivos conceptuales y metafóricos con los cuales, en su “caza de la sabiduría” el Cardenal alemán intentó expresar su percepción de la “oculta presencia de la unidad en la multiplicidad”.

El par de conceptos *complicatio-explicatio* en *De docta ignorantia*

Aunque el problema de la diversidad, en su relación con la unidad, se presente ya en el *De concordantia catholica* y en los primeros sermones, sobre todo mediante sus reflexiones sobre el concepto de *repraesentatio*, como Yamaki demuestra en el texto citado, es en especial en el *De docta ignorantia* donde Nicolás de Cusa lo introduce, específicamente en el capítulo 3 del Libro II, que ostenta como título “Lo máximo complica y explica todo de un modo inteligible”. Pero, mirando bien el desarrollo del tema, verificamos que, de los siete párrafos que constituyen este capítulo, cuatro exponen el sentido del par de conceptos *complicatio-explicatio*, y los

otros tres se dedican a la “*docta ignorantia*” que caracteriza la percepción de la relación de la unidad con la pluralidad, y, por consecuencia, de la complicación con la explicación. El n. 109, después de los primeros esclarecimientos sobre la relación entre lo máximo y el universo de las cosas, empieza afirmando: “Con todo, supera nuestra mente el modo de complicación y de explicación.” Y añade luego la pregunta: “¿Quién, por favor, podría entender cómo de la mente divina sea la pluralidad de las cosas, admitido que el entender de Dios sea su ser el cual es la unidad infinita?” (*De docta ign.* II, 3: editio minor, n. 109, lin. 1-4, p. 26). Y el n. 110 insiste en afirmar: “En consecuencia, nadie entiende cómo por medio del número de las cosas se explica Dios, cuyo ser de unidad no es por el intelecto abstrayendo de las cosas ni tampoco se halla unido o inmerso en ellas” (*ibid.*, n. 110, lin. 1-3, p. 26). Y en el último párrafo de este capítulo repite que “es necesario, por tanto, que confieses que tú ignoras totalmente cómo se realiza no solo la complicación sino también la explicación; únicamente sabes esto: que tú ignoras el modo, aunque también sepas que Dios es la complicación y la explicación de todas las cosas” (*ibid.*, n. 111, lin. 9-13, p. 28). Pero ya en el final del Libro I, en el capítulo 24, se formula la pregunta que anuncia las otras que han sido citadas: “¿Quién pues podría entender la unidad infinita la cual infinitamente antecede a toda oposición, en la que todo es, sin composición, complicado en la simplicidad de la unidad?” (*ibid.* I, 24: editio minor, n. 77, lin. 1-3, p. 98).

El reconocimiento de nuestros límites en la comprensión del modo como se engendra la pluralidad de las cosas desde la unidad divina y del modo como la unidad divina se mantiene después presente en la pluralidad constituye la base fundamental para nuestra tesis de que la relación entre unidad y pluralidad solo puede ser dicha de modo enigmático, es decir, mediante símbolos y metáforas. Y los

primeros de entre esos símbolos o metáforas son justamente los conceptos de complicación y de explicación, que surgen como dos dispositivos para pensar esta relación.

Antes de todo hay que registrar que estas categorías solamente se transforman en dispositivos conceptuales y filosóficos desde una transposición metafórica que toma como base su dimensión física y concreta: las dos palabras se constituyen desde el verbo *plicare* que significa “doblar”, siendo la *complicatio* el pliegue de un conjunto o complejo sobre sí mismo y la *explicatio* el respectivo desdoblamiento que se traduce en su desarrollo. Debemos aún notar que la primera aparición de estos conceptos en el *De docta ignorantia* no se produce en un contexto y con una significación metafísica, sino con un alcance matemático. Este radical surge en la palabra *complicantes* cuando se refiere a cómo el triángulo, el círculo y la esfera salen de la línea simple y cómo estas figuras elementales son las que “complican en sí todas las figuras” (*ibid.*, n. 61, lin. 5, p. 80). Así, solo después de pasar por esta transición matemática se considera este par de conceptos aplicado con un sentido más filosófico, aun en el Libro I, capítulo 22, sea a la naturaleza de Dios de la cual se dice que es “la complicación de todo, aún de lo contradictorio” (*ibid.* I, 22, n. 67, lin. 7-8, p. 88), sea a la naturaleza humana que es presentada como complicando tanto “a aquellos que son como a los que no son ni serán, aunque pudieran haber sido” (*ibid.*, n. 68, lin. 8-10, p. 88). Es aún en este capítulo sobre la providencia divina que el concepto de *complicatio* es articulado, por primera vez, con el concepto de *explicatio*, para decir, en una aplicación a la relación entre la unidad divina y la pluralidad de las cosas, que, “establecida la explicación, se establece la complicación” (*ibid.*, n. 69, lin. 19-11, p. 90). Antes que el par de conceptos sea más desarrollado y profundizado en el Libro II, surge, con un alcance al mismo tiempo teológico y lingüístico, en

el final del Libro I, para mostrar cómo el nombre máximo divino, que complica todo en su simplicidad y en su unidad, se explica en los múltiples nombres con los cuales las diversas religiones designan la perfección infinita de Dios (*cf.*, por ejemplo, *De docta ign.* I, 24: editio minor, n. 76, n. 79 y *De docta ign.* I, 25: editio minor, n. 84).

Pero es, en efecto, en el capítulo 3 del Libro II que la fecundidad del dispositivo *complicatio/explicatio* se explora en todo su alcance y en toda su profundidad, en una recepción de su abordaje de Thierry de Chartres en sus comentarios al *De Trinitate* de Boecio, retomados por su discípulo Clarenbaldo de Aras en su aplicación a la Providencia divina. Algunas características de lo Máximo desarrolladas en el Libro I, son ahora reelaboradas desde el concepto de unidad infinita de la cual se dice que, uniendo todas las cosas, “es la complicación de todo” (*cf.* *De docta ign.* II, 3: editio minor, n. 105, lin. 11, p. 22), traspasando el concepto matemático de unidad para darle una proyección metafísica con la afirmación de que la unidad “es máxima no solamente como la unidad es complicación del número, sino porque es complicación de todo” (*ibid.*, lin. 12-14, p. 22).

Viene después una serie de desdoblamientos y de clarificaciones del par de conceptos *complicatio/explicatio*, con aplicaciones al punto y a la cantidad, al reposo y al movimiento y al presente y al tiempo, terminando con su generalización a otros conceptos filosóficos: “Así la identidad es la complicación de la diversidad, la igualdad de la desigualdad y la simplicidad de las divisiones o distinciones” (*ibid.*, n. 106, lin. 10-13, p. 24). La síntesis final nos es dada por esta afirmación concisa e incisiva: “Por lo tanto, Dios es quien complica todo precisamente porque todas las cosas son en Él. Y es quien explica todas las cosas precisamente porque Él mismo es en todo” (*ibid.*, n. 107, lin. 11-12, p. 24).

Esta última afirmación contiene dos aspectos fundamentales para comprender la fecundidad hermenéutica del dispositivo *complicatio/explicatio*. En primer lugar no se refiere solamente al hecho de que la pluralidad de las cosas resulta o brota de la unidad divina, sino también a que esa unidad divina permanece como unidad en la pluralidad de las cosas, afirmándose que Él, Dios, está en todo. Y, en segundo lugar, resulta de esta afirmación una dinamización de la relación entre la unidad y la pluralidad. El paso de los sustantivos complicación y explicación a los verbos *complicare* y *explicare* significa que la unidad no es concebida como estática, sino como una unidad profundamente dinámica: las cosas son porque en ellas se explica la unidad, lo que permite concebir a esta como fuerza (complicante y explicante) y a la pluralidad de las cosas como una pluralidad de fuerzas, puesto que en ellas se explica la fuerza complicante de la unidad. Este carácter dinámico es el que permite comprender que los conceptos de *complicatio/explicatio* no constituyen una dualidad simplista en la cual la *complicatio* sería atribuida a Dios y la *explicatio* a la pluralidad de las cosas. La afirmación de Nicolás de Cusa destruye esa dualidad simplificadora dado que lo que se afirma es que “Dios es la complicación y la explicación de todas las cosas; y todo es en Él —en cuanto es complicación—. Él mismo y, —en cuanto explicación— Él mismo es en todo aquello que es, tal como la verdad es en la imagen.” (*ibid.*, n. III, lin. 12-15, p. 28). Se concluye, pues, que Dios está en todas las cosas como fuerza explicante, pero el hecho de que se vuelve presente en todas las cosas no significa que la unidad sea multiplicada o que él mismo se vuelva plural. Pero no deja de ser interesante ver que, una vez más, para explicitar el sentido profundo de la presencia de la unidad en la pluralidad mediante el dispositivo *complicatio/explicatio*, Nicolás de Cusa necesite de un desvío metafórico y recurra al concepto de imagen

que, en escritos posteriores, será largamente utilizado, en especial en el *Idiota de mente*, con su aplicación a la mente humana. Así como la verdad se hace presente en su imagen especular, la unidad lo hace en la pluralidad de las cosas del universo. Y es también significativo de la dimensión dinámicamente hermenéutica de este dispositivo el hecho de que los dos capítulos inmediatamente posteriores a la explicitación de estos conceptos sean consagrados al de *contractio* en su aplicación al universo y a la pluralidad de las cosas que lo constituyen: siendo el universo una explicación de la complicación divina, en él y en cada una de sus cosas se contrae la unidad dinámica que en él se explica, lo que permite comprender que, retomando el pensamiento de Anaxágoras, “todo sea en todo” por el hecho de que en todo se hace presente la fuerza de la unidad simple y absoluta.

Este dispositivo conceptual acompañará el desarrollo de toda la obra del Cusano,¹ siendo pocos los textos en los cuales no se lo utilice, siempre para ayudar a comprender la relación entre la unidad y la pluralidad y la forma de presencia de la pluralidad en la unidad. Esto ocurre desde el *De coniecturis*, escrito en que es frecuente la ocurrencia de estos conceptos, pasando por el *Idiota*, especialmente en el *De mente*, en el cual la correlación entre la unidad complicante y la pluralidad explicada se transpone de Dios hacia la relación entre la mente humana y sus creaciones, hasta, inclusive, el *De apice theoriae*, donde el *posse ipsum* aparece como la complicación de todos los poderes y su suprema imagen —que es la voluntad humana y su poder elegir— aparece como la complicación del poder ser, del poder vivir y del poder entender (*cf.* *De ap. theor. memoriale*, VII: h XII, n. 23, lin. 1-2, p. 132).

1 Para una presencia de estos conceptos en la obra de Nicolás de Cusa, *cf.* Gandillac (1993: 77-106).

La figura paradigmática en *De coniecturis*

Como referí, el par de conceptos *complicatio/explicatio* será profusamente utilizado en el *De coniecturis* para desarrollar y explicitar cómo la unidad, sea pensada en términos metafísicos o lo sea en términos matemáticos, se hace presente en la multiplicidad y cómo la multiplicidad está siempre en la unidad. Todavía el dispositivo más original en esta obra es, sin duda, la figura P o figura paradigmática, auténtico modelo, de naturaleza conjetural, para la explicitación de la metafísica de la unidad que este texto desarrolla.

Después de haber discurrido sobre la mente humana como sujeto creador del mundo de las conjeturas, de haber presentado el número como ejemplar simbólico de las cosas y de haber presentado también su teoría de las cuatro unidades, tanto en una perspectiva matemática como en una metafísica, caracterizando cada una de esas unidades, Nicolás de Cusa enfrenta el problema de la relación de la unidad con la pluralidad. Este asunto fue suscitado por la progresión de la unidad hacia su explicación en otras unidades, bajo la forma de la relación entre unidad y alteridad, tema al cual dedica el capítulo 9, continuando en el capítulo 10 en un recorrido hacia el capítulo 11 que introduce otro concepto fundamental para comprender la presencia de la unidad en la alteridad: la participación. Los conceptos de unidad y alteridad se presentan desde una analogía matemática: “es evidente que todo número es constituido de unidad y de alteridad, avanzando la unidad en la alteridad y retornando la alteridad en la unidad” (*De coni.* I, 9: h III, n. 37, lin. 6-7, p. 42).

Son así lanzadas las bases para la construcción de la Figura P, las cuales, intentando estructurar una forma de pensar el problema y la naturaleza de la multiplicidad y de la diferencia, la establecen bajo el concepto de alteridad, lo cual, en esta

reflexión, surge como complemento indispensable del concepto de unidad. El párrafo siguiente empieza por hacer la transposición de esta analogía o de este ejemplo, como lo llama Nicolás de Cusa, del campo de la matemática al de la naturaleza metafísica de la realidad: “Desde este ejemplo, conjetura que el universo y todos los mundos y todas las cosas en ellos son constituidos de unidad y de alteridad en una progresión recíproca, de modo diverso y variado” (*ibid.*, n. 39, lin. 1-3, p. 44). Se trata ahora de comprender cómo se da esta composición de unidad y alteridad en las cosas que constituyen el universo, sabiendo que la unidad, en sí misma y tal como es, no es multiplicable, pero, al mismo tiempo, reconociendo que la multiplicidad existe y que no puede existir sino en cuanto desarrolla la unidad que está en su raíz y que en ella se hace presente. Nicolás de Cusa pasa entonces de la analogía matemática a otra que tiene también sus raíces platónicas y neoplatónicas, la analogía de la luz, haciendo corresponder la unidad al máximo de luz y la alteridad a la sombra y a la oscuridad:

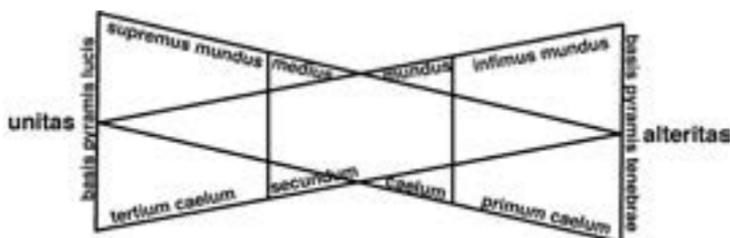
Puesto que has llegado ahora al hecho de que ves conjeturalmente que todas las cosas son hechas de unidad y alteridad, debes concebir la unidad como una cierta luz formal y como una semejanza de la primera unidad y la alteridad como una sombra y un retraimiento del primero simplicísimo, como un peso material. (*Ibid.*, n. 41, lin. 1-4, p. 45)

Esta necesidad de recurrir a una nueva metáfora, la metáfora de la luz, demuestra cómo la relación de la unidad con la pluralidad no es comprensible sino mediante una serie de mediaciones comparativas. Una vez en posesión de los conceptos-llave, unidad y alteridad, y de su traducción metafórica, luz y sombra, Nicolás de Cusa avanza hacia un

nuevo dispositivo que le permite una aproximación conjetural de la relación entre la unidad y la pluralidad, que es la figura paradigmática:

Haz avanzar la pirámide de la luz en las tinieblas y la pirámide de las tinieblas en la luz y reconduce a esta figura todo sobre lo cual quieres investigar de modo que puedas, con una manuducción sensible, dirigir tu conjetura hacia lo que está oculto. (*Ibid.*, n. 41, lin. 5-7, p. 45-46)

Presenta entonces Nicolás de Cusa la figura paradigmática para cuya construcción pudo haber sido influenciado por tratados sobre óptica y sobre perspectiva, como sugieren Gianluca Cuzzo (2005: 177-195), Marco Böhlandt (2005: 287-322) y Jocelyne Sfez (2012: 190-198) en sus estudios sobre eventuales fuentes del místico alemán:



Aparece luego la transposición de la metáfora de la luz del dispositivo de la figura paradigmática en términos metafísicos y su aplicación a la relación entre el mundo de Dios y el mundo de las creaturas:

Nota que Dios, que es la unidad, es como la base de la luz; pero la base de las tinieblas es como la nada. Conjeturamos que entre Dios y la nada se encuentra toda la creatura. Así, el mundo supremo abunda en luz

como ves con tus ojos; todavía no es privado de tinieblas, aunque se considere que estas son absorbidas en la luz por causa de su simplicidad. La figura muestra claramente que esta luz permanece oculta en las tinieblas más que se manifiesta. Pero en el mundo intermediario esta relación existe de modo intermediario. (*De coni.*, I, 9: h III n. 42, lin. 1-8, p. 46-47)

El juego de la interpenetración recíproca de una pirámide del dispositivo en la otra muestra cómo, fuera de la base de la luz o de la unidad o fuera de la base de las tinieblas o de la alteridad, todo existe en una relación de mezcla que el capítulo II presentará en términos de participación, acentuando la presencia de la unidad en la alteridad bajo la forma de alteridad y la presencia de la alteridad en la unidad bajo la forma de unidad y siendo absorbida por esta. Es la transposición del discurso de la luz y de las tinieblas en un discurso sobre la unidad y la alteridad, el cual el capítulo siguiente desarrollará como explicación (*explicatio*) del alcance de la figura paradigmática:

Si diriges tu mirada hacia la figura P verás el descenso de la unidad en la alteridad y el retorno de la alteridad en la unidad, como en el cielo supremo todo lo que existe de alteridad bucea en la unidad misma: por ejemplo, [el retorno] de la divisibilidad en la indivisibilidad [...]. Es el contrario en el mundo inferior, en el cual la indivisibilidad degenera en la divisibilidad [...]. (*Ibid.*, I, 10: h III, n. 45, lin. 1-4 et 7-8, p. 49)

Y el párrafo siguiente profundiza en la misma idea:

[...] Tú serás así conducido bajo la variación de los términos, en uno y otro mundo, [viendo] cómo la estabi-

lidad en el mundo inferior es en la inestabilidad, y más generalmente la unidad en la alteridad, pues esta es la unidad de este mundo más inferior que ha pasado hacia la alteridad y que no es unidad, sino alteridad; se pasa al contrario en el mundo superior, en el cual la alteridad no es alteridad sino unidad. (*Ibid.*: h III, n. 46, lin. 3-8, p. 50)

El dispositivo de la figura P nos permite comprender, pues, que aunque en la partida la unidad y la alteridad se presenten en un registro de contraposición total, como sucede con la luz y las tinieblas, todavía en la realidad de las cosas del mundo intermedio, en el cual vivimos, esa contraposición no es total ni absoluta, sino que está hecha de gradientes y diferentes intensidades, lo que estructura la realidad en términos ontológicos con base en una mayor presencia de la unidad en unos seres y en una presencia menos intensa de la unidad en otros. Hay, pues, grados diferentes de presencia de la unidad en la pluralidad: “Conjetura los grados de unidades desde lo que has oído, para que afirmes que la mayor es aquella unidad que es más indivisible y que une más” (*ibid.*: h III, n. 48, lin. 5-7, p. 51).

Pero con esto, al mismo tiempo que se atenúa y relativiza la contraposición, se introduce otro trazo fundamental para percibir correctamente la presencia de la unidad en la pluralidad y en la alteridad: el carácter dinámico de la unidad. Efectivamente, la unidad no se presenta como algo estático sino como algo dinámico, y si la aplicación de los conceptos de descenso y retorno a la unidad y a la alteridad dinamiza sus relaciones, la caracterización de la unidad como una fuerza que une y la aplicación en este contexto del lenguaje de la potencia y del acto, cuando se afirma que unas unidades son más en potencia para ser unificadas y que otras son más en acto (*ibid.*: h III, n. 49, lin. 9-10, p. 52), profundiza esa

dinamización. El dispositivo de la figura P demuestra así que la presencia de la unidad en la pluralidad es una cuestión de intensidad y de dinamismo y no solamente una relación estática entre las dos.

Esa presencia puede ser descrita mediante el concepto de participación, tema del capítulo siguiente del *De coniecturis*. Y, aquí, juega un papel central en el pensamiento cusano el juego establecido en este triángulo conceptual “unidad-alteridad-participación”. Cuanto más nos alejamos de la base de la pirámide de la luz y de la unidad, más podemos reconocer una presencia difusa de la unidad en la pluralidad. Pero esa nunca es una presencia de la unidad como ella es en sí misma y en su simplicidad y plenitud, puesto que la unidad es incomunicable tal como es. Las palabras de Nicolás de Cusa son clarificadoras:

Porque para una unidad ser unidad es ser precisamente lo que ella es y como ella es, es para ti un hecho suficiente y claramente establecido que la unidad es la identidad incomunicable, no explicable e inalcanzable tal como es. (*Ibid.*, I, 11: h III, n. 54, lin. 3-6, p. 55)

Hay, pues, una presencia de la unidad en la alteridad, siendo la alteridad el modo de ser de la unidad fuera de sí y en la contingencia (más que un efectivo principio de ser).² Así, aunque en la pluralidad de las cosas se registre la presencia de la unidad, eso no significa una participación de las cosas plurales en la unidad como ella es, sino solamente una participación de esa unidad en la alteridad. Si esta es la base para que, en el plano gnoseológico, se pueda afirmar la presencia de la verdad en la conjetura (del modo

2 Sobre el estatuto de la alteridad en el pensamiento de Nicolás de Cusa, tanto en el *De coniecturis* como en el *De docta ignorantia* y en otros escritos, *cf.* Sfez (*op. cit.*: 156-174).

cómo la verdad puede ser participada en la alteridad), se puede también considerar que la conjetura y su definición como participación, en la alteridad, de la verdad es una aproximación comparativa o metafórica de la participación, en la alteridad, de la pluralidad en la unidad que, tal como es, es imparticipable.³ Nuestra intelección de la participación y del modo de participación no pasa, así, de una intelección conjetural, condenada a moverse permanentemente en la alteridad de su precisión y a expresarse en formulaciones tan paradoxales como la que aparece en el comienzo del Libro II: “Comprendiendo que la unidad es al mismo tiempo imparticipable y participable, penetrarás en la potencia de lo dicho” (*De coni.* II, 6: h III, n. 98, lin. 4-5, p. 95).

La metáfora de la luz en *De dato patris luminum*

Si el *De coniecturis*, presentando la Figura Paradigmática, ya recorría la metáfora de la luz para construirla como dispositivo de profundización en la relación entre la Unidad y la Alteridad, los opúsculos publicados en los años siguientes han continuado trabajando en el cuadro de esa metáfora, en especial el *De quarendo Deum* y el *De dato patris luminum*. Este último merece ahora especial atención debido a su contribución para una conceptualización de la forma en que la Unidad se hace presente en la alteridad. Escrito entre 1445 y 1446, toma como mote el versículo de la Epístola de Santiago “Todo el don excelente, todo el don perfecto viene del alto y desciende del padre de las luces, en el cual no existe ningún cambio, ni sombra de variación” (*Epístola de Santiago*, 1, 17). El sentido de estas palabras y su alcance filosófico se aprecian en las siguientes afirmaciones:

3 Para una lectura del concepto de participación en Nicolás de Cusa desde el mote “participar en el imparticipable”, *cf.* R. Haubst (1977: 12-22).

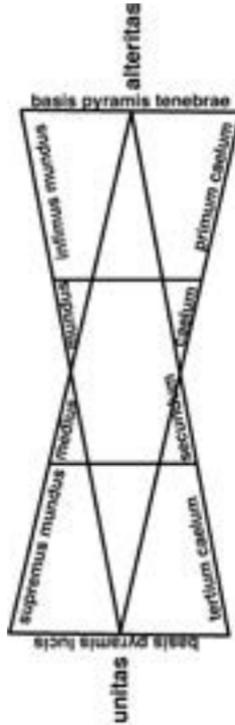
Todo don natural en todo lo que es es óptimo según el juicio de todas las cosas que son, las cuales reposan en su ser como siendo lo mejor. Por eso, [venir] del alto es [venir] de la omnipotencia infinita que tienen un arte y una sabiduría tales que son la fuerza suficientísima formadora de todas las cosas. (*De dato*. 1: h IV, n. 93, lin. 17-19, p. 69)

Toda esta introducción tiende, así, a configurar la búsqueda de la sabiduría desde una metafísica del don que se visualiza en perspectiva, al mismo tiempo, en dos vertientes, una gnoseológica y otra ontológica. Es lo que los otros cuatro capítulos de este opúsculo intentan estructurar y desarrollar. Nos interesa particularmente el segundo capítulo que, por un lado, parte de la intuición mística de que Dios está en lo más íntimo de todas las cosas y, por otro, reinterpreta a Dios como el dador de las formas, pasando luego a recorrer la metáfora de la luz y de los colores, para ejemplificar cómo los colores no son sino modos diferentes de recepción de la luz en su dinámica descendente, y cómo los diferentes hombres no son sino modos diferentes de recepción de Dios, es decir, modos diferentes de Dios humanizado.

Nos interesa también el capítulo cuatro en el cual se observa la dinámica teofánica de la creación y se añaden dos ideas fundamentales: la concepción de Dios, en cuanto origen, como fuerza infinita absoluta en acto; y el recurso a la mediación del Verbo en este proceso descendente.

Este texto es, pues, una especie de retorno a la Figura Paradigmática, como si de su presentación horizontal pasáramos a una lectura vertical.

En esta lectura vertical, el proceso descendente corresponde a la concretización de la explicación de la unidad y de su plurificación como fuente de luz en la multiplicidad de las creaturas que son luces contraídas y el proceso



ascendente corresponde al retorno hecho por la luz presente en los sentidos, en la razón y en el intelecto hacia la unidad-fuente de la cual ha descendido toda la pluralidad.

La metáfora de la luz y de la visión se recibe del fondo neoplatónico y de sus variaciones más místicas, por inspiración de la idea del Bien en Platón, comparada a la del Sol en la *República* y, por influencia de Plotino, en la relación que señala entre el *Noûs*, el intelecto, con una similitud entre los dos al igual que entre la luz y el Sol (*Enn.*, V, 1, 7, 4-6), a punto de decir que el intelecto fluye de lo uno como la luz emana del Sol (*ibid.*, V, 3, 12), metáfora que el Pseudo Dionisio también retoma, como lo hace Escoto Erígena, que

concibe también la creación desde la mirada y las creaturas como teofanías,⁴ cabe señalar igualmente su presencia en Buenaventura.⁵ En esa tradición se inscribe tanto la figura paradigmática como la perspectiva teofánica presentes en el *De dato patris luminum*.

Para comprender cómo la metáfora de la luz ayuda a una percepción de la presencia de la unidad en la pluralidad hay dos aspectos en su desarrollo que nos interesan ahora. El primero, respecto de la relación de la luz con los colores. La idea fundamental es que si la luz no es visible en sí misma, puesto que supera todas las potencias con las cuales la podemos ver, los colores solamente son visibles debido a la acción de la luz que modula su luminosidad. Dice Nicolás de Cusa:

La luz es la forma universal de todo ser visible, es decir, de todo color. El color es la recepción contraída de la luz y la luz no se mezcla con las cosas, sino que es recibida de modo descendente según el grado del descenso. El color es la terminación de la luz en lo visible.

Y añade poco después:

Todo ser del color es dado por la luz que desciende, porque la luz es todo lo que es en todos los colores; su naturaleza consiste en el propagarse a sí misma en su pureza por su bondad. Y aunque sea a sí misma que ella se da comunicándose en su pureza, la variedad de los colores nace del modo diverso como es recibida cuando desciende. (*De dato*. 2: h IV, n. 100, lin. 2-10, p. 74-75)

4 El tema de las teofanías pudo haber sido tomado de Escoto Eriúgena en *De divisione naturae*, L. I, 7 (PL 122, 446 c-d). Sobre la influencia de Eriúgena en el pensamiento de Nicolás de Cusa, *cfr.* Beierwaltes (2007: 103-133).

5 Sobre el desarrollo de la metáfora de la luz en la tradición neoplatónica, *cfr.* Pereira (2012: 44-65). Sobre la presencia de la metáfora de la luz en Buenaventura y sus repercusiones estética, *cfr.* Afonso (2015).

Esta analogía sirve para ilustrar cómo la unidad divina, que es el bien y que como bien es “*diffusivum sui*”, se da a sí misma y se hace presente en la pluralidad de las creaturas: “Parece, desde aquí, que toda creatura es, en cierto modo, Dios” (*ibid.*: h IV, n. 97, lin. 5-6, p. 71). Pero este ser Dios de toda creatura no es un ser Dios como Dios es Dios. Por eso, añade el autor poco después:

Parece, pues, que lo mismo es Dios y las creaturas: según el modo del dador, Dios; según el modo de lo que es dado, creatura. Habrá entonces no más que un solo Dios que recibe nombres diversos según la diversidad del modo. Será eterno, según el modo del dador y temporal según el modo de lo dado, y será al mismo tiempo hacedor y hecho y así sucesivamente. (*Ibid.*: h IV, n. 97, lin. 15-20, p. 72)

Y luego enseguida estos términos son traducidos en un lenguaje más filosófico, heredado de la Escuela de Chartres, considerando a Dios como la forma que da el ser a todo ser, la forma absoluta y universal del ser que da el ser a todas las cosas, dándose a sí misma. Todavía, como nota el Cusano, puesto que la forma “no puede ser recibida como es dada porque la recepción del don sucede de modo descendiente, lo infinito es recibido en modo finito, lo universal en modo particular y lo absoluto en modo contracto” (*ibid.*: h IV, n. 99, lin. 4-6, p. 74). Y para expresarlo en términos diferentes mas con otra metáfora obtenida también de la experiencia visual, Nicolás de Cusa recurre a la comparación con los espejos que reflejan un rostro según las limitaciones e imperfecciones de su propia naturaleza (*cf. ibid.*, lin. 9-17).

El segundo aspecto a subrayar, consecuencia inmediata de esto, resultado de una influencia de Escoto Erígena, se traduce en una visión teofánica del mundo y de las creaturas: siendo

resultado de la expansión de la luz divina, todas las cosas son manifestaciones de esa misma luz, es decir, teofanías: “Todas la cosas”, dice el autor, “son pues apariciones o luces. Pero, porque uno solo es el padre y fuente de las luces, todas ellas son apariciones de Uno Dios que, aunque sea uno, no puede todavía manifestarse sino en la variedad” (*ibid.*, 3: h IV, n. 108, lin. 8-10, p. 79). Y la pregunta siguiente incide una vez más en el carácter profundamente dinámico de este proceso, atribuyendo a la unidad–fuente la designación de fuerza: “¿En cuál modo podría la fuerza infinita aparecer sino en la variedad?” (*ibid.*, lin. 10-11, p. 80).

Lo que estas metáforas de la presencia de la unidad en la pluralidad van configurando es una ontología que no se reduce a una ontología propia de la identidad, pero que tampoco lo hace a una ontología de la diferencia, sino que establece un equilibrio tensional entre las dos que, más que hacia una ontología, abren hacia lo que se podría llamar una metaontología. Estamos, pues, de acuerdo con lo que Jakobi considera:

[...] este descubrimiento de la duplicidad de las dimensiones ontológicas y, con eso, necesariamente, de la duplicidad de las ontologías —ontología de la identidad y ontología de la diferencia— es el punto axial de toda la filosofía cusana. (Jakobi, 1969: 152)

Pero, al mismo tiempo que esta traducción metafórica de la presencia de la unidad en la multiplicidad resuelve de un modo no reductor las diversas dimensiones de la ontología, resuelve también, en una especie de superación, la contraposición entre una filosofía de la inmanencia y otra de la transcendencia, dejando ver cómo la unidad–fuente es, al mismo tiempo, inmanente y trascendente al mundo, no quedando más que el reconocimiento de su inefabilidad:

Pero habla con más precisión del Dios inefable lo que afirma que Él permanece más allá de toda afirmación y de toda negación, más allá de toda presencia y ausencia, más allá de toda oposición, de todo cambio y no cambio, y que habita la luz inaccesible de la inteligencia, como yo he dicho con abundancia en otros locales. Y puesto que hablar así del Dios inefable es hablar con un lenguaje que está más allá de todo lenguaje y de todo silencio, donde callarse es hablar, este lenguaje no es de este mundo, sino del reino eterno.. (*De dato*, 3: h IV, n. 107, lin. 3-10, p. 79)

La metáfora de la mirada en *De visione Dei*

Con todas las potencialidades hermenéuticas que sirven de base a esta obra y con el alcance filosófico diversificado que tiene, también el *De visione Dei* es un texto que aborda, a su modo, la presencia de la unidad en la pluralidad. Lo hace continuando el registro de una metáfora de lo visual, más concretamente de la relación entre la mirada omnividente y omnidireccional y las miradas múltiples que se fijan en ella.

Todas las reflexiones del *De visione Dei* se construyen en base al movimiento en un triple plan que corresponde al movimiento de ascenso descrito en el *De docta ignorantia* para la utilización de los símbolos matemáticos: el plan de la mirada del ícono en su relación con las miradas que se vuelven hacia él; el plan de la mirada abstracta y absoluta desvinculada de las características sensibles; y, finalmente, el plan del ser divino, en su unidad infinita, que la mirada del ícono simboliza. En todos estos planes se verifica siempre una presencia de la mirada que representa la unidad en las miradas que se constituyen en torno de ella en su multiplicidad. Así, lo que da realidad a las miradas puestas en

círculo en torno a la mirada del ícono es justamente la mirada del ícono que, mirándolas, funda su mirada. Sucede lo mismo con la mirada absoluta en relación con cualquier modo de ver como lo dice explícitamente en el capítulo 2 titulado sugestivamente “La mirada absoluta abraza todos los modos” (siendo aquí utilizado el término *complectitur*, cuyo parentesco con *complicare* es evidente). Y el texto del capítulo lo explicita en términos muy claros, afirmando primero que “sin la visión absoluta no puede haber visión contraída” (*De vis.* 2: h VI, n. 7, lin. 9-10, p. 11) y completándolo después con las siguientes palabras: “En la vista absoluta están, de manera no contraída, todas los modos de las contracciones de lo ver. En efecto, toda contracción está en lo ver absoluto, ya que la visión absoluta es la contracción de las contracciones” (*ibid.*: lin. 12-15). Y si aquí se observa la presencia de la pluralidad en la unidad, luego enseguida es referida la presencia de la unidad en la pluralidad: “De este modo, la visión absoluta está presente en toda mirada, puesto que toda mirada contraída es por ella y sin ella no puede ser en absoluto” (*ibid.*: lin. 17-18, p. 12). Se podría así decir que la unidad está en la pluralidad del mismo modo en que las miradas finitas y limitadas son engendradas por la mirada del ícono y todos los modos de ver tienen su causa en la mirada absoluta.

Esto conduce naturalmente a la dialéctica entre ver y ser visto: el ver de las creaturas radica en su ser vistas por Dios, como si la pluralidad de miradas fuese solamente posible porque hay la mirada una que las precede y constituye como miradas. El autor lo expresa cuando afirma: “Nadie puede verte sino en cuanto tú le concedes que sea visto. Y verte no es otra cosa que tú ves al que te ve” (*De vis.* 5: h VI, n. 13, lin. 12-14, p. 17).

Y en el capítulo siguiente, dedicado a la visión facial, se profundiza en esta relación entre ver y ser visto desde la relación

entre el ejemplar o la verdad del rostro divino y sus imágenes que son todos los otros rostros:

Comprendo así, Señor, que tu rostro es anterior a todo rostro susceptible de ser formado y que es el ejemplar y la verdad de todos los rostros y que todos los rostros son imágenes de tu rostro incontraíble e imparticipable. Por tanto, todo rostro que puede mirar tu rostro, no ve otra cosa o algo diverso de sí mismo, porque ve su propia verdad. La verdad del modelo no puede ser otra o diferente de cómo es; esas características de alteridad o diversidad le advienen a la imagen por el hecho de que no es el modelo mismo. (*Ibid.*, 6: h VI, n. 18, lin. 7-14, p. 20-21)

La transposición del juego de miradas hacia la relación entre modelo e imagen, aun en un registro de las metáforas visuales, es muy significativa para la comprensión del modo cómo la unidad está presente en la pluralidad: ella corresponde a la relación que se establece entre un rostro y su imagen pintada en un cuadro: todo ser de la imagen reside en el ser de su modelo, pero eso no significa que ella sea el modelo; ella es solamente una semejanza suya que participa en lo que es en sí imparticipable (afirmando que el rostro divino no es susceptible de contracción o de participación, Nicolás de Cusa retoma la paradoja de la participación en el imparticipable ya presente, como vimos, en el *De coniecturis*).

Pero esta comparación de la relación entre unidad y pluralidad con la relación del modelo con sus imágenes alimenta otras comparaciones, siendo una de las más expresivas la que se desarrolla en el capítulo siguiente, en el cual la fuerza del principio o de la unidad infinita en su fecundidad plurificable es clarificada por la metáfora del

nogal, de sus nueces y de sus simientes. El árbol, con todas sus ramas, hojas y nueces existió virtualmente en la simiente de la cual ha nacido. Puede, pues, el autor decir: “Considero atentamente el admirable poder de la simiente en la que están presentes este árbol entero, todas sus nueces, toda la fuerza de la simiente de las nueces, y todos los árboles que están potencialmente en el poder seminal de las nueces” (*ibid.*, 7: h VI, n. 22, lin. 12-15, p. 24). Lo que esta comparación añade de más significativo a la metáfora del modelo y de la imagen es justamente el carácter dinámico de la presencia oculta de la unidad en la pluralidad, aquí simbolizada por la presencia de la fuerza seminal en la simiente de los árboles y de sus nueces. Los conceptos de *virtus* y de *vis* aquí utilizados son claro indicio de ese dinamismo. Pero también no deja de ser interesante que, enseguida, esta metáfora de la simiente y del árbol sea clarificada por un retorno al primer dispositivo que señalamos para expresar la presencia de la unidad en la pluralidad, es decir, el juego entre *complicatio* y *explicatio*:

Y así, veo que ese árbol es una cierta explicación de la fuerza seminal, y la simiente una cierta explicación de la fuerza omnipotente. Y veo que, al igual que el árbol en la simiente no es árbol sino la fuerza de la simiente, y la fuerza de la simiente es la que a partir de la cual se desarrolla el árbol [...] del mismo modo la fuerza seminal, en su causa, que es la fuerza de las fuerzas, no es fuerza seminal, sino fuerza absoluta. (*Ibid.*: h VI, n. 24, lin. 1-7, p. 25)

Pero todo esto es desarrollado en el marco de la “docta ignorancia”, lo que demuestra, una vez más, cómo la conceptualización de la presencia de la unidad en la multiplicidad supera los límites de nuestro conocimiento. Por eso, afirma el autor:

Si quiero ver la fuerza absoluta de todas las fuerzas de tales simientes, que también es el principio que proporciona fuerza a todas las simientes, debo trascender toda fuerza seminal que pueda ser conocida y concebida y penetrar en esa ignorancia en la que no queda absolutamente nada de la fuerza o del vigor seminal. Y entonces en la oscuridad encuentro la espléndida fuerza que no es accesible a ninguna fuerza que pueda ser pensada. (*Ibid.*: h VI, n. 23, lin. 1-7, p. 25)

El concilio de los sabios y la unidad dinámica de la sabiduría en *De pace fidei*

De los dispositivos y de las metáforas referidos hasta ahora no está ausente una dimensión ética, que es inherente al proceso anagógico que sigue de la presencia de la unidad en la pluralidad: si es la unidad la que se explica en la pluralidad, esa presencia instaaura en el seno de la pluralidad misma una dinámica de retorno a la unidad, en la que la mente humana, como despliegue de sus diferentes potencias, juega un papel fundamental. Pero, si esa perspectiva anagógica, con una tonalidad ética, está siempre presente, hay textos donde se afirma de manera más clara y evidente. Es el caso del *De pace fidei*, cuyo objetivo se identifica desde el comienzo como un retorno, dialógicamente compartido, a la unidad, afirmado en el mote *religio una in rituum varietate* (*De pace*. I: h VII, n. 6, lin. 10-11, p. 7).

Trátase en este caso de un dispositivo más práctico para pensar la presencia de la unidad en la pluralidad y la afirmación de su fuerza unificadora dentro de la pluralidad misma: un concilio de los más sabios representantes de cada religión, cada cultura y cada nación que intentará, mediante el diálogo, superar las luchas y las disensiones que la diversidad provoca

entre los pueblos, engendrando la violencia y la guerra en la afirmación de cada perspectiva, punto de vista, credo, religión y respectivos rituales. Así, delante del escenario del confrontamiento y del antagonismo se toma como referencia la afirmación del Verbo; enfrente del Rey de los reyes, de que “la verdad, siendo una, y porque no puede no ser comprendida por cualquier intelecto libre, hará que toda la diversidad de religiones sea conducida a una sola fe ortodoxa” (*ibid.*, 3: h VII, n. 8, lin. 4-6, p. 10). Nace de aquí el dispositivo del concilio al cual son convocados los “hombres más eminentes de este mundo” (*ibid.*: h VII, n. 9, lin. 10, p. 10) con la misión de que “toda la diversidad de las religiones, mediante un consenso común de todos los hombres, sea armoniosamente reconducida a una sola, que será en adelante inviolable” (*ibid.*: lin.17-19) contando, como sus guías e interlocutores, el Verbo, Pedro y Pablo, doctor de los gentíos.

El que habla primero es el Griego, designado como el más viejo de los presentes y, curiosamente, el diálogo que se establece entre él y el Verbo no es un diálogo con base teológica, sino utilizando como recurso solamente argumentos de naturaleza racional. Así, la unidad divina se reconfigura, en esta primera fase del debate, como unidad de la sabiduría. Se toma, pues, la diversidad de los sabios como una expresión plural de la sabiduría una que está por detrás de toda la pluralidad: “No puede haber más que una sabiduría. Si fuera posible la existencia de varias sabidurías, sería necesario que procedieran de una sola, porque la unidad es anterior a la pluralidad” (*ibid.*, 4: h VII, n. 11, lin. 9-11, p. 11). Concordando con esta afirmación del Verbo, el Griego traduce, de inmediato, la relación entre la diversidad de los sabios y la unidad de la sabiduría en una categoría filosófica que ya vimos ser fundamental en el desarrollo de las consideraciones en torno a la figura paradigmática, el concepto de participación. “Es por participación de la sabiduría que

hay muchos sabios, permaneciendo no obstante la sabiduría misma simple e indivisa en sí” (*ibid.*: lin. 3-4, p. 12). Vemos cómo la idea de participación en lo imparticipable es aquí retomada, visto que al mismo tiempo se habla de la participación en la sabiduría y se afirma su simplicidad y su indivisibilidad, lo que obliga a pensar la presencia de la unidad de la sabiduría en la multiplicidad de las filosofías no como un “tener parte de” sino como una contracción de su simplicidad y plenitud en una pluralidad que no la divide.

En los desarrollos con que el Verbo da continuidad a esta idea se condensan varios aspectos muy importantes para percibir la naturaleza de esta presencia de la unidad de la sabiduría en la pluralidad de sus expresiones. Son estas sus palabras:

Todos estáis de acuerdo en que existe una sabiduría simplicísima, cuya fuerza es inefable. Cada uno experimenta, en la explicación de su virtud, esa fuerza inefable e infinita, porque cuando la vista se dirige a las cosas visibles y comprende que todo lo que ve procede de la fuerza de sabiduría [...] afirma que la sabiduría invisible excede todas las cosas. (*Ibid.*: lin. 5-11)

Explicitemos algunos tópicos fundamentales aquí presentes: en primer lugar, el carácter profundamente dinámico del concepto de sabiduría, aquí traducido por la palabra fuerza (*vis*) y, al mismo tiempo, su profunda inefabilidad, es decir, el hecho de que, en su simplicidad, supera la capacidad del discurso humano en decirla; en segundo lugar, el recurso al concepto de *explicatio* para expresar la relación entre la unidad simplicísima de la fuerza o virtud de la sabiduría y su presencia contraída en cada uno de los sabios, pues es esa virtud la que se despliega en la filosofía de cada uno de los sabios; en tercer lugar, el reconocimiento de que esa fuerza (una vez más se utiliza aquí la palabra *vis*) es inefable porque es infinita

—lo que remite a la idea recurrente de Nicolás de Cusa de la presencia oculta del infinito en lo finito (*cfr.* Álvarez Gómez, 1968)—; y, en cuarto lugar, la invisibilidad de la sabiduría que supera todas las cosas, superando así también la capacidad humana de comprenderla en su plenitud, en su infinitud y en su unidad simplicísima. Vemos, pues, cómo la traducción de la reflexión sobre la unidad y su presencia en la pluralidad en una reflexión sobre la sabiduría y de su fuerza en todas las filosofías da una configuración expresionista a esta reflexión. En ella es mucho más fácil la liberación de un concepto de participación entendido como recibir o tomar parte de (la participación vista desde la perspectiva de la relación de la parte con el todo) y entrar en un concepto de participación más relacionado con el de expresión. Allí, el modelo del lenguaje como expresión de sentido se eleva a modelo configurador de toda la filosofía, inclusive en su dimensión metafísica y henológica.⁶

A estas palabras del Verbo responde el Griego con dos ideas muy importantes para nuestro propósito. En primer lugar, el recurso implícito a la metáfora de la luz y de la mirada para expresar la relación entre la sabiduría, la armonía del organismo, la pluralidad de las artes y la multiplicidad de las filosofías, como lo demuestra el recurso al verbo relucir y al par de conceptos verdad/imagen:

¡Cómo reluce la fuerza de la sabiduría en el organismo humano, en sus miembros y en el orden entre ellos, en la vida que le es infundida, en la armonía de sus órganos, en el movimiento y por último en su espíritu racional, capaz de artes admirables y que es como el signo de la sabiduría, en el que por encima de todo se refleja la sabiduría eterna como en una imagen

6 Ha sido sobre todo esta la tesis que intentamos defender (1997).

adecuada, como la verdad en una semejanza próxima!
(*De pace*. 4: h VII, n. 12, lin. 16-20, p. 12 et lin. 1-2, p. 13)

En segundo lugar, la dinámica anagógica de retorno de la pluralidad a la unidad, de que el concilio de los sabios es un ejemplo, y en que, desde los resplandores y desde las imágenes se opera una aproximación —que nunca será más que eso— de la verdadera sabiduría en su unidad, entendida como una conversión del espíritu:

Y lo más admirable de todo es que aquel resplandor de la sabiduría se acerca cada vez más a la verdad por medio de la intensa conversión del espíritu, hasta que el resplandor vivo desde la sombra de la imagen se hace cada vez más verdadero y conforme a la verdadera sabiduría, aunque la sabiduría absoluta en cuanto tal no se puede alcanzar nunca en otra cosa, para que así la sabiduría eterna e inagotable sea un alimento intelectual perpetuo y sin fin. (*Ibid.*: lin. 2-8)

Retumba aquí, con resonancias profundamente éticas, la metáfora del autorretrato vivo que Nicolás de Cusa presentara en el *Idiota de mente* para ejemplificar la imagen viva que es la mente humana.

El Verbo cierra este debate con el Griego, llamando la atención hacia el modo cómo la sabiduría una abraza todo lo que puede decirse, traduciendo ahora en el concepto de abrazo (*complectitur*) el concepto de *explicatio* y reinscribiendo el modelo del lenguaje como modelo de comprensión de la dinámica de la sabiduría. En el diálogo siguiente, en que el interlocutor es el Italiano, continúa la profundización de la dinámica de la unidad en la pluralidad desde la dinámica de la sabiduría, para después hacer la transición del concepto de sabiduría hacia el de Dios —“luego, la sabiduría es dios

uno, simple, eterno, principio de todas las cosas” (*De pace*. 5: h VII, n. 15, lin. 11-12, p. 14) y, en consecuencia, para mostrar cómo este dispositivo del concilio de los sabios no es sino la traducción anagógica, en la paz de las religiones, de la fuerza unificadora de la unidad de la sabiduría que es la unidad divina: “Se ve ahora cómo vosotros, filósofos de escuelas diferentes, estáis de acuerdo en la religión del único Dios, que todos presuponeis, al confesaros amantes de la sabiduría” (*ibid.*: lin. 24-26).

La metáfora del juego y el movimiento de la *explicatio* y de la *complicatio* de la unidad

Casi en el final de su vida Nicolás de Cusa desarrolló una nueva metáfora que le permitió una exposición de su pensamiento en sus diversos aspectos, metáfora que encuentra su realización plástica en un juego con una bola, con las siguientes características:

1) hay una bola que no es una esfera perfecta, sino que en una de sus mitades tiene una concavidad que hace que, cuando se mueve, el movimiento no sea en línea recta sino en espiral;

2) hay en el suelo dibujados nueve círculos en torno a un décimo círculo central que se reduce a un punto que es el centro de todo este dispositivo;

3) cada jugador debe intentar, al lanzar la bola, llegar lo más próximo posible del círculo/punto central, para obtener así más puntos.

La exploración que Nicolás de Cusa hace de esta metáfora no deja de ser importante para la comprensión de cómo la unidad se expresa en la pluralidad y de cómo el movimiento de la existencia es un movimiento desde la pluralidad hacia la unidad. El desarrollo de la metáfora recorre también los

conceptos de *explicatio* y de *complicatio* y, puesto que siempre se trata de movimiento, la dinamización de la presencia de la unidad en la pluralidad y del retorno de la pluralidad a la unidad llega aquí a un grado muy elevado.

El juego entre la unidad y la pluralidad empieza en la exploración de la propia arte con que se construye la bola del juego y que es una imagen del modo en que opera la creación:⁷ la bola existe inicialmente en la mente del artista como la mente misma y como modelo o arquetipo, siendo una pura posibilidad en el trozo de madera, y existe como movimiento en el movimiento del artista que, con el torno, la hace pasar de la potencia al acto. De igual forma, en la creación, el mundo de la pluralidad de las creaturas existe como mundo arquetipo en la mente de Dios, el cual crea la posibilidad del mundo y, después, lo proyecta en acto en la existencia mediante el movimiento, que es la creación misma (*cf. De ludo*. I: h IX, n. 45, pp. 50-52). La construcción artística de la bola es, así, una imagen del proceso explicativo del arte divino de la creación:

Todas las cosas son en Dios. Y en él son la verdad, la cual no es más ni menos verdad. Allí están de modo complicado y no desplegado, lo mismo que el círculo está en el punto. Todo está en movimiento. Pero allí están para desplegarse, lo mismo que el punto de una extremidad del compás gira sobre la otra. Así, este punto explica el círculo que antes estaba complicado. Todas las cosas están en el poder ser hecho, lo mismo que el círculo está en la materia que puede ser conducida a la figura del círculo. Y todas las cosas son en

7 Nicolás de Cusa sigue aquí un raciocinio en todo idéntico al que había ya seguido en el *Idiota de mente* para explicar cómo de la idea de cuchara existente en su mente el artesano hace surgir la cuchara en la madera sobre la cual trabaja (*cf. De mente*. 2: h V, n. 63).

la posibilidad determinada lo mismo que el círculo está en acto una vez descrito. (*Ibid.*: h IX, n. 49, lin. 1-8, pp. 54-55)

Una vez más la relación entre el modelo y las copias es aquí explorada para mostrar cómo la unidad de la idea de bola se explica en la multiplicidad de las bolas y la unidad divina se explica en la pluralidad del mundo de las creaturas.

Entretanto, cuando el autor entra en la profundización del juego en sí y en su significado para la existencia individual, la presencia de la unidad en la pluralidad es pensada desde el movimiento que reconduce de la pluralidad y de la exterioridad de los círculos hacia el centro respectivo, que es su unidad y que aparece aquí definido como vida: “Afirmo que este juego expresa el movimiento de nuestra alma desde su reino hacia el reino de la vida, en el que se encuentra la quietud y la eterna felicidad” (*ibid.*: h IX, n. 51, lin. 1-2, p. 56). Cada persona es, en la explicación de la metáfora, al mismo tiempo, el jugador y la bola que es jugada, y el trayecto de la bola entre los círculos es su existencia en la dinámica del paso desde la pluralidad de moradas exteriores al centro, hacia la unidad que es constituida por el centro de la vida que es el centro de Cristo. No existiendo dos trayectos iguales —por ser imposible realizar idéntico movimiento y porque todas las bolas son diferentes, con diferentes curvaturas—, no hay dos existencias iguales, lo que significa que la fuerza atractiva de la unidad como centro se ejerce siempre de manera diferente, siendo el nuestro un trayecto existencial dependiente del entrenamiento que hacemos por el ejercicio del juego: “Esto es el resumen de los misterios de este juego: aprender que estas inclinaciones y curvaturas naturales pueden rectificarse con un ejercicio de la virtud, de manera que, tras muchos cambios, vueltas inestables y curvaturas, al final descansemos en el reino de

la vida” (*ibid.*: h IX, n. 54, lin. 1-4, p. 60). Como vemos, lo más original que comporta esta metáfora para la relación de la unidad con la pluralidad es el pensamiento de la pluralidad no solamente en términos de multiplicidad de identidades, sino especialmente en términos de multiplicidad de trayectos existenciales correspondientes a la multiplicidad de movimientos de la bola, lo que añade al plan ontológico de esta reflexión una vertiente claramente ética inherente a nuestra capacidad de conducción de la propia existencia.⁸

El comienzo del Libro II va a acentuar la lectura del juego como un juego de la unidad y de la pluralidad, cuando traduce la multiplicación de los varios círculos como una multiplicación del respectivo centro —“en todo círculo puede verse el centro común a todos, más cercano en los que están más cercanos, más alejado en los que están más alejados” (*De ludo.* II: h IX, n. 72, lin. 1-3, p. 85)—. Esto es al mismo tiempo traducido como una explicación de un modelo que es la unidad en relación a sus copias que son su multiplicidad (*cf.* *ibid.*: h IX, n. 64, lin. 1-7, p. 76). Llegamos así a la conclusión de que “no puede por tanto existir más que un solo primer modelo, que está en todas las copias” (*ibid.*: lin., pp. 8-9) y para hacer más perceptible esta presencia del modelo en todas las copias, sin que eso multiplique el modelo, el autor recurre, de nuevo, a la metáfora de la luz que, sin multiplicarse, permite la variación en la iluminación de las diversas cosas (*cf.* *ibid.*: h IX, n. 73, pp. 86-87).⁹ Debe notarse, todavía, como justificación del recurso a la metáfora para expresar estos pensamientos, el reconocimiento de nuevo de nuestros límites para conceptualizar esta relación

8 Sobre el juego como símbolo moral, sea en la tradición medieval, sea en el juego mismo propuesto por Nicolás de Cusa, *cf.* Senger (2002: 98-104).

9 Un poco después, el recurso a esta metáfora de la luz permitirá hablar de los nueve círculos como diferentes teofanías para manifestar lo divino (*cf.* *De ludo*: h IX, n. 78, lin. 6-10, pp. 94-95).

de la unidad con la pluralidad: “Ahora bien, la imaginación no puede captar cómo llega a ser así. ¿Quién podría concebir que uno está en otro y que este otro está en el mismo uno?” (*ibid.*: h IX, n. 67, lin. 1-3, p. 79). Es el principio de la docta ignorancia el que permite establecer también, en el uso de estas metáforas, la distancia crítica entre nuestra percepción y la verdad en sí misma.

La metáfora de la palabra y del lenguaje como símbolo de la relación unidad-pluralidad

La relación entre unidad y pluralidad es simultáneamente la relación entre el principio y lo principiado y entre el creador y las creaturas. Esa relación se traduce, a partir de los primeros textos de Nicolás de Cusa, por la metáfora de la palabra en que el Verbo inefable es la unidad en la cual todas las cosas son contenidas y la proyección de la pluralidad corresponde a la explicación del Verbo en la multiplicidad de sus elocuciones. Así en el sermón I, que tiene por título *In principio erat verbum*, el autor, citando a Agustín, proclama que todas las cosas han sido hechas mediante el Verbo mismo (*Sermo I*: h XVI/1, n. 12),¹⁰ siendo así las creaturas las palabras del discurso del padre que quiere y al mismo tiempo que habla.

Los opúsculos publicados después del *De coniecturis* regresan recurrentemente a esta metáfora para traducir la acción creadora de Dios y la relación del principio con la multiplicidad de las creaturas. Así en el *De filiatione Dei*, el autor discute sobre la creación como un diálogo intra y extratrinitario,

10 El inicio del Evangelio de Juan constituye un mote recurrente de los sermones de Nicolás de Cusa, sea en la expresión “*In Principio erat Verbum*”, sea en la expresión “*Verbum caro factum est*”. Cfr., por ejemplo, los *Sermones* I (h XVI/1); XI y XIX (h XVI/3); CXL (h XVIII/1) y CXLI (h XVIII/2).

a partir del juego dialógico entre el verbo sensible y el verbo mental:

Según esta comparación, el principio unitrino creó, por su bondad, el mundo sensible por la infinidad de los espíritus intelectuales como materia y una especie de voz, en la cual ha hecho brillar de modo vario el Verbo mental para que todas las cosas sensibles sean como discursos diversos pronunciados por Dios padre, explicados mediante el Verbo, su hijo, en el espíritu de los universos. (*De fil.* 4: h IV, n. 76, lin. 1-5, p. 56)

El modelo para pensar la creación es, así, el discurso del Padre, mediante el Verbo, su hijo, manifestándose en la pluralidad de discursos que son las creaturas del mundo. Metáforas idénticas surgen en el *De genesi* en tanto se concibe la creación como un discurso en que el *Idem* llama el *non-idem al Idem*, de ahí resultando la multiplicidad de la creación por un proceso de asimilación (*cfr. De gen.* 1: h IV, n. 149, lin. 8-15, p. 109),¹¹ como cuando el proceso creador es comparado al diálogo entre un maestro y su discípulo (*cfr. De gen.* 4: h IV, n. 165-167).

El alcance de esta metáfora para la comprensión de la relación entre unidad y pluralidad puede encontrarse en dos ideas fundamentales: la primera, presente en el *De quaerendo Deum*, explicita que “hablar consiste en decir externamente, con vocales y otros signos figurativos, el concepto interno” (*De quaer.* 1: h IV, n. 19, lin. 4-5, p. 14), es decir, el acto discursivo es concebido como una plurificación externa de un concepto interno, siendo lo mismo las palabras concretas con que se designa algo que las múltiples designaciones del nombre verdadero y natural, indicible en su precisión,

11 Idénticos términos son utilizados en el *De vis.* 10: h VI, n. 40, lin. 12-19, pp. 36-37.

como dirá después el *De mente*.¹² La segunda idea, partiendo de esta, aplica lo mismo al principio de todas las cosas y a la relación que todas mantienen con él:

Por tanto, conviene que supongas que el uno, que es el principio de todas las cosas, es inefable puesto que es el principio de todos los efables. Todo lo que se puede expresar no expresa lo inefable, pero toda expresión dice lo inefable. El Uno, el Padre o engendrador del Verbo es, en efecto, todo lo que es dicho en cualquier palabra, significado en cualquier signo, y así sucesivamente. (*De fil.* 4: h IV, n. 72, lin. 1-6, p. 54)

En 1456 Nicolás de Cusa regresa al tema en términos muy expresivos en un sermón que toma como mote los dos primeros versículos de la Epístola a los Hebreos, en que se da una articulación entre el modo como Dios habla mediante los profetas, mediante su hijo y mediante las cosas creadas en el Verbo. Desarrollando este tema, dice el autor:

Toda elocución es la explicación del concepto interno o del verbo. Y porque nunca puede ser explicada la esencia del verbo, así Dios habla muchas veces y de muchos modos por la creatura para que en la variedad de la creatura se explique mejor la simplicidad y la fecundidad de la simplicidad del Verbo —así como la fuerza de un simple rayo solar es de una fecundidad inexpresable, y para manifestar esto, mostró muchas veces y de modos varios su fuerza en las cosas engendrables de este mundo sensible, mismo por encima de la oposición cuando endurece el barro y hace

12 Sobre la relación entre la unidad del nombre natural y la pluralidad de los nombres atribuidos por las lenguas humanas, *cf.* *De mente*. 2: h V, n. 64, lin. 4-7, pp. 98-99; *ibid.*: h V, n. 68, lin. 1-6, p. 104.

líquida la nieve o la cera. (*Sermo CCLVIII* Multifarie multisque modis: h XIX/5, n. 17, lin. 4-15, p. 186)

Es, una vez más, la analogía de la palabra la que hace más perceptible la forma en que la unidad del principio creador se hace presente en las creaturas, proceso que aquí es también comparado a la fuerza del Sol en la producción de sus efectos. Una vez más queda claro que la presencia de la unidad en la multiplicidad no significa propiamente una fragmentación de la unidad, sino que está mucho más cerca de la presencia de una fuerza en sus consecuencias o del sentido en sus expresiones, hablando así Dios en las creaturas y por las creaturas, es decir, siendo ellas la expresión de la palabra de Dios y pudiendo oírse la palabra de Dios mediante ellas.¹³ Esta perspectiva es la que está en la base de la metáfora también recurrente en Nicolás de Cusa, del mundo como libro¹⁴ en que las creaturas, en su multiplicidad, aparecen como signos de un libro escrito por la mano de Dios, siendo así expresión de su principio. Es también con base en estas metáforas que se puede hablar en Nicolás de Cusa, como sugiere Yamaki, de una ontología del habla que se concretaría en una *scientia laudis* (cfr. Yamaki, *op. cit.*: 395-400), pudiendo situarse esa ontología del habla en la secuencia de una metafísica y de una teología de la palabra sobre las cuales han escrito González Ríos (2014) y Casarella (2017).

13 En relación a estos dos aspectos, cfr. Yamaki (*op. cit.*: 398-399).

14 Para la presencia de esta metáfora en Nicolás de Cusa, cfr. *Sermo VII Signum magnum*: h XVI/2, n. 16, lin. 10-20: 154-155; *De gen.* 4: h IV, n. 171-172; *De fil.* 2: h IV, n. 57; *De beryl.*: h XI/1, n. 66 y *De sap.* I: h V, n. 4. Cfr., sobre esta metáfora, van Velthoven (1977: 252-256); Blumenberg (1981: 58-67); Yamaki (*op. cit.*: 137-162). Cfr. también en nuestro libro André (*op. cit.*: 413-414).

Conclusión

En este recorrido y partiendo de la idea de que el engendramiento de la pluralidad desde la unidad y la presencia de la unidad en la pluralidad son incomprensibles para la mente humana, fue nuestro propósito analizar los dispositivos, las metáforas y los símbolos presentados por Nicolás de Cusa en el sentido de proporcionar una aproximación, aunque incomprensible, a esa presencia. El concepto de participación se ha revelado como central en este proceso, pero la dificultad de pensar esa participación resultó evidente puesto que de modo paradójal esa participación aparece definida como una participación en la unidad im-participable. Dispositivos conceptuales como los conceptos de *explicatio/complicatio* o la figura paradigmática, metáforas como la de la luz, la de la mirada y del habla, y otros dispositivos más prácticos como el concilio y más artesanales como el juego de la bola con su complejo de círculos alrededor del respectivo centro se han revelado fecundos en las perspectivas que abrieron, y de ellos se pueden extraer los siguientes trazos fundamentales:

1) la presencia de la unidad en la pluralidad y la participación de la pluralidad en la unidad no implican la división de la unidad sino la presencia de la unidad entera en cada fragmento de la pluralidad, de un modo contracto, en la esfera contingente de la alteridad;

2) esa presencia tiene un carácter dinámico manifestándose así como una fuerza en permanente actividad y actualidad;

3) la dinámica de esa presencia se manifiesta, además, por la capacidad extraproyectiva que la caracteriza y que subyace al proceso explicativo de la unidad complicante del principio;

4) la presencia de esa dinámica en la pluralidad la señala con lo que podría llamarse una potencia unitiva que no solamente establece la unidad dentro de la pluralidad, sino

que también introduce un movimiento anagógico de la pluralidad hacia la unidad;

5) el concepto que traduce mejor esa relación unidad/multiplicidad es el de expresión, lo que da una tonalidad también expresionista a este pensamiento, otorgándole un lugar de destaque en una tradición que, viniendo del neoplatonismo plotiniano y procliano, atraviesa el neoplatonismo cristiano de Escoto Erígena y de Buenaventura, repercute en el monismo naturalista de Giordano Bruno, en la monadología leibniziana, en el panteísmo naturalista de Spinoza, llegando hasta algunas figuras del idealismo alemán; y, por fin,

6) esta filosofía expresionista conduce a Nicolás de Cusa a una valoración de la *symbolica investigatio* como método o vía para el discurso filosófico. Esa *symbolica investigatio* puede ser complementada por una *aenigmatica scientia* mediante la cual nos sería posible interpretar algunos de los enigmas formulados por Nicolás de Cusa para pensar lo Uno o mismo lo que lo antecede y que corresponde a los nombres divinos más importantes. Percibiríamos entonces que el *Idem*, el *Non aliud*, el *Possesit* o el *Posse ipsum* se reconfigurarían igualmente como caminos para pensar la relación entre pluralidad y unidad y las formas de presencia de la unidad en la pluralidad.

Sin tiempo disponible para profundizar en ese camino, presento solamente esa orientación de la investigación en sus potencialidades y en su fecundidad, revelando cómo el pensamiento cusano es una apertura continua para pensar la tradición en su proyección para la contemporaneidad.

Bibliografía

Afonso, F. (2015). *Figuras da Luz. Uma leitura estética da metafísica de S. Boaventura*. Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

- Álvarez Gómez, M. (1968). *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues*. Munich/Salzburg, Anton Pustet.
- André, J. M. (1997). *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*. Coimbra, Fundação Calouste Gulbenkian/JNICT.
- Beierwaltes, W. (2007). Theophanie. Nicolaus Cusanus und Johannes Scottus Eriugena. En Reinhardt, K. y Schwaetzer, H. K. (Hrsg.). *Nikolaus von Kues in der Geschichte des Paltonismus*. Ratisbona, S. Roderer Verlag.
- Blumenberg, H. (1981). *Die Lesbarkeit der Welt*. Fráncfort, Suhrkamp.
- Böhlndt, M. (2005). "Figurae paradigmaticae". Die Bildsprache der konjekturalen Logik nach der Schnittstelle von Mathematik, Optik und Lichtmetaphysik. En Bocken, I. y Schwaetzer, H. (Hrsg.). *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus*. Maastricht, Uitgeverij Shaker Publishing.
- Casarella, P. (2017). *Word as Bread. Language and Theology in Nicholas of Cusa*. Munich, Aschendorff.
- Cuozzo, G. (2005). Bild, *Visio* und Perspektive. Cusanus und L. B. Alberti. En Bocken, I. y Schwaetzer, H. (Hrsg.). *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Denken des Nicolaus Cusanus*. Maastricht, Uitgeverij Shaker Publishing.
- De Gandillac, M. (1993). *Explicatio-complicatio chez Nicolas de Cues*. En Paia (ed.). *Concordia discors*. Padua, Editrice Antenore.
- González Ríos, J. (2014). *Metafísica de la palabra. El problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa*. Buenos Aires, Biblos.
- Haubst, R. (1977). "Am Nichtteilnehmbaren teilhaben". Zu einem Leitsatz der cusanischen "Einheitsmetaphysik" und Geistphilosophie. En Fischer, N.; Nosbüsch, J.; Sprengard, K. A. y Teichner, W. (Hrsg.). *Alte Frage und Neue Wege des Denkens. Festschrift für Joseph Stallmach*. Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grandmann.
- . (1991). *Streifzüge in die cusanische Theologie*. Munich, Aschendorff Verlag.
- Heimsoeth, H. (1946). *Los seis grandes temas de la Metafísica Occidental*. Gaos, J. (trad.). Madrid, Revista de Occidente.
- Jakobi, K. (1969). *Die Methode der cusanischen Philosophie*. Munich, Karl Alber.
- Nicolai de Cusa. *Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita* (h): *De coniecturis* (Volumen III. Edidit J. Koch, C. Bormann et Io.G. Senger. R. Klibansky, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1972).

- . *De quaerendo Deum* (Volumen IV. Edidit P. Wilpert, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1959).
- . *De filiatione Dei* (Volumen IV. Edidit P. Wilpert, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1959).
- . *De genesi* (Volumen IV. Edidit P. Wilpert, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1959).
- . *De dato patris luminum* (Volumen IV. Edidit P. Wilpert, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1959).
- . *Idiota. De sapientia* (Volumen V. Editionem post L. Baur alternam curavit R. Steiger, duas appendices adiecit R. Klibansky, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1983).
- . *Idiota. De mente* (Volumen V. Editionem post L. Baur alternam curavit R. Steiger, duas appendices adiecit R. Klibansky, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1983).
- . *De visione Dei* (Volumen VI. Edidit A.D. Riemann, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 2000).
- . *De pace fidei* (Volumen VII. Ediderunt commentariisque illustraverunt R. Klibansky et H. Bascour, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1959).
- . *Dialogus de ludo globi* (Volumen IX. Edidit commentariisque illustravit Io.G. Senger, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1998).
- . *De beryllo* (Volumen XI, Fasciculus 1. Editionem funditus renovatam atque instauratam curaverunt Io. G. Senger et C. Bormann, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1988).
- . *De apice theoriae* (Volumen XII. Ediderunt commentariisque illustraverunt R. Klibansky et Io.G. Senger, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1982).
- . *Sermones I (1430-1441)* (Volumen XVI. Fasciculus 1 [*Sermones I-IV*]. Ediderunt R. Haubst, M. Bodewig et W. Krämer. Hamburgi, 1970).
- . *Sermones I (1430-1441)* (Volumen XVI. Fasciculus 2 [*Sermones V-X*]. Ediderunt R. Haubst, M. Bodewig et W. Krämer. Hamburgi, 1973).
- . *Sermones IV (1455-1463)* (Volumen XIX. Fasciculus 5 [*Sermones CCLVIII-CCLXVII*]. Ediderunt H. D. Riemann, H. Schwaetzer et F.-B. Stammkötter. Hamburgi, 2005).

- Pereira, M. B. (2012). Prefácio a *Nicolau de Cusa, A visão de Deus*, 4ª ed. André, J. M. (trad. y notas). Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- Riccati, C. (1983). "*Processio*" et "*explicatio*". *La doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues*. Nápoles, Bibliopolis.
- Senger, H.-G. (2002). *Ludus sapientiae. Studien zum Werk und Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues*. Leiden/Boston/Colonia, Brill.
- Sfez, J. (2012). *L'art des conjectures de Nicolas de Cues*. Paris, Beauchesne.
- Van Velthoven, Th. (1977). *Gotteschau und Menschliche Kreativität*. Leiden, E. J. Brill.
- Von Bredow, G. (1971). *Complicatio-explicatio*. En Ritter, J. (Hrsg), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, B. I. *Wissencaschaftliche*. Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Yamaki, K. (2017). *Anregung und Übung. Zur Laienphilosophie des Nikolaus von Kues*. Munich, Aschendorff Verlag.