

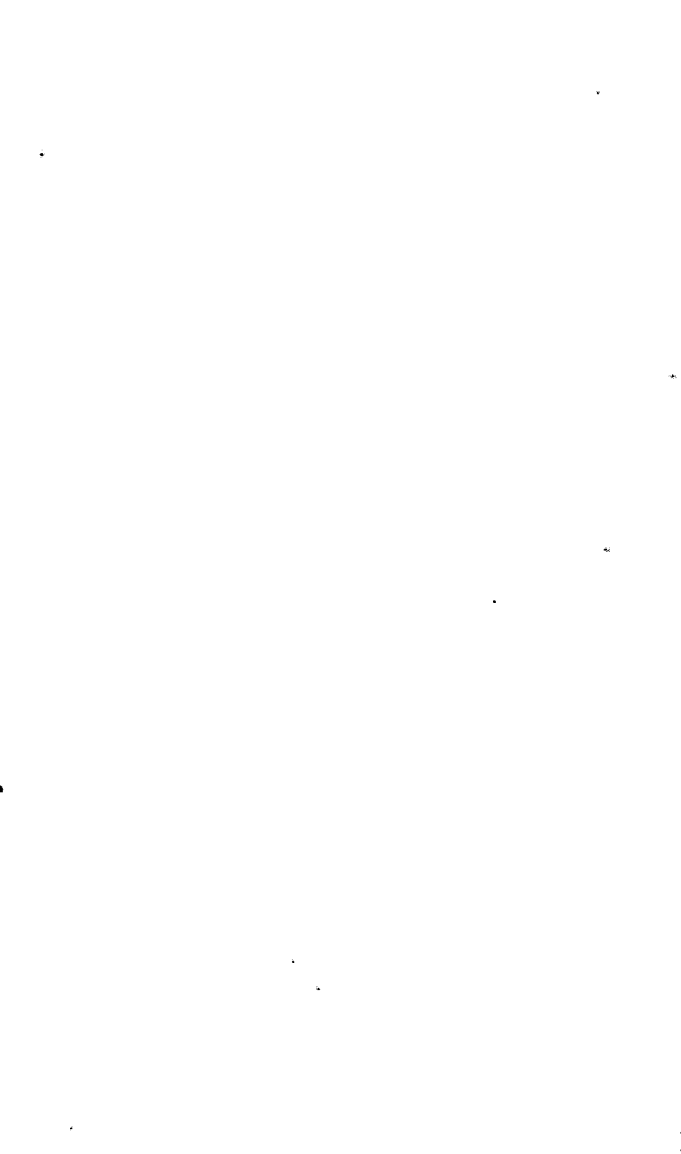


Nicolás de Cusa

# LA CAZA DE LA SABIDURÍA

Edición bilingüe,  
notas y comentario  
de Mariano Álvarez





LA CAZA  
DE LA SABIDURÍA

# HERMENEIA

106

*Colección dirigida por*  
Miguel García-Baró



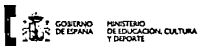
NICOLÁS DE CUSA

# LA CAZA DE LA SABIDURÍA

Edición bilingüe.  
Traducción, notas y comentario de  
MARIANO ÁLVAREZ GÓMEZ

EDICIONES SÍGUEME  
SALAMANCA  
2014

Esta obra ha recibido una ayuda a la edición  
del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte



Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

Tradujo Mariano Álvarez Gómez del original latino *De venatione sapientiae*

© Ediciones Sígueme S.A.U., 2014  
C/ García Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España  
Tlf.: (+34) 923 218 203 - Fax: (+34) 923 270 563  
ediciones@sigueme.es  
www.sigueme.es

ISBN: 978-84-301-1866-3  
Depósito legal: S. 572-2014  
Impreso en España / Unión Europea

## CONTENIDO

<i>Presentación</i> .....	9
INTRODUCCIÓN .....	11

### LA CAZA DE LA SABIDURÍA

Prólogo .....	27
1. La sabiduría es el alimento del entendimiento .....	29
2. Mediante qué principios he llevado a cabo mi búsqueda de la sabiduría .....	37
3. Mediante qué discurso caza la razón .....	39
4. Cómo se ayuda con un ejemplo del arte de la Lógica ....	43
5. De qué modo avanza con un ejemplo tomado de la Geometría .....	47
6. Dilucidación del mismo poder-ser-hecho .....	51
7. Que es una la causa del mismo poder-ser-hecho de todas las cosas .....	55
8. Cómo Platón y Aristóteles llevaron a cabo la caza .....	61
9. De qué forma las Sagradas Escrituras han denominado lo mismo de formas diversas .....	67
10. De qué modo han denominado los sabios el poder-ser-hecho .....	73
11. Sobre las tres regiones y los diez campos de la sabiduría	77
12. Sobre el primer campo, es decir, la docta ignorancia ....	79
13. Segundo campo, el poder-es .....	85
14. Campo tercero: lo no-otro .....	91
15. Campo cuarto: la luz .....	97
16. Continuación .....	101
17. Continuación .....	105
18. La alabanza .....	109

19. Continuación .....	115
20. Continuación .....	119
21. Campo sexto: la unidad .....	125
22. Continuación .....	133
23. Campo séptimo: la igualdad .....	141
24. Campo octavo: la conexión .....	145
25. Continuación .....	149
26. Continuación .....	153
27. Campo noveno: el límite .....	161
28. Continuación .....	165
29. Continuación .....	169
30. Campo décimo: el orden .....	175
31. Continuación .....	181
32. Continuación .....	185
33. Sobre la fuerza de la palabra .....	189
34. La presa lograda .....	195
35. Continuación .....	199
36. Continuación .....	203
37. Declaración .....	207
38. Resumen .....	211
39. Epílogo .....	219
COMENTARIO FILOSÓFICO a <i>La caza de la sabiduría</i> .....	231
BIBLIOGRAFÍA SELECTA .....	279

## PRESENTACIÓN

Con la preparación de esta edición de la obra *De venatione sapientiae* creo satisfacer una deuda que tengo contraída con Nicolás de Cusa. Desde que en mayo de 1962 me decidí a hacer mi tesis de doctorado en filosofía por la Universidad de Múnich, la lectura y meditación de sus escritos han sido la guía para comprender desde mi punto de vista el paso del pensamiento antiguo y medieval al moderno y contemporáneo, para tener un acceso a filosofías tan difíciles como las de Hegel o Heidegger, e incluso para perfilar el planteamiento de la que ha sido mi actividad académica más importante como profesor de metafísica.

Esta edición reproduce el texto de la edición crítica preparada por Raymond Klibansky y Hans Senger (*Opera omnia* XII, Meiner, Hamburg 1982). El neologismo *possest*—que nadie después del Cusano ha vuelto a utilizar— lo he traducido por el poder-es con el significado de poder en tanto en cuanto *es*. O el poder que es pura «actuosidad» o acto de sí mismo, que no depende de nada y, por lo mismo, tampoco se puede oponer a nada; el *posse fieri* lo he traducido por poder-ser-hecho, y el *posse factum* por el poder-hecho. En el *posse ipsum*—tema del brevísimos escrito *De apice theoriae*, posterior a *De venatione sapientiae*— he preferido no entrar aquí.

Lo que en principio iba a ser una introducción ha derivado en un comentario, debido al intento de facilitar en lo posible la comprensión de la obra.

Quiero dar las gracias de manera especial a María del Carmen Paredes y a Antonio Matilla por su ayuda inestimable en la puesta a punto del texto traducido y de las notas.

«Habent sua fata libelli». Espero que el destino le sea propicio a la edición de esta obra del Cusano, que con razón puede considerarse su testamento filosófico-teológico.

the first of these is the fact that the  
the second is the fact that the  
the third is the fact that the  
the fourth is the fact that the  
the fifth is the fact that the  
the sixth is the fact that the  
the seventh is the fact that the  
the eighth is the fact that the  
the ninth is the fact that the  
the tenth is the fact that the  
the eleventh is the fact that the  
the twelfth is the fact that the  
the thirteenth is the fact that the  
the fourteenth is the fact that the  
the fifteenth is the fact that the  
the sixteenth is the fact that the  
the seventeenth is the fact that the  
the eighteenth is the fact that the  
the nineteenth is the fact that the  
the twentieth is the fact that the  
the twenty-first is the fact that the  
the twenty-second is the fact that the  
the twenty-third is the fact that the  
the twenty-fourth is the fact that the  
the twenty-fifth is the fact that the  
the twenty-sixth is the fact that the  
the twenty-seventh is the fact that the  
the twenty-eighth is the fact that the  
the twenty-ninth is the fact that the  
the thirtieth is the fact that the  
the thirty-first is the fact that the  
the thirty-second is the fact that the  
the thirty-third is the fact that the  
the thirty-fourth is the fact that the  
the thirty-fifth is the fact that the  
the thirty-sixth is the fact that the  
the thirty-seventh is the fact that the  
the thirty-eighth is the fact that the  
the thirty-ninth is the fact that the  
the fortieth is the fact that the  
the forty-first is the fact that the  
the forty-second is the fact that the  
the forty-third is the fact that the  
the forty-fourth is the fact that the  
the forty-fifth is the fact that the  
the forty-sixth is the fact that the  
the forty-seventh is the fact that the  
the forty-eighth is the fact that the  
the forty-ninth is the fact that the  
the fiftieth is the fact that the  
the fifty-first is the fact that the  
the fifty-second is the fact that the  
the fifty-third is the fact that the  
the fifty-fourth is the fact that the  
the fifty-fifth is the fact that the  
the fifty-sixth is the fact that the  
the fifty-seventh is the fact that the  
the fifty-eighth is the fact that the  
the fifty-ninth is the fact that the  
the sixtieth is the fact that the  
the sixty-first is the fact that the  
the sixty-second is the fact that the  
the sixty-third is the fact that the  
the sixty-fourth is the fact that the  
the sixty-fifth is the fact that the  
the sixty-sixth is the fact that the  
the sixty-seventh is the fact that the  
the sixty-eighth is the fact that the  
the sixty-ninth is the fact that the  
the seventieth is the fact that the  
the seventy-first is the fact that the  
the seventy-second is the fact that the  
the seventy-third is the fact that the  
the seventy-fourth is the fact that the  
the seventy-fifth is the fact that the  
the seventy-sixth is the fact that the  
the seventy-seventh is the fact that the  
the seventy-eighth is the fact that the  
the seventy-ninth is the fact that the  
the eightieth is the fact that the  
the eighty-first is the fact that the  
the eighty-second is the fact that the  
the eighty-third is the fact that the  
the eighty-fourth is the fact that the  
the eighty-fifth is the fact that the  
the eighty-sixth is the fact that the  
the eighty-seventh is the fact that the  
the eighty-eighth is the fact that the  
the eighty-ninth is the fact that the  
the ninetieth is the fact that the  
the ninety-first is the fact that the  
the ninety-second is the fact that the  
the ninety-third is the fact that the  
the ninety-fourth is the fact that the  
the ninety-fifth is the fact that the  
the ninety-sixth is the fact that the  
the ninety-seventh is the fact that the  
the ninety-eighth is the fact that the  
the ninety-ninth is the fact that the  
the hundredth is the fact that the

# INTRODUCCIÓN

Las grandes creaciones del pensamiento son como obras de arte que han logrado un puesto definitivo en la historia, o incluso un lugar en el espacio, que les pertenece por derecho propio. Desafían el paso del tiempo y permanecen para siempre. Tienen, por tanto, importancia y «actualidad» en cada momento. Esto puede ocurrir o bien porque confirman las tendencias dominantes, o bien porque las cuestionan e invitan a abrir nuevos caminos. Entendemos que este es el caso de la obra del Cusano en relación con lo que se pretende hacer valer en nuestra época.

## 1. LA SABIDURÍA COMO SENTIDO REFERENCIAL

No parece sino que nuestra época ha vuelto a lo que Husserl combatió como naturalismo. Por tal entendía él la concepción según la cual el único método válido para conocer la realidad humana en general —lo que entonces se consideraba como tema de las llamadas Ciencias del Espíritu— es aquel que se aplica con gran éxito en el conocimiento de los objetos de la naturaleza, entre ellos especialmente el cuerpo humano. Una muestra de esta recaída en el «naturalismo» —aunque esta palabra no se mencione— es lo que viene ocurriendo desde hace varios años con las investigaciones neurológicas y su aplicación a la concepción del hombre. Se llega a afirmar que, en rigor, toda acción humana se halla predeterminada y que, en consecuencia, no existe la libertad. O si esta se admite, se la relega a un papel muy secundario. Esto es algo que, en determinados ámbitos, ha provocado una verdadera alarma, por las consecuencias sociales y políticas que trae consigo.

Esto no implica cuestionar la validez del conocimiento empírico, el único que se puede utilizar con éxito en infinidad de problemas.

Hoy, por ejemplo, se clama en el mundo entero por que se encuentre un remedio eficaz contra la epidemia del ébola, remedio que solo puede venir de la ciencia empírica y sus propios métodos de experimentación. Pero hay otras cuestiones esenciales –y, por tanto, irrenunciables– a las que ese método no da respuesta, porque no caen dentro de su campo de visión. Esas cuestiones se engloban bajo lo que ya los antiguos llamaban sabiduría, que según Aristóteles trata de los primeros principios, que se suponen en todo conocimiento, y sobre todo de los objetos más nobles y que más merecen ser conocidos, como son aquellos a los que les corresponde en grado eminente el ser, como el concepto de sustancia, y sobre todo lo que tiene que ver con lo divino. La sabiduría era orientadora también de la praxis, y el sabio gozaba de la autoridad correspondiente. El Cusano se mueve en ese horizonte de los antiguos, porque tiene claro que la realidad humana no se puede reducir a una de sus dimensiones, por más importante o incluso imprescindible que sea.

Como consecuencia de la mentalidad hoy dominante, el concepto de sabiduría ha sido desplazado, hasta el punto de no encontrar apenas eco alguno. Pero, en razón de lo que históricamente ha representado y por lo que aún significa, continúa siendo insoslayable.

## 2. LA ADMIRACIÓN ANTE LAS COSAS

De la admiración afirmaban tanto Platón como Aristóteles que es el principio de la filosofía. Esa capacidad de admirar se ha perdido, y por ello no debe sorprender que la filosofía misma haya entrado en una crisis profunda, de la que es muy difícil predecir si, con los parámetros de la situación actual, se va a poder recuperar. Se dirá tal vez que no falta admiración ante las cosas y los acontecimientos. Pero en realidad esta palabra ha sido usurpada para designar la actitud ante determinados fenómenos, que suscitan la atención o la curiosidad en gran medida, pero que, al igual que aparecen, desaparecen. Tiene además que ser así, porque nuestra cultura está centrada en la imagen, cuyo sino es la inconsistencia y, por tanto, su irremediable pérdida.

Los antiguos entendían la admiración como la sorpresa de que, pese a las apariencias evanescentes, las cosas nos desvelan un fon-

do permanente que es su verdad o su esencia. Este planteamiento permaneció así durante siglos, al menos hasta la filosofía de Hegel y el pensamiento poético de Goethe.

Heidegger ha puesto de manifiesto que el proceso de la cultura occidental ha ido erosionando las cosas mismas, hasta convertirlas en meros objetos susceptibles de ser transformados conforme a las formas de ver del sujeto y a sus intereses. Vistas así, las cosas tenían que vaciarse de contenido propio y convertirse en instrumentos al servicio de objetivos que les son extrínsecos. La admiración se centra a lo sumo en lo que el sujeto hace con las cosas, no en lo que las cosas mismas son.

Leer al Cusano, que, como pensador del siglo XV propugna la vuelta a los filósofos y teólogos de la Antigüedad, puede contribuir a suscitar de nuevo en nosotros el sentido de la admiración, pues no solo ve a través de las apariencias el fondo de verdad de las cosas, sino su belleza, al poner de manifiesto la proporción y armonía de las partes de que constan. Esto lo hace ver sobre todo en la consideración del hombre y el mundo, de modo que su obra, especialmente este libro, se convierte en un canto a la belleza ante el espectáculo que nos ofrece la realidad que tenemos ante nosotros.

### 3. ¿DÓNDE ESTÁN LOS VALORES?

Existe hoy un clamor generalizado que una y otra vez invoca la necesidad de que se impongan y sean efectivos los valores, a la vez que lamenta su ausencia. El clamor se deja oír en las academias, en las universidades y en las plazas de aldeas y ciudades. La gente sencilla no suele emplear la palabra, pero su voz mediante otros términos es tanto más contundente. Y sin embargo, el clamor, que surge de la perplejidad cuando no de la desesperación, va perdiendo fuerza porque no se percibe correspondencia en la realidad y su eco se va haciendo cada vez más débil. ¿Qué está pasando?

Heidegger criticó muy duramente la teoría de los valores, a la que descalificó como carente de toda justificación. No solo eso. Consideró que esa teoría es «la mayor blasfemia contra el ser». La razón es doble. Por una parte, los valores que se pretende instaurar responden solo a esquemas que la mente humana elabora y quiere

hacer valer. Es, por tanto, la subjetividad la que a toda costa se quiere imponer y la que, además, en un paso ulterior, deriva fácilmente hacia un subjetivismo individualista y, en definitiva, hacia el relativismo. La otra razón, sugerida por el sorprendente empleo del término «blasfemia», es que se vuelve la espalda a la realidad y, por tanto, se desprecia lo sagrado.

Sin entrar en las implicaciones de esta crítica, podemos quedarnos con algo que está en sintonía con la misma. Se exige sin duda la vigencia de valores, pero al mismo tiempo se ha instaurado como «valor» absoluto de nuestra cultura y de nuestra forma de vida el «bienestar». Es el «becerro de oro» de nuestra época, al que se rinde culto. Es, por supuesto, legítimo aspirar al bienestar, procurarlo para sí y para todas las personas sobre las que se tiene algún tipo de responsabilidad. Es, por lo demás, un deber de los gobernantes hacia los ciudadanos. Pero absolutizar el bienestar es no ya una actitud peligrosa, sino un mal en sí mismo, porque implica querer el bien para sí y excluir del mismo a los demás, romper los vínculos que nos unen a nuestros semejantes y, de alguna forma, declarar la guerra bajo una de sus formas.

El Cusano utiliza diez conceptos, presentes a lo largo de toda esta obra, a los cuales tarda en dar un calificativo mientras no aparecen en su propio contexto. Son las «laudabilia»: las cosas dignas de alabanza, la bondad, la grandeza, la belleza, la verdad, la sabiduría, etc. Se trata de algo que vale en sí y por sí mismo, para cuya percepción hace falta dirigir la mirada a realidades que nos trascienden, que han subsistido desde siempre y que seguirán subsistiendo. Son valores, sin duda, cuyo reconocimiento y asimilación es también lo mejor y más conveniente para nuestra propia vida.

#### 4. UN PRINCIPIO SORPRENDENTE: EL «POSSE FIERI»

Si se pregunta por el principio de la obra del Cusano, uno responde espontáneamente que es la *docta ignorantia*, o bien, bajo otro punto de vista, la *coincidentia oppositorum*. Aquí, sin embargo, en *De venatione sapientiae*, que escribe ya al final de su vida, afirma que el principio con el que se siente, por así decirlo, identificado al calificarlo como «nostrum principium», es el *posse fieri*.

Y sin negar los dos antes mencionados, no cabe duda de que le concede una gran importancia, pues no solo se ocupa de él en los once primeros capítulos, sino también en los tres últimos, aparte de estar presente de una forma u otra a lo largo de toda la obra. Puede ser suficiente una breve reflexión para comprender el significado y la relevancia de este nuevo principio.

Con el sentido de la vista vemos tan solo lo que tenemos delante, lo que está ante nuestros ojos. No vemos, en cambio, lo que está detrás de nosotros, a no ser que nos demos la vuelta, en cuyo caso tendremos a nuestra espalda lo que antes teníamos delante, ante nuestros ojos. Y por lo demás, por muchas vueltas que demos, jamás podremos ver nuestra propia espalda. Lo cual no deja de ser irritante, sobre todo si se tiene en cuenta que nuestros compañeros de viaje nos la pueden ver siempre que lo deseen y tengan ocasión. No parece sino que una extraña divinidad ha ordenado las cosas de esta forma, para que seamos conscientes de nuestra esencial limitación. Por otra parte, aun teniendo los objetos ante nosotros, no siempre los vemos. Para ello resulta preciso saber mirar y ejercitar la mirada.

Con nuestra visión intelectual ocurren fenómenos parecidos. Los llamados «hechos», que tanto se han invocado en los dos pasados siglos como legitimadores del conocimiento, se nos ocultan con frecuencia, incluso cuando centramos en ellos nuestra mirada. Menciono aquí solo una de esas limitaciones más frecuentes. Ante los hechos no solemos tener presente que previamente han tenido que *ser hechos* y que esto, a su vez, presupone que con anterioridad *hayan podido ser hechos*.

Este fenómeno tan simple es lo que el Cusano quiere, por de pronto, poner ante nuestro ojo mental con su principio del *posse fieri*, del «poder-ser hecho». Las consecuencias son múltiples y variadas. Apuntemos solo a lo siguiente. Al *ser hecho* le precede el *poder-ser-hecho*, que no es resultado de otro poder-ser-hecho, porque en tal caso ya no sería simple poder ser hecho, sino algo hecho. Con lo cual el *poder-ser-hecho* se nos presenta como el caudal de todas las cosas posibles. Por otra parte, el hecho se manifiesta a su vez como un poder que ha sido hecho y que, como tal, continúa siendo poder, en cuanto realizado. La realidad se muestra

así como un juego de poderes. También «la rosa del negro jardín en la alta noche», de la que habla Borges, es parte de ese juego. ¿Y el poder mismo?

## 5. UNA VISIÓN DIFERENTE DEL PODER ABSOLUTO

La referencia espontánea del concepto de poder al poder político encuentra probablemente su explicación en el hecho de que el hombre se ve profundamente afectado por él. Hay, sin embargo, dimensiones más profundas y más permanentes del poder, que no solo influyen en su vida, sino que en cierto modo la constituyen. Entre estos sean aquí mencionados los siguientes.

En primer lugar, el poder de la naturaleza, en la que se hallan, en un sentido amplio, todas las fuentes en las que podemos abreviar, no ya para simplemente vivir, sino incluso para poder pensar. Sin el correcto funcionamiento de lo natural, dentro y fuera de nosotros, no es posible tampoco nada de lo estrictamente humano.

La tradición es igualmente un poder que está presente en nuestra vida y gravita fuertemente en ella, en algún caso como fuerza reactiva, pero en todo caso también como caudal de posibilidades y de recursos.

La sociedad es otro poder que nos conforma y nos condiciona permanentemente, aunque ello sea con frecuencia de modo inconsciente. Todos dependemos de lo que se oye, se dice, se hace, etc., y pagamos tributo a esa dimensión impersonal de la vida, incluso cuando la criticamos o la rechazamos.

La historia tiene unas raíces muy lejanas, que no solo se extienden hasta nosotros, sino que están ahí como una fuerza insoslayable que a veces nos invita a dejarla de lado para poder pensar y actuar con más libertad. Inútil intento, puesto que lo que somos nunca se podrá separar de lo que hemos sido, tampoco de lo que otros han sido.

Se pueden mencionar incontables formas en las que el poder se hace presente y eficaz en nuestra vida. Pero es preciso llamar la atención sobre la importancia y el peso que tienen las convicciones religiosas. También esto es poder: posibilitante y fundante, peligroso incluso, cuando lo religioso se malentiende a sí mismo. Y,

dentro de las convicciones religiosas, la creencia en un Dios único ha sido y sigue siendo profundamente determinante. En este terreno la opinión del Cusano es muy sugerente. Dios es para él poder absoluto, pero en el sentido de un poder que es plenamente ser (*possest*). A Dios se le ha caracterizado como «lo absolutamente otro» (*das ganz Andere*). Nuestro autor ve en Dios, en fuerza de su plenitud de ser, «lo no-otro» (*non aliud*), puesto que no se le puede desvincular ni separar de cosa alguna.

## 6. LA UNIÓN DE LA RAZÓN Y LA FE

El tema ha sido persistente en la tradición occidental, sobre todo desde la irrupción del cristianismo mediante, entre otras cosas, la decidida actuación de san Pablo ante los pensadores griegos en el Areópago. Recientemente, el papa Ratzinger, Benedicto XVI, volvió a convertirlo en una de las cuestiones esenciales de su pontificado, y el diálogo entre él y Jürgen Habermas ha pasado a ser un hito relevante en nuestros días.

Para el Cusano el tema es tan importante que se puede hablar también en este caso de una *coincidentia oppositorum*, es decir, de concepciones que, siendo diferentes, vienen a coincidir en lo fundamental, de forma que son inseparables y, a través de aportaciones mutuas, se integran en una unidad, que se hace ver y sentir en los problemas más profundos.

Nuestro autor es muy audaz, también en este punto. Mencionaremos tan solo los aspectos siguientes, manifiestos en esta obra. En primer lugar, la asimilación que hizo de la obra de Diógenes Laercio lo llevó a la convicción de que cristianismo y pensamiento filosófico no solo sintonizan entre sí, sino que originariamente, o sea, según su origen y según sus fundamentos, vienen a coincidir. Tales de Mileto y Moisés son, así, personalidades paralelas en sus actitudes y en sus doctrinas.

En segundo lugar, sin que el Cusano lo diga expresamente y sin que lo haga notar, su *De venatione sapientiae* es un comentario, formalmente filosófico y con repercusiones teológicas, del primer artículo de la fe bajo el aspecto de «Dios omnipotente y creador», dejando el de «Dios Padre» especialmente para algunos de sus más

brillantes sermones. La novedad está en que, frente a la concepción dominante, que ve en la creación una creencia que tiene como único fundamento la revelación de Dios, el Cusano la considera como perfectamente razonable desde la perspectiva de lo que es el poder y de sus diferentes niveles. Su interpretación puede verse como una aportación filosófica de innegable importancia.

Otro caso, bien significativo, es la doctrina de la «Trinidad». Tampoco aquí deja nada que desear el Cusano, a través de algunos de sus tratados o sermones, respecto de aquellas cuestiones que se han considerado como exclusivas de la teología. Pero aparte de eso, nos hace ver lo que, para la concepción de las cosas en su carácter individual y del mundo, representan los tres conceptos —unidad, igualdad y conexión— con los que desde san Agustín se intenta ver algo del significado del misterio. Cada cosa es una consigo misma, permanece como igual a sí misma, y la conexión de lo uno y de lo otro le da una especial fuerza y vigor.

#### 7. «UNA CAZA MUY ALEGRE Y FESTIVA»

Al comienzo del campo cuarto, dedicado a la luz, dice el Cusano que va a emprender «una caza muy alegre y festiva». En realidad, esta podría ser una característica de toda la obra, teniendo en cuenta que la sabiduría es la luz que todo lo ilumina. Todas las cosas y el mundo todo es un canto armonioso de alabanza en honor de su creador. En esto sintoniza nuestro autor con los grandes pensadores y artistas del Renacimiento. Ortega y Gasset le consideró acertadamente como la figura más genial de esa época, si bien no es, al parecer, fácil ponerse de acuerdo en el significado definitorio de la misma. Nietzsche es un entusiasta del Renacimiento. Sin embargo, su caracterización del mismo como la «transvaloración de los valores cristianos» encaja difícilmente con lo que fue el Renacimiento en general, y menos con lo que concretamente representa el Cusano, aunque en su obra aparece muy realzada la importancia del individuo, algo que con carácter general subraya también Nietzsche en su valoración de la época. Hay autores que pueden estar en las antípodas y, no obstante, coincidir en la apreciación de conceptos fundamentales.

Por más que Nietzsche haya dado a una de sus obras importantes —la más personal, según afirmaba él mismo— el título de «La ciencia festiva», sería muy difícil hallar en ella rasgos afines a lo que el Cusano entiende por «lo alegre y lo festivo», dado que, para él, el reconocimiento y la veneración de Dios están en el centro de su obra, mientras que para Nietzsche es la muerte de Dios el principio de toda felicidad.

Sí tiene, en cambio, rasgos similares a los que encontramos en la obra de Hegel, por ejemplo, en lo que representa la superación de la finitud mediante la inserción en lo finito de la infinitud misma. Hegel habla en un lugar muy significativo de la «tristeza de la finitud», una actitud consistente no en analizar e investigar lo finito —lo cual es obligado—, sino en absolutizarlo y en no saber ver en lo que es su realidad el proceso que lo lleva a su propia superación. El Cusano, que supo captar muy bien el lado negativo de la realidad humana —véase, por ejemplo, el comienzo de su *De pace fidei*—, acertó a ver en ella también los resortes que la predisponen a su propia redención.

## 8. LENGUAJE PARADÓJICO SOBRE DIOS

El ateísmo parece haberse impuesto en lo que se refiere a Dios. ¿Porque no se puede demostrar su existencia? ¿Porque las religiones, en especial las monoteístas, no han logrado hacer aceptable su propio mensaje? ¿O tal vez porque la humanidad pasa por una fase de resignación y cansancio? Con todo, mucha gente sigue creyendo firmemente en Dios, libre y espontáneamente, sin que nadie la induzca o fuerce. Esa fe es una certeza, más que un sentimiento.

En la obra del Cusano, Dios está en el principio, el medio y el fin de todas sus reflexiones. Simultáneamente, propone en torno a esta idea una concepción del mundo y del hombre. Pero sorprende el lenguaje que utiliza, que a no pocos les ha parecido contradictorio o carente de fundamento. Por ejemplo, Dios es para él *coincidentia oppositorum*, coincidencia de opuestos. Y la forma más frecuente en que esta se expresa es «la coincidencia de lo máximo y de lo mínimo». Parece una contradicción. Y, sin embargo, no es sino una consecuencia clara e inmediata de la simplicidad absoluta,

que se atribuye a Dios, pues esa simplicidad es lo máximo, ya que no puede ser mayor, y a la vez es lo mínimo, dado que tampoco puede ser menor. La expresión citada no deja de ser paradójica, tal como nos suena en una primera impresión debida a la forma habitual o imaginativa de entender los términos.

Otra forma de caracterizar a Dios es mediante la expresión «lo no-otro», que no es menos sorprendente; de una parte, porque sobrentendemos que Dios es completamente distinto del resto de los seres; y de otra parte, porque es esta la forma habitual de expresarnos, que ha tenido además en Karl Barth un eximio representante. Y, sin embargo, es lo más lógico concebir a Dios como lo no-otro, ya que siendo cada cosa «otra» respecto de todas las demás, Dios, que es completamente distinto de todas ellas, habrá de ser concebido de la forma más opuesta, es decir, como lo no-otro.

En todo caso, nos tenemos que servir de expresiones paradójicas para hablar de la infinitud positiva, que es Dios, una realidad que no guarda proporción ni relación alguna con lo finito. Sin embargo, esto es cualquier cosa menos un juego de palabras, puesto que implica la presencia más íntima y profunda de Dios en las cosas, especialmente en el hombre.

## 9. SENTIDO DE LA LIBERTAD

Para el Cusano, la libertad es un dato primario y, como tal, evidente. Es algo constitutivo, y por lo tanto no se puede demostrar, como no se puede demostrar que el hombre es hombre. El hombre es una realidad dotada, entre otras cosas, con una doble capacidad: la de ser consciente de la realidad en cuanto tal, y la de ser consciente de la realidad que él mismo es y de estar también vuelto reflejamente hacia esa realidad. En esta doble inserción en la realidad es donde se da y se ejerce la libertad.

La libertad es así, paradójicamente, algo necesario en un doble sentido: en cuanto que de antemano es una nota constitutiva, que por tanto, como todo lo constitutivo, es necesaria; y además, porque para ser lo que puede ser y, sobre todo, lo que debe ser necesita ejercer esa libertad, es decir, elegir entre las múltiples posibilidades que se le van ofreciendo. Por tanto, cuando no puede elegir, o cuando

está coaccionado a obrar de una u otra forma, el hombre no se comporta tal como corresponde a su dignidad de hombre.

El Cusano no se hace cuestión de la libertad, como no se la hicieron, por ejemplo, Tomás de Aquino, Cervantes o Schiller. Nos la mostraron, eso sí, y se manifestaron sobre ella de múltiples formas. En cambio, en nuestros días, desde una filosofía neurológica, es decir, una filosofía que se atiene al proceso neuronal y al rigor con que funciona el sistema límbico, se ha llegado a negar la libertad. Tal negación tiene, sin embargo, un presupuesto: la «positivización» del pensamiento, que implica la aceptación de un determinismo estricto. La positivización del pensamiento es contradictoria, porque el pensamiento no se puede reducir a datos o ser un nuevo sucedáneo de leyes empíricas. Por el hecho de conocerlas es ya superior a ellas. Y su superioridad, su dignidad es tal que «es Dios, no absolutamente, ya que es hombre. Es, pues, un Dios humano», según el Cusano. Por el contexto podría pensarse que Aristóteles y santo Tomás ya dijeron algo similar cuando afirmaron que «el alma es, en cierto modo, todas las cosas». Sin embargo, decir que «el hombre es Dios» añade un matiz, teniendo en cuenta que se trata del Dios cristiano. El hombre participa de Dios de un modo muy especial, pues al igual que Dios crea el mundo, el hombre crea su mundo, un mundo del que él se sabe responsable. En esto está el sentido de la libertad. El hombre está destinado a la libertad. Es, por tanto, necesariamente libre, por paradójico que esto sea. Tiene que saber elegirse a sí mismo, elegir lo que ya es, para construir lo mejor de sí. *Sis tu tuus et ego ero tuus*: «Sé tú tuyo y yo seré tuyo», le dice Dios en *De visione Dei*.

## 10. Y ANTE TODO, LA VERDAD

Nicolás de Cusa distingue entre la verdad y lo verdadero. Por de pronto, queda con ello claro que la verdad ocupa un lugar relevante y muy especial. A la verdad, como diría Hegel, no se la puede manejar como si fuera una moneda, un objeto al que es posible trasladar de un sitio a otro y revestirlo de un significado. Lo verdadero es lo que solemos entender por verdad, aquello con lo que caracterizamos algo determinado: un objeto, un acontecimiento

pasado, presente o futuro, algo que estamos viendo o que además y al mismo tiempo nos afecta. En todos estos casos pretendemos que lo que decimos de ese algo sea verdadero, es decir, que corresponda a lo que la cosa en cuestión es o, en términos más técnicos, que el predicado pertenezca al sujeto.

La verdad tiene naturalmente que ver con esto, pero a la vez es algo bien distinto. La verdad como tal y sin calificativos es algo absoluto, es Dios mismo y aquello que tiene que ver con la obra de Dios. Tanto una verdad como otra, la esencia de Dios y la esencia de las cosas, nos es incognoscible. Y, sin embargo, tendemos a la verdad y aspiramos constitutivamente a ella, porque al margen de la verdad nuestro entendimiento y, por tanto, nuestra vida entera carecen de orientación y, con ello, de sentido. De nuevo nos encontramos ante una paradoja, en el sentido de que la verdad de Dios y de las cosas nos permanece oculta y, al mismo tiempo, estamos vinculados a ella.

Esta vinculación lleva el nombre de conjetura, que el Cusano define como «afirmación positiva que participa de la verdad, tal como esta es, en la alteridad». No se conoce, por tanto, la verdad misma, pero en todo lo que se conoce se hace presente bajo la forma de participación. Cierto es que a lo largo y ancho de una larga tradición se viene utilizando el término participación como una especie de comodín, cuyo significado parece darse por supuesto, cuando en realidad es muy enigmático. Resulta innegable, no obstante, que con esa expresión se subraya que todas las cosas son algo determinado en virtud de la presencia efectiva de la verdad, y que todo lo que conocemos solo es verdadero si lleva el sello de la verdad como posibilidad y como fundamento. El Cusano no llega a afirmar que, como dijera Martin Heidegger, «la esencia de la verdad es la verdad de la esencia», pero es cierto asimismo que, según él, estamos destinados a la tarea incesante de su desvelación, aunque la verdad misma no queda afectada por esta. Es la suya, por consiguiente, una concepción metafísica. Y Nietzsche estuvo en lo cierto al afirmar que allí donde se habla de verdad se está haciendo metafísica.

## II. UNA METAFÍSICA DE PRINCIPIO A FIN

Así es como cabe caracterizar esta obra del Cusano, que muy bien puede considerarse como su testamento. No obstante, y dado el ambiente antimetafísico que nos rodea, habría que decir que su pensamiento navega a contracorriente.

La historia viene de lejos. Hegel, en un irónico ensayo de 1807 titulado «Quién piensa abstractamente» —ensayo tan breve como enjundioso y profundo, que Heidegger consideró como la mejor introducción a la filosofía del idealismo—, escribe al comienzo: «¿Pensar? ¿Abstractamente? *Sauve qui peut!* ¡Sálvese quien pueda! Ya estoy oyendo a un traidor, comprado por el enemigo, gritar contra este artículo porque en él se habla de metafísica. Pues *metafísica* es la palabra de la que todo el mundo huye como de un infectado por la peste, como lo son también *abstractamente* e incluso *pensar*». Por cierto, toda la obra de Hegel, especialmente su *Ciencia de la lógica*, es metafísica del más alto nivel. No resulta fácil entender la enemistad actual contra la metafísica si se toma como referencia, por ejemplo, el libro quinto de la correspondiente obra de Aristóteles, en el que expone los treinta conceptos fundamentales en torno a los cuales estructura su pensamiento. Son conceptos que hasta el día de hoy se han venido utilizando tanto en el lenguaje científico como en el lenguaje corriente.

La filosofía postmoderna ha contribuido a crear un clima antimetafísico, que se desvanece si se da por válida la brillante exposición de Michael Turner, quien sintetiza esa tendencia en tres conceptos: pluralismo, complejidad y ambigüedad. Si bien se mira, el pluralismo no es pensable sin la unidad, tampoco la complejidad sin la simplicidad, ni la ambigüedad —en definitiva, el perspectivismo— sin la verdad. Por otra parte, el pensamiento postmoderno, tal como lo elaboró Jean-François Lyotard en diálogo con Aristóteles, Kant y Hegel, entre otros, ha ido perdiendo su vigor inicial, que era muy prometedor.

El Cusano lleva a cabo una metafísica completa, que enriquece tanto la tradición platónica como la aristotélica. Es, sin duda, una metafísica de la unidad, que él lleva a su culminación, pero es también una metafísica del ser y de la esencia, que desarrolla los diferentes *modi essendi* en el ámbito tanto de lo finito como de lo

### *Introducción*

infinito. Tiene además una extraordinaria originalidad al exponer el concepto de poder en conexión con el concepto de ser. Cierra, por otra parte, los «campos» de sus cacerías con otro concepto metafísico, el de orden, idéntico a la eterna sabiduría y, a la vez, reflejo de la misma en el universo.

LA CAZA DE LA SABIDURÍA  
DE VENATIONE SAPIENTIAE

REVERENDISSIMI DOMINI NICOLAI CARDINALIS  
SANCTI PETRI AD VINCLA  
PROLOGUS  
LIBRI DE VENATIONE SAPIENTIAE

1     Propositum est meas sapientiae venationes, quas usque ad hanc senectam mentis intuitu veriores putavi, summarie notatas posteris relinquere, cum nesciam, si forte longius et melius cogitandi tempus concedatur; sexagesimum enim primum transegi annum. Conscripsi dudum conceptum de quaerendo deum; profeci post hoc et iterum signavi coniecturas. Nunc vero cum in Diogenis Laërtii De vitis philosophorum libro varias philosophorum legissem sapientiae venationes, concitatus ingenium totum contuli tam gratiae speculationi, qua nihil dulcius homini potest advenire. Et quae diligentissima meditatione repperi, licet parva sint, ut acutiores moveantur ad melius mentem profundandum, peccator homo timide verecundeque pandam, hocque ordine procedam:

Sollicitamur appetitu naturae nostrae indito ad non solum scientiam, sed sapientiam seu sapidam scientiam habendum. Circa huius rationem primo pauca praemittam. Deinde volenti philosophari, quod venationem sapientiae voco, regiones et in illis loca quaedam describam in camposque ducam, <quos> praedae, quam quaerunt, apprime puto refertos.

1. Considerando que Nicolás de Cusa nace en 1401 y al redactar *De venatione Sapientiae* ya ha cumplido 61 años, esto tiene que haber ocurrido no antes de 1462. Pero esto no significa que no esté próximo a cumplir los 62, con lo cual nos encontramos ya en 1463. Parece lo más razonable.

2. Se trata de la obra, tan breve como importante, *De quaerendo Deum*, publicada en 1445 (*Opera omnia* V, 11-35). Por la mención que hace aquí y por lo que dice en *Apologia doctae ignorantiae*, se ve que el Cusano apreciaba mucho ese escrito.

3. *De coniecturis* (*Opera omnia* III) es la segunda obra que trata todos los problemas desde el punto de vista de lo que se puede conocer. Es cierto que Nicolás de Cusa lo comenzó a elaborar inmediatamente después de redactada *De doctae ignorantia*. Pero la elaboración fue lenta y circunstancial. Aquí nos dice además su autor que ha ultimado esa obra por segunda vez. Cabe conjeturar que esto ocurriera en torno a 1445, teniendo en cuenta que la asocia aquí a la obra antes citada.

## PRÓLOGO

DEL REVERENDÍSIMO SEÑOR NICOLÁS,  
CARDENAL DE SAN PEDRO AD VINCULA,  
AL LIBRO «SOBRE LA CAZA DE LA SABIDURÍA»

Ya que no sé si me será concedido tiempo más dilatado y más oportuno para pensar, me propongo dejar a la posteridad una breve exposición escrita de aquellas cacerías de la sabiduría que he considerado hasta esta ya mi avanzada edad como más próximas a la verdad tal como me lo permite juzgar la intuición de la mente. Pues ya he cumplido el año sexagésimo primero de mi vida<sup>1</sup>. Ya hace años que escribí un tratado sobre la búsqueda de Dios<sup>2</sup>. Posteriormente he hecho progresos y por segunda vez he ultimado las conjeturas<sup>3</sup>. Pero ahora, después de leer en el libro de Diógenes Laercio sobre las vidas de los filósofos<sup>4</sup> acerca de las cacerías de la sabiduría por parte de aquellos, me he sentido estimulado a dedicar todo mi ingenio a tan grata especulación que proporciona al hombre la mayor y más placentera satisfacción. Y con el fin de que mentes más sutiles y agudas que la mía se muevan a profundizar más y mejor, quiero yo, hombre pecador, presentar, con profundo respeto y pudor, los resultados modestos de mi diligente meditación.

Y voy a proceder en el orden siguiente: Un instinto grabado en nuestra naturaleza nos hace apetecer no solo la ciencia, sino la sabiduría o ciencia sabrosa. Como aclaración de este hecho, diré primero unas pocas cosas a modo de introducción. Luego a quien quiera filosofar le describiré lo que llamo caza de la sabiduría, así como los territorios y en ellos ciertos lugares, y le conduciré a los campos que considero sobreabundantes como ningún otro en las presas que se buscan.

4. Hasta 1462 no recibió el Cusano la obra de Diógenes Laercio, *De vitis et sententiis philosophorum* en la traducción de Ambrosio Traversari, de 1433. La lectura le estimuló tanto al Cusano que le llevó no a cambiar el sentido de su obra, pero sí a presentarla bajo una nueva perspectiva con el ánimo de hacerla valer en esa más documentada confrontación con los grandes filósofos.

CAPITULUM I  
SAPIENTIAM PASTUM  
ESSE INTELLECTUS

- 2 Intellectualis nostra natura cum vivat, necessario pascitur. Sed alio quam intelligibilis vitae cibo nequaquam refici potest, quemadmodum omne vivens simili cibo vitae suae pascitur. Nam cum vitalis spiritus sit delectabiliter movens, qui motus vita dicitur, tunc vis ipsa spiritus vitae, nisi restauretur naturali sua refectioe, exspirat et deficit.

Pythagorici aiebant vitalem spiritum in vapore seminis, corpus in corpore eius potentialiter subsistere. Quod et Stoici, qui et Zenonii, approbantes substantiam fructiferi seminis in spiritu vaporabili esse dixerunt, qui dum in grano aut in alio semine exspiravit, non fructificat. Ignem enim videmus deficere et exspirare, si pabulum eius defecerit. Unde et caelestia, cum moveantur, 'spiritus' veteres appellabant, ut sapiens Philo et Iesus filius Sirach solem spiritum affirmant. Ideo et solem pasci dicebant vapore oceani et lunam similiter vapore aliorum fluminum refici affirmant et planetas, quos divina vita polere putabant, et deos alios vaporibus delectari credentes thure et odoriferis placabant. His enim spiritum vitae aetheriae seu caelestis purgatissimi ignis naturae inesse asserentes vaporem odoris suavissimi obtulerunt.

1. Diógenes Laercio, *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, trad., introd. y notas de Carlos García Gual, Madrid 2007, VIII, 28 (los números romanos indican los libros, los arábigos se refieren a los párrafos de cada libro; en adelante prescindimos además de transcribir el título).

2. Diógenes Laercio, VII, 5, y VII, 158-159.

3. Sabiduría 13, 2-3. Nicolás de Cusa consideraba que el Libro de la Sabiduría era una obra de Filón.

4. Ese lugar no se halla en el Eclesiástico; tal vez se refiera a Eclesiastés 1, 5.

## LA SABIDURÍA ES EL ALIMENTO DEL ENTENDIMIENTO

Nuestra naturaleza intelectual vive y por tanto tiene que ser <sup>2</sup> alimentada. Pero así como todo ser vivo ha de ser alimentado con el alimento que corresponde a su forma de vida, así nuestra naturaleza espiritual no puede reponerse sino con el alimento de la vida espiritual. La fuerza vital se mueve para deleite propio y a ese movimiento se denomina vida. Por ello, la energía misma de la fuerza de la vida se apaga y extingue a menos que se renueve mediante su refección natural.

Los pitagóricos afirmaban que la fuerza vital se contenía en el calor del semen y el cuerpo potencialmente en el cuerpo de aquel<sup>1</sup>. A esto asentían igualmente los estoicos, a quienes se llama también seguidores de Zenón<sup>2</sup>. Decían en efecto que la sustancia del semen generador de vida se encuentra en el calor vital, que si en un grano o en otra semilla se apaga no fructifica. Vemos en efecto que el fuego se extingue y apaga, si se extingue el elemento de que se nutre. Por ello, debido a su movimiento los antiguos consideraban a los cuerpos celestes como seres espirituales. Y así también el sabio Filón<sup>3</sup> y Jesús, el hijo de Sirach<sup>4</sup>, afirman que el sol es un ser espiritual. Por ello decían que el sol se alimenta con el vapor del océano y de forma semejante afirman que la luna se repone con el vapor de otros ríos. También las plantas, a quienes atribuían la plenitud de la vida divina, y los demás dioses encontraban, según su opinión, deleite en los vapores. Por ello intentaban aplacarlos con incienso y olores agradables. Con la idea en efecto de que en ellos habita un espíritu de vida etérea o de la naturaleza celeste del fuego más puro les ofrecían la exhalación del más suave olor.

- 3 Quoniam autem animalia omnia naturalem mentem fixamque memoriam pabuli sui similitudinisque suae sensum habent, quae sunt eiusdem speciei sentientes, aiebat Plato hoc ex idea necessario esse, cum praeter illas nihil maneat. Ex quo elicias ideas non esse sic ab individuis separatas sicut extrinseca exemplaria. Nam natura individui cum ipsa idea unitur, a qua habet haec omnia naturaliter. Dicebat Laërtius Platonem affirmare ideam unum et multa, stare et moveri. In eo enim, quod est species incorruptibilis, est intelligibilis et una. In eo vero, quod multis unitur individuís, multa dicebat. Sic fixam stabilemque in eo, quod inalterabilis et intelligibilis; in eo vero, quod coniungitur mobilibus, moveri dixit. Proclus latius explanat quomodo principia essentialia sunt intrinseca et non extrinseca, et quomodo per cont[r]actum illum, quo individuum ideae suae iungitur, per ipsam ideam intelligibilem divinitati conectitur, ut secundum suam capacitatem meliori modo sit quo esse et conservari potest. Refert etiam Laërtius Platonem dicere ideas principium et initium esse eorum quae natura consistunt, ut huiusmodi sint, qualia sunt. Quae si bene intelligantur, forte non tantum adversantur veritati, quantum mali interpretes ipsius suggesserunt.
- 4 Epicharmus etiam dixit omnia, quae vivunt, notioni et sapientiae participare. Gallina enim non parit viventes, «sed ova prius incubat et calore animat. Haec autem sapientia ut sese habet, natura novit sola; ab ea quippe eruditur». Ac rursum ait: «Nihil profecto mirum, si ita loquar, et placere eas sibi et mutuo fovere et videri praeclara. Nam et canis cani videtur esse pulcherrimum et bovi bos et asino asinus, susque item sui videtur venustate praestare». Ecce si animal omne habet conatam

5. Diógenes Laercio, III, 15.

6. Diógenes Laercio, III, 64.

7. Proclo, *In Platonis theologiam*, IV, 33, p. 232, ed. Aemilius Portus, Hamburg 1618 (reproducción: Minerva, Frankfurt 1960); en adelante, *In Plat. theol.*

8. Diógenes Laercio, III, 77.

9. Diógenes Laercio, III, 16. La autenticidad del texto es puesta en duda por H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* I, 195ss.

Todos los animales tienen una mente natural y una memoria 3  
firmemente asentada de lo que es su alimento. Tienen además un  
sentido capaz de distinguir lo que les es semejante, dándose cuenta  
así de lo que es de su misma especie. Por eso decía Platón que  
es así necesariamente en razón de la idea, ya que fuera de las ideas  
no hay nada que permanezca en el ser<sup>5</sup>. De aquí se puede extraer  
la conclusión de que las ideas no están separadas de los individuos  
al modo de arquetipos extrínsecos. En efecto, la naturaleza del in-  
dividuo está unida con la idea misma, de la cual tiene en virtud  
de esa misma naturaleza todas esas cosas. Según Laercio<sup>6</sup> Platón  
afirma que la idea es lo uno y muchas cosas, y que está en reposo  
y se mueve. Pues en cuanto que es especie incorruptible, es inte-  
ligente y es una. Pero en cuanto que se une a muchos individuos,  
consideraba que es muchas cosas. Por eso la caracterizaba como  
fija y estable, en cuanto que es inalterable e inteligible, pero en  
cuanto que está unida a cosas móviles, dijo que la idea se mueve.  
Proclo<sup>7</sup> expone ampliamente cómo los principios esenciales son  
intrínsecos y de ningún modo extrínsecos, y cómo mediante aquel  
contacto por el que el individuo se une a su idea, éste en virtud de  
la idea misma inteligible queda vinculado a la divinidad de forma  
que, conforme a su capacidad, es del mejor modo que puede ser y  
conservarse. Refiere también Laercio<sup>8</sup> como opinión de Platón que  
las ideas son principio y comienzo de las cosas que existen por na-  
turaleza, lo cual hace que éstas sean tal como son. Si tal informa-  
ción se entiende correctamente, entonces no se opone a la verdad  
tanto como los malos intérpretes del mismo Platón han sugerido.

Epicarmo<sup>9</sup> dijo también que todas las cosas que viven partici- 4  
pan del pensamiento y de la sabiduría. Así, la gallina no pare se-  
res vivos, «sino que primero incuba sus huevos y con su calor los  
anima. Pero sólo la naturaleza misma sabe cómo se comporta esta  
sabiduría, pues es por la naturaleza como la gallina es instruida». Y dice también Epicarmo: «no tiene nada de extraño si afirmo  
que los seres vivos se gustan a sí mismos y se ayudan mutuamente  
y se sienten como algo excelente. Así al perro le parece otro  
perro lo más bello, e igualmente a un toro otro toro, y a un asno  
otro asno. Igualmente a un cerdo le parece otro cerdo el culmen  
de la hermosura».

intelligentiam eorum, quae ad necessitatem conservationis ipsius in se et in eius prole, cum sit mortale, sunt necessaria, et hinc industriam habet venandi pabulum suum et lumen opportunum et organa venationi suae apta –ut lucem oculis congenitam animalia, quae nocte venantur– cognoscitque inventum et eligit sibi que unit, utique vita intellectualis nostra his nequam carebit.

Quare intellectus dotatus est a natura logica, ut illa mediante discurrat et suam faciat venationem. Est enim, ut Aristoteles dicebat, logice exactissimum instrumentum ad venationem tam veri quam verisimilis. Unde dum invenit, cognoscit et avide amplectitur. Sapientia igitur est quae quaeritur, quia pascit intellectum. Immortalis est enim cibus; immortaliter igitur pascit. Illa autem in variis rationibus lucet, quae ipsam varie participant. In variis enim rationibus quaerit sapientiae lumen, ut inde sugat et pascatur. Quemadmodum in variis sensibilibus, in quibus aliquando vita pascebatur, rationabiliter quaerit sensibilis vita pastum, ita et in sensibilibus notionibus ratione applicata intellectus intelligibilem cibum venatur. Unde in uno cibo melius quam in alio reficitur; sed difficilius id, quod pretiosius, reperitur.

- 5 Et quia homo maiori industria indiget, ut suam animalitatem bene nutriat, quam aliud animal, habetque opus, ut ad hoc logica sua naturali in venatione corporalis cibi utatur, non est ad intellectualem ita deditus et attentus, sicut illa natura exproscit. Haec occupatio dum nimia est, a speculativa sapientiae alienat. Quare philosophia carni contraria mortificare scribitur.

Etiam inter philosophos magna differentia reperitur. Et hoc maxime evenit, quia unus intellectus est melior venator, quia exercitatus et logica sibi promptior et ea utitur exquisite,

10. Diógenes Laercio, V, 28; Aristóteles, *Analíticos primeros*, 46 a 3. La información sobre Aristóteles que en su momento recibe el Cusano de Diógenes Laercio parece haberle impresionado vivamente. De ahí que le trate en esta obra con especial respeto.

Así pues, si todo animal posee un saber connatural de aquellas cosas que son necesarias para la conservación tanto de sí mismo como, en razón de que es mortal, de su prole y si, como consecuencia, tiene la habilidad de cazar su alimento y la claridad que le es conveniente, así como los órganos que son aptos para su forma de cazar—como los animales que cazan de noche tienen la luz que es congénita a sus ojos— y por ello conoce su presa cuando la encuentra, la elige y la incorpora, entonces nuestra vida intelectual no va a carecer en absoluto de estas cosas. Por ello nuestro entendimiento está dotado, por naturaleza, de capacidad lógica para, mediante ella, discernir y llevar a cabo su propia caza. La lógica es en efecto, como decía Aristóteles<sup>10</sup>, el instrumento más exacto para cazar tanto lo verdadero como lo verosímil. Por ello cuando encuentra lo verdadero lo conoce y se abraza a ello con avidez. La sabiduría es por consiguiente lo que se busca, porque nutre al entendimiento, ya que es un alimento inmortal. Ahora bien, la sabiduría brilla en razonamientos diversos que de forma variada participan en ella, pues en esos diversos razonamientos busca entendimiento la luz de la sabiduría para amamantarse y nutrirse con ella. Del mismo modo que la vida sensible busca razonablemente su nutrición en los variados objetos de los sentidos, de los que alguna que otra vez la vida se nutre, así también el entendimiento caza el alimento inteligible en las nociones sensibles mediante la intervención de la razón. Por ello con un alimento se repone mejor que con otro. Lo más valioso, sin embargo, es más difícil de encontrar.

Y porque el hombre necesita más habilidad que ningún otro animal para nutrir bien su animalidad y para esto le es preciso usar su lógica natural en la caza del alimento natural, no está tan dedicado ni tan atento al alimento intelectual como lo exige la propia naturaleza intelectual. Aquella ocupación (con la animalidad), siendo tan excesiva, le aliena de la ocupación especulativa con la sabiduría. Por ello se lee que la filosofía es contraria a la carne y la mortifica.

Entre los filósofos se encuentran por otra parte grandes diferencias. Y esto se debe sobre todo a que un entendimiento es mejor cazador como consecuencia de haberse ejercitado más y a que

scitque unus melius, in qua regione sapientia, quae quaeritur, citius reperiatur et quo modo detineatur. Nihil enim sunt philosophi nisi venatores sapientiae, quam quisque in lumine logicae sibi conatae suo modo investigat.

la lógica se le da mejor y la utiliza de modo excelente. Se debe también a que uno sabe mejor que otro en qué región se encuentra la sabiduría que se busca y de qué modo se la puede apresar. Pues no otra cosa son los filósofos que cazadores de sabiduría, que cada uno de ellos investiga a su modo mediante la luz de la lógica que le es connatural.

CAPITULUM II  
QUO PRINCIPIO  
RATIONES SAPIENTIAE PERQUISIVI

6 Dicit inter sapientes primus Thales ille Milesius deum antiquissimum, quia ingenitus, mundum pulcherrimum, quia a deo factus. Quae verba dum in Laërtio legerem, summe mihi placuere. Inspicio mundum pulcherrimum miro ordine unitum, in quo summa summi dei bonitas, sapientia pulchritudoque relucet. Moveor ad quaerendum huius tam admirandi operis artificem et intra me dico: Cum ignotum per ignotius non possit sciri, capere me oportet aliquid certissimum, ab omnibus venatoribus indubitatum et praesuppositum, et in luce illius ignotum quaerere. Verum enim vero consonat. Cum haec sollicite intra me avida mens quaereret, incidit philosophorum assertio, quam et Aristoteles in Physicorum principio assumit, quae est quod impossibile fieri non fit. Et ad ipsam conversus introspexi regiones sapientiae hoc qualicumque discursu.

## MEDIANTE QUÉ PRINCIPIO HE LLEVADO A CABO MI BÚSQUEDA DE LOS FUNDAMENTOS DE LA SABIDURÍA

Tales de Mileto<sup>1</sup>, el primero de los sabios, llama a Dios el más antiguo, porque no ha sido engendrado, y al mundo el más bello, porque ha sido hecho por Dios. Estas palabras me agradaron sobremanera cuando las leí en Laercio. Contemplo un mundo bellissimo, unificado con un orden admirable, en el cual reluce la suprema bondad del Dios supremo, su sabiduría y su belleza. Me siento atraído a buscar el artífice de esta obra tan digna de admiración y me digo: como lo desconocido no puede ser conocido a través de lo menos conocido es preciso que yo capte algo certísimo, no dudado por ningún cazador y presupuesto por todos ellos, y que en su luz busque lo desconocido, puesto que lo verdadero está en consonancia con lo verdadero.

En tanto que mi mente considera esto dentro de mí con avidez y sumo cuidado, se me ocurre la afirmación de los filósofos y que Aristóteles asume al comienzo de su *Física*<sup>2</sup>, a saber, que no se hace lo que es imposible que se haga. Volviendo la mirada a esa afirmación he explorado las regiones de la sabiduría siguiendo a toda costa el discurso siguiente.

1. Diógenes Laercio, I, 35-36.

2. El texto se encuentra en la *Física*, pero no al comienzo, sino en VI, 10, 241 b 4 y VIII, 9, 265 a 19. Tal vez tomó en consideración el comienzo de *De Caelo*, I, 7, 274 b 13-14; cf. también *Metafísica*, III, 4, 999 b 11 y 6, 1003 a 5. El Cusano da una importancia especial a esta idea aristotélica hasta el punto de que la convierte en un principio fundamental de su propia concepción.

CAPITULUM III  
QUO DISCURSU  
RATIO VENATUR

- 7 Cum impossibile fieri non fiat, nihil factum est aut fiet, quin potuit aut possit fieri. Quod autem est et non est factum nec creatum, non potuit neque potest fieri neque creari. Praecedit enim posse fieri et est aeternum, cum non sit nec factum nec creatum nec possit fieri aliud. Omne autem quod est factum aut fiet, cum sine posse fieri nec sit factum nec fiet, habet principium unum absolutum, quod est principium et causa ipsius posse fieri. Et id est illud aeternum, quod posse fieri antecedit; et est absolutum principium et incontractibile, quia est omne quod esse potest; et ipsum quod fit, de posse fieri producit, quia ipsum posse fieri fit actu omne quod fit. Omne autem quod factum est ex posse fieri, aut est id, quod fieri potest, aut est post illud; et numquam est id quod fieri potest, sed sequitur et imitatur ipsum. Fieri posse cum non sit factum, nec a se est factum nec ab alio. Nam cum omne factum praecedat li posse fieri, quomodo fieret ipsum posse fieri? Sed cum sit post id, quod est omne quod esse potest, scilicet aeternum, habet initium. Tamen non potest deficere posse fieri. Si enim deficeret, hoc fieri posset. Non igitur posse fieri deficeret. Posse fieri igitur initiatum in aevum manet et perpetuum est.
- 8 Et cum non sit factum et tamen initiatum, ipsum dicimus creatum, cum nihil praesupponat ex quo sit, dempto eius creatore. Omnia igitur quae post ipsum sunt, a creatore de ipso posse fieri producta sunt. Quae autem facta sunt id quod fieri possunt, haec caelestia et intelligibilia nominantur. Quae autem

## MEDIANTE QUÉ DISCURSO CAZA LA RAZÓN

Puesto que no se hace lo que es imposible que se haga, no se ha hecho nada ni se hará nada sin que haya podido o pueda hacerse. Pero lo que es y no ha sido hecho ni creado, no ha podido ni puede ser hecho ni creado. Precede, en efecto, al poder-ser-hecho (*posse fieri*) y es eterno, por no ser hecho ni creado ni poder devenir otro. Ahora bien, todo lo que se ha hecho o se hará, puesto que no ha sido hecho ni será hecho sin el poder-ser-hecho, tiene un principio absoluto, que es principio y causa del mismo poder-ser-hecho. Y esto es aquel ser eterno, que antecede al poder-ser-hecho. Y es un principio absoluto y no contraíble, porque es todo lo que puede ser. Y aquello mismo que se hace se produce del poder-ser-hecho, porque el mismo poder-ser-hecho se hace en acto todo lo que se hace.

Pero todo lo que se ha hecho del poder-ser-hecho o es lo que puede ser hecho o es después de ello. Ciertamente no es nunca lo que puede ser hecho sino que lo sigue y lo imita. El poder-ser-hecho, al no ser hecho, no es algo hecho ni por sí ni por otro. Pues ya que a todo lo hecho precede el poder-ser-hecho, ¿cómo sería hecho el mismo poder-ser-hecho? Pero dado que el poder-ser-hecho es posterior a lo que es todo lo que puede ser, es decir, a lo eterno, tiene un comienzo. Sin embargo, no puede dejar de ser el poder-ser-hecho. Pues si pudiese dejar de ser, este dejar de ser podría ser hecho. Luego no dejaría de ser el poder-ser-hecho. Así pues, una vez que ha comenzado, el poder-ser-hecho permanece por siempre, es perpetuo.

Y como no es hecho y sin embargo ha tenido un comienzo <sup>8</sup> decimos que ha sido creado, porque exceptuado su creador no pre-

sunt, sed non id quod fieri possunt, numquam fixa sunt et deficiunt. Imitantur igitur perpetua et non attingent umquam illa. Temporalia igitur sunt et terrena sensibiliaque vocantur.

Cum igitur me converto ad contemplandum aeternum, video ipsum actum simpliciter et in ipso mente intueor omnia ut in causa absoluta complicate. Cum in aevum et perpetuum intueor, intellectualiter video ipsum posse fieri et in ipso naturam omnium et singulorum, ut secundum perfectam explicationem praedestinationis divinae mentis fieri debent. Cum in tempus intueor, omnia in successione explicari perfectionem perpetuorum imitando sensibiliter comprehendo. Imitantur enim sensibilia ipsa intelligibilia. Quare in posse fieri creato omnia creata sunt praedeterminata, ut hic mundus pulcher, uti est, fieret. De quo infra plenius.

Quomodo autem hoc concipi possit, aliquale exemplum licet remotum subiungam.

supone nada desde lo que pueda ser. Todas las cosas, pues, que son después del mismo han sido producidas del mismo poder-ser-hecho por el creador. Las cosas sin embargo que han sido hechas lo que pueden ser hechas (es decir que colman la medida de lo que pueden ser hechas) se denominan celestes e inteligibles. En cambio, las cosas que son, pero no son lo que pueden ser hechas, no son nunca fijas y dejan de ser. Aspiran por tanto a las que son perpetuas y no las conseguirán jamás. Son por consiguiente temporales y son caracterizadas como terrenas y sensibles.

Por tanto, cuando me vuelvo a la contemplación de lo eterno lo veo como acto puro y mi mente intuye todas las cosas en él como coimplicadas en su causa absoluta. Cuando miro a lo permanente y perpetuo, veo intelectualmente el mismo poder-ser-hecho y en él mismo la naturaleza de todas y cada una de las cosas, tal como deben ser hechas conforme a la explicitación perfecta de la predestinación de la mente divina. Cuando miro al tiempo, comprendo de modo sensible que todo se explicita sucesivamente imitando la perfección de las cosas perpetuas. Las cosas sensibles, en efecto, imitan a las mismas inteligibles. Por ello en el poder ser creado todas las cosas creadas están predeterminadas, para que este bello mundo fuera hecho tal como es. Sobre esto diré más cosas en un lugar posterior.

Añadiré ahora algún ejemplo, aunque remoto, acerca de cómo esto debe ser concebido.

QUOMODO EXEMPLO  
ARTIS LOGICAE SE IU VAT

- 9 Intellectus magistri vult creare artem syllogisticam. Ipse enim posse fieri huius artis praecedit; quae ars in ipso est ut in causa. Ponit igitur et firmat posse fieri huius artis. Nam quae ars illa requirit, fieri possunt, ut sunt nomen et verbum et propositiones ex illis et ex illis syllogismus, qui fit ex tribus propositionibus, quarum duae praemittuntur, ex quibus tertia concludens sequitur. Requiritur etiam, quod subiecta et praedicata omnium trium propositionum non habeant nisi tres terminos. Ideo necesse est unum in praemissis bis resumī, qui dicitur medium. Aut igitur hoc est, quando in prima praemissa, quae dicitur maior, ille est subiectum et in minori praemissa praedicatum; aut ubi in ambabus praedicatum aut subiectum. Et ita oriuntur tres figurae. Cuiuslibet figurae etiam varii modi oriuntur ex varia et utili combinatione propositionum inutilibus combinationibus reiectis, sicut sunt trium negativarum et trium particularium propositionum – et aliis secundum figuram inutilibus. Et primum ex tribus affirmativis universalibus nominant Barbara in prima figura. Secundum ex universalibus, maiori negativa et minori affirmativa et conclusione negativa, nominant Celarent; et ita consequenter. Et hae sunt specificae formae syllogisticae in ratione fundatae et permanentes, quas necesse est omnem syllogismum, qui sensibili sermone exprimitur, imitari. Et ita posse fieri huius artis explicatur.

## CÓMO SE AYUDA CON UN EJEMPLO DEL ARTE DE LA LÓGICA

El entendimiento del maestro quiere crear el arte del silogismo. En cuanto poder-ser-hecho de este arte, lo precede. Tal arte está en él como en su causa. Pone pues y confirma el poder-ser-hecho de este arte. Pues las cosas que el mismo requiere pueden ser hechas, como son el nombre y la palabra y las proposiciones que de ambos se pueden formar y el silogismo a partir de aquellas. El silogismo consta de tres proposiciones, de las cuales dos se ponen primero y la tercera las sigue como conclusión. Otro requisito es también que los sujetos y los predicados de las tres proposiciones tengan solo tres términos. Por eso es necesario que en las premisas sea incorporado dos veces uno de ellos, el cual es llamado término medio. Esto tiene lugar o bien cuando aquel término es sujeto en la primera premisa, que se llama mayor y predicado en la premisa menor, o bien cuando está en ambas como predicado o en ambas como sujeto. Y es así como surgen tres figuras. En cada una de las figuras surgen a su vez diferentes modos en razón de combinaciones variadas y útiles de proposiciones, una vez rechazadas las combinaciones inútiles, como la combinación de tres proposiciones negativas o de tres proposiciones particulares y las demás proposiciones que según su figura son inútiles. Al primer silogismo, constituido por tres proposiciones universales afirmativas se le denomina *Barbara* en la primera figura. A la segunda figura, constituida por proposiciones universales, pero siendo la proposición mayor negativa, la menor afirmativa y la conclusión negativa, se la denomina *Celarent*, etc. Y estas son las formas del silogismo fundadas en razón y permanentes. Todo silogismo, que se expresa mediante un lenguaje sensible, tiene que imitarlas. Y así es como se explicita el poder ser hecho de este arte.

10 Hanc artem inventor magister oboedienti tradit discipulo et mandat, ut secundum omnes sibi praepositos modos syllogizet. Sic forte se aliqualiter habet mundi artificium. Nam eius magister, gloriosus deus, volens constituere mundum pulchrum, posse fieri ipsius et in ipso complicitate omnia ad illius mundi constitutionem creavit necessaria. Requirebat autem pulchritudo mundi tam illa quae essent quam quae et viverent atque etiam quae et intelligerent, atque etiam quod horum trium variae essent species seu modi pulchritudinis, quae sunt divinae mentis practicae praedeterminatae rationes et utiles pulchrae combinationes ad mundi constitutionem opportunae.

Hoc divinum opificium deus oboedienti scilicet naturae ipsi posse fieri concreatae tradidit, ut posse fieri mundi secundum iam dictas praedeterminatas divini intellectus rationes explicaret, puta posse fieri hominis secundum rationem hominis praedeterminatam explicaret. Et ita de cunctis, sicut syllogizans ad praedeterminatas rationes, quae Barbara Celarent nominantur, syllogizando respicit.

Este arte lo transmite su inventor, el maestro, al discípulo dócil 10 y le exhorta a formar silogismos de acuerdo con todos los modos del mismo que se han expuesto. Y esto es más o menos lo que ocurre con la obra de arte que es el mundo. Pues su maestro, el Dios glorioso, queriendo constituir un mundo bello, creó el poder-ser-hecho del mismo y en él, de forma coimplicativa, todas las cosas necesarias para la constitución de aquel mundo. Ahora bien, la belleza del mundo exigía tanto las cosas que simplemente son, como las que viven y también las que entienden, así como la variedad o modos de belleza de estos tres géneros. Son ideas (*rationes*) predeterminadas de la mente divina práctica y combinaciones útiles y bellas, que propician la constitución del mundo.

Esta obra divina la entregó Dios a la naturaleza dócil, a aquella que fue creada simultáneamente con el poder-ser-hecho, para que explicitara el poder-ser-hecho del mundo de acuerdo con las mencionadas ideas predeterminadas del entendimiento divino, por ejemplo, el poder-ser-hecho del hombre de acuerdo con la idea predeterminada de hombre. Y así ocurre con todas las cosas, al modo como quien hace silogismos se atiene a ideas predeterminadas que se denominan *Barbara* o *Celarent*.

## CAPITULUM V

### QUOMODO EXEMPLO GEOMETRICO PROFICIT

- 11 Videtur autem naturam imitari geometer, dum circulum figurat. Nam ad praedeterminatam circuli respicit rationem, secundum quam studet operari, quantum hoc posse fieri sensibilis subiecti permittit; unum enim aptius est alio. Nec aliud est haec ratio quam aequedistantia centri circuli a circumferentia, quae est vera circuli ratio seu causa, non recipiens magis nec minus. Sed nullus sensibilis circulus adeo perfecte fieri potest, quod rationem illam praecise attingat. Nam posse fieri sensibilis circulus est post illam intelligibilem rationem fixam et stabilem, quam ut imago veritatem sequitur et imitatur posse fieri circulum in sensibili materia. Quae cum sit variabilis, nequaquam erit circulus, qui describitur, omne id quod sensibilis circulus fieri potest, cum omni sensibili dato possit fieri verior et perfectior et dicto intelligibili similior.
- 12 Sic dum vult geometer angulum rectum figurare, ad intelligibilem eius respicit rationem, quae est id quod rectus intelligibilis esse potest; quam nullus sensibilis praecise potest imitari. Nec ad aliam respicit speciem, quando acutum vel obtusum angulum facit, quam speciem recti, cui acutus est minor et obtusus maior. Acutus enim semper potest esse recto similior; ita et obtusus. Et si alter ipsorum esset minime talis, ita quod minus esse non posset, rectus esset. Quare in ratione recti complicantur, cum sint recti, quando id sunt quod fieri possunt. Sic nec natura respicit ad aliam speciem quam humanam, quando aut masculum aut feminam producit, quamvis

## DE QUÉ MODO AVANZA CON UN EJEMPLO TOMADO DE LA GEOMETRÍA

Cuando el geómetra dibuja un círculo parece que imita a la 11  
naturaleza, puesto que mira a la idea prefijada de círculo, conforme a la cual se esfuerza en realizar lo que justamente este poder-ser-hecho del sujeto sensible permite. Pues en efecto, unos sujetos sensibles son más aptos que otros. La idea en cuestión no es otra cosa que la equidistancia del centro del círculo respecto de la circunferencia. Esta es la verdadera idea o causa del círculo, que no admite ni un más ni un menos. Pero ningún círculo sensible puede ser trazado tan perfectamente que logre con precisión aquella idea. El poder-ser-hecho del círculo sensible es en efecto posterior a la idea inteligible, fija y estable, a la que en cuanto verdad sigue e imita, en su calidad de imagen, el poder-ser-hecho del círculo en la materia sensible. Y como ésta es variable, el círculo que es dibujado no será en modo alguno todo lo que el círculo sensible puede llegar a ser, puesto que dada cualquier cosa sensible, puede llegar a ser más verdadera, más perfecta y más semejante al inteligible mencionado.

Así, si el geómetra quiere trazar un ángulo recto, mira a la idea 12  
inteligible del mismo, que es lo que el ángulo recto inteligible puede ser. Ningún ángulo sensible puede imitar con precisión esa idea inteligible. Y si el geómetra hace un ángulo agudo u obtuso, no mira a ningún otro modelo que el del ángulo recto, respecto del cual el ángulo agudo es menor y el obtuso es mayor. Pues el agudo siempre puede ser más semejante al recto e igualmente el obtuso. Y si uno de ellos fuese mínimamente tal de forma que no pudiese ser menos de lo que es, sería recto. Por ello, en la idea del ángulo recto se coimplican, por ser rectos, cuando son lo que

ratio hominis non sit masculus nec femina, quae sensibilibus conveniunt. Species enim medium est in se uniens a se vel ad dexteram vel ad sinistram declinantia.

- 13 Vides bene ista sic esse, quando advertis intelligibilia nihil eorum aut esse aut habere, quae in sensibilibus reperiuntur. Non enim habent aut colorem aut figuram, quae sensibili visu attinguntur, aut duritiem seu lenitatem sive aliquod tale, quod tactu sentitur; ita nec quantitatem nec sexum nec aliquid, quod sensus apprehendit. Illa enim omnia intelligibilia sequuntur sicut temporalia perpetua. Sic nihil intelligibilium est in aeternitate, quae omne intelligibile antecedit sicut aeternum perpetuum. Omnia autem praecisa et permanentia pulchriora sunt imperfectis et fluidis. Sic intelligibilia pulchriora sensibilibus, quae in tantum sunt pulchra, in quantum intelligibiles species seu pulchritudines in ipsis relucent.

pueden llegar a ser. De la misma manera, tampoco la naturaleza mira a ninguna otra especie que a la humana, cuando produce al hombre o a la mujer, aunque la idea de hombre no sea hombre ni mujer, una diferencia que es propia de los condicionamientos sensibles. La especie es, en efecto, una realidad intermedia que une en sí por sí misma las cosas que se inclinan bien a la derecha bien a la izquierda.

Ves bien que estas cosas son así cuando te das cuenta de que 13 las cosas inteligibles no son ni tienen nada de lo que se encuentra en las cosas sensibles. Pues no tienen el color ni la figura que capta la visión sensible ni la aspereza o la suavidad o algo de esta índole, que es sentido por el tacto. Igualmente tampoco tienen cantidad ni sexo ni nada de lo que capta el sentido. Pues todas esas cosas siguen a las inteligibles, así como las temporales siguen a las perpetuas. De igual modo nada de lo inteligible está en la eternidad, que antecede a todo lo inteligible, del mismo modo en que lo eterno antecede a lo perpetuo. Ahora bien, todas las cosas que son precisas y permanentes son más bellas que las imperfectas y cambiantes. Así, las cosas inteligibles son más bellas que las sensibles, que son bellas en la medida en que las especies inteligibles o bellezas brillan en ellas.

CAPITULUM VI  
DILUCIDATIO IPSIUS  
POSSE FIERI

14 Erit, qui haec legerit, non dubium occupatus, ut posse fieri concipiat. Et hoc ideo difficile, quoniam posse fieri non terminatur nisi in suo principio. Quomodo igitur formari posset conceptus de eo quod interminabile? Ne tamen penitus aberres, rudi quodam exemplo succurram.

Est. lucem aeternam deum appellari, mundum vero penitus invisibilem, qui per visum iudicatur non esse, cum nihil visus esse iudicet, nisi per ipsum videatur. Disponit autem lux velle mundum visibilem facere. Et quia posse fieri visibilem mundum est color, ipsius lucis similitudo –nam coloris hypostasis lux est–, creat igitur lux colorem, in quo omne, quod videri potest, complicatur. Sicut enim sublato colore nihil videtur, ita de colore per lucem omne visibile ut tale de potentia ad actum perducitur. Unde quia varie color in coloratis resplendet, in certis luci propinquior color apparet. Et illa sunt magisabilia et ut talia nobiliora, uti albus color. Nullum tamen coloratum participat adeo perfecte colorem aliquem, quin perfectius participari possit, et non est terminus ipsius posse fieri nisi causa coloris. Aliqua stabiliter et perpetue manent eiusdem coloris, ut caelestia, alia instabiliter et temporaliter, ut terrestria et quae huius corruptibilis mundi sunt. Color igitur est posse fieri visibile. Omne enim quod videtur, quia coloratum est, videtur. Et discrete ab omni alio colorato videtur et discernitur propter discretum et singularem suum colorem.

## DILUCIDACIÓN DEL MISMO PODER-SER-HECHO

Quien haya leído estas cosas estará sin duda ocupado en concebir el poder-ser-hecho. Esto es difícil porque el poder-ser-hecho solo tiene límite en su principio. ¿Cómo podría entonces formarse el concepto de lo que no admite límite? No obstante, para que no te equivoques por completo, te ayudaré con un ejemplo banal. 14

Aceptemos que se caracteriza a Dios como luz eterna y al mundo, por el contrario como invisible por completo, que a tenor del juicio de la visión carece de ser, ya que la visión no juzga que es sino lo que ella ve. Ahora bien, la luz toma la decisión de hacer visible el mundo. Y como el poder-ser-hecho de un mundo visible es el color como semejanza de la luz misma —ya que la esencia del color es la luz— ésta crea en consecuencia el color en el que se coimplica todo lo que puede ser visto. Pues así como suprimido el color no se ve nada, así en virtud del color que se debe a la luz, todo lo que es visible en cuanto tal es llevado de la potencia al acto. Por tanto, puesto que el color brilla de modo diverso en las cosas coloreadas, en algunas de ellas el color aparece como más próximo a la luz. Y esas cosas son más visibles y, en cuanto tales, más nobles, como el color blanco. Pero ninguna cosa coloreada participa de un color tan perfectamente que esta participación no pueda ser más perfecta, y no hay otro límite de ese poder-ser-hecho sino la causa del color.

Algunas cosas conservan de forma estable y perpetua el mismo color, como los cuerpos celestes; otras lo tienen de forma inestable y temporal, como los cuerpos terrestres y todo lo que pertenece al mundo corruptible. El color es por tanto el poder-ser-hecho visible. En efecto, todo lo que es visto, es visto porque es coloreado.

15 Et quia sensus visus, qui spiritus lucidus est, lucem discretivam et cognoscitivam participat et nequaquam est coloratus, ut de omni colore iudicet, igitur color non est posse fieri ipsius. Sic et intellectus lucidior est visu. Discernit enim subtilissime quae invisibilia sunt, puta intelligibilia a visibilibus abstracta. Quare nec color posse fieri ipsius intellectus existit, sed posse fieri lucidum et pulchrum mundum et cuncta quae in ipso sunt, etiam ipsum colorem, est simplicius colore, qui dicitur aeternae lucis similitudo, in sua potentia passiva omnia lucida, quae sunt, quae vivunt et intelligunt, uti semen participalis lucis et pulchri complicans. Quod lucidum semen animale huius seminis participatio aliquantulum ostendit, cum sit posse fieri animalis, quod est, vivit, sentit et suo modo intelligit. Quam virtutem non haberet, nisi illius posse fieri mundi et dicti seminis seminum similitudinem participaret et imago esset.

Unde semen seminum existentium, viventium et intelligentium est participabilis dei similitudo, quam posse fieri nominamus; de qua lux aeterna hunc pulchrum et lucidum mundum produxit et cuncta, quae sunt, constituit. Nam cum sit aeternae lucis participabilis similitudo, bona est, quod constat in sui ipsius larga diffusionem; magna est, quia virtus numquam terminabilis; vera, delectabilis perfecta est et per omnia laudabilis, cuius opera laudabilia et gloriosa sunt, uti infra narrabimus.

Y es visto como diferente de todo otro objeto coloreado y se lo diferencia en razón de su color diferente y singular.

Y porque el sentido de la vista, que es un «espíritu» transparente, participa de la luz diferenciadora y cognoscitiva y no es en modo alguno coloreado, de modo que está así en situación de juzgar acerca de todo color, por eso el color no es su propio poder-ser-hecho. De este modo el entendimiento es más luminoso que la visión. Discierne, en efecto, de la forma más sutil las cosas que son invisibles, es decir, las cosas inteligibles abstraídas de las cosas visibles. Por ello, tampoco el color es el poder-ser-hecho del entendimiento, sino que el poder-ser-hecho del mundo luminoso y bello y de todas las cosas que están en él, incluido el color mismo, es más simple que el color, que es considerado como la semejanza de la luz eterna, que coimplica en su potencia pasiva todas las cosas que son, viven y entienden, cual una semilla de la luz que es bella y que se participa.

Esa semilla luminosa la manifiesta de algún modo la semilla del viviente animal que participa de aquella. Esta semilla es en efecto el poder-ser-hecho de un animal, que existe, vive, siente y a su modo entiende. No poseería esta virtud si no participara del poder-Ser-hecho del mundo y de la semilla de las semillas mencionada y si no fuera su imagen.

Por tanto, la semilla de las semillas que existen, viven y entienden es la semejanza participable de Dios, a la que denominamos poder-ser-hecho, de cuya semejanza la luz eterna produce este su mundo bello y luminoso y crea todas las cosas que se hacen. Pues siendo semejanza participable de la luz eterna es buena, lo cual se pone de manifiesto en la generosa difusión de sí mismo. Es grande, puesto que su fuerza no tiene límites. Es verdadera, deleitable y perfecta y digna de alabanza a través de todas las cosas. Y también sus obras son dignas de alabanza y magníficas, como expondremos más adelante.

## CAPITULUM VII

### QUOD UNA EST CAUSA IPSIUS POSSE FIERI OMNIA

16 Id in quo meae quiescunt venationum coniecturae, hoc est, quod non est nisi una omnium causa creatrix posse fieri omnium et quod illa omne posse fieri praecedat sitque ipsius terminus; quae nec est nominabilis nec participabilis, sed eius similitudo in omnibus participatur. Et quia varia participantia sunt in omnibus, quae secundum eandem speciem similitudinis participant ipsius causae similitudinem, est devenire ad unum quod est maxime tale et est primum seu praecipuum aut principium illius specificae participationis et in ordine ad alia eiusdem speciei maxime tale et per se tale, cuius specificam similitudinem alia illius ordinis participant; sicut lucem dicimus primae causae similitudinem, quae in maxime lucido, puta sole, primo et principaliter resplendet ut in per se lucido, in aliis vero lucidis ut in participantibus solarem lucem. Causa autem solaris lucis nihil commune habet cum luce solis, sed est omnium causa, ideo nihil omnium.

Quo vero rationis discursu venationes fecerim, nunc revelabo, ut tam praedicta quam quae sequuntur capias et iudices.

17 Certum est primum principium non esse factum, cum nihil a se ipso, sed ab eo priori fiat. Quod autem non est factum, neque resolvi aut interire potest; et hoc aeternum dicimus. Et quia posse fieri non potest se ipsum in actum producere —nam producere ex actu est—, implicat igitur dicere potentiam passivam se ipsam in actum producere, quare ante potentiam est actus. Non est igitur posse fieri aeternum principium. Recte

## QUE ES UNA LA CAUSA DEL MISMO PODER-SER-HECHO DE TODAS LAS COSAS

Aquello en lo que descansan las conjeturas de mis cacerías 16 no consiste sino en que no hay sino una causa única de todas las cosas, creadora del poder-ser-hecho de todas las cosas y en que precede a todo poder-ser-hecho y es su límite. Esta causa no es nominable ni participable, pero su semejanza es participada en todas las cosas.

En todas las cosas hay diferentes formas de participación que según la misma especie de similitud participan a su vez de la semejanza de la causa misma. Es preciso por ello llegar a lo uno, que es en grado máximo tal modo de ser y que es lo primero y lo excelente, es decir, el principio de aquella participación específica y que en orden a otras cosas de la misma especie es en grado máximo y por si mismo tal y de cuya semejanza específica participan las otras cosas de este orden. Del mismo modo decimos que la luz es semejanza de la primera causa, que en lo que es máximamente luminoso, en el sol, resplandece de forma primaria y principal, como en lo que es luminoso por sí mismo; en las otras cosas en cambio resplandece en cuanto que participan en la luz solar. Sin embargo, la causa de la luz solar no tiene nada en común con la luz del sol, sino que es causa de todas las cosas, y por eso no es nada de todas ellas.

Ahora quiero manifestar mediante qué discurso he realizado mis cacerías para que puedas comprender y juzgar tanto lo que he dicho hasta ahora como lo que sigue.

Es cierto que el primer principio no ha sido hecho, ya que nada se hace por sí mismo, sino por algo que le es anterior. Pero lo que no ha sido hecho no puede disolverse ni puede perecer. Y a 17

dicebat quidam doctor sanctus: Affirmare potentiam passivam semper fuisse haeresis est. Sequitur igitur primam causam.

Asserit autem magnus Dionysius in nono capitulo De divinis nominibus primum illud aeternum «inflexibile, inalterabile, immixtum, immateriale, simplicissimum, non indigens, inaugmentabile, imminorable, non factum, semper ens». Haec et omnia similia quisque ita esse videt, qui attendit primum ipsum posse fieri anteire. Nam flexibile, alterabile, materiale, augmentabile, minorabile et factibile et quaeque similia passivam dicunt potentiam et nequaquam posse fieri praecedunt. Ideo de aeterno principio neganda sunt.

- 18 Capio autem haec duo, scilicet inaugmentabile et imminorable, et cum illis ad venationem propero. Et dico: Inaugmentabile magis esse nequit; maximum igitur est. Imminorable minus esse non potest; est igitur minimum. Unde cum sit maximum pariter et minimum, nullo utique est minus, quia maximum, neque maius, quia minimum; sed omnium sive magnorum sive parvorum formalis seu exemplaris praecisissima causa et mensura, quemadmodum in libello De beryllo in aenigmate anguli ostendi angulum maximum necessario pariter et minimum omnium angulorum, qui fieri possent, formalem adaequatissimam causam. Nec solum est causa formalis, immo et efficiens atque finalis, ut ipse Dionysius, ubi de pulchro scribit, ostendit. Nam pulchritudo, quae id est quod esse potest,

1. La idea la tomó probablemente de Tomás de Aquino, quien en *De aeternitate mundi* afirma: «ponere potentiam passivam semper fuisse... haereticum est»; *Opuscula philosophica*, Ed. Marietti, n. 296, p. 105; también en *Opusculos y cuestiones selectas*, vol. I, ed. bilingüe coord. por Antonio Osuna, Madrid 2001, 90. Nicolás de Cusa conocía este opúsculo y de hecho lo cita expresamente: cf. *infra*, cap. 26, § 77.

2. Pseudo-Dionisio Arcopagita, *Los nombres de Dios*, IX, 4, en *Obras completas*, ed. de Teodoro H. Martín, Madrid 2007, 82. En adelante cito al Pseudo-Dionisio por esta edición, pero añadiré entre paréntesis la referencia a la Patrología griega (PG) y a *Dionysiaca*, 2 vols., Brujas-Paris 1937, que tiene el texto de las traducciones latinas de las que se sirvió el Cusano. En este caso, la referencia sería: PG 3, 912B; *Dionysiaca* I, 458-459.

3. *De beryllo*, n. 8, en *Opera omnia* XI, I, p. 90.

4. Pseudo-Dionisio, *Los nombres de Dios*, IV, 4 y 7, en *Obras completas*, 33-34 y 36-37 (PG 3, 693Ass; 697B, 701C; 704A, 705D; *Dionysiaca* I, 145ss, 159s, 179, 184, 196s).

esto lo llamamos eterno. Puesto que el poder-ser-hecho no puede producirse a sí mismo pasando a ser acto —el producir en efecto acontece en virtud del acto— esto implica la afirmación de que la potencia pasiva no puede producirse a sí misma convirtiéndose en acto. A la potencia precede en consecuencia el acto. El poder-ser-hecho no es por tanto un principio eterno. Con razón decía cierto doctor santo: «Afirmar que la potencia pasiva ha sido siempre es una herejía»<sup>1</sup>. Así pues la potencia pasiva es posterior a la causa primera.

En el capítulo nueve de su obra *De divinis nominibus*<sup>2</sup> afirma el gran Dionisio que aquel primer principio eterno es inflexible, inmutable, sin mezcla, inmaterial, absolutamente simple, no indigente, no susceptible de aumento ni de disminución, no hecho, ser desde siempre. Esto y todo lo similar a esto ve que es así cualquiera que tome en consideración que lo primero antecede al mismo poder-ser-hecho. Pues en efecto lo que es flexible, alterable, material, susceptible de aumento o disminución, factible y cualesquiera conceptos semejantes, expresan una potencia pasiva y no preceden de ningún modo al poder-ser-hecho. Por ello se han de considerar como impropios del principio eterno.

Pero yo escojo dos conceptos: no susceptible de aumento y no susceptible de disminución y con ellos me apresuro a ir de caza. Y digo: lo que no puede aumentar no puede ser mayor. Es pues lo máximo. Lo que no puede disminuir no puede ser menor. Es por tanto lo mínimo. Así pues, el ser simultáneamente lo máximo y lo mínimo no es menor que nada porque es lo máximo, ni puede ser mayor que nada, porque es lo mínimo. Es más bien la causa formal o ejemplar sumamente precisa y la medida de todas las cosas, sean grandes o pequeñas, al modo en que en el libro *De beryllo*<sup>3</sup> puse de manifiesto, mediante el enigmático ejemplo del ángulo, que el ángulo máximo que al mismo tiempo es necesariamente el ángulo más pequeño es la causa formal sumamente precisa de todos los ángulos que se pueden trazar. Y no es sólo la causa formal, sino también la causa eficiente y final, como lo pone de manifiesto el mismo Dionisio en la sección sobre lo bello<sup>4</sup>. Pues la belleza que es lo que puede ser, no susceptible de aumento ni de disminución, al ser simultáneamente máxima y mínima, es el acto del poder-ser-hecho de todo lo bello. Hace todo lo bello

inaugmentabilis et imminorabilis, cum sit maxima pariter et minima, est actus posse fieri omnis pulchri, omnia pulchra efficiens, sibi –quantum capacitas recipit– conformans et ad se convertens. Sic de bono, quod est id quod esse potest, et de vero, de perfecto, et cunctis quae in creaturis laudamus; quae videmus in deo deum esse aeternum, quando id sunt quod esse possunt. Et ideo deum omnium causam efficientem, formalem et finalem laudamus.

Patet iam maxime notandum, quomodo posse fieri non potest terminari per aliquid, quod ipsum sequitur seu fieri potest, sed idem est eius principium et finis. De quo infra latius.

conformándolo y reduciéndolo a sí misma, en la medida en que la capacidad de las cosas lo permite. Y así acontece con lo bueno que es todo lo que puede ser, y con lo verdadero, lo perfecto y con todo lo que alabamos en las criaturas. En todas ellas vemos que en Dios son el Dios eterno, cuando son lo que pueden ser. Y por ello alabamos a Dios como causa eficiente, formal y final de todas las cosas.

Se ha puesto ya de manifiesto algo digno de tenerse en cuenta en grado sumo: que el poder-ser-hecho no puede ser limitado por algo que puede seguirlo, o que puede ser hecho, sino que su principio y su fin son lo mismo. De ello diré otras cosas más adelante.

## CAPITULUM VIII

# QUOMODO PLATO ET ARISTOTELES VENATIONEM FECERUNT

- 19 Plato, venator miro modo circumspectus, considerabat superiora in inferioribus esse participative, inferiora vero in superioribus excellenter. Ideo, cum videret multa nominari bona ex participatione boni, et sic iusta et honesta, attendebat illa nomen participati sortiri et se convertit ad videndum per se bonum et iustum ac quod, si participantia sunt bona et iusta, utique per se talia sunt maxime talia et causae aliorum.

Et in hoc Peripateticorum princeps, acutissimus Aristoteles, consentit, qui sic in naturalibus multa participatione calida videns ad per se calidum devenire oportere affirmabat, quod sit maxime tale et causa caloris in omnibus est uti ignis. Et hac via ad primam et per se causam omnium causarum pervenerunt; sic ad ens entium, vitam viventium atque intellectum intelligentium.

- 20 Plato autem universalem omnium causam per ascensum de bono participato ad per se bonum venatus est hoc modo: Considerabat enim omnia entia, atque etiam nondum actu entia sed tantum potentia, participatione unius boni bona dici. Processus enim de potentia in actum et omne actu existens non caret boni participatione. Maxime igitur tale, scilicet unum per se bonum, ab omnibus desideratur. Omne enim eligibile

1. Diógenes Laercio, III, 13, p.158 (cf. Proclo, *In Plat. theol.* II, 4, p. 98).  
2. Diógenes Laercio, V, 32.  
3. Diógenes Laercio, III, 13.

## CÓMO PLATÓN Y ARISTÓTELES LLEVARON A CABO LA CAZA

Platón<sup>1</sup>, cazador admirablemente perspicaz, consideraba que 19  
las cosas superiores están participativamente en las inferiores y  
que las inferiores están en las superiores de forma excelente. Por  
ello, viendo que muchas cosas son denominadas buenas en virtud  
de la participación de lo bueno y que lo mismo ocurre con las  
cosas justas y convenientes, se daba cuenta de que aquellas cosas  
reciben el nombre de lo participado y se volvió a contemplar lo  
que es bueno y justo por sí y al hecho de que si las cosas que par-  
ticipan son buenas y justas, entonces las cosas que son tales por  
sí mismas, lo son en grado máximo y son causas de las demás.

Y en esto está de acuerdo el Príncipe de los Peripatéticos, el  
agudísimo Aristóteles<sup>2</sup>, que viendo en las cosas naturales muchas  
que son calientes por participación afirmó que era preciso llegar  
a lo que es cálido por sí mismo, que tiene esa cualidad en grado  
máximo y es la causa del calor en todas las cosas, como el fuego.  
Y por este camino llegaron a la causa primera y por sí de todas las  
cosas, y de este modo al ser de los seres, a la vida de los vivientes  
y a la inteligencia de los seres dotados de inteligencia.

Pero Platón<sup>3</sup> dio caza a la causa universal de todas las cosas 20  
ascendiendo del bien participado a lo bueno por sí de este modo.  
Consideraba que todos los entes —también los entes que aun no  
son entes en acto, sino sólo en potencia— se dicen buenos por su  
participación en el bien uno y único. En efecto, el proceso de la  
potencia al acto y todo lo que existe en acto no carece de la par-  
ticipación en el bien. Por tanto, lo que es tal en grado máximo,  
es decir, el bien que es uno y es por sí, es deseado por todas las  
cosas. En efecto, todo lo que es digno de ser elegido, lo es bajo

sub ratione boni est eligibile. Terminus igitur eligibilis et desiderabilis cum sit bonum, erit per se bonum omnium causa, cum omnia ad suam causam conversa ipsam appetant, a qua habent, quicquid habent. Affirmabat igitur principium primum deum per se unum et bonum. Et principia aliorum, scilicet entis, vitae et intellectus et talium, nominabat 'per se existens', 'per se vita', 'per se intellectus' et principia causasque esse ipsius esse, vivere et intelligere.

21 Et hos conditorios deos Proclus nominat, quorum participatione omnia quae sunt existunt, quae vivunt et quae intelligunt intelligunt. Et quoniam omnia quae vivunt et intelligunt, nisi essent, nec viverent nec intelligerent, ideo causam entium vocavit post primum deum deorum —quem unum bonum, ut dixi, affirmabat— secundum deum, scilicet conditorem intellectum. Hunc Proclus Iovem, omnium regem et principalem, credidit. Posuit sic caelestes et mundanos et alios varios et aeternos deos, prout haec extense Proclus in sex libris De theologia Platonis expressit. Omnibus tamen praeposuit deum deorum, causam universalem omnium. Et ita illa, quae deo bono attribuimus, quae non sunt nisi ratione et nequaquam re differentia, ipse videtur deos asserere diversos propter diversam attributorum rationem motus, <eo quod> nihil intelligibile nisi actu sit, cum esse necessario per intelligibile participetur. Ideo omne, quod intelligitur, esse affirmabat. Sic intelligibilem hominem et leonem et cuncta, quae a materia vidit abstracta et absoluta, intellectualiter esse asseruit, modo quo supra ponitur.

22 Sed cum ipso in hoc non consentiunt Peripatetici, qui ens rationis viderunt a nostro intellectu constitui, reale ens non at-

4. Proclo, *In Plat. theol.*, III, 1, p. 122; *Institutio theologica*, cap. CXI, p. 464, ed. A. F. Didot, Paris 1855 (en adelante, *Inst. theol.*).

5. *Inst. theol.*, cap. XI, p. 420.

6. *In Plat. theol.*, V, 21, p. 291; II, 11, p. 109s; II, 4, p. 96-97.

7. *In Plat. theol.*, I, 17, p. 45; II, 14, p. 96-97; III, 1, p. 122; I, 14, p. 40; *Inst. theol.*, cap. VIII, p. 481; cap. CXIX, p. 464-465.

8. *In Plat. theol.*, V, 22, p. 292-293; V, 23, p. 295-296.

9. *In Plat. theol.*, II, 11, p. 110; V, 2, p. 249; *Inst. theol.*, cap. CLIX, p. 477-478.

10. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, IV, 2, 1003 b 27; VII, 16, 1040 b 16; 1045 b 6; 1059 b 28; 1060 b 5; cf. también *infra*, cap. 21, § 60.

la razón de bien. Pues el fin es digno de ser elegido y deseado, por ser bueno. El bien por sí será causa de todas las cosas puesto que todas se vuelven hacia su causa y la apetecen, porque de ella tienen todo lo que tienen. Afirmaba por tanto que el primer principio es Dios, que es uno y bueno por sí. Y a los principios de las otras cosas, es decir, del ser, de la vida y del entendimiento y cosas similares los denominaba «existentes por sí», «vida por sí», «entendimiento por sí» y consideraba que son principios y causas del ser, del vivir y del entender.

Proclo<sup>4</sup> los denomina dioses creadores, por cuya participación 21 todas las cosas que son tienen ser, las que viven tienen vida y las que entienden tienen inteligencia. Y puesto que todas las cosas que viven y entienden no vivirían ni entenderían si no existieran, por eso llamó a la causa de los seres<sup>5</sup> que sigue al primer Dios de los dioses<sup>6</sup> –al que él, como he dicho, consideraba como uno y como bien<sup>7</sup>– un segundo Dios, es decir, el entendimiento creador. A éste Proclo lo tomó por Júpiter, rey y señor de todo<sup>8</sup>. De este modo supuso que hay dioses celestes y mundanos y varios otros dioses eternos<sup>9</sup>, tal como lo expuso ampliamente en los seis libros *De Theologia Platonis*. A todos, sin embargo, antepuso al dios de los dioses, causa universal de todas las cosas. Y así parece que aquellas propiedades que atribuimos al Dios bueno y que difieren entre sí solo conceptualmente y de ningún modo realmente, él las considera como dioses diferentes entre sí. A ello se vio movido por la diferencia conceptual de los atributos por cuanto nada es inteligible si no es real en acto, ya que lo inteligible participa necesariamente en el ser. Por ello afirmaba que todo lo que es entendido existe. De este modo afirmó que el hombre inteligible o el león inteligible y todo lo que vio que estaba abstraído y separado de la materia, existe inteligiblemente, tal como se expone más arriba.

En esto, sin embargo, no están de acuerdo con él los peripa- 22 téticos, que consideraron que el ente de razón es constituido por nuestro entendimiento y no llega al ente real. Tampoco están de acuerdo con él en que el bien sea más originario que el ser. Afirman que lo uno, el ser y el bien son intercambiables<sup>10</sup>. Por tanto, como la causa del ser es causa primera y entendimiento creador de todo, quienes dicen que lo uno, el ser y el bien son intercambiables, afirman también que la causa de lo uno, del ser y del

tingere. Nec in hoc, quod bonum sit antiquius ente, concordant; unum et ens et bonum dicunt converti. Unde cum causa entis sit prima causa et conditor omnium intellectus, illi qui dicunt, quod unum et ens et bonum convertuntur, etiam fatentur causam unius et entis et boni esse eandem. Tamen Aristoteles, qui ut Anaxagoras primam causam intellectum, qui est principium motus, asserit, non sibi attribuit totius universi administrationem, sed caelestium tantum; caelestia vero haec terrena dicit gubernare. Epicurus vero totam deo soli sine cuiuscumque adminiculo universi tribuit administrationem.

Sed divini nostri theologi revelatione superna didicerunt primam causam, cum omnium assertione sit tricausalis, scilicet efficiens, formalis et finalis, quae per Platonem unum et bonum, per Aristotelem intellectus et ens entium nominatur, esse sic unam quod trina et ita trinam quod una. Quae cum sit causa efficiens, vocatur iuxta Platonem unitas, et sit causa formalis, iuxta Aristotelem entitas, et sit causa finalis, iuxta utrosque bonitas.

Verum quomodo haec sacratissima trinitas in unitate, quae intelligibile omne omnemque quantitatem continuam et discretam, numerum omnem et alteritatem antecedit, hic in aenigmatibus per fidelem videri possit, inferius, ut deus dederit, adnotabo.

bien es la misma. Sin embargo, Aristóteles que, al igual que Anaxágoras, caracteriza como causa primera al entendimiento<sup>11</sup>, que es principio del movimiento, no le atribuye la administración de todo el universo, sino de las esferas celestes solamente. Dice, no obstante, que los cuerpos celestes gobiernan los terrenos. Epicuro por el contrario<sup>12</sup> atribuye la administración entera del universo a Dios solamente sin ayuda alguna.

Pero nuestros teólogos, ayudados por la gracia de Dios, aprendieron, mediante revelación sobrenatural, que la causa primera, siendo, según afirmación general, tri-causal, es decir, eficiente, formal y final –causa que Platón caracteriza como lo uno y el bien y Aristóteles como inteligencia y el ser de los seres<sup>13</sup>– es una de modo que es trina, y trina de modo que es una. La cual causa primera, en cuanto que es causa eficiente, es denominada según Platón unidad; en cuanto que es causa formal, es denominada entidad según Aristóteles, y en cuanto que es causa final, es denominada según uno y otro, bondad.

Pero de qué modo esta sacratísima trinidad en la unidad, que precede a todo lo que es inteligible y a toda cantidad continua y discreta, a todo número y a toda alteridad, puede ser contemplada aquí por el creyente mediante una comparación, lo expondré más adelante con la ayuda de Dios.

11. Diógenes Laercio, II, 6 y 8; sobre Anaxágoras, V, 32; sobre Aristóteles, cf. *Metafísica*, XII, 6, 1071 b 27ss; 1075 b 8ss.

12. Diógenes Laercio, X, 76-77. Nicolás de Cusa, apoyándose en la traducción latina, atribuye equivocadamente a Epicuro la opinión de que los dioses influyen en el curso del mundo.

13. Cf. notas 2 y 3 de este capítulo.

## CAPITULUM IX

# QUOMODO SACRAE LITTERAE ET PHILOSOPHI IDEM VARIE NOMINARUNT

- 23 Si quis cum his taliter praemissis primo ad genesin mundi per sanctum Moysen dudum ante philosophos descriptam se convertit, supra de principiis quae dicta sunt, ibi reperiet. Ait enim: «In principio creavit deus caelum et terram», deinde lucem, per hoc innuens posse fieri mundum, qui caelo et terra continetur, in principio creatum. Nam postea id quod actu factum est caelum, scilicet firmamentum, et quod terra factum, scilicet aridam, et quod lux facta est, scilicet solem iuxta Dionysium, expressit. Omnia enim in posse fieri confuse et complicate creata, quae postea facta et explicata leguntur. Unde quando ait deum dixisse «'Fiat lux', et facta est lux», ad naturam posse fieri haec dicit. Vidit enim in posse fieri lucem et illam bonam et necessariam ad visibilis mundi pulchritudinem. Et ipsi naturae lucis in posse fieri dixit, ut fieret lux actu, et facta est lux posse fieri lucis. Imperio verbi creatoris naturaliter facta est lux. Hic motus, quo posse, ut actu fiat, movetur, naturalis dicitur. Est enim a natura, quae est divini praecepti instrumentum, in ipso posse fieri creatum, ut naturaliter et delectabiliter omni labore fatigaeque exclusis actu fiat, quod fieri potest. Verbum autem dei, ad quod natura respicit, ut fiant omnia, deus est. Nihil enim est dei, quod non ipse deus.

1. Génesis 1, 1.

2. Génesis 1, 3.

## DE QUÉ FORMA LAS SAGRADAS ESCRITURAS Y LOS FILÓSOFOS HAN DENOMINADO LO MISMO DE FORMAS DIVERSAS

Si con estos presupuestos alguien vuelve la vista al origen del mundo, tal como fue descrito por el santo Moisés mucho antes que los filósofos<sup>1</sup>, encontrará allí lo que previamente hemos dicho sobre los principios. Dice en efecto: «En el principio creó Dios el cielo y la tierra» y después la luz. Con ello da a entender que el poder-ser-hecho del mundo, que está contenido en la tierra y el cielo, fue creado en el principio. Pues luego caracteriza lo que fue hecho en acto como cielo, es decir como firmamento; como tierra, es decir como lo seco; como luz, es decir como el sol. Tal es la interpretación de Dionisio. En el poder-ser-hecho están ya creadas de forma confusa y coimplicada todas las cosas, de las que luego se lee que fueron hechas y explicitadas. Por eso cuando afirma que Dios dijo: «Hágase la luz y la luz fue hecha»<sup>2</sup> se refiere a la naturaleza del poder-ser-hecho. En el poder-ser-hecho vio en efecto la luz y la vio como buena y necesaria para la belleza del mundo visible. Y a la naturaleza misma de la luz en el poder-ser-hecho le dijo que se hiciera luz en acto, y fue hecha la luz del poder-ser-hecho de la luz. En virtud del mandato de la palabra creadora fue hecha la luz de modo natural. Este movimiento por el que el poder ser es movido a devenir en acto, se denomina natural. Proviene en efecto de la naturaleza, que es el Instrumento del precepto divino, creado en el mismo poder-ser-hecho, para que de modo natural y placentero, sin esfuerzo ni cansancio alguno, se haga realmente en acto lo que puede hacerse en potencia. Pero la palabra de Dios, a la que mira la naturaleza para que se hagan todas las cosas, es Dios, puesto que nada es de Dios que no sea Dios mismo.

- 24 Hoc autem verbum Platonici conditorem intellectum appellant, quem et unigenitum dicunt atque dominum universorum, ut Proclus credit. Deum enim unum appellant; ideo conditorem intellectum unigenitum; quidam vero primam intelligentiam appellant. Anaxagoras autem ipsum mentem nominat, Stoici verbum, quod et deum asserunt, ut in Laërtio legitur. Et hi optime secuti sunt David prophetam qui dixit: «Verbo domini caeli firmati sunt», et alibi: «Dixit et facta sunt, mandavit et creata sunt».

Ad haec, quid philosophi senserint de his principiis, attende: Anaxagoras mentem, motus principium, dicit accessisse ad materiam, in qua omnia erant in confuso, et singula discrete composuisse. Sic Plato deum et materiam duo dicit rerum principia. Aristoteles resolvit omnia in actum et potentiam. Pythagoras principia monadi et dualitati assimilat; dualitatem uti indiffinitam materiam monadi auctori aiebat subiectam. Stoici deum, quem et Mentem et Iovem nominant, «opificem» dicunt «immensi huius operis». Quibus visum est «duo esse rerum omnium principia, faciens et patiens; et quod patitur, sine qualitate substantiam seu materiam, quod autem facit, verbum, quod et deum esse» dicunt. Epicurus autem dicebat imperio dei omnia ex materia, quam atomorum infinitatem credidit. Haec in Laërtio latius.

- 25 Quae si bene consideras, nihil nisi id quod praedicatur intendunt, scilicet deum, qui purissimus actus, ex posse fieri omnia facere. Sed posse fieri esse dei creaturam expressius dixit Moyses. Thales autem non dissentit, quando ait mundum

3. Proclo, *In Plat. theol.*, V, 12-16, p. 268-276.

4. Cf. Avicena, *Met. tr.* 9, cap. 4; Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 47, a. 1, ad 3.

5. Diógenes Laercio, II, 6 y 8.

6. Diógenes Laercio, VII, 134; Séneca, *Epístola* 65, 2.

7. Ps. 33, 6.9

8. Cf. cap. 8, nota 11, y nota 5 de este capítulo.

9. Diógenes Laercio, III, 69.

10. Diógenes Laercio V, 34; cf. Aristóteles, *Met.* IX, 3, 1047 a 24 y 30ss; IX, 7, 1049 a 1ss y 1065 b 14ss; *Física*, 201 a 9ss.

A esta palabra la llaman los platónicos inteligencia creadora, a 24 la que caracterizan también como el unigénito y el señor de todas las cosas, según cree Proclo<sup>3</sup>. Le llaman en efecto el Dios uno y por ello inteligencia creadora unigénita. Algunos, sin embargo<sup>4</sup>, le llaman inteligencia primera. Anaxágoras, por su parte<sup>5</sup>, le llama espíritu y los Estoicos<sup>6</sup>, palabra, que afirman ser Dios, como se lee en Laercio. Todos estos siguieron de la mejor manera al profeta David que dice: «Mediante la palabra de Dios se hicieron los cielos» y en otro lugar: «Habló y las cosas fueron hechas, ordenó y fueron creadas»<sup>7</sup>.

Sobre las opiniones de los filósofos acerca de los principios ten en cuenta lo siguiente. Anaxágoras<sup>8</sup> dice que el espíritu, principio del movimiento, se aproximó a la materia, en la que todas las cosas estaban confusamente y las ordenó diferenciando a unas de otras. Igualmente, Platón<sup>9</sup> dice que Dios y la materia son los dos principios de las cosas. Aristóteles<sup>10</sup> resolvió todas las cosas en acto y potencia. Pitágoras<sup>11</sup> equipara los principios a la unidad y a la dualidad y considera que la dualidad, en cuanto materia indefinida, está sometida a la principalidad de la unidad. Los Estoicos<sup>12</sup> dicen que Dios, a quien llaman espíritu y Júpiter, es el artífice de esta inmensa obra. Consideraron que los principios de todas las cosas son dos, uno activo y otro pasivo y el pasivo es la sustancia o materia, carente de cualidad, y que en cambio el que obra es la palabra, de la que también dicen que es Dios. Epicuro, por su parte, afirmaba<sup>13</sup> que por mandato divino todas las cosas han surgido de la materia, que él consideró constituida de un número infinito de átomos. Sobre esto trata más ampliamente Laercio.

Si consideras atentamente estas informaciones, no expresan 25 sino lo que se ha expuesto previamente<sup>14</sup>: que Dios, acto purísimo, lo hace todo del poder-ser-hecho. Ahora bien, que el poder-ser-hecho es criatura de Dios, lo dijo más expresamente Moisés. Tales<sup>15</sup> no disiente de esto cuando dice que el mundo es hechura de Dios, a quien reconoce como el más antiguo. Dios es pues el

11. Diógenes Laercio, VIII, 25.

12. Cf. Diógenes Laercio, VII, 134.

13. Diógenes Laercio, X, 41-45; cf. X, 76-77.

14. Cf. *supra*, cap. 3, § 7-8; cap. 9, § 23.

15. Cf. Diógenes Laercio, I, 35-36.

esse facturam dei, quem antiquissimum confitetur. Est igitur et deus ipsius posse fieri mundi principium et creator, qui mundum, qui factus est, praecessit, in quo mundus fuit ipsum posse fieri, quem factum dicit, cum nihil actu factum, quod fieri non potuit.

Sic et Plato mundum genitum sive factum tenet. Dicit enim constanter omne sensibile ab antiquiori principio necessario esse, non autem <absque> ipsius mundi posse <fieri> constare tempus, quia cum conderetur, simul et tempus affuit.

- 26 Aristoteles vero posse fieri negat initium habere. Sic nec motum nec tempus facta credit deceptus hac ratione: mundum factum potuisse fieri, et posse fieri non fit actu sine motu; sic nec motum nec tempus factum concludit. Si attendisset ante posse fieri actu aeternum, posse fieri ab eo quod ipsum praecedit principiatum non negasset. Successio enim, quae in motu est, cuius mensura est tempus, de se fatetur tempus et motum et quae moventur non esse aeterna. Cum aeternitas sit actu simul id quod esse potest, ideo ante successionem. Cadit enim successio ab aeterno. Quare Plato melius videns recte aiebat tempus imaginem sempiterni; imitatur enim sempiternum et sequitur posse fieri. Quomodo enim fieret successio, nisi fieri posset?

Anaxagoras initia rerum et temporis finem posuit. Interrogatus enim, si mare aliquando futurum esset, ubi erant montes Lampsaceni, respondit: Immo, «nisi tempus deficeret». Credebat igitur tempus aliquando finiri. Sic et Stoici, qui mundum corruptibilem affirmabant, melius cum nobis revelata per fidem veritate concordantes.

16. Diógenes Laercio, III, 71.

17. *Metafísica*, XII, 6, 1071 b 611.

18. Diógenes Laercio, III, 71.

principio y el creador del poder-ser-hecho del mundo. Él es anterior al mundo que ha sido hecho; en él el mundo, que Moisés caracteriza como hecho, fue el mismo poder-ser-hecho, ya que nada se ha hecho en acto que no pudo ser hecho.

Igualmente mantiene Platón<sup>16</sup> que el mundo ha sido engendrado o hecho. Afirma, en efecto, una y otra vez que todo lo sensible proviene necesariamente de un principio más antiguo, que el tiempo no existe antes del poder ser del mundo, puesto que el tiempo surgió simultáneamente con la creación del mundo.

Aristóteles<sup>17</sup>, sin embargo, niega que el poder-ser-hecho tenga 26 un comienzo. Así es que no cree que ni el movimiento ni el tiempo hayan sido hechos. Lo que le llevó a este error fue la consideración de que el mundo hecho pudo ser hecho y que el poder-ser-hecho no se hace en acto sin el movimiento. Así concluye que ni el movimiento ni el tiempo han sido hechos. Si hubiera tenido en cuenta que antes del poder-ser-hecho existe en acto lo eterno, no habría negado que el poder-ser-hecho fue originado por aquello que lo precede. Pues, en efecto, la sucesión, que se da en el movimiento, cuya medida es el tiempo, testimonia por sí misma que el tiempo, el movimiento y todo cuanto es movido no son eternos. Puesto que la eternidad es simultáneamente en acto lo que puede ser, existe con anterioridad a la sucesión. La sucesión cae en efecto de lo eterno. Por ello veía Platón<sup>18</sup> mejor las cosas cuando decía con razón que el tiempo es imagen de lo sempiterno. Imita en efecto a lo sempiterno y sigue al poder-ser-hecho. Pues ¿cómo se haría la sucesión si no pudiera ser hecha?

Anaxágoras<sup>19</sup> supuso un comienzo de las cosas y un fin del tiempo. A la pregunta acerca de si alguna vez habría mar donde estaban los montes de Lampsaco contestó: sí, «a no ser que falte el tiempo para ello». Creía por tanto que alguna vez el tiempo terminaría. De modo similar se expresaban los Estoicos<sup>20</sup> al afirmar que el mundo es corruptible y concordar así mejor con la verdad que nos ha sido revelada en la fe.

19. Diógenes Laercio, II, 10; II, 6. Sobre Anaxágoras, V, 32; sobre Aristóteles, cf. *Met.* XII, 6, 1071 b 27ss; 1075 b 8ss.

20. Diógenes Laercio, VII, 141.

## CAPITULUM X

### QUOMODO SAPIENTES POSSE FIERI NOMINARUNT

- 27 Thales Milesius assimilabat aquam ipsi posse fieri, quando vidit ex eius vapore aërem et illius subtilitate ignem atque ex aquae grossitie terram fieri cunctaque viventia ex ipsa nutriri, ideo et fieri. Ex his enim, ex quibus sunt viventia, ex illis nutriuntur. Sed quod aqua non sit posse fieri mundi et omnium, licet in ea multum reluceat, ex hoc videtur: Deus enim, ut ipse recte ait, est antiquissimum; ante igitur omne factum aut creatum. Aqua igitur, cum sit post ipsum, facta est. Ipsam igitur posse fieri antecedit.
- 28 Zeno vero Stoicus deum aiebat ignis «substantiam per aërem in aquam convertisse. Et quemadmodum semen in foetu continetur, ita et serendi rationem in humore resedissee, materia scilicet ad operandum aptissime parata, a qua cetera post haec gignerentur». Oportet ut intelligas nostrum principium, scilicet posse fieri, aquam et cuncta elementa et quae facta sunt praecedere, sive sint sive vivant aut intelligant. Neque hic humor —de quo Zeno— est pura aqua, etiam si aqueus. Cum enim detur aqua una purior et simplicior alia, omnis dabilis aqua purior esse potest simpliciorque. Non igitur uni elemento, sed omnibus invicem compositis posse fieri sensibilia corporaliaque attribui debet. Sic enim et Stoicos sensisse tradit Laërtius. In

1. Diógenes Laercio, I, 27.  
2. Cf. Diógenes Laercio, I, 35-36.  
3. Diógenes Laercio, VII, 136.  
4. Diógenes Laercio, VII, 142.

## DE QUÉ MODO HAN DENOMINADO LOS SABIOS EL PODER-SER-HECHO

Tales de Mileto<sup>1</sup> asimiló el agua al poder-ser-hecho cuando 27  
vio que de su vapor se hace el aire y de sus partes sutiles el fuego,  
y al contrario, de sus partes más gruesas la tierra y que todos los  
seres vivientes se alimentan del agua y por tanto se hacen de ella.  
Los vivientes se alimentan de aquello mismo de lo que son. Pero  
que el agua no es el poder-ser-hecho del mundo y de todas las  
cosas, aun cuando se refleje mucho en ella, resulta ser claro de  
lo siguiente: Dios, como dice el mismo Tales<sup>2</sup>, es lo más antiguo  
y por tanto es anterior a todo lo que ha sido hecho o creado. Por  
tanto el agua, al ser posterior a Dios, ha sido hecha. En conse-  
cuencia, al agua le procede el poder-ser-hecho.

Zenón el estoico<sup>3</sup> decía que Dios «había transformado la sus- 28  
tancia del fuego mediante el aire en agua. Y del mismo modo que  
el semen se contiene en el feto, reside en la humedad la razón  
de ser de fructificar. Pues es preciso que estén predispuestos los  
elementos apropiados para la acción, de los cuales puedan ser en-  
gendradas después las demás cosas». Es preciso que entiendas que  
nuestro principio, a saber el poder-ser-hecho, precede al agua, a to-  
dos los elementos y a cuantas cosas han sido hechas, ya sean, vivan  
o entiendan. Tampoco este elemento húmedo de que habla Zenón  
es agua pura, aunque sea acuoso. Pues ya que un agua es más pura  
y más simple que otra, toda agua dada puede ser más pura y más  
simple. Así pues, no a un solo elemento, sino a todos los elementos  
en su composición recíproca se debe atribuir el que puedan llegar  
a ser sensibles y corporales. Según nos lo ha transmitido Laercio,  
es lo que pensaban los estoicos. En la vida acerca de Zenón de  
Citio<sup>4</sup> habla del mundo sensible y corruptible y dice que el mundo

Zenonis Citiei vita de sensibili et corruptibili mundo loquens ait mundum factum, quando ignis «substantia per aërem versa fuerat in humorem. Tunc crassior ipsius pars effecta fuit terra, porro subtilior in aërem cessit eaque magis ac magis extenuata in ignem evasit; et ex his permixtis exorta esse animalia et arbores et alia genera mundanae creaturae».

- 29 Patet satis istos et eorum sequaces de hoc sensibili terrestrique mundo locutos esse ac quod in ipso non reperiantur simplicia elementa, sed permixta, ut unum ex altero et ex omnibus cuncta etiam viventia fieri possent. Si enim elementum simplex et purum esset, cum id esset quod fieri posset, non foret in potentia ad aliud, sicuti Dionysius in Caelesti hierarchia ignem inalterabilem asserit, immo alibi, libro De divinis nominibus in capitulo de malo, affirmat nihil secundum naturam et substantiam corrumpi, licet aliqua secundum alia eis accidentia corrumpantur. Stoici vero partes huius terreni mundi corruptibiles affirmarunt; hinc concluderunt hunc mundum et genitum et corruptibilem. Peripatetici vero restaurari ipsum per circulationem astruunt; ideo numquam posse deficere, motu circulari semper perseverante, ingenitumque esse dicunt; hoc tamen certissimum universum mundum numquam deficere posse. Intelligibilia enim, quae sunt principales eius partes, id sunt quod fieri possunt, ut supra diximus.

fue hecho cuando «la sustancia del fuego se transmutó, en virtud del aire, en humedad. Entonces la parte más gruesa se transformó en tierra, mientras que la parte más sutil se convirtió en aire que debido a un progresivo enrarecimiento se disolvió en fuego. De la mezcla de estos elementos surgieron los animales, los árboles y los demás géneros de criaturas mundanas».

Es bastante obvio que estos filósofos y sus seguidores hablaron de este mundo sensible y terreno y que en el mismo, según su opinión, no se encuentran elementos simples, sino mezclados, de forma que uno pudiera hacerse de otro y de todos ellos pudieran hacerse los demás seres, también los vivientes. En efecto, si un elemento fuera simple y puro, no estaría en potencia para ser otra cosa, porque sería lo que puede llegar a ser. Así es como Dionisio, en la Jerarquía celeste<sup>5</sup> dice que el fuego es inalterable. Más aún, en otro lugar, en el libro *De los nombres divinos*, en el capítulo sobre el mal, afirma que nada se corrompe según su naturaleza y sustancia, aunque algunas cosas se corrompan debido a que les son inherentes otros accidentes. Los Estoicos sin embargo<sup>6</sup> afirmaron que las partes de este mundo terreno son corruptibles. De aquí concluyeron que este mundo es engendrado y corruptible. Los Peripatéticos, por su parte<sup>7</sup>, consideran que el mundo se regenera mediante un proceso circular y que por eso no puede nunca dejar de existir, ya que el movimiento circular dura siempre. Dicen por ello que es ingénito. Es por ello absolutamente cierto que el universo mundo nunca puede dejar de existir. Los seres inteligibles, que son sus partes principales, son lo que pueden llegar a ser, como hemos dicho más arriba<sup>8</sup>.

5. Pseudo-Dionisio, *Jerarquía eclesiástica*, XV, 2 (PG 3, 29; *Dionysiaca* II, 997); *Los nombres de Dios*, IV, 23 (PG 3, 724 D; *Dionysiaca* I, 173s).

6. Cf. Diógenes Laercio, VII, 141 y 142.

7. Cf. Aristóteles, *Metafísica*, XII, 6, 1071 b 4-22; 1072 a 8ss.

8. Capítulo 3, §§ 7 y 8.

CAPITULUM XI  
DE TRIBUS REGIONIBUS  
ET DECEM CAMPIS SAPIENTIAE

30 Ut autem propositum nostrum explicemus, dicimus quod tres sunt regiones sapientiae: Prima, in qua ipsa reperitur, uti est aeternaliter. Secunda, in qua reperitur in perpetua similitudine. Tertia, in qua in temporali fluxu similitudinis lucet a remotis.

Decem vero puto campos venationi sapientiae plurimum aptos: Primum nomino doctam ignorantiam, secundum possess, tertium non aliud, quartum lucis, quintum laudis, sextum unitatis, septimum aequalitatis, octavum connexionis, nonum termini, decimum ordinis.

## SOBRE LAS TRES REGIONES Y LOS DIEZ CAMPOS DE LA SABIDURÍA

Con el fin de explicar nuestro propósito, decimos que hay tres 30 regiones de la sabiduría. Una primera, en la que ella se encuentra tal como es, en la eternidad; una segunda, en la que se encuentra en una semejanza perpetua; una tercera en la que la sabiduría en el flujo temporal de la semejanza brilla sólo remotamente.

Considero a su vez que hay diez campos que son en extremo aptos para la caza de la sabiduría. Al primero lo llamo «docta ignorancia», al segundo «poder-es» (*posset*); al tercero, «no-otro» (*non-aliud*); al cuarto lo llamo el campo de la «luz»; al quinto, de la «alabanza»; al sexto, el de la «unidad»; al séptimo, el de la «igualdad»; al octavo, el de la «conexión»; al noveno, el del «límite»; al décimo, el del «orden».

CAPITULUM XII  
DE PRIMO CAMPO,  
DOCTAE SCILICET IGNORANTIAE

31 In primum intrans adverto, quomodo incomprehensibilis incomprehensibiliter capitur.

Refert Eusebius Pamphili Indum Athenas adventasse, quem Socrates convenit, an deo ignorato sciri aliquid posset. Qui admirans quaestionem respondit, quomodo hoc fieret? Non enim voluit Indus nihil sciri, sed nec deum penitus ignorari. Omnia enim, quia sunt, et deum, quia est, attestantur. Immo potius, quia deus est, omnia sunt. Scilicet quia omne, quod scitur, melius perfectiusque sciri potest, nihil, uti scibile est, scitur. Hinc sicut 'quia est' dei est causa scientiae omnium, quia sunt, ita, quia deus quid sit, uti scibilis est, ignoratur, quiditas etiam omnium, uti scibilis est, ignoratur. Quam ait Aristoteles semper quaesitam; quemadmodum et ipse eam in prima quaerit philosophia, sed non invenit.

Visum est Proclo, quomodo quid sit id quod est principaliter, omnium repertu difficillimum, non esse aliud quam unum plura: unum in essentia, plura in potentia. Sed per hoc non scitur, quid unum plura existat; de quo infra latius. Fieri enim non potest quod id sciatur, quod posse fieri antecedit. Deus igitur cum praecedat, non potest fieri comprehensibilis. Et cum quid sit posse fieri non sit comprehensibile, sicut nec eius causa ipsum praecedens, nullius quiditas causis ignoratis, uti scibilis est, actu comprehenditur.

1. Eusebio de Cesarea, *De praeparatione evangelica*, lib. XI (PG 21, 848D-850A).

2. *Metafisica*, III, 2, 996 b 5-25; XII, 1, 1069 a 18; VI, 1, 1025 b 10-15.

3. Proclo, *In Plat. theol.*, III, 1, p. 122.

## SOBRE EL PRIMER CAMPO, ES DECIR, LA DOCTA IGNORANCIA

Al entrar en el primer campo dirijo mi atención al modo en 31 que el incomprendible es captado de modo incomprendible.

Eusebio de Panfilia (de Cesarea) habla de la llegada de un indio a Atenas<sup>1</sup>. Sócrates se encontró con él y le preguntó si, ignorando a Dios, se podría conocer algo. Admirado de la pregunta el indio le respondió cómo podría ocurrir tal cosa. Pues el indio no quería admitir ni que no se conoce nada ni que a Dios se le ignora por completo, puesto que todas las cosas que son testimonian el ser de Dios. Más aún, todas las cosas son porque Dios es. Más concretamente, porque todo lo que se conoce puede ser conocido de modo mejor y más perfecto, nada es conocido como puede ser conocido. En consecuencia, así como el «*quia est*» (la existencia) de Dios es la causa del conocimiento de la existencia de todas las cosas, del mismo modo, porque se ignora qué es Dios tal como Él puede ser conocido, se ignora también la esencia de todas las cosas tal como puede ser conocida. A la esencia la caracteriza Aristóteles<sup>2</sup> como siempre buscada, y de hecho él la busca en su filosofía primera, pero no la encuentra. A Proclo<sup>3</sup> le pareció que aquello que es originariamente y que es lo más difícil de encontrar, no es sino uno y muchas cosas: uno en esencia y muchas cosas en potencia. Pero con esto no se sabe qué es el uno que tiene su existencia en muchas cosas, sobre lo cual hablaré más adelante con mayor amplitud. No es posible en efecto que se conozca lo que antecede al poder-ser-hecho. Así pues, como Dios lo precede, no puede llegar a ser comprensible. Y como la esencia del poder-ser-hecho no es comprensible, tampoco es comprensible su causa que lo precede; y así tampoco se comprende en acto la esencia de ninguna cosa en su plena cognoscibilidad como consecuencia de ignorar sus causas.

32 Quanto igitur quis melius sciverit hoc sciri non posse, tanto doctior. Nam si doctior est de magnitudine claritatis solis negans ipsam visu comprehensibilem quam affirmans, et de magnitudine maris negans ipsam quacumque mensura liquidorum mensurabilem quam affirmans, utique doctior est negans magnitudinem absolutam incontractam ad claritatem solis vel amplitudinem maris aut alterius cuiuscumque et penitus interminatam et infinitam mensura mentis, quae ad mentem contracta est, mensurabilem quam affirmans. Et hanc partem in libellis Doctae ignorantiae, prout potui, explicavi.

Mira res! Intellectus scire desiderat; non tamen hoc naturale desiderium eius ad sciendum quiditatem dei sui est sibi conatum, sed ad sciendum deum suum tam magnum, quod magnitudinis eius nullus est finis; hinc omni conceptu et scibili maior. Non enim contentaretur de se ipso intellectus, si similitudo foret tam parvi et imperfecti creatoris, qui maior esse posset et perfectior. Omni enim scibili et eomprehensibili infinitae et incomprehensibilis perfectionis utique maior est. Hunc deum suum omnis creatura et huius se asserit similitudinem, nequaquam eo minoris. Contentatur enim omnis creatura de sua specie tamquam perfectissima, ut Epicharmus dicebat, quia ipsam infinitae pulchritudinis dei sui scit similitudinem et donum perfectum. Ideo Moyses scripsit deum vidisse «cuncta quae fecerat, et erant bona valde». Quare merito quiescit quaelibet res in sua specie, quae est ab optimo bona valde.

33 Adhuc attende, quomodo deus posse fieri excedens praecedit omne quod potest fieri. Nihil igitur potest fieri perfectius, quod non praecedat. Est igitur omne id quod esse potest, omne perfectibile perfectumque. Quare est ipsum perfectum, quod et perfectio omnium perfectorum et perfectibilium. Gaudet igitur intellectus se talem cibum perficientem numquam consumptibilem habere, per quem videt se immortaliter perpetueque pasci delectabilissimeque vivere semperque in sa-

4. Diógenes Laercio, III, 17.

5. Génesis 1, 31.

Así pues, cuanto mejor supiere alguien que esto no se puede saber, tanto más docto es. Pues así como es más docto quien niega la comprensibilidad de la magnitud de la claridad del sol que quien la afirma, y más docto igualmente quien niega la mensurabilidad de la magnitud del mar mediante alguna medida de objetos líquidos que quien la afirma, igualmente es más docto quien niega la mensurabilidad de la magnitud absoluta que quien la afirma, teniendo en cuenta que dicha magnitud absoluta no se ha contraído en la claridad del sol o en la amplitud del mar ni de ningún otro objeto, sino que es plenamente ilimitada e infinita respecto de la medida de la mente, que se ha contraído en mente. Este tema lo he desarrollado, como pude, en los libros *De la docta ignorancia*.

Maravilloso asunto. El entendimiento desea conocer. Sin embargo no le es connatural su deseo para conocer la esencia de su Dios, sino para conocer que su Dios es tan grande que su grandeza no tiene fin. En consecuencia, es mayor que todo concepto y que todo lo que es cognoscible. Pues no se contentaría de sí mismo el entendimiento, si fuera semejanza de un creador tan pequeño e imperfecto que pudiera ser mayor y más perfecto. Es en efecto mayor que todo lo que es cognoscible y comprensible de la perfección infinita e incomprensible. Toda criatura afirma a este Dios como su Dios y se afirma a sí misma como semejanza de este Dios, y de ningún modo como semejanza de un Dios menor que aquel. Pues toda criatura está contenta con su especie, perfecta en tanto que es muy perfecta, como decía Epicarmo<sup>4</sup>, porque sabe que es semejanza y don perfecto de la belleza infinita de su Dios. Por eso Moisés<sup>5</sup> escribió que Dios vio «todas las cosas que había hecho, y eran muy buenas». Por eso descansa con razón toda cosa en su especie, que es muy buena, en cuanto que proviene del bien supremo.

Considera además cómo Dios, que supera el poder-ser-hecho, precede a todo lo que puede ser hecho. Nada por tanto puede ser hecho sin que él lo preceda. Él es pues todo lo que puede ser, todo lo perfectible y lo perfecto. Es por consiguiente lo perfecto mismo, en cuanto que es también la perfección de todas las cosas perfectas y de todas las perfectibles. Se alegra por ello el entendimiento de tener tal alimento que lo perfecciona y que nunca se consume.

piencia perfici, erescere augerique posse. Uti is plus gaudet, qui invenit infinitum et innumerabilem, incomprehensibilem atque inexauribilem thesaurum, quam ille, qui repperit finitum, numerabilem comprehensibilemque. Hoc ille magnus Leo Papa videns ait in sermone, ubi deum ineffabilem laudat, dicens: «Sentiamus in nobis bonum esse, quod vincimur. Nemo ad cognitionem veritatis magis propinquat, quam qui intelligit in rebus divinis, etiam si multum proficiat, semper sibi superesse, quod quaerat».

Vides nunc venatores philosophos, qui nisi sunt rerum quiditates ignorata quiditate dei venari et qui dei quiditatem semper scibilem facere scitam nisi sunt, fecisse labores inutilis, quoniam campum doctae ignorantiae non intrarunt. Solum autem Plato aliquid plus aliis philosophis videns dicebat se mirari, si deus inveniri, et plus mirari, si inventus posset propalari.

Con él ve que puede apacentarse de modo inmortal y perpetuo, vivir de la forma más deleitable y ser perfeccionado siempre en la sabiduría, y así crecer e incrementarse. Del mismo modo que quien encuentra un tesoro infinito e incontable, incomprensible e inagotable se alegra más que aquel que encuentra uno finito, contable y comprensible. Viendo esto dice el Papa León Magno<sup>6</sup> en el sermón en que alaba a Dios el inefable: «Sintamos en nosotros ser bueno que somos vencidos. Nadie se acerca más al conocimiento de la verdad que quien entiende que en las cosas divinas, aunque progrese mucho, le queda siempre algo por investigar».

Ahora ves que los cazadores filósofos que, desconociendo la esencia de Dios, se han esforzado en cazar las esencias de las cosas y de convertir en conocida la esencia siempre cognoscible de Dios, llevaron a cabo trabajos inútiles, porque no penetraron en el campo de la docta ignorancia. Sólo Platón<sup>7</sup>, que veía algo más que los otros filósofos, dijo que se admiraría si Dios pudiera ser encontrado, y que se admiraría más si, una vez encontrado, pudiera ser comunicado.

6. *Sermo XXIX in Nativitate Domini*, IX (PL 54, 226C).

7. Es probable que Nicolás de Cusa esté pensando en un lugar de Proclo, *In Plat. theol.*, por ejemplo, II, 11, p. 110.

CAPITULUM XIII  
DE SECUNDO CAMPO,  
POSSEST

- 34 Intellectus intrans in campum possest, hoc est, ubi posse est actu, venatur cibum sufficientissimum. Deus enim, quem Thales Milesius antiquissimum recte affirmabat, quia non factus seu genitus, antiquior est omni nominabili; nam ante aliquid et nihil, effabile et ineffabile, atque posse fieri et factum. Non igitur potest fieri, quod aeternum non sit actu. Licet enim humanitas sit id quod humanitas requirit, non tamen est actu id quod fieri potest; est enim post fieri posse sub omnipotenti potestate creatoris ipsius posse fieri. Nihil igitur omnium, quae sequuntur posse fieri, umquam a posse fieri aliud, quam est, absolvitur. Solus deus est possest, quia est actu quod esse potest.
- 35 Non est igitur deus quaerendus in alio campo quam possest. Nam quocumque demonstrato hoc deus non est, quia hoc potest fieri aliud. Non est deus parvus, quia parvum potest esse maius, neque magnus, quia magnum potest esse minus, sed ante omnia, quae aliter fieri possunt, et ante omnia, quae differunt. Est enim ante differentiam omnem: ante differentiam actus et potentiae, ante differentiam posse fieri et posse facere, ante differentiam lucis et tenebrae, immo ante differentiam esse et non esse, aliquid et nihil, atque ante differentiam indifferentiae et differentiae, aequalitatis et inaequalitatis, et ita de cunctis. Unde si respicis ad cuncta quae post

1. Cf. Diógenes Laercio, I, 35-36.

## SEGUNDO CAMPO, EL PODER-ES

El entendimiento que entra en el campo del poder-es, es decir, 34 allí donde el poder es en acto, caza un alimento satisfactorio por completo. En efecto, Dios a quien Tales de Mileto<sup>1</sup> consideraba con razón como el más antiguo, al no ser hecho o engendrado, es más antiguo que todo lo que puede ser nombrado, ya que es anterior a algo y a nada, a lo expresable y a lo inexpressable, al poder-ser-hecho y al haber sido hecho. Así pues, no se puede hacer nada que lo eterno no sea en acto. Pues aunque la humanidad sea lo que la humanidad requiere, no es sin embargo en acto lo que puede llegar a ser. Es en efecto posterior al poder-ser-hecho bajo la potestad omnipotente del mismo creador del poder-ser-hecho. En consecuencia, ninguna de todas aquellas cosas que siguen al poder-ser-hecho está exenta de la posibilidad de poder llegar a ser algo distinto de lo que es. Sólo Dios es en acto el poder-es, porque es en acto lo que puede ser.

No se ha de buscar, por tanto, a Dios en un campo diferen- 35 te del poder-es. En efecto, Dios no es ninguna cosa que sea demostrada, porque ésta puede llegar a ser algo distinto. Dios no es pequeño, porque lo pequeño puede ser mayor, ni grande, porque lo grande puede ser menor, sino que es antes que todas las cosas que pueden llegar a ser de otro modo y antes que todas las cosas que difieren. Es en efecto anterior a toda diferencia; anterior a la diferencia entre acto y potencia, anterior a la diferencia entre poder-ser-hecho y poder-hacer, anterior a la diferencia entre la luz y las tinieblas, anterior incluso a la diferencia entre el ser y el no ser, algo y nada, y anterior a la diferencia entre la indiferencia y la diferencia, la igualdad y la desigualdad, y así respecto de todo

ipsum sunt, omnia sunt ab invicem differentia atque etiam ad invicem concordantia, in genere entis aut specie <aut> numero differentia. Ipse autem deus est ante omnem differentiam differentiae et concordantiae, quia possedit. Et cum sit ante differentiam unius et alterius, non est plus unum quam aliud, et ante differentiam parvi et magni, non maior uni et minor alteri nec aequalior uni et alteri inaequalior.

36 Sunt in hoc campo delectabilissimae venationes, quia possedit est actu omne posse. Omne igitur quod sequitur posse fieri, ut fiat actu, non est actu, nisi imitetur actum possedit, qui est actus aeternus, non factus, secundum quem omne quod actu fit, necesse est fieri. Nam cum posse fieri et esse actu differant, et aeternitas, quae deus, illam differentiam praecedat, respicis in aeternitate, in qua posse fieri et actu esse non differunt, omnia quae facta sunt et fieri possunt, actu; et ibi ipsa aeternitatem esse vides. Unde omne quod factum est aut fiet, posse fieri creatum, necessario etiam sequitur actum suum, qui est aeternitas.

37 Iterum, unum et eius potentia differunt. Nam unum actu, ut est principium numeri, est post posse fieri, quia est multiplicabile, et non est actu quod esse potest. Unum vero potentialiter est omnis numerus. Differt igitur unum et eius potentia. Respice igitur in possedit ante illam differentiam, et vides in aeternitate unum et eius potentiam ante differentiam esse actu aeternitatem. Omnem igitur numerum, qui ex potentia unitatis post posse fieri actu constitui potest, actu vides esse aeternitatem. Et illum actum aeternum actus numeri, qui fit aut fiet, sequitur ut imago veritatem. Nam sicut monas in aeternitate est, ita unum, quod omnia actu quae unum fieri potest. Sic et duo in aeternitate est ita duo, quod omnia, quae duo fieri possunt; ita de omnibus. Vides igitur, quod duo actu post posse fieri imitatur actum ipsius duo in aeternitate. Sed proportio ipsius duo post posse fieri ad duo illa, quae sunt aeternitas, est sicut numerabilis ad innumerabile seu finitum ad infinitum.

lo demás. Por ello, si miras a cuanto es después de Dios mismo, todas las cosas son diferentes y también concordantes entre sí, diferentes o bien según el género de ente o bien según la especie o bien según el número. Pero Dios mismo es anterior a toda diferencia entre la diferencia y la concordancia porque es el poder-es. Y como antecede a la diferencia entre lo uno y lo otro, no es más lo uno que lo otro, y como antecede a la diferencia entre lo pequeño y lo grande, no es mayor que uno y menor que otro ni más igual a uno y más desigual a otro.

En este campo hay cazas muy deleitosas porque el poder-es <sup>36</sup> es en acto todo poder ser. Por consiguiente, todo lo que sigue al poder-ser-hecho, para que se haga en acto, no es en acto sino en cuanto que imita el acto que es el poder-es, que es acto eterno no hecho y según el cual es necesario que se haga todo lo que se hace en acto. En efecto, como el poder-ser-hecho y el ser en acto difieren, y la eternidad, que es Dios, precede a aquella diferencia, adviertes que en la eternidad, en la cual el poder-ser-hecho y el ser en acto no difieren, existen todas las cosas que han sido hechas y las que pueden ser hechas en acto, y ves que allí las cosas mismas son la eternidad. Por ello, todo lo que ha sido hecho o será hecho, el poder-ser-hecho creado, sigue también necesariamente a su acto, que es la eternidad.

Además, la unidad y su posibilidad difieren. Pues la unidad en <sup>37</sup> acto, en cuanto que es principio del número, es posterior al poder-ser-hecho, porque es multiplicable, y no es en acto lo que puede ser. En cambio, potencialmente la unidad es todo número. Difieren por tanto la unidad y su posibilidad. Dirige pues la mirada al poder-es con anterioridad a aquella diferencia, y verás que en la eternidad la unidad y su posibilidad, con anterioridad a la diferencia, son en acto la eternidad. Así pues, ves que todo número, que desde la posibilidad de la unidad se puede constituir en acto con posterioridad al poder-ser-hecho, es en acto la eternidad. Y a aquel acto eterno le sigue el acto del número que se hace o se hará, al igual que la imagen sigue a la verdad, Pues así como la mónada es en la eternidad, también es en la eternidad la unidad que es en acto todas las cosas, que la unidad puede llegar a ser. Igualmente la dualidad es en la eternidad dualidad de tal modo que es todas las cosas que la dualidad puede llegar a ser. Y esto mismo es válido

38 Patet quomodo philosophi, qui hunc campum non intraverunt, de delectabilissimis venationibus non degustarunt. Id autem quod eos terruit, ne hunc campum intrarent, fuit, quia praesupposuerunt etiam deum, sicut alia quae posse fieri sequuntur, citra differentiam oppositorum quaerendum. Nam ante differentiam contradictorie oppositorum non putabant deum reperiri. Volentes igitur venationem eius includi infra ambitum principii illius 'quodlibet est vel non est', ipsum, qui etiam illi principio antiquior et qui ambitum illius principii excellit, non quaesiverunt in campo possest, ubi posse esse et actu esse non differunt.

De possest alibi in dialogo plura scripsi. Haec igitur nunc sic tacta sufficiant.

respecto de todos los números. Ves pues que la dualidad en acto posterior al poder-ser-hecho imita al acto de la misma dualidad en la eternidad. Sin embargo la relación de la dualidad misma, que es posterior al poder-ser-hecho, con aquella dualidad que es la eternidad, es como la relación de lo numerable a lo innumerable o como la relación de lo finito a lo infinito.

Es obvio que los filósofos que no penetraron en este campo, <sup>38</sup> no degustaron cacerías en extremo deleitosas. Pero lo que los atemorizó e hizo que no penetraran en este campo fue el presupuesto de que también Dios, al igual que las demás cosas que siguen al poder-ser-hecho, ha de ser buscado del lado de acá de la diferencia de opuestos. Consideraban que no se encuentra a Dios antes de la diferencia de los opuestos contradictorios. Así pues, al pretender que la caza del mismo fuera incluida en el ámbito de aquel principio según el cual: «cada cosa es o no es», no le buscaron a Él, que es más antiguo también que aquel principio y que excede el ámbito del mismo, en el campo del poder-es, donde poder ser y ser en acto no difieren.

Sobre el poder-es escribí muchas cosas en otro lugar, en el «triálogo»<sup>2</sup> sobre el poder-es. Sea, pues, suficiente por ahora lo que hemos expuesto aquí.

2. Nicolás de Cusa, *Dialogus de possest*, en *Opera omnia* XI, 2; *Dreiergespräch über das Können-Ist*, Hamburg 1973.

CAPITULUM XIV  
DE TERTIO CAMPO,  
SCILICET NON ALIUD

- 39 Aristoteles Socratem ad diffinitiones primo ingenium contulisse in *Metaphysica* sua scribit. Diffinitio enim scire facit. Exprimit enim diffiniti genericam concordantiam et differentiam specificam, quam vocabulum in suo significato complicat. Videtur igitur quaesitum in diffinitione sua eo modo, quo cognosci potest. Oportet igitur intellectum, qui venatur id quod ipsum posse fieri praecedit, attendere, quomodo etiam aliud praecedit. Non enim potest fieri aliud, quod posse fieri antecedit, quia aliud est post ipsum. Et quia hoc sic se habet, non potest per alios terminos diffiniri, scilicet per genus et differentias specificari seu determinari quae praecedit. Oportet igitur, quod ipsum sit sui ipsius diffinitio. Et hoc etiam clarum ex antehabitis, quando praecedit differentiam diffinitionis et diffiniti. Nec hoc solum, sed etiam necesse est per ipsum omnia diffiniri, cum esse nequeant, nisi per ipsum sint et diffiniantur. Optime haec vidit Dionysius in capitulo de perfecto et uno libri *Divinorum nominum* dicens: «Neque est unum illud –omnium causa– unum ex pluribus, sed ante unum omne, omnem multitudinem uniusque omnis ac multitudinis diffinitum».
- 40 Campum autem, ubi est venatio iocundissima eius, quod se et omnia diffinit, nomino non aliud. Ipsum enim non aliud se et omnia diffinit. Nam cum interrogo: ‘Quid est non aliud?’

1. *Metafisica*, I, 6, 987 b 1ss; XII, 3, 1078 b 17ss; XII, 9, 1086 b 3.  
2. *Los nombres de Dios*, XIII, 2 (PG 3, 977D; *Dionysiaca* I, 541s).

## CAMPO TERCERO: LO NO-OTRO

Aristóteles escribe en su *Metafísica*<sup>1</sup> que Sócrates centró primero su ingenio en las definiciones. La definición hace que conozcamos. Expresa en efecto la concordancia genérica y la diferencia específica de lo definido, concordancia y diferencia que la palabra coimplica en su significación. Lo buscado se muestra pues en la definición del modo en que puede ser conocido. Conviene por tanto que el entendimiento, que caza lo que precede al mismo poder-ser-hecho, centre su atención en que precede también a lo otro. En efecto, lo que precede al poder-ser-hecho no puede hacerse otro, porque lo otro es posterior a él. Y porque es así, no puede ser definido mediante otros términos, es decir, no puede ser determinado mediante el género y las diferencias, a las que precede. Es pues necesario que sea la definición de sí mismo. Y esto es también claro a tenor de lo expuesto previamente, ya que precede a la diferencia entre la definición y lo definido. Y no sólo esto, sino que también es necesario que todas las cosas sean definidas mediante él, ya que no pueden tener ser, si no son por él y son definidas por él. Esto lo vio muy bien Dionisio<sup>2</sup> en el capítulo sobre lo uno y lo perfecto de su libro acerca de los nombres divinos, al decir: «Y aquel uno —que es causa de todas las cosas— no es un uno integrado de muchas partes, sino anterior a todo uno, a toda muchedumbre y es lo definido de todo uno y de la muchedumbre».

Ahora bien, el campo donde se da la caza más festiva de aquello que se define a sí mismo y a todas las cosas lo denomino no-otro. Pues lo mismo no-otro se define a sí mismo y a todas las cosas. Si pregunto: «¿Qué es lo no-otro?», se me responde de la forma más conveniente: «lo no-otro no es otro que lo no-otro».

convenientissime respondetur: 'Non aliud est non aliud quam non aliud'. Et cum quaero: 'Quid est igitur aliud?', bene respondetur ipsum aliud esse non aliud quam aliud. Et sic mundus est non aliud quam mundus; et ita de omnibus, quae nominari possunt.

Vides nunc aeternum illud antiquissimum in eo campo dulcissima venatione quaeri posse. Nam cum sit sui ipsius et omnium aliorum diffinitio, non reperitur in alio aliquo clarius quam in li non aliud. Attingis enim in eo campo antiquissimum trinum et unum, qui et sui ipsius diffinitio. Nam non aliud est non aliud quam non aliud. Miratur de hoc secreto intellectus, quando attente advertit trinitatem, sine qua deus se ipsum non diffinit, esse unitatem, quia diffinitio diffinitum. Deus igitur trinus et unus est diffinitio se et omnia diffiniens. Reperit igitur intellectus deum non esse aliud ab alio, quia ipsum aliud diffinit. Sublato enim li non aliud non manet li aliud. Oportet enim aliud, si esse debet, esse non aliud quam aliud; alias esset aliud quam aliud, et ita non esset. Non aliud igitur cum sit ante aliud, non potest fieri aliud et est actu omne, quod simpliciter esse potest.

- 41 Advertas autem, quomodo li non aliud non significat tantum sicut li idem. Sed cum idem sit non aliud quam idem, non aliud ipsum et omnia, quae nominari possunt, praecedat. Ideo etsi deus nominetur non aliud, quia ipse est non aliud ab alio quocumque, – sed propterea non est idem cum aliquo. Sicut enim non est aliud a caelo, ita non est idem cum caelo. Habent igitur omnia ut non alia quam sunt, quia deus ipsa diffinit, et ab ipso non aliud habent non aliud in specie generare, sed sibi simile efficere. Bonitas igitur bonificat, album albificat, et ita de omnibus.

Venatores philosophi hunc campum non intrarunt, in quo solo negatio non opponitur affirmationi. Nam li non aliud non opponitur li aliud, cum ipsum diffiniat et praecedat. Extra hunc campum negatio affirmationi opponitur, ut immortale mortali, incorruptibile corruptibili; et ita de omnibus, solum

Y si inquiero: «¿Qué es pues lo otro?», se me responde bien que lo otro no es otro que otro. Y así el mundo no es otra cosa que el mundo. Y así respecto de todas las cosas que se pueden nombrar.

Te das cuenta ahora de que aquello eterno antiquísimo puede ser buscado en este campo mediante una caza sumamente agradable. Pues siendo la definición de sí mismo y de todas las demás cosas, no se encuentra en ningún otro campo con más claridad que en lo no-otro. En efecto, en este campo tocas al antiquísimo trino y uno, que es la definición de sí mismo. Pues lo no-otro no es otro que lo no-otro. Se admira de este misterio el entendimiento, cuando atiende y advierte que la Trinidad, sin la cual Dios no se define a sí mismo, es unidad, porque la definición es lo definido. Así pues, Dios trino y uno es la definición que se define a sí misma y que define todas las cosas. Encuentra por tanto el entendimiento que Dios no es otra cosa respecto de otro, ya que define a lo otro mismo. Pues, quitado lo no-otro, no queda lo otro. Es preciso pues que lo otro, si debe ser, no sea otra cosa que otro. Pues es necesario que lo otro, si debe ser, no sea otra cosa que otro. De otro modo sería otro que otro, y así no sería. Lo no-otro por tanto, por ser anterior a lo otro, no puede devenir otro y es en acto todo lo que absolutamente puede ser.

Ten en cuenta sin embargo que lo no-otro no significa simplemente lo mismo. Puesto que lo mismo no es otra cosa que lo mismo, lo no-otro precede al mismo lo mismo y a todas las cosas que se pueden nombrar. Por tanto, aunque a Dios se le denomine lo no-otro, ya que no es otro respecto de cualquier otro, no por ello es lo mismo que cosa alguna. Pues así como no es otro que el cielo, no es lo mismo que el cielo. Tienen, pues, todas las cosas el no ser otras que lo que son, porque es Dios quien las define, y tienen del mismo no-otro no engendrar un otro específicamente, sino producir algo semejante a ellas mismas. La bondad por tanto hace cosas buenas, la blancura hace cosas blancas. Y así ocurre con todas las cosas.

Los filósofos cazadores no penetraron en este campo, solo en el cual la negación no se opone a la afirmación, pues lo no-otro no se opone a lo otro, puesto que lo define y lo precede. Fuera de este campo la negación se opone a la afirmación, como lo inmortal se opone a lo mortal, o lo incorruptible a lo corruptible. Y así ocurre

li non aliud excepto. Quaerere igitur deum in aliis campis, ubi non reperitur, vacua venatio est. Non enim est deus, qui alicui opponitur, cum sit ante omnem oppositorum differentiam. Imperfectiori igitur modo deus nominatur animal, cui non-animal opponitur, et immortalis, cui mortale opponitur, quam non aliud, cui nec aliud nec nihil opponitur, cum etiam ipsum nihil praecedat et diffiniat. Est enim nihil non aliud quam nihil. Subtilissime aiebat divinus Dionysius deum esse «in omnibus omnia, in nihilo nihil».

Scripsi autem latius de li non aliud in tetralogo Romae anno transacto. Ideo nunc de hoc satis et cetera.

con todo lo demás, exceptuado únicamente lo no-otro. Buscar por tanto a Dios en otros campos, en los que no se encuentra, es una caza inútil. Pues no es Dios quien se opone a cosa alguna, puesto que es anterior a toda diferencia de opuestos. Es un modo más imperfecto denominar a Dios ser viviente, al que no se opone el no viviente, o denominarlo inmortal, al que se opone lo mortal, que denominarlo lo no-otro, a lo que no se opone ni lo otro ni la nada, puesto que precede a la misma nada y la define. La nada, en efecto, no es otra cosa que la nada. De forma sutilísima decía el divino Dionisio<sup>3</sup> que Dios es «todo en todas las cosas y en la nada, nada».

Sobre lo no-otro escribí más ampliamente en el pasado año en un tetrálogo<sup>4</sup>. Baste por tanto de momento lo dicho.

3. *Los nombres de Dios*, VII, 3 (PG 3, 872A; 596C; 842AB; *Dionysiaca* I, 405); cf. 1 Corintios 15, 28.

4. *Opera omnia* XIII, 1, Hamburg 1960; *Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define*, ed. bilingüe de J. M. Machetta - K. Reinhardt, con C. D'Amico y otros, Biblos, Buenos Aires 2008; *O não-outro*, ed. bilingüe de J. M. André, Afrontamento, Porto 2012.

CAPITULUM XV  
DE QUARTO CAMPO,  
SCILICET LUCIS

42 Volo nunc intrare campum lucis et in data luce quaerere lumen sapientiae. Est enim, ut ait propheta, «signatum super nos lumen vultus» seu notitiae dei, et in illa fit laeta valde iocundaque venatio.

Dico autem quoniam omnis videns nivem albam eam affirmat. Huic assertioni contradicere delirare est. Sic quae omnis intelligens vera dicit, vera esse negari nequit. Cum autem id quod omnia diffinit, diffinitio sit, utique diffinitio, quae se et omnia diffinit, est bona valde, magnaque est haec diffinitio, vera est, pulchra est, sapientifica est, delectabilis est, perfecta est, clara est, aequa est et sufficiens. Haec omnia et his similia de diffinitione illa verissime dici omnis fatetur intellectus.

43 Sunt igitur illa in diffinitione diffinitio et in diffinito diffinitum. Cum igitur diffinitio mundum non aliud esse quam mundum, haec omnia, quae praemisi, video in diffinitione illa diffinitionem esse, quae de his omnibus verificatur, et in mundo diffinito mundum esse. Bonitas igitur, magnitudo, veritas, pulchritudo, sapientia, perfectio, claritas et sufficientia in mundo diffinito mundus sunt, in terra diffinita terra. Sicut in deo diffinito deus et sicut in li non aliud sunt non aliud, sic in li aliud aliud. Quando igitur in sole, qui est quid aliud, sunt sol, tunc sunt sol, qui est aliud (scilicet sol) dictum. Sicut igitur in deo non sunt aliud quam non aliud simpliciter, sic in sole non sunt aliud quam aliud sic dictum. Bonitas igitur

1. Salmos 4, 7.

## CAMPO CUARTO: LA LUZ

Quiero entrar ahora en el campo de la luz y con la luz conseguida buscar la luz de la sabiduría. Pues como dice el profeta<sup>1</sup>, «se ha alzado sobre nosotros la luz del rostro» o del conocimiento de Dios, y en esta luz se lleva a cabo una caza muy alegre y festiva. 42

Digo que todo aquel que ve la nieve afirma que la nieve es blanca. Contradecir tal aserto es un sinsentido. Igualmente, quienquiera que, llevado por su entendimiento, dice que algo es verdadero no puede negar que es verdadero. Ahora bien, siendo la definición aquello que define a todas las cosas, la definición que se define a sí misma y que define a todas las cosas es muy buena, y es grande esta definición, verdadera, bella, fuente de sabiduría, deleitable, perfecta, clara, adecuada y suficiente. Todo entendimiento reconoce que estas cosas y otras semejantes se dicen, con absoluta verdad, de aquella definición.

Aquellas cosas son pues, en la definición, la definición y, en lo definido, lo definido. Por tanto, cuando defino que el mundo no es sino el mundo, veo que todo lo que he enunciado antes es, en aquella definición, la definición, que se verifica respecto de todas estas cosas, y veo que en el mundo definido es el mundo. Por tanto, la bondad, la grandeza, la verdad, la belleza, la sabiduría, la perfección, la claridad y la suficiencia son el mundo en el mundo definido, son la tierra en la tierra definida. Así como en la definición de Dios son Dios y en lo no-otro son lo no-otro, así en lo otro son lo otro. Por tanto, cuando en el sol, que es otro, son el sol, entonces son el sol que se llama otro, es decir, sol. Así pues, al igual que en Dios no son otra cosa que lo no-otro simplemente, así en el sol no son otra cosa que lo caracterizado como lo otro. Por consiguiente la bondad del sol no es el mismo no-otro simple- 43

solis non est ipsum non aliud simpliciter, sed ipsum non aliud solare, quoniam in sole sol est; ita in omnibus.

44 Hic venatur intellectus admirabilem atque sapidissimam scientiam, quando certissime intuetur haec omnia in aeterno simplicissimo deo ipsum deum se et omnia diffinientem, hinc et in omni diffinito diffinitum. Ex quo scit, quod nihil omnium quae sunt, penitus potest esse expers boni, magni, veri, pulchri, et sic consequenter de singulis praemissis. Et quia nihil omnium est expers sufficientiae, sufficientissime omnia condita sunt, cum quodlibet tantum habeat sufficientiae, quantum sibi sufficit. Sic nihil omnium expers est sapientiae et claritatis seu lucis, sed quodlibet tantum habet de his, quantum suae naturae sufficit, ut sit non aliud quam est, meliori modo quo esse potest.

45 O mirabilis sapientia dei, quae cuncta quae fecit, vidit bona valde! Pervenire igitur per omnem venationem usque ad admirationem illius aeternae sapientiae est prope accedere. Quoniam, ut ait sapiens Philo, ipsa est vapor virtutis maiestatis dei, huius suavissimum et novum totam intellectualem capacitatem reficientem odorem admiratur venator et inflammatur inenarrabili desiderio in odore illo currendi, ut capiat, quam prope esse non dubitat. Hac spe gaudiosa confortatur et augetur cursus venatoris; retardatur tamen ob aggravans corpus, quod circumfert. Et sapientiam velocissimam, quae attingit a fine ad finem, comprehendere nequiens cupit dissolvi a corpore. Et illi amicitiae, quae nectit ipsum ad corpus, quae maior secundum naturam esse nequit, renuntiat et mori non pertimescit, ut cibum immortalem dei, scilicet sapientiam, comprehendat et degustet. Neque est possibile quemquam venatorum aliter ad eius comprehensionem pervenire, ut haec nos incarnata docuit dei sapientia, quam nemo nisi dignus apprehendit. Dignus autem non est omnis ille, qui ipsam ignorat omnibus et vitae propriae praefereendam, et ita ardeat eius amore, ut se et omnia perdat et ipsam lucretur.

2. Génesis 1, 31.

3. Cf. Sabiduría 7, 25. El Cusano atribuyó el Libro de la Sabiduría a Filón.

mente, sino el mismo no-otro solar, puesto que en el sol es sol. Y así ocurre con todas las cosas.

Aquí caza el entendimiento una ciencia admirable y muy sabrosa, cuando intuye con la máxima certeza que todas estas cosas en el Dios eterno y simplicísimo son Dios mismo que se define a sí y a todas las cosas y que en consecuencia es lo definido en todo lo definido. A partir de aquí sabe el entendimiento que nada de cuanto es puede carecer por completo de lo bueno, lo grande, lo verdadero, lo bello, y lo mismo vale consecuentemente respecto de las características singulares, enunciadas con anterioridad. Y porque ninguna de todas las cosas carece de suficiencia, todas están dotadas de forma suficiente por completo, puesto que cada cosa tiene tanta suficiencia cuanta le es suficiente. Así ninguna cosa carece de sabiduría y de claridad o de luz, sino que cada cosa tiene de estas propiedades tanto como es suficiente para su naturaleza, de modo que no sea otra que es, del mejor modo que puede ser.

¡Oh sabiduría admirable de Dios que vio que todas las cosas que ha hecho son buenas!<sup>2</sup> Llegar por tanto mediante toda la caza a la admiración de aquella sabiduría eterna significa aproximarse cerca. Puesto que, como dice el sabio Filón<sup>3</sup>, esta sabiduría es como el vapor de la virtud de la majestad de Dios, el cazador admira su olor suavísimo y desacostumbrado que renueva la capacidad intelectual entera y se inflama en el deseo inenarrable de correr en la dirección de aquel olor para hacerse con la sabiduría, de cuya proximidad no duda. Con esta esperanza alegre se fortalece y acelera la carrera del cazador. Se retarda en cambio debido a la pesadez del cuerpo que lleva en torno a sí, y no pudiendo comprender esa sabiduría sumamente veloz que es percibida de un confín a otro confín, desea ser liberado del cuerpo. Y renuncia a aquella amistad que le une al cuerpo y que según la naturaleza no puede ser más estrecha, y no teme morir, con el fin de comprender y degustar el alimento inmortal de Dios. Y no es posible que ninguno de los cazadores llegue de otro modo a comprenderla, tal como nos enseñó la sabiduría encarnada de Dios, que nadie capta sino el que es digno. Ahora bien, digno es todo aquel que no ignora que la sabiduría se ha de preferir a todas las cosas, incluso a la propia vida y de tal modo se enardece con su amor que se pierde a sí mismo y todas las cosas para conseguirla.

## CAPITULUM XVI

### DE EODEM

- 46 Gaudet intellectus in hac venatione laetissima. Nam haec venatio bona, magna, vera, pulchra, sapida, delectabilis, perfecta, clara, aequa et sufficiens est. Videt enim, cum bonum diffinitur, ipsa omnia praedicta: magnum, verum et cetera esse ipsum bonum; et dum magnum diffinitur, in ipso bonum, verum et cetera esse ipsum magnum. Et ita in quolibet ipso omnia sunt ipsum. Et quia in non aliud sunt ipsum non aliud, non est ibi bonum aliud a magno et vero et ceteris, nec magnum aliud a bono et vero et ceteris. Nam non aliud ipsa omnia facit esse non aliud. Sic aliud ipsa omnia facit aliud. Bonum enim in aliud est aliud; ita magnum et verum. Cum igitur quodlibet sit aliud, non erit bonum tunc non aliud a magno nec a vero; sed sicut in ipso non aliud non aliud, ita in ipso aliud aliud.
- 47 Unde cum sol sit aliud, non est eius bonitas non aliud quam eius magnitudo aut veritas et cetera; sed quodlibet illorum, cum sit solare, est aliud ab alio. Solaris enim bonitas ad solem contracta non est illa absoluta bonitas quae non aliud. Ideo est alia a magnitudine solari et veritate solari et aliis. Non enim in alio aliud, quod sol dicitur, essent illa ipsum aliud, si non essent quodlibet ipsorum aliud. Sol enim alio est bonus et alio magnus et alio verus, et ita de singulis illis. Quare aliud citra simplicitatem ipsius non aliud non caret respectu ipsius non aliud compositione. Magis autem compositum est ipsum aliud, in quo non aliud minus relucet, ut magis in aliud sensibili quam intelligibili. Neque in bonitate solari, in qua magnitudo, veritas et cetera sunt ipsa bonitas, magnitudo est non

## CONTINUACIÓN

El entendimiento goza con esta caza alegre y festiva, ya que 46 esta caza es buena, grande, verdadera, sabrosa, deleitosa, perfecta, clara, adecuada y suficiente. Ve en efecto que cuando se define el bien, todas estas mismas propiedades, indicadas con anterioridad: lo grande, lo verdadero, etc., son el bien mismo. Y cuando se define lo grande, ve que en ello lo bueno, lo verdadero etc., son lo grande mismo. Y así en cada una de esas propiedades son todas ella misma. Y porque en lo no-otro son el mismo no-otro, lo bueno no es allí otro que lo grande, lo verdadero y demás, ni lo grande es otro que lo bueno, lo verdadero y demás. Pues es lo mismo no-otro lo que hace que todas esas propiedades sean lo no-otro. Igualmente, lo otro hace que todas ellas sean lo otro. Pues el bien en lo otro es otro, y así ocurre con lo grande y lo verdadero. Así pues, como cada cosa es otra, no será entonces lo bueno lo no-otro respecto de lo grande y de lo verdadero. Así como cada propiedad en el mismo no-otro es lo no otro, así en el mismo otro es otro.

Por tanto, puesto que el sol es otro, su bondad no es un no-otro 47 que su grandeza o verdad etc. Por el contrario, cada una de esas propiedades, por ser solar, es otra que las otras. En efecto, la bondad solar que está contraída al sol, no es aquella bondad absoluta, que es lo no-otro. Por eso es otra que la magnitud solar, la verdad solar y demás propiedades. No serian en efecto en lo otro, que se llama sol, lo otro mismo, si cada una de ellas no fuera otra. Pues el sol es por algo otro bueno y por algo otro grande y por algo otro verdadero, y así respecto de las demás propiedades. Por eso más acá de la simplicidad de lo mismo no-otro, lo otro no carece de composición respecto de lo no-otro mismo. Más compuesto está aquel otro, en el que lo no-otro brilla menos. Así es mayor la com-

aliud, sed aliud a veritate; et quodlibet a quolibet aliud, cum sint in solari bonitate, quae est alia, ipsa scilicet solaris bonitas. Necesse est igitur solarem bonitatem cadere in compositionem, cum a simplicitate ipsius non aliud seu dei in solarem alteritatem contrahatur. Bonitas igitur, magnitudo, veritas et cetera, quae in composito compositum sunt, alia et composita esse necesse est; sicut in simplicissimo deo non alia, sed incomposite simplex ipse deus existunt, sicut causata in causa causa sunt.

- 48 Omnia autem, quae intellectus concipere potest, aut sunt non aliud aut aliud. In non aliud, cum ipsum sit id quod esse potest, simplicissimum et perfectissimum, non cadit varietas. Ideo in li aliud omnem cadere varietatem videt. Varietas igitur modorum essendi ipsius aliud alia et alia sortitur nomina. Bonitas igitur, magnitudo, veritas et cetera secundum alium modum combinationis constituunt id quod vocatur esse, secundum alium id quod vocatur vivere, secundum <alium> id quod vocatur intelligere; et ita de omnibus. Nec illa omnia, quae sunt, vivunt et intelligunt, aliud sunt quam ipsius non aliud, quod omnia diffinit, varia receptio. Ex qua sequitur varia eius relucencia, in uno clarius, in alio obscurius, clarius et durabilius in intellectualibus, obscurius et corruptibilius in sensibilibus, et in his differenter.

posición en lo otro sensible que en lo otro inteligible. Tampoco en la bondad solar, en la cual la magnitud, la verdad y las demás propiedades son la bondad misma, es la magnitud lo no-otro, sino que es otra respecto de la verdad, y cualquier cosa es otra respecto de cualquier otra, aun cuando en la bondad solar, que es otra, son la bondad solar misma. Por ello es necesario que la bondad solar caiga en la composición, puesto que de la simplicidad del mismo no-otro o Dios se contrae en la alteridad solar. La bondad por consiguiente, la magnitud, la verdad y las demás propiedades, que en lo compuesto son algo compuesto, es necesario que sean otras entre sí y compuestas, al igual que en Dios, absolutamente simple, no son otras, sino que subsisten de forma no compuesta y son el mismo Dios simple, los mismo que las cosas causadas son en la causa la causa misma.

Ahora bien, todo lo que el entendimiento puede concebir, o es 48 lo no-otro o es lo otro. En lo no-otro no cabe la variedad por ser lo que puede ser, absolutamente simple y perfecto. Por eso ve que toda la variedad corresponde a lo otro. Así pues, la variedad de los modos de ser de lo otro mismo recibe nombres muy diversos. Por consiguiente la bondad, la magnitud, la verdad y las demás propiedades constituyen lo que se llama ser, según un modo de combinación. Según otro, constituyen lo que se llama vivir, y según otro lo que se llama entender. Y esto es válido respecto de todos los modos de ser. Y sin embargo todas aquellas cosas que son, viven y entienden no son sino una recepción variada del mismo no-otro, que define todas las cosas. De esa recepción se siguen los variados reflejos de lo no-otro, en unas cosas de forma más clara, en otras de forma más oscura: más clara y más duradera en los seres intelectuales, más oscura y corruptible en las sensibles, y en estas a su vez de modo diferente.

## CAPITULUM XVII

### DE EODEM

- 49 Refert Proclus in primo libro Theologiae Platonis Socratem, qui vices Platonis tenet, in Alcibiade dicere intellectivam animam, cum intra se conspicit, deum et omnia speculari. Ea enim quae post ipsam sunt, umbras esse videt intelligibilium; quae vero ante ipsam, ait in profundo clausis quodammodo oculis conspici. Omnia enim in nobis animaliter esse dicit. Ecce divinum Platonis iudicium.

Ita quidem arbitror ut ipse omnia in omnibus, scilicet suo esse modo. In intellectu igitur nostro secundum ipsius essendi modum sunt omnia. Nam bonitas, magnitudo, veritas et omnia illa decem in omnibus sunt omnia: in deo deus, in intellectu intellectus, in sensu sensus. Si igitur, quae in deo deus, in intellectu intellectus et in omnibus omnia, utique omnia in intellectu intellectus sunt. Intellectualiter igitur sunt ibi omnia seu notionaliter sive cognoscibiliter. Et quia intellectus est bonus, magnus, verus, pulcher, sapiens et cetera decem, cum se intuetur, se talem, ut dixi, esse videt et contentatur maxime, cum videat se perfectum et sufficientem. Et quoniam illa est intellectualiter, per suam bonitatem intellectualem potens est intelligere bonitatem absolutam et bonitatem contractam; sic per magnitudinem, sic per veritatem; sic per sapientiam intellectualem suam notiones facit sapientiae absolutae ab omnibus et ad omnia contractae ordinemque rerum in sapientia intuetur et ordinata contemplatur.

1. *In Plat. theol.*, I, 3, p. 7.

## CONTINUACIÓN

Refiere Proclo<sup>1</sup> en el libro primero de la *Teología Platónica* 49 que Sócrates, que representa a Platón, dice en el *Alcibiades* que el alma intelectual, cuando mira hacia el interior de sí misma, contempla allí a Dios y a todas las cosas. Pues las cosas, que le son posteriores en rango, ve que son sombras de los seres inteligibles. En cambio, las que le son anteriores las contempla en lo profundo, en cierto modo con los ojos cerrados. Pues en efecto, en nosotros están todas las cosas bajo la forma del ser animado. Tal es el juicio sublime de Platón.

Así es como opino yo, lo mismo que él, que todo está en todo, en cada caso a su modo. Por tanto, todas las cosas están en nuestro entendimiento según su modo de ser. Pues la bondad, la magnitud, la verdad y todas aquellas diez propiedades son todo en todo, Dios en Dios, entendimiento en el entendimiento, sensación en la sensación. Si pues las cosas que están en Dios son Dios, las que están en el entendimiento son entendimiento y las que están en todas las cosas son todas las cosas, también todas las cosas en el entendimiento son el entendimiento. Allí están todas las cosas de modo intelectual, nocional o cognoscitivo. Y porque el entendimiento es bueno, grande, verdadero, bello, sabio y las demás diez propiedades, cuando se contempla, ve que es tal como he dicho y encuentra en ello una satisfacción completa, al verse a sí mismo como perfecto y suficiente. Y puesto que el entendimiento es aquellas cosas intelectualmente, es capaz en virtud de su bondad intelectual, de entender la bondad absoluta y la bondad contracta. Lo mismo es válido respecto de su grandeza y de su verdad. En virtud de su sabiduría intelectual se forma conceptos de la sabiduría, separada de todas las cosas y contraída a todas ellas, e intuye el orden de las cosas en la sabiduría y las contempla a estas ordenadas.

50 Unde, cum cognitio sit assimilatio, reperit omnia in se ipso ut in speculo vivo vita intellectuali, qui in se ipsum respiciens cuncta in se ipso assimilata videt. Et haec assimilatio est imago viva creatoris et omnium. Cum autem sit viva et intellectualis dei imago, qui deus non est aliud ab aliquo, ideo, cum in se intrat et sciat se talem esse imaginem, quale est suum exemplar in se speculatur. Hunc enim indubie deum suum cognoscit, cuius est similitudo. In bonitate enim sua notionali cognoscit eius bonitatem, cuius est imago, maiorem quam concipere aut cogitare possit. Sic intuendo in suam magnitudinem omnia intellectualiter ambientem cognoscit exemplarem dei sui magnitudinem ambitum, quae illius est imago, excedere, quia ipsius non est finis; ita de reliquis cunctis. Videt etiam supra se intelligentias lucidiores divinitatis capaciores, et post se sensibilem cognitionem magis tenebrosam et divinitatis minus capacem.

Quantum sufficientiae habeat intellectualis venatio, quando intra se pergit non cessans se ipsam profundare, ostendunt theologorum, philosophorum et mathematicorum inventa nobis per eorum scripta multipliciter reserata. Quo autem modo Dionysius in campo lucis venationem fecerit utique electam, in libro ipsius *De divinis nominibus* reperitur.

Por consiguiente, debido a que el conocimiento es asimilación, 50 encuentra todas las cosas en sí mismo como en un espejo viviente dotado de vida intelectual, el cual mirando a sí mismo ve en sí mismo todas las cosas como asimiladas a sí. Y esta asimilación es la imagen viva del creador y de todas las cosas. Ahora bien, puesto que el entendimiento es imagen viva e intelectual de Dios, que no es otro respecto de cosa alguna, por eso le contempla en sí cuando entra en sí mismo y toma conciencia de que es imagen de la misma índole que su arquetipo. Por eso conoce sin dudarle a su Dios, cuya semejanza es. En efecto, en su propia noción de la bondad conoce la bondad de aquel, cuya imagen es, y la conoce como mayor de lo que la pueda concebir o pensar. Y así penetrando en su propia grandeza, que lo abarca todo intelectualmente, conoce que la grandeza arquetípica de su Dios, puesto que no tiene fin, supera el ámbito de la grandeza que es imagen de aquella. Y esto mismo es válido respecto de todas las propiedades trascendentales restantes. Ve también sobre sí inteligencias más luminosas y más capaces de la divinidad, y ve por detrás de sí al conocimiento sensible, más oscuro y menos capaz de la divinidad.

Hasta dónde llega la caza intelectual cuando penetra y profundiza sin cesar en sí misma, lo ponen de manifiesto los descubrimientos de los teólogos, los filósofos y los matemáticos, tal como nos lo muestran de múltiples maneras sus escritos. Como, a su vez, Dionisio llevó a cabo una caza selecta en el campo de la luz es algo que se encuentra en su libro *Sobre los nombres divinos*<sup>2</sup>.

2. Pseudo-Dionisio, *Los nombres de Dios*, espec. IV, V y VI (PG 3, 700ss; *Dionysiaca* I, 172ss).

CAPITULUM XVIII  
DE CAMPO QUINTO,  
SCILICET LAUDIS

- 51 Cum hunc lucis campum pergrassem, statim se campus laudis dei amoenissimus ostendit. Nam cum haec, quae in campo lucis venatus fui —de quibus decem praedicta, scilicet bonitatem, magnitudinem, veritatem et reliqua— in mentis escario reconderam, repperi illa omnia et plura dei in laudis campo plantata. Et dixi: «Cum hic floridus laetusque campus non producat nisi illa decem et similia, sunt igitur ipsa decem laudes dei». Et intra me conspiciens attendi, quomodo intellectus affirmans diffinitionem se et omnia diffinientem esse bonam, magnam, veram et reliqua, laudem eius exprimere conatur. Laudavit enim illam diffinitionem, quae deus est, quia bona, quia magna, quia vera, et ita consequenter. Quid igitur sunt illa decem nisi laus dei? Quid laudatur per illa nisi laus illa, quae deus? Nonne haec omnia laudantur? Bonitas laudatur, magnitudo laudatur, veritas laudatur, et singula sequentia. Haec igitur decem et alia quae per omnem intellectu vigentem laudantur, in dei laudem sumuntur et bene de ipso dicuntur, quia ipse est fons laudis.
- 52 Sunt igitur omnia ex dei laudibus et benedictionibus id quod sunt. Ideo propheta David ad omnia respiciens dei opera canebat: «Benedicite omnia opera domini domino, laudate et superexaltate eum in saecula!». Et singulariter enumerat angelos, caelos et terram, aquam et cetera cuncta creata, quae lau-

1. Daniel 3, 57ss.

## CAMPO QUINTO: LA ALABANZA

Después de recorrer este campo de la luz, se mostró en seguida 51 el campo amenísimo de la alabanza de Dios. Pues cuando hube guardado en la cámara de la mente las cosas que cacé en el campo de la luz —entre las cuales están los diez valores previamente mencionados, es decir, la bondad, la grandeza, la verdad y los demás— los encontré todos ellos y muchos más plantados en el campo de la alabanza de Dios. Y me dije: «Si este campo florido y exuberante no produce sino aquellos diez valores y semejantes, son en consecuencia diez alabanzas de Dios. Y mirando en mi interior me di cuenta de que el entendimiento al afirmar que la definición que se define a sí misma y a todas las cosas es buena, grande, verdadera, etc. intenta expresar la alabanza de Dios. Pues ha alabado aquella definición, que es Dios, porque es buena, grande, verdadera, etc. ¿Qué son entonces aquellos diez valores, sino la alabanza de Dios? ¿Qué es lo que se alaba por medio de ellos, sino aquella alabanza que es Dios? ¿Acaso no son todos ellos alabados? Se alaba a la bondad, se alaba a la grandeza y se alaba a cada uno de los valores siguientes. Estos diez valores y otros más, que alaba todo aquel que está dotado de entendimiento, son tomados para alabanza de Dios y le son atribuidos con razón, porque Él es la fuente de la alabanza.

Así pues, todas las cosas son lo que son en virtud de las ala- 52 banzas y bendiciones de Dios. Por eso el profeta David<sup>1</sup>, mirando a todas las obras de Dios, cantaba: «Benedicid al Señor todas las obras del Señor, alabadle y ensalzadle eternamente». Y enumera en particular a los ángeles, los cielos y la tierra, el agua y todas las demás cosas creadas que alaban a Dios. Pues todas ellas no son

dant deum. Nihil enim sunt omnia nisi decora dei iocundaque laudatio. Nam attestante Dionysio divina sola participatione noscuntur. Quomodo enim «in suo principio et sua sede sint», nullus intellectus attingit. Porro, sive «supersubstantiale illud occultum lucem aut vitam sive verbum appellamus, nihil intelligimus aliud quam ex eo in nos emanantes participationes atque virtutes, quibus assumamur in deum et quae nobis vel substantiam vel vitam vel sapientiam largiantur». Haec Dionysius.

Merito igitur quaelibet dei factura deum laudat, quia bonus, quia ipsa se fatetur bonam et laudabilem ipsius dono; sic magnam, sic veram et reliqua.

- 53 In campo laudis fecerunt suas devotissimas venationes omnes prophetae seu videntes et elevatiores intellectus, quod attestantur sacrae litterae et scripta sanctorum, in quibus omnia ad laudem dei referuntur. Cum enim Dionysius de divinis tractaret nominibus, nomina illa dei laudes appellavit et deum per ipsa laudans in eius laudem ipsa exposuit, ut in capitulo de sapientia laudatur intellectus et ratio, et dicit quod «ex substantiis omnibus laudatur».

Deprehendi igitur in hoc laudis campo sapidissimam scientiam consistere in laude dei, quae omnia ex suis laudibus ad sui laudem constituit. Sicut enim hymni laudum varii varias continent harmonicas combinationes, sic quaelibet species, humana scilicet, leonina, aquilina, et ita de omnibus, est specialis quidam hymnus ex laudibus dei et in laudem eius conditus.

Caelici hymni magis festivi et fecundi sunt laudibus quam terrestres. Sol enim mirabilis est laudum dei combinatio, et quilibet hymnus in hoc pulcher et singularis, quia habet in sua singularitate aliquid, quo alii hymni carent. Ideo deo cuncti accepti, qui omnia quae creavit participatione laudis suae bona dixit eisque benedixit.

2. Pseudo-Dionisio, *Los nombres de Dios*, II, 7 (PG 3, 645As; *Dionysiaca* I, 94-95).

3. Pseudo-Dionisio, *Los nombres de Dios*, I (PG 3, 585ss; *Dionysiaca* I, 5ss).

4. *Ibid.*, VII (PG 3, 865ss; *Dionysiaca* I, 380-414).

5. *Ibid.*, VII, 3 (PG 3, 872A; *Dionysiaca* I, 405).

sino adornos de Dios y una alabanza exultante. Pues según el testimonio de Dionisio<sup>2</sup> lo divino solo es conocido por participación. Puesto que ningún entendimiento alcanza a ver de qué modo está lo divino en su principio y en su sede originaria. Podemos llamar a lo que es supersubstancial y oculto, luz o vida o palabra «nosotros no entendemos sino las participaciones y las virtudes (poderes) que emanan de ellos a nosotros, mediante los cuales somos llevados a Dios y que a nosotros nos proporcionan subsistencia, vida y sabiduría». Hasta aquí Dionisio.

Con razón por tanto toda criatura de Dios alaba a Dios, porque es bueno y se reconoce a sí misma como buena y digna de alabanza por el don de Dios; igualmente se reconoce como grande, verdadera, etc.

En el campo de la alabanza hicieron sus cazas profundamente devotas todos los profetas o inteligencias contemplativas y elevadas, como lo testimonian las Sagradas Escrituras y los escritos de los santos, en los cuales todas las cosas son referidas a la alabanza de Dios. Pues cuando Dionisio<sup>3</sup> trata acerca de los nombres divinos, los llama alabanzas de Dios y alabando a Dios con ellos, los expone en alabanza suya. Así se encuentra en el capítulo sobre la sabiduría<sup>4</sup> una alabanza del entendimiento y de la razón, y afirma que Dios es alabado desde todas las sustancias<sup>5</sup>. 53

Por consiguiente, comprendí en este campo de la alabanza que el conocimiento sumamente sabio consiste en la alabanza de Dios, que desde sus alabanzas lo ha constituido todo para alabanza suya. Pues así como los variados himnos de alabanzas contienen combinaciones armónicas variadas, así también cada especie, la del hombre, la del león, la del águila y todas las demás, son un himno especial formado de las alabanzas de Dios y para alabanza suya.

Los himnos celestes son más alegres y más ricos en alabanzas que los himnos terrestres. Pues el sol es una combinación admirable de las alabanzas de Dios y cada uno de sus himnos es bello y singular porque en su singularidad posee algo de lo que carecen los demás himnos. Por eso todos ellos son gratos a Dios, que de todas las cosas que creó dijo que son buenas en virtud de la participación de su alabanza y las bendijo.

Ex his elicui hominem, vivum quendam et intelligentem laudum dei hymnum optime compositum, plus cunctis visibilibus de dei laudibus habere, ut deum prae ceteris indesinenter laudet; et in hoc solo consistere vitam suam, ut id reddat deo, quod ut esset accepit. Laudes scilicet tunc ad finem properat et immortalium laudum felicissima merita consequetur.

A partir de estas consideraciones he llegado a la conclusión de que el hombre, que es un himno vivo e inteligente de las alabanzas de Dios en magnífica composición, tiene más de las alabanzas de Dios que todas las cosas visibles, para que alabe a Dios sin cesar por encima de los demás seres; y que solo en esto consiste su vida: en que devuelva a Dios lo que recibió para que pudiera ser, es decir, las alabanzas. Siendo así se apresura a su fin y conseguirá los méritos que dan la felicidad de las alabanzas inmortales.

CAPITULUM XIX  
DE EODEM

54 Omnia igitur suo esse laudant deum. Postquam quodlibet adeo est perfectum et sufficiens, quod nulla ex parte laude careat, utique suum laudat opificem, a quo solum hoc habet quod laudatur. Naturaliter igitur omnia creata deum laudant. Et cum creatura laudatur, non ipsa, quae se ipsam non fecit, sed in ipsa conditor eius. Idolatria igitur, qua creaturae divinae laudes dantur, insania est infirmae, caecae et seductae mentis. Nam cum colitur pro deo illud, quod sua natura suum laudat factorem, utique insanire est. Neque est quicquam, quod alium cognoscat deum quam illum, quem ut conditorem laudat, cui nihil scit praestantius. Scit igitur omnis creatura et, quantum sufficit sibi, cognoscit conditorem suum omnipotentem, ipsum laudat auditque et intelligit verbum eius et oboedit. Si enim dixerit lapidi, quod vivat, utique audit, intelligit et oboedit. «Mortui enim audient verbum dei et vivent», sicut Lazarus quadriduanus et alii mortui audiverunt et vixerunt, ut haec sciunt Christiani. Ex quo certum est hominem, qui habet liberum arbitrium, quando a laudibus dei cessat et dei verbum non audit, quod in ipso et conscientia eius loquitur nec vult intelligere et oboedire, ut bene agat, inexcusabilis est, cum a propria natura reprehendatur, et indignus est societate felicium deum perpetue laudantium.

55 Venatus sum praeterea in hoc campo indicibilem esse sanctorum spirituum perpetuam iocundissimamque domini lauda-

1. Juan 5, 25.

2. Juan 11, 43s; Lucas 7, 11ss; 8, 40ss.

## CONTINUACIÓN

Todas las cosas por tanto alaban a Dios con su ser. Puesto que 54  
cada cosa es tan perfecta y suficiente que bajo ningún aspecto  
carece de alabanza, alaba sin duda a su creador solamente del  
cual posee lo que es alabado. Así pues por naturaleza todas las  
cosas creadas alaban a Dios. Y cuando es alabada la criatura no  
es alabada ella misma, sino que en ella es alabado su creador.  
En consecuencia, la idolatría por la que se tributan a la criatura  
honores divinos, es una locura propia de una mente débil, ciega y  
seducida. Pues cuando en lugar de Dios se adora aquello que por  
su naturaleza alaba a su creador, estamos manifiestamente ante  
una locura. Y no hay cosa alguna que reconozca a otro Dios sino  
aquel al que alaba como creador, y más noble que el cual sabe  
que no hay nada. Según esto toda criatura sabe, y en la medida  
en que puede, conoce a su creador omnipotente, le alaba, oye y  
entiende su palabra y la obedece. Pues si dijera a la piedra que  
viva, oírán sin duda, entenderá y obedecerá. «Pues los muertos  
oirán la palabra de Dios y vivirán»<sup>1</sup>, lo mismo que Lázaro, que  
llevaba cuatro días enterrado, y otros muertos oyeron la palabra y  
vivieron, como saben los cristianos<sup>2</sup>. Según lo cual es cierto que  
el hombre, que tiene libre arbitrio, cuando cesa en las alabanzas  
de Dios y no escucha la palabra de Dios, que habla en él y en su  
conciencia, y no quiere entender y obedecer la llamada a obrar  
bien, es inexcusable, puesto que es reprendido por la propia natu-  
raleza, y es indigno de la comunidad de los bienaventurados que  
alaban a Dios perpetuamente.

He llevado a cabo además en este campo otra caza, el cono- 55  
cimiento de que la alabanza del Señor por parte de los espíritus  
santos, perpetua y sumamente festiva, se sustrae a toda expresión

tionem. Qui quantum amant, tantum clamant, et quanto plus laudant, tanto et ipsi maiorem laudem assequuntur et ad infinite laudabilem propius accedunt, licet numquam ad eius aequalitatem pertingant. Sicut enim finibile tempus non potest umquam ita augeri, quod fiat simile infinibili perpetuo, ita nec initiatum perpetuum potest umquam aequari inprincipiato aeterno. Sic nec perpetua rebellium spirituum dampnatio umquam temporalis finibilisque fiet.

Qualem autem laudem homines perfecti, laudatores dei, consequantur, observantia semper servata docet, quae eos ad dei et sanctorum consortium exaltat et divinis prosequitur laudibus. Perfecti autem in excelsis deum laudant et, quae hanc laudem possunt impedire, abiciunt, uti est amor sui et mundi huius, et relegant se ipsos, habitantes se in religione hunc impeditivum sui et mundi amorem mortificante, imitantes magistrum veritatis, dei verbum incarnatum, qui in dei laudem omnium terribilium terribilissimum, mortem scilicet turpissimam, voluntarie verbo et exemplo docuit subeundum. Quem infiniti martyres secuti morte vitam adepti sunt immortalem, et hodie religiosi quam plurimi mundo mortui his dei laudibus vacantes perfecti dei laudatores esse contendunt.

humana. Cuanto aman tanto ensalzan y cuanto más alaban, tanto mayor alabanza obtienen y tanto más se aproximan a quien es infinitamente digno de alabanza, sin llegar sin embargo a ser iguales a Él. Por tanto, así como el tiempo limitable no puede nunca ser aumentado de forma que llegue a ser igual a una duración ilimitada, así tampoco la duración que ha tenido un comienzo puede llegar a ser equiparada a la eternidad que no tiene principio. Y así la condena a perpetuidad de los espíritus rebeldes tampoco llegará a ser nunca temporal y limitable.

Pero qué alabanza consiguen los hombres perfectos, que alaban a Dios, esto es algo que enseña la veneración siempre mantenida que los exalta a la comunión de Dios y de los santos y los acompaña con honores divinos. Por su parte, los perfectos alaban a Dios en las alturas y rechazan todo lo que puede impedir esta alabanza, como es el amor de sí y del mundo, y se desprenden de sí mismos eligiendo su morada en la religión que mortifica el impedimento que es este amor de sí y del mundo, imitando al maestro de la verdad, al verbo de Dios encarnado, quien nos enseñó con la palabra y con el ejemplo que había que asumir voluntariamente lo más posible de todas las cosas terribles, es decir, la muerte más cruel. A él le han seguido incontables mártires que con su muerte han obtenido la vida inmortal, y hoy en día muchísimos religiosos, muertos al mundo y dedicándose a estas alabanzas de Dios pugnan por alabarle del modo más perfecto.

CAPITULUM XX  
DE EODEM

56 Mandavit propheta psallere dei laudes in psalterio decacordo. Hoc ego attendens decem laudis cordas tantum sumpsi: bonitatem, magnitudinem, veritatem ac alias praenominatas. Psalterium autem opus est intelligentiae, ut homo habeat instrumentum, in quo dulces et delectabiles tangat modos. Illos enim modos, quos in se habet intelligibiliter, facit audibiles et sensibiles. Et cum sint in intellectu modi illi, habentes intellectum delectantur aure et sensibiliter audire in sono, quod insensibiliter habent in anima. Unde si concordant voces cum harmonicis vitalibus animae numeris, laudant psallentem, si dissentit, vituperant.

Tria sunt necessaria, si psalli debet: psalterium ex duobus, scilicet vase et cordis, compositum atque psaltes. Hoc est: intelligentia, natura et subiectum. Psaltes intelligentia, cordae natura, quae ab intelligentia movetur, et vas naturae conveniens <subiectum>. In homine microcosmo haec ut in maiori mundo sunt. Est in ipso intelligentia, est natura humana et corpus ei conveniens. Ita est homo vivum psalterium in se omnia habens ad psallendum deo laudes, quas in se ipso cognoscit. In psalterio enim et cithara, in cymbalis iubilationis et bene sonantibus omnis spiritus laudat dominum. Haec omnia instrumenta in se viva habet spiritus noster intellectualis.

57 Mirandum autem, unde homo vicens intellectu naturaliter habet scientiam laudis et laudabilem et vituperabilem. Nisi

1. Salmo 144 (143), 9.
2. Cf. *supra*, cap. 15, § 43.
3. Cf. Salmo 150, 3-6.

## CONTINUACIÓN

El profeta<sup>1</sup> ordenó cantar las alabanzas de Dios con el arpa de 56 diez cuerdas. Teniendo esto en cuenta he echado mano solamente de diez cuerdas de la alabanza: bondad, grandeza, verdad y las demás nombradas con anterioridad<sup>2</sup>. Ahora bien, el arpa es una obra de la inteligencia para que el hombre disponga de un instrumento con el que hacer sonar melodías suaves y festivas. Esa melodías que tiene en sí de forma inteligible las convierte en audibles y sensibles. Y como las melodías están en el entendimiento, quienes tienen entendimiento se recrean al percibir en el sonido mediante el sonido oído y de forma sensible lo que de forma no sensible tienen en el alma. Por ello, si las voces concuerdan con los intervalos vitales y armónicos del alma, alaban a quien canta, en cambio, si no concuerdan, le censuran.

Tres cosas son necesarias para salmodiar: un arpa constituida por dos elementos: la caja de sonido y las cuerdas, la composición y el arpista. Es decir: inteligencia, naturaleza y objeto. El arpista es la inteligencia, las cuerdas son la naturaleza que es movida por la inteligencia, y la caja del sonido es el objeto adecuado a la naturaleza. En el microcosmos que es el hombre, se encuentran estas cosas como en un mundo mayor. En él se encuentran la inteligencia, la naturaleza humana y el cuerpo que le corresponde (*conveniens*). Y así es el hombre un arpa viviente, que tiene en sí todas las cosas para entonar a Dios las alabanzas que en sí mismo conoce. Pues con el arpa y la cítara, con timbales de júbilo y vibrantes todo espíritu alaba al Señor<sup>3</sup>. Todos estos instrumentos vivientes en él los posee nuestro espíritu intelectual.

Es admirable el hecho de que el hombre dotado de entendi- 57 miento posee por naturaleza el conocimiento de la alabanza, así como de las cosas dignas de alabanza y de vituperio. Si a aquella

enim illi naturae haec scientia necessaria esset ad sui pascen-  
tiam et conservationem, non haberet plus homo ipsam quam  
asinus. Divina enim providentia, sicut non deficit in necessa-  
riis, ita non habundat in superfluis. Et quoniam, ex quibus su-  
mus, ex illis nutrimur et pascimur, omne vivens quaerit cibum  
suum; quem dum invenit, cognoscit, et hoc ex conformitate  
cibi ad id, unde est. Quare, cum homo secundum intellectua-  
lem animam laudabilia naturaliter cognoscat et amplectatur  
delicieturque in illis tamquam in cibo naturae suae conformi,  
hinc scit se de his naturaliter esse, quae ob conformitatem  
naturalem ad suum esse laudat et amplectitur. Habet igitur  
intellectus in se dono divinae providentiae omnem sibi neces-  
sariam scientiam principiorum, per quae venatur suae naturae  
conforme, et infallibile est hoc iudicium.

Et quoniam principia sua sunt laudabilia, uti sunt decem  
illa saepe dicta, et ipse homo ex his principiatu est, ut laus  
dei suum laudet creatorem, non est penitus homo dei sui igna-  
rus, quem scit laudabilem et gloriosum in saecula. Neque est  
sibi alia scientia necessaria, quia scit tantum, quantum sufficit  
sibi ad hoc ut faciat illa, propter quae creatus est. Laudando  
igitur deum quia bonus, utique bonitatem scit laudabilem; ita  
veritatem et sapientiam et cetera. Et quamvis ignoret, quid illa  
sint, non tamen habet omnimodam eorum ignorantiam, quan-  
do cognoscit illa esse laudabilia et in laude dei complicari et  
in tantum laudi dei convenientia, quod homo sine illis non  
capit nec deum nec quicquam laudari posse.

- 58 Scit etiam homo, quod ipsum oporteat liberum arbitrium  
suum per laudabilia determinare, ut sit ex electione sicut a  
natura laudabilis. Bonitas, virtus, veritas, honestas, aequitas  
et cetera talia laudabilia sunt, possuntque eligi per liberum ar-  
bitrium aut eorum contrarium. Si eliguntur, totus homo tam ex  
naturalibus quam arbitrii electione laudabilis perfecte deum  
laudat. Si vero vitia et laudabilibus adversa eligit, non est lau-  
dabilis, sed sibi deoque contrarius. Quomodo tunc laudare  
deum poterit laudi contrarius?

naturaleza no le fuera necesario este conocimiento para su alimento y conservación no la poseería el hombre más que el asno. Pues la Providencia divina, así como es parca en lo necesario, tampoco es pródiga en lo superfluo. Y dado que nos nutrimos y mantenemos con lo mismo que nos constituye, todo ser viviente busca su alimento. Y cuando lo encuentra lo reconoce por la conformidad del alimento con su propia constitución. Por eso, puesto que el hombre en virtud de su alma intelectual conoce por naturaleza las cosas que son dignas de alabanza y se abraza a ellas y se recrea en ellas como en el alimento que es conforme a su naturaleza, sabe que por naturaleza está constituido de aquellas cosas a las que por la conformidad natural con su ser se abraza alabándolas. Tiene, pues, el entendimiento en sí, gracias a la providencia divina, toda la ciencia que le es necesaria de los principios, mediante los cuales caza lo que es conforme a su naturaleza. Y este juicio es infalible.

Y como sus principios son dignos de alabanza, como lo son aquellos diez transcendentales con frecuencia mencionados, y está constituido originariamente por ellos, para que como alabanza de Dios alabe a su creador, el hombre no ignora por completo a Dios, al que conoce como digno de alabanza y de honor por toda la eternidad. Y no le es necesario otro conocimiento, porque conoce tanto cuanto necesita para hacer aquellas cosas para las que ha sido creado. Así pues, alabando a Dios porque es bueno, sabe sin duda que la bondad es digna de alabanza. Y lo mismo es válido respecto a la verdad y la sabiduría etc. Y aunque no las conozca en su esencia, no tiene sin embargo una ignorancia completa de las mismas, puesto que sabe que son dignas de alabanza y se coimplican en la alabanza de Dios y que vienen a formar una unidad con la alabanza de Dios, en cuanto que sin ellas el hombre no capta ni que Dios ni que ninguna otra cosa pueda ser alabada.

Sabe también el hombre que debe dirigir el mismo libre arbitrio hacia cosas dignas de alabanza, para que sea él mismo digno de alabanza por elección como ya lo es por naturaleza. La bondad, la virtud, la verdad, la honestidad, la equidad y demás valores semejantes son dignos de alabanza, el libre arbitrio los puede elegir o elegir su contrario. Si los elige, entonces el hombre en su integridad, digno de alabanza tanto por su condición natural como también por la elección de su albedrío, alaba a Dios de forma perfecta. 58

Proficit autem continue semper laudans deum sicut citharoadus citharizando et fit deo semper similior. Et hic est finis hominis, deo scilicet similiorem fieri, ut recte Plato dicebat. Nam quanto plus deum laudat, tanto ipse deo gratior; igitur et ipse laudabilior divinaeque laudabilitati similior. Recte sapiens Socrates comperit nihil nos certius scire quam ea quae laudabilia sunt, et monuit ad illa ceteris dimissis tamquam superfluis et incertis solum nostrum studium converti. Laudabilibus enim moribus suasit insudandum, quorum ex nobis scientiam haurire possumus et ex consuetudine perficientem habitum acquirere et ita continue fieri meliores.

Si por el contrario el hombre elige los vicios y fines incompatibles con las cosas dignas de alabanza, no es él digno de alabanza, sino que es contrario a sí mismo y a Dios. ¿Cómo podría entonces alabar a Dios siendo él mismo contrario a la alabanza?

Por el contrario, quien siempre alaba a Dios hace progresos continuamente, lo mismo que el guitarrista tocando la guitarra, y se hace cada vez más semejante a Dios. Y este es el fin del hombre, hacerse más semejante a Dios, como decía Platón con razón<sup>4</sup>. Pues cuanto más alaba a Dios tanto más agradable es él mismo a Dios. Por tanto, tanto más digno de alabanza es él y tanto más semejante a la gloria divina. Con razón, el sabio Sócrates<sup>5</sup> encuentra que nosotros no sabemos nada con más certeza que aquellas cosas que son dignas de alabanza. Y nos amonestó a que, abandonando todo lo demás como superfluo e incierto, orientemos exclusivamente a ellas nuestro esfuerzo. Nos persuadió de que debemos aplicarnos en la práctica de costumbres laudables, cuyo conocimiento podemos extraer de nosotros, y adquirir, mediante la costumbre, hábitos que proporcionan perfección y de este modo hacernos incesantemente mejores.

4. Platón, *República*, X, 613a; II, 383c.

5. Cf. Jenofonte, *Memorabilia*, III, 9, 4ss.

CAPITULUM XXI  
DE SEXTO CAMPO,  
SCILICET UNITATIS

59 Aurelius Augustinus dum sapientiam venari niteretur, in libello *De ordine* scribit omnium philosophorum considerationem circa unum versari. Post ipsum doctissimus Boethius *De unitate et uno* scribens similiter venationem sapientiae ibi fiendam facto declaravit. Platonem hi secuti sunt, qui li unum primum et aeternum asserit principium; ante quem Pythagoras ille Samius, qui cuncta in proprietate numeri investigans monadem omnium affirmabat principium; ante enim omnem multitudinem unitas.

Volumus igitur hunc unitatis campum venationis gratia mente perlustrare. Unitas enim, etsi ipsam li non aliud praecedat, tamen prope ipsum videtur. Unum enim et idem videntur ipsum non aliud plus ceteris participare. Voluit Plato unum esse aeternum; nihil enim vidit nisi post unum. Est enim ante finem et infinitatem, ut dicit Dionysius, qui in hoc Platonem imitatur, quando –ut refert Proclus– post primum principium posuit finitum et infinitum principia, quoniam ex illis omne existens mixtum est: a finito essentiam, ab infinito virtutem seu potentiam habens. Et cum unum sit, quod esse potest et penitus simplex et immultiplicabile, omnia in se complicare videtur quae remoto ipso nequaquam manent. «Omnia enim

1. Agustín de Hipona, *De ordine* II, cap. VII, 24 (PL 32, 1006).
2. El escrito de Boecio se atribuye hoy a Gundisalvo.
3. Cf. Diógenes Laercio, III, 13.
4. Cf. Diógenes Laercio, VIII, 25.
5. Proclo, *In Plat. theol.*, II, 1, p. 77, 1; II, 10, p. 109, 14; I, 11, p. 25, 9; II, 4, p. 89.

## CAMPO SEXTO: LA UNIDAD

Cuando Aurelio Agustín intenta cazar la sabiduría, escribe en 59 su pequeño libro «*Sobre el orden*» que la consideración de todos los filósofos versa sobre lo uno<sup>1</sup>. Después de él, el doctísimo Boecio<sup>2</sup> escribe *Sobre la unidad y lo uno* y, de modo semejante, declara de hecho que es ahí donde debe llevarse a cabo la caza de la sabiduría. Estos pensadores siguieron a Platón<sup>3</sup>, que afirma que lo uno es el principio primero y eterno. Antes de él Pitágoras de Samos<sup>4</sup>, que lo investigó todo desde la peculiaridad del número, afirmó que la mónada es el principio, ya que la unidad es previa a toda multiplicidad.

Queremos pues recorrer con la mente este campo con el fin de llevar a cabo la caza. Aunque lo no-otro preceda a la unidad, ésta se encuentra próxima a aquel. En efecto, lo uno y lo idéntico parecen participar más que todo lo demás de lo no-otro. Según la voluntad de Platón<sup>5</sup>, lo uno es eterno, pues no vio nada que no fuera posterior a lo uno. Es anterior al límite y a la ilimitación, como dice Dionisio<sup>6</sup>, que en esto imita a Platón cuando, como refiere Proclo<sup>7</sup>, después del primer principio situó a lo limitado y a lo ilimitado, ya que todo lo existente es una mezcla de los dos: de lo limitado tiene la esencia, de lo ilimitado la fuerza o potencia. Y como lo uno es lo que puede ser, y completamente simple e inmultiplicable, parece coimplicar en sí todas las cosas, que sin ello no permanecen en modo alguno. «Pues todas las cosas son en

6. Pseudo-Dionisio, *Los nombres de Dios*, V, 10; XIII, 3 (PG 3, 825B; 980C; *Dionysiaca* I, 365; 548).

7. Proclo, *In Plat. theol.*, III, 9 (final).

in tantum sunt, in quantum unum sunt». Complectitur autem tam ea quae sunt actu, quam ea quae possunt fieri.

60 Capacius est igitur unum quam ens, quod non est nisi actu sit, licet Aristoteles dicat ens et unum converti. Id autem, quod Platonem movebat unum cunctis praeferendum et fateri omnium principium, erat quia, cum principiatum nihil a se habeat sed omnia a suo principio, oportet quod principio posito omnia principiatum sint posita. Sed cum posito ente non ponitur potentia ens, quod est utique aliquid, posita vita non ponitur ens vita carens et posito intellectu non ponitur ens non intelligens: et cum esse, vivere et intelligere reperiantur in mundo, non erit mundi principium aut ens aut vita aut intellectus, sed id quod illa in se complicat, et quae illa esse possunt. Et hoc dicebat unum. Verificatur enim unum de potentia et de actu: una potentia, unus actus; sic de ente, vita et intellectu.

61 Neque potest esse multitudo, quae non participet unitate. Nam si foret simile, esset dissimile in non participare unitatem. Omnia multa similia forent et similiter dissimilia ex eadem ratione, quia non participarent unitate. Cessarent igitur omnia multa et plura et numerus omnis et quae unum dici possunt, uno sublato, ut haec in Parmenide Platonis mira subtilitate ostenduntur. Non potest igitur unum esse factum, cum ipsum antecedit. Neque potest corrumpi nec alterari nec multiplicari, cum praecedat posse fieri et sit omne quod esse potest. Verum, ut ait Dionysius, «unum, quod est, multiplicari dicitur multas ex se producens substantias; manet tamen unum, quod deus, et multiplicatione unus et procedendo coniunctus». Omnia igitur quae fieri possunt, participatione invariabilis et immultiplicabilis unitatis fieri possunt et fiunt actu. Et quia non potest esse nisi una unitas, quae, ut dicit Dionysius, est sensu eminentior et menti incomprehensibilis

8. Cf. *Met.* IV, 2, 1003 b 23; VII, 16, 1040 b 16; 1045 b 6; 1059 b 28; 1060 b 5.

9. Cf. Diógenes Laercio, III, 13.

10. Platón, *Parménides*, 166Ass; cf. 129Ass.

11. Pseudo-Dionisio, *Los nombres de Dios*, II, 11 (PG 3, 676; *Dionysiaca* I, 113).

12. *Ibid.*, I, 5 (PG 3, 624s; *Dionysiaca* I, 34s).

tanto en cuanto son unas». Pero abarca tanto las cosas que son en acto, como las que pueden ser hechas.

Lo uno abarca por tanto más que el ente, que no es si no es en 60 acto, aunque Aristóteles<sup>8</sup> diga que el ente y lo uno son convertibles. Pero lo que le movió a Platón<sup>9</sup> a preferir lo uno a todo lo demás y a afirmar que es el principio de todas las cosas, fue la consideración siguiente: puesto que lo principiado no tiene nada de sí, sino que lo tiene todo de su principio, es necesario que, puesto el principio, estén puestas todas las cosas principiadas. Ahora bien, como puesto el ente, no se pone el ente en potencia, que es también algo, igualmente, puesta la vida, no se pone el ente que carece de vida y, puesto el entendimiento, no se pone el ente no inteligible; y como a su vez, ser, vivir y entender se encuentran en el mundo, el principio del mundo no será ente, vida o entendimiento, sino aquello que coimplica en sí aquellas cosas y lo que ellas pueden ser. Y a esto lo llamó lo uno. Lo uno se dice en efecto de la potencia y del acto: una potencia, un acto; y se dice igualmente del ser, de la vida y del entendimiento.

No puede haber multiplicidad que no participe de la unidad. 61 Pues si lo múltiple fuere semejante, sería desemejante en no participar de la unidad. Todas las cosas múltiples serían semejantes e igualmente desemejantes por la misma razón, puesto que no participarían de la unidad. En consecuencia, dejarían de ser todo lo múltiple y todo lo plural, todo número y todo lo que puede ser dicho uno, si fuera suprimido lo uno, tal como se pone de manifiesto en el *Parménides* de Platón<sup>10</sup> con admirable sutileza. No puede pues lo uno ser algo hecho, puesto que precede al ser-hecho. Ni puede corromperse, alterarse ni multiplicarse puesto que precede al poder-ser-hecho y es todo lo que puede ser. Ahora bien, como afirma Dionisio<sup>11</sup>, «de lo uno que es se dice que se multiplica, en cuanto que produce de sí muchas sustancias; sin embargo sigue siendo lo uno, que es Dios: uno en la multiplicación y unido en el proceso». Por tanto, todas las cosas que pueden ser hechas, pueden ser hechas y llegar a ser hechas en acto en virtud de la participación de la unidad invariable e inmultiplicable. Y como no puede haber sino una unidad que, como dice Dionisio<sup>12</sup>, «es superior al sentido, e incomprensible para la mente y previa

et antecedens ipsam, ideo ipsa est unum, quod omnia unit, ut quodlibet in tantum sit, in quantum est unum. Non est etiam nisi unum aeternum ante posse fieri.

62 Hinc non est illa positio vera, quod ante posse fieri sint dei participantes unum tamquam divinam speciem. Nam cum unum aeternum sit immultiplicabile, quia ante posse multiplicari, non possunt dii multi esse in uno ut primo aeterno deo quasi in divina specie uniti. Nam si essent dii, multi essent. Varie igitur divinam naturam in aeternitate participarent, quod est impossibile, cum aeternum sit et aeternitas simplicissima penitus imparticipabilis. Supervacuos igitur fecit Proclus labores in sex libris *De theologia Platonis* volens investigare ex coniecturis incertis deorum illorum aeternorum differentias et ordinem ad unum deum deorum, cum non sit nisi deus unus aeternus, qui ad omnia, propter quae ipse deos ponit, sufficientissimus est huius totius mundi administrator.

63 Videntur philosophi venatores in omni eorum discursu ex hoc sensibili mundo et his quae illi necessaria sunt, ut id sit quod est, meliori modo quo hoc fieri potest, de deo, de diis, de caelo et eius motu et fato, intelligentiis, spiritibus et ideis atque ipsa natura inquirere, quasi haec omnia sint necessaria huic mundo terreno et hic mundus sit omnium operum illorum finis. Sic Aristoteles deum ut Plato; quem sua providentia caelos administrare posuit; caelos vero ob hunc mundum esse et moveri per intelligentias, ut generationes et cuncta ad huius mundi conservationem necessaria ordinem et motum caeli sequentia naturaliter fiant et continuentur; non attendentes tot innumerabiles stellas huic terrae habitabili maiores et tot intelligentias non esse conditas ad finem huius terreni mundi, sed ad laudem creatoris, ut supra tactum est. Unus est igitur deus omnipotens, cuncta ad sui laudem creans et optima providentia gubernans, ut recte Epicurus dicebat, qui licet non

13. Proclo, *In Plat. theol.*, II, 11, p. 110; III, 1, p. 122.

14. Cf. *supra*, cap. 8, § 22; *Met.* XII, 6, 1071 27ss; 1075 b 8ss.

15. Cf. *supra*, cap. 8, § 22; Diógenes Laercio, X, 76s.

a ella», por eso ella es lo uno que une todas las cosas, de forma que cada cosa es en la medida en que es una. Antes del poder-ser-hecho no hay nada eterno sino lo uno.

Según esto no puede ser verdadera la afirmación de que antes del poder-ser-hecho hay dioses que participan en lo uno como en una especie divina. Pues como lo uno eterno es inmultiplicable, porque es previo al poder ser multiplicado, no puede haber muchos dioses que estén unidos en lo uno como en un Dios primero, eterno, unidos, por decirlo así, en la especie divina. Pues si hubiera dioses, serían muchos, participarían por tanto de forma variada la naturaleza divina en la eternidad, lo cual es imposible, puesto que lo eterno y la eternidad absolutamente simple es imparticipable por completo. Fue, por tanto, un trabajo por completo inútil el que llevó a cabo Proclo<sup>13</sup> en los seis libros sobre la *Teología de Platón*, cuando intentó investigar partiendo de conjeturas inciertas las diferencias entre aquellos dioses eternos y su relación con el Dios uno de los dioses, pues no hay sino un Dios eterno que, respecto de todas las cosas, para las cuales Proclo supone dioses, se basta por completo, como administrador que es de todo este mundo.

En todo su discurso los filósofos cazadores parten de este mundo sensible y de lo que necesita para ser lo que es del mejor modo en que esto se puede hacer, para investigar sobre Dios, los dioses, el cielo, su movimiento y su destino, las inteligencias, los espíritus e ideas y la naturaleza misma, como si todas estas cosas fueran necesarias para este mundo terreno y como si este mundo fuera el fin de toda sus obras. Así Aristóteles<sup>14</sup> concibió a Dios lo mismo que Platón. Afirmó que Dios administra los cielos con su providencia; que, a su vez, los cielos son en razón de este mundo y son movidos por inteligencias, para que las generaciones y todas las cosas que son necesarias para la conservación de este mundo, siguiendo el orden y el movimiento del cielo se hagan y se continúen de forma natural. No tuvieron en cuenta que tan incontables estrellas, más grandes que esta tierra habitable y tantas inteligencias no han sido creadas por mor de este mundo, sino para alabanza del creador, como queda dicho más arriba. Es pues uno el Dios omnipotente, que crea todas las cosas para alabanza suya y las gobierna con su providencia excelente, como dijo Epicuro<sup>15</sup> con acierto, quien afirmó que lo que se dice y se escribe de

negaret deos esse, tamen id, quod de ipsis dicitur et scribitur, penitus a veritate dixit alienum.

Hoc attendendum neminem unquam affirmasse plures deos, qui unum multitudini, deorum deum scilicet, non praeferret. Venationes igitur in hoc unitatis campo sapidas facit, qui –ut fecit Augustinus in libro *De trinitate*– unitatem fecundam de se aequalitatem generantem et amorem conectentem ab unitate <et> aequalitate procedentem videt sic in aeternitate, quod sunt ipsa simplicissima aeternitas. De quo alibi in *Docta ignorantia* et *De visu dei* et aliis multis libellis ea, quae concipere potui, adnotavi.

los dioses es ajeno por completo a la verdad, aunque no negó que tales dioses existan<sup>16</sup>.

Es preciso tener en cuenta lo siguiente: nadie afirmó nunca múltiples dioses, que no antepusiera a la muchedumbre lo uno, es decir, al dios de los dioses. Así pues, en este campo de la unidad lleva a cabo cacerías enjundiosas quien, como hizo Agustín en su libro sobre la Trinidad<sup>17</sup>, contempla en la eternidad la unidad fecunda que engendra de sí misma la igualdad, y al amor unificante que procede de la unidad y de la pluralidad, y los contempla de tal modo que son la misma eternidad simplicísima. Sobre esto he dicho lo que he podido captar en otros lugares, en *De la docta ignorancia*<sup>18</sup> y en *De la visión de Dios*<sup>19</sup>, así como en otros muchos libros<sup>20</sup>.

16. Diógenes Laercio, X, 123.

17. Cf. Agustín de Hipona, *De doctrina christiana*, I, 5 (PL 34, 21).

18. Cf. *De docta ignorantia*, I, 9 (*Opera omnia* I, 18s).

19. *De visione Dei* (*Opera omnia* VI).

20. Cf. *De coniecturis*, II, 17 (*Opera omnia* III); *Idiota de sapientia*, I (*Opera omnia* V); *De ludo globi*, II (*Opera omnia* IX).

## CAPITULUM XXII

### DE EODEM

64 Campum unitatis Plato diligenter perlustrans repperit unum, quod omnium causa, ante potentiam et actum ex potentia egredientem, quodque ipsum unum, ut sit causa omnium, nihil omnium est; non est plura, ut sit causa plurium. Unde omnia de eo negans ipsum ante omnia ineffabiliter vidit. Quomodo autem venationem suam per logicam de uno fecerit, liber Parmenidis ostendit. Et Proclus secundo libro De theologia ipsius epilogat et dicit: Qui Platoni credit, in negationibus remanet. Nam additio ad unum unius excellentiam contrahit et minuit, et per ipsam potius non unum quam unum ostenditur.

Dionysius, qui Platonem imitatur, in campo unitatis similem venationem fecit et negationes, quae <non> sunt privationes, sed excellentiae et praegnantis affirmationes, veriores dicit affirmationibus. Proclus vero, qui Origenem allegat, post Dionysium venit. Dionysium sequendo, unum et bonum –licet ita Plato primum nominaverit– de primo negat, quod penitus est ineffabile. Hos mirandos venatores sequendos laudandosque esse cum arbitrer, ad ipsorum nobis relictam in scriptis diligentiam studiosum remitto.

1. Cf. *supra*, cap. 21, § 59; Diógenes Laercio, III, 13.

2. Proclo, *In Plat. theol.*, II, 11, 114.

3. *Ibid.*, II, 11, 108.

4. Cf. Pseudo-Dionisio, *Los nombres de Dios*, XIII, 3; *Teología mística*, II y III; *Jerarquía celestial*, II, 3 (PG 3, 981Ass; 1025BC; 1032D-1033D; 141AB).

5. Proclo, *In Plat. theol.*, II, 4, 90.

## CONTINUACIÓN

Al recorrer diligentemente el campo de la unidad Platón en- 64  
contró que lo uno<sup>1</sup>, que es causa de todas las cosas, es anterior  
a la potencia y al acto que surge de la potencia, y que lo uno  
mismo, para ser causa de todas las cosas, no es ninguna de ellas;  
no es lo múltiple, para poder ser causa de lo múltiple. En conse-  
cuencia, negó de él toda determinación y lo contempló de forma  
inefable como previo a todo. De qué forma llevó a cabo mediante  
la lógica su caza de lo uno lo pone de manifiesto el libro *Par-  
ménides*<sup>2</sup>. Y Proclo dice en el epílogo de su segundo libro *Sobre  
la Teología*<sup>3</sup>: Quien cree a Platón se queda en negaciones. Pues  
añadir algo a lo uno implica contraer y disminuir la excelencia  
de lo uno, y mediante tal adición se muestra lo no-uno más bien  
que lo uno.

Dionisio<sup>4</sup>, que imita a Platón, lleva a cabo una caza similar en  
el campo de la unidad y dice que las negaciones, que son priva-  
ciones, pero que son a la vez afirmaciones plenas de significado  
sobre la excelencia, son más verdaderas que las afirmaciones. Pero  
Proclo, que cita a Orígenes<sup>5</sup>, vivió después de Dionisio<sup>6</sup>. Aunque  
Platón<sup>7</sup> había caracterizado como lo uno y el bien a lo primero,  
Proclo siguiendo a Dionisio niega estos atributos a lo primero, que  
es completamente inefable<sup>8</sup>. Considerando que se debe seguir y  
alabar a estos cazadores dignos de admiración, remito al estudioso  
al trabajo esmerado que nos han dejado en sus escritos.

6. La investigación moderna ha subrayado la dependencia del Pseudo-Dionisio con respecto a Proclo.

7. Cf. Diógenes Laercio, III, 13.

8. Cf. Pseudo-Dionisio, *supra*, nota 4; Proclo, *In Plat. theol.*, II, 4, 95.

65 Et quia in campo unitatis est quoddam singulare pratum, ubi singularissima praeda reperitur, pratum illud nunc venationis gratia visitemus. Nominatur autem singularitas. Nam cum unum non sit aliud quam unum, singulare videtur, quia in se indivisum et ab alio divisum. Singulare enim cuncta complectitur; cuncta enim singula sunt, et quodlibet implurificabile. Singula igitur, cum omnia et implurificabilia sint, ostendunt esse unum maxime tale, quod omnium singularium causa. Et quod per essentiam est singulare, et implurificabile; est enim id quod esse potest, et omnium singularium singularitas. Unde sicut simplicitas omnium simplicium est per se simplex, quo simplicius esse nequivit, ita singularitas omnium singularium est per se singularis, quo singularius esse nequit. Singularitas igitur unius et boni maxima est, cum omne singulare necesse sit unum et bonum esse et ita in singularitate unius et boni complicari. Sicut singularitas speciei singularior quam suorum individuorum, et singularitas totius singularior quam partium et singularitas mundi singularior quam singulorum omnium. Unde sicut singularissimus deus est maxime implurificabilis, ita post deum mundi singularitas maxime implurificabilis et deinde specierum, post individuorum, quorum nullum plurificabile.

Gaudet igitur unumquodque de sua singularitate, quae tanta in ipso est, quod non est plurificabilis, sicut nec in deo nec mundo nec angelis. In hoc enim omnia se gaudent similitudinem dei participare. Et quando de ovo fit pullus, licet singularitas ovi cesset, non tamen ipsa singularitas, cum ita singulare sit ovum sicut pullus, nec alia singularitate unum quam aliud.

66 Sed una est omnium singularium causa, quae omnia singularizat, quae neque est totum neque pars neque species neque individuum neque hoc neque illud neque omne nominabile, sed est singulorum singularissima causa. Singulare cum sit ab aeterna causa singularizatum, numquam in non-singulare resolvi potest. A quo enim resolveretur ab aeterna causa sin-

Y porque en el campo de la unidad hay un prado singular en 65  
el que se encuentra una presa singularísima, queremos dirigirnos  
ahora a ese prado con el fin de llevar a cabo la caza. Pues bien, se  
llama singularidad. No siendo lo uno otro que lo uno, es obvio que  
es singular, porque es indiviso en sí y dividido de lo otro. Lo singu-  
lar, en efecto, abarca todas las cosas, pues todas las cosas son sin-  
gulares y cada una de ellas es inmultiplicable. Por consiguiente las  
cosas singulares, como son todas las cosas y son inmultiplicables,  
ponen de manifiesto la existencia de uno que lo es en grado máxi-  
mo, que es causa de todos los singulares y que es singular según  
su esencia e inmultiplicable. Es en efecto lo que puede ser y es  
la singularidad de todos los singulares. De aquí se sigue: así como  
la simplicidad de todas las cosas simples es simple por sí misma,  
más simple que la cual no puede haber nada, así la singularidad de  
todas las cosas singulares es singular por sí misma, más singular  
que la cual no hay nada. Por tanto, la singularidad de lo uno y del  
bien es máxima, porque todo lo singular es necesario que sea uno  
y bueno y que esté coimplicado en la singularidad de lo uno y de  
lo bueno. Así la singularidad de la especie es más singular que la  
de sus individuos, y la singularidad del todo es más singular que  
la de las partes, y la singularidad del mundo es más singular que la  
de todos los singulares. Por consiguiente, así como Dios, que es  
singularísimo, es máximamente inmultiplicable, así después de  
Dios la singularidad del mundo es máximamente inmultiplicable,  
y después sigue la singularidad de las especies, y a continuación la  
de los individuos, ninguno de los cuales es multiplicable.

Así pues, cada cosa se alegra de su singularidad, que es tanta  
en ella que no es multiplicable, como tampoco lo es en Dios ni en  
el mundo ni en los ángeles. En esto se alegran todas las cosas: en  
participar de la semejanza de Dios. Y cuando del huevo resulta el  
pollo, desaparece ciertamente la singularidad del huevo, pero no la  
singularidad misma, pues tan singular es el huevo como el pollo,  
y ni uno ni otro es singular en virtud de una singularidad distinta.

Pero es una la causa de todas las cosas singulares, que las 66  
singulariza a todas. Esa causa no es un todo ni parte ni especie  
ni individuo ni esto ni aquello ni nada de lo que es nombrable,  
sino que es la causa singularísima de las cosas singulares. Puesto

gularizatum? Hinc singulare bonum numquam desinit, cum omne singulare sit bonum. Sic singulare ens numquam cessat id esse, cum omne actu singulare ens sit. Et singulare corpus, quantumcumque dividatur, semper manet singulare corpus. Ita et linea et superficies et totum singulare non est divisibile nisi in singulares partes, quae erant in singularitate totius comprehensae. Omnis igitur varietas non est circa singulare, sed circa accidens ad singulare, quod facit tale et tale singulare. Quod si varietas non est in tali, scilicet aut qualitate aut quantitate, manet semper singulare eodem modo, ut in caelestibus corporibus constat. Sic dicebat Dionysius secundum naturam et substantiam nihil corruptibile, sed quae illis accidunt. Incorrumpibilis igitur singularitas est, quae omnia format et conservat. Et omnia suae singularitatis causam ut omnium singularissimum bonum sufficiens et perfectum naturalissimo desiderio appetunt.

- 67 Adicere tibi volo unum, quod video super alia mirabile, in quo omnia simul dei similitudinem gerere probabis. Dionysius recte dicebat de deo simul opposita debere affirmari et negari. Ita, si te ad universa convertis, pariformiter comperies. Nam cum sint singularia, sunt pariter similia, quia singularia, et dissimilia, quia singularia; <neque similia, quia singularia>, neque dissimilia, quia singularia. Sic de eodem et diverso, aequali et inaequali, singulari et plurali, uno et multis, pari et impari, differentia et concordantia, et similibus, licet hoc absurdum videatur philosophis principio 'quodlibet est vel non est' etiam in theologis inhaerentibus.

Adhuc attende posse fieri esse singulare. Ideo omne, quod factum est aut fit, quia de posse fieri fit, singulare est. Imitabilis igitur singularitas est ipsum posse fieri, in cuius singulari potentia omnia singulariter complicantur et de ipsa explicantur.

9. Pseudo-Dionisio, *Los nombres de Dios*, IV, 23 (PG 3, 723s; *Dionysiaca* I, 273s).

10. Pseudo-Dionisio, *Teologia mistica*, I, 2 (PG 3, 990B; *Dionysiaca* I, 571).

que lo singular está singularizado por la causa eterna, nunca se puede resolver en algo no-singular. Pues ¿por quién se resolvería lo que está singularizado por la causa eterna? De ahí que el bien singular nunca deja de ser, porque todo lo singular es bueno. Así el ente singular nunca deja de ser tal, puesto que todo lo singular en acto es ente. Y el cuerpo singular, por más que se divida, continúa siendo siempre un cuerpo singular. Así también, la línea y la superficie y el todo singular no es divisible sino en partes singulares, que estaban incluidas en la singularidad del todo.

Por tanto, toda la variedad se refiere no a lo singular, sino a las propiedades que son accidentales a lo singular, que hacen que sea un singular de tal y tal índole. Si no hay variedad en lo que es tal, es decir, en la cualidad o en la cantidad, lo singular continúa siendo siempre del mismo modo, como consta que ocurre en los cuerpos celestes. Y así decía Dionisio<sup>9</sup> que según la naturaleza o la sustancia nada es corruptible, sino que corruptibles son únicamente sus accidentes. Por consiguiente, es incorruptible la singularidad, que todo lo forma y conserva. Y todas las cosas apetecen con un deseo naturalísimo la causa de su singularidad en cuanto bien absolutamente singular, suficiente y perfecto, de todas las cosas.

Quiero añadir para ti una cosa que encuentro admirable sobre 67 las demás y en la que tú experimentarás que todas las cosas llevan simultáneamente en sí la semejanza de Dios. Dionisio<sup>10</sup> decía con razón que de Dios se deben afirmar y negar simultáneamente determinaciones opuestas. Si ahora te vuelves a las cosas todas, encontrarás que ocurre lo mismo. Pues siendo singulares, son de la misma forma semejantes, porque son singulares y desemejantes, también porque son singulares; no son semejantes porque son singulares, ni desemejantes, igualmente en cuanto singulares. Lo mismo vale para lo mismo y lo diverso, para lo igual y lo desigual, lo singular y lo plural, lo uno y los muchos, lo par y lo impar, la diferencia y la concordancia, y para determinaciones semejantes, aunque esto les parezca absurdo a los filósofos que se adhieren al principio de que «cada cosa es o no es», también en asuntos teológicos.

Considera además que el poder-ser-hecho es singular. Por ello, todo lo que se ha hecho o se hace es singular, porque se hace

Nec aliud est singularitas quam aeternae lucis similitudo. Singularitas enim discretio est. Lucis autem est discernere et singularizare. Supra de his atque in libello, quem de figura mundi nuperrime in Urbe Veteri compilavi.

del poder-ser-hecho. Es, pues, una singularidad imitable el mismo poder-ser-hecho, en cuya potencia singular todas las cosas se coimplican de modo singular y desde la cual se explican.

Y no es otra cosa la singularidad que la semejanza de la luz eterna. La singularidad es, en efecto, discernimiento. Y lo propio de la luz es discernir y singularizar. Sobre esto he escrito más arriba<sup>11</sup> y en el pequeño libro que *Sobre la figura del mundo (De figura mundi)*<sup>12</sup> he compuesto recientemente en Orvieto.

11. Cf. capítulos 15-17.

12. El escrito *De figura mundi* no se ha hallado hasta la fecha.

CAPITULUM XXIII  
DE SEPTIMO CAMPO,  
SCILICET AEQUALITATIS

- 68     Campum aequalitatis venationibus refertum subintremus. Certum est nihil, uti est actu, multiplicabile. Aequalitas enim, quae id est quod esse potest, cum sit ante aliud et inaequale, non reperitur nisi in regione aeternitatis. Aequalitas vero, quae potest fieri aequalior, posse fieri sequitur. Unde aequalitas, quae est actu id quod esse potest, immultiplicabilis est. Ipsam enim in aeternitate aeterna gignit unitas. Non possunt igitur plura esse praecise aequalia. Non enim tunc plura essent, sed ipsum aequale. Sicut enim bonitas, magnitudo, pulchritudo, veritas et reliqua, quae in aeternitate sunt ipsa aeternitas, sunt etiam ita aequalia quod aequalitas, quae aeternitas, ideo non sunt plura; sicut nec plura aeterna esse possunt, cum aeternum sit ipsum possedit, scilicet id quod simpliciter esse potest. Et ita omnia aeterna non sunt plura aeterna, sicut aeterna bonitas, aeterna magnitudo, aeterna pulchritudo, aeterna veritas, aeterna aequalitas non sunt plura aeterna. Sic nec plura aequalia, quia sic sunt aequalia quod ipsa aequalitas simplicissima, quae omnem pluralitatem antecedit.
- 69     Sic nec aequalitas cuiuscumque actu existentis est multiplicabilis. Praecisio enim, quae in indivisibili consistit sicut numerus, non est multiplicabilis, sicut nec quaternarius aut quinaris. Unde non plurificatur humanitas in pluribus hominibus, sicut nec unitas in pluribus unis. Nec ipsa humanitas potest a pluribus hominibus, quibus dat nomen quod sint homines, aequaliter participari. Homines enim sunt ex participatione immultiplicabilis humanitatis et inaequali participa-

## CAMPO SÉPTIMO: LA IGUALDAD

Entremos en el campo de la igualdad, colmado de posibilidades de caza. Es cierto que nada, en cuanto que es en acto, es multiplicable. En efecto, la igualdad, que es aquello que puede ser, no se encuentra sino en la región de la eternidad, ya que es anterior a lo otro y a lo desigual. En cambio la igualdad que puede llegar a ser más igual, sigue al poder-ser-hecho. Por ello la igualdad que es en acto lo que puede ser es inmultiplicable. Pues a esa misma igualdad las engendra la unidad eterna en la eternidad. No puede por tanto haber múltiples cosas que sean plenamente iguales, puesto que entonces no serían múltiples sino lo igual mismo. Y así es como la bondad, la grandeza, la belleza, la verdad y los restantes trascendentales, que en la eternidad son la eternidad misma, son también iguales de forma tal que son la igualdad que es la eternidad; por eso no son múltiples. Igualmente no puede haber múltiples cosas eternas puesto que lo eterno es el mismo poder-es, es decir, aquello que simplemente puede ser. Y del mismo modo todas las cosas eternas no son múltiples cosas eternas, al igual que la bondad eterna, la grandeza eterna, la belleza eterna, la verdad eterna, la igualdad eterna no son múltiples cosas eternas. Tampoco hay múltiples cosas iguales, porque son iguales de tal forma que son la igualdad misma simplicísima, que antecede a toda pluralidad.

En razón de lo dicho, tampoco la igualdad de cualquier cosa que existe en acto es multiplicable. En efecto, la precisión que consiste en lo indivisible, como el número, no es multiplicable, como no lo es el cuatro o el cinco. Por eso no se multiplica la humanidad en los múltiples hombres, como tampoco se multiplica la

tione, quae facit eos esse plures. Et sicut humanitas, uti est, est immultiplicabilis, ita et hic homo et cuncta. Omne etiam compositum ex partibus inaequalibus est compositum. Sic nec numerus compositus potest esse compositus nisi ex pari et impari, et cantus harmonicus ex grosso et acuto.

- 70 Patet omnia aequalia, quae <non> sunt ipsa absoluta aequalitas, aequaliora fieri posse. Et hoc posse fieri omnium non diffinitur nec determinatur nisi per ipsam aequalitatem posse fieri praecedentem, quae sola est non aliud ab omni, cunctis inter se inaequaliter inaequalibus, licet nullum omnium sit aequalitatis expers, per quam quodlibet est id quod est aequaliter, quia nec plus nec minus et penitus non aliud quam id quod est. Nam aequalitas est verbum illud ipsius non aliud, scilicet dei creatoris se et omnia dicentis et diffinientis.

Omnia igitur inter se inaequalia aequalitatem quasi cuiuslibet essendi formam participant, et in hoc aequalia sunt; et quia illam inaequaliter participant, inaequalia sunt. Concordant igitur pariter et differunt omnia. Quaecumque species, sicut est unitas uniens in se omnia suae speciei, ita et aequalitas aequaliter unita formans; similiter et omnium nexus.

Et quia de aequalitate alias Romae late scripsi, haec sic sufficiant.

unidad en las múltiples cosas que son unas. Y tampoco pueden los múltiples hombres participar de forma igual de la humanidad en razón de la cual reciben el nombre de hombres. Pues son hombres en virtud de la participación de la humanidad inmultiplicable y con una participación desigual, que hace que sean múltiples. Y así como la humanidad, tal como es, es inmultiplicable, también lo es este hombre y todas las cosas. Todo lo compuesto está además compuesto de partes desiguales. Así, ni el número compuesto puede estar compuesto sino de lo par y de lo impar y un cántico armónico está compuesto de sonidos bajos y agudos.

Es evidente que todas las cosas iguales, que no son la igualdad <sup>70</sup> absoluta misma, pueden llegar a ser más iguales. Y este poder-ser-hecho de todas las cosas no se define ni se determina sino por la igualdad misma que precede al poder-ser-hecho. Sólo ella es lo no-otro respecto de todo, mientras que todas las cosas son desiguales entre sí de forma desigual, aunque ninguna de ellas carezca de la igualdad, mediante la cual cada cosa es lo que es de forma igual, porque no es ni más ni menos que lo que es, y no es en absoluto de otro modo de como es. Pues la igualdad es aquella palabra del mismo no-otro, es decir, del Dios creador, que se dice y se define a sí mismo y a todas las cosas.

Por tanto, todas las cosas desiguales entre sí participan en la igualdad como forma de ser de cada cosa y en esto son iguales; y porque participan aquella de forma desigual, son desiguales. Por tanto, todas las cosas concuerdan y difieren al mismo tiempo (*pariter*). Así como cada especie es unidad que une en sí a todas las cosas de su especie, así también la igualdad forma las cosas unidas de forma igual; de forma similar es el nexo (*nexus*) de todas las cosas.

Y porque sobre la igualdad<sup>1</sup> ya escribí ampliamente en otra obra estando en Roma, baste lo que he dicho aquí.

1. *De aequalitate* (*Opera omnia* X, 1).

CAPITULUM XXIV  
DE OCTAVO CAMPO,  
SCILICET NEXU

71 Nunc in campo nexus venationem facientes attendimus ante omnem divisionem nexum constitui. Hunc igitur indivisibilem videmus aeternitatem id esse, quod esse potest, posse fieri praecedentem, rectissime ab aeterna unitate et eius aequalitate procedentem. Sicut enim divisio procedit a pluralitate et inaequalitate, sic amarus nexus ab unitate et aequalitate. Quae cum sint ante pluralitatem in indivisibili simplicissima aeternitate, erit similiter et ipsorum nexus aeternus. Sunt igitur unitas et ab ipsa genita aequalitas atque utriusque nexus ante posse fieri et pluralitatem divisivam simplex aeternitas. Aeterna enim unitas, aeterna ipsius aequalitas aeternusque utriusque nexus non sunt plura divisa aeterna, sed ipsa aeternitas implurificabilis et penitus indivisibilis et inalterabilis.

Et licet unitas generans non sit aequalitas ab ea genita nec nexus ab eo procedens, tamen non est aliud unitas, aliud aequalitas, aliud nexus, cum sint non aliud, quod aliud antecedit. Sicut igitur aeterna unitas, quae id est quod esse potest, uniter in se omnia complicat et aequalitas omnia aequaliter, ita et nexus utriusque omnia in se nectit.

72 Omnia igitur quae sunt, quia ab hac aeterna trinitate — quae sic nominatur, licet minus proprie — id sunt quod sunt, video trinitatem imitari. In quolibet enim video unitatem, entitatem et utriusque nexum, ut sit actu id quod est: Entitas, quae et essendi forma, aequalitas est unitatis. Unitas enim uniens de se generat sui aequalitatem. Aequalitas unitatis non est nisi species

## CAMPO OCTAVO: LA CONEXIÓN

Ahora, al llevar a cabo la caza en el campo de la conexión, nos damos cuenta de que con anterioridad a toda división se constituye la conexión. Vemos, pues, que ésta, como eternidad indivisible, es lo que puede ser, que precede al poder-ser-hecho y que de forma vigorosa y directa procede de la unidad eterna y de su igualdad. Pues así como la división procede de la pluralidad y de la desigualdad, así el vínculo amoroso procede de la unidad y de la igualdad. Y puesto que estas se dan antes de la pluralidad en la indivisible y absolutamente simple eternidad, la conexión de las mismas será igualmente eterna. Así pues, la unidad y la igualdad engendrada por ella junto con la conexión de ambas con anterioridad al poder-ser-hecho y a la pluralidad dividida son eternidad simple. Pues la unidad eterna, la igualdad eterna de la misma y la conexión eterna de una y otra no son múltiples cosas eternas separadas, sino que son la eternidad misma no multiplicable, indivisible e inalterable por completo. 71

Y aunque la unidad que engendra no es la igualdad engendrada por ella ni la conexión que procede de ellas, sin embargo la unidad no es algo otro, tampoco lo son la igualdad ni la conexión, puesto que son lo no-otro, que antecede a lo otro. Así pues, como la unidad eterna, que es lo que puede ser, coimplica en sí unitariamente todas las cosas y la igualdad las coimplica de modo igual, así también la conexión de una y otra vincula en sí todas las cosas.

Por tanto, todas las cosas, puesto que son, son lo que son por esta trinidad eterna —que se denomina así, aunque con menor propiedad— veo que imitan la trinidad. Pues en cada cosa veo unidad, entidad, y una y otra, para ser en acto lo que es: la entidad, que 72

seu forma essendi, quae entitas dicitur, quia Graece 'entitas' ab 'uno' derivatur. Non est igitur aliud omne existens nisi unitas et eius aequalitas, quae et entitas, et utriusque nexus. Unitas est fluxibilitatis constrictio, aequalitas uniti et constricti formatio, nexus utriusque amorosa conexio. Posse fieri, nisi ab uniente a sua confusa fluxibilitate constringeretur, non esset capax pulchritudinis sive speciei aut formae. Et quia constringitur per unitatem omnia ad finem operantem, ideo generatur forma ab ipsa unitate, quam talis constrictio requirit seu meretur. Quare ex his procedit utriusque nexus amarus.

es también conexión de forma de ser, es la igualdad de la unidad. En efecto, la unidad unificante genera desde sí la igualdad de sí misma. La igualdad de la unidad no es sino la especie o la forma de ser, que se denomina entidad, porque en griego la entidad se deriva de lo uno. No es pues otra cosa todo lo que existe sino unidad y su igualdad, que es también entidad, y la conexión de ambas. Unidad es la fijación de la fluidez, igualdad es formación de lo unido y fijado, conexión es vínculo amoroso de ambas. Si el poder-ser-hecho no fuera fijado en su vaga fluidez, no sería capaz de recibir belleza, especie o forma. Y porque es fijado por la unidad que dirige todas las cosas al fin, por eso la misma unidad engendra la forma que la fijación requiere y merece. Por eso procede de ella el vínculo amoroso de una y otra.

## CAPITULUM XXV

### DE EODEM

73     Iam vides amorem, qui nexus est unitatis et entitatis, naturalissimum esse. Procedit enim ex unitate et aequalitate, quae sunt eius principium naturalissimum. Ab illis enim spiratur nexus, in quo desideriosissime conecuntur. Nihil igitur illius amoris expers, sine quo nec quicquam persisteret. Omnia igitur penetrat invisibilis conexionis spiritus. Omnes mundi partes intra se hoc spiritu conservantur et toti mundo conecuntur. Hic est spiritus animam corpori conecens, quo exspirato cessat vivificatio.

Intellectualis natura numquam privabitur spiritu tali conexionis, cum ipsa sit spiritualis naturae. Unitas enim et entitas intellectualis naturae intellectuales cum sint, intellectuali nexu constringuntur. Nexus vero amoris intellectualis non potest deficere nec exspirare, cum intelligere pascatur immortalis sapientia. Nexus igitur naturalis intellectualis naturae ad sapientiam inclinatae ipsam naturam intellectualem non solum, ut sit, conservat, sed ad id, quod naturaliter amat, ut illi conecatur, adaptat. Spiritus igitur sapientiae in spiritum intellectus, ut desideratum in desiderans, secundum fervorem desiderii descendit et convertit spiritum intelligentiae ad se, qui ei amore nectitur, — «ignis instar», ut ait Dionysius, quae «sibi unita iuxta singulorum aptitudinem» assimilat. Et in hoc amoris nexu felicitatur intellectus et vivit feliciter.

1. Pseudo-Dionisio, *Jerarquía eclesiástica*, II, 1, en *Obras completas*, 177 (PG 3, 393A; *Dionysiaca* II, 1113).

## CONTINUACIÓN

Ya ves que el amor, que es conexión de unidad y entidad, es 73 natural por completo, ya que surge de unidad e igualdad, que son un principio naturalísimo. Por ellas es, en efecto, inspirado el nexa, en el que se unifican con un deseo ardoroso. Nada carece, por consiguiente, de aquel amor, sin el cual nada persistiría. Todas las cosas las penetra el espíritu invisible de la conexión. Por este espíritu son conservadas dentro de sí todas las partes del mundo y conexionadas al mundo todo. Este es el espíritu que vincula el alma al cuerpo; por eso, cuando es expirado, cesa la vivificación.

La naturaleza intelectual no se verá nunca privada de un tal espíritu de la conexión por ser ella misma de naturaleza espiritual. Puesto que unidad y entidad de la naturaleza intelectual son intelectuales, son ensambladas por un vínculo intelectual. Pero el vínculo del amor intelectual no puede faltar ni expirar, puesto que el conocimiento intelectual se alimenta con la sabiduría inmortal. Por lo tanto, la conexión natural de la naturaleza intelectual inclinada a la sabiduría no sólo conserva en el ser a la naturaleza intelectual, sino que la adapta al objeto del amor para que se vincule a él. Por tanto el espíritu de la sabiduría desciende al espíritu del entendimiento, como desciende lo deseado a quien lo desea según el ardor del deseo y convierte hacia sí al espíritu de la inteligencia. Éste se conecta con aquel en el amor, «al modo del fuego que —como dice Dionisio<sup>1</sup>— asimila lo que está unido con él, en tanto que las cosas concretas son aptas para ello». Y en el vínculo del amor encuentra su felicidad el entendimiento y vive felizmente.

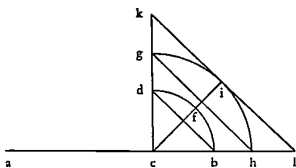
Hoc pauci philosophi cognoverunt. Principium enim connexionis, sine quo nihil subsistit et omnis intellectualis natura felicitate careret, non reperitur eos cognovisse. Sed quia in illo defecerunt, veram sapientiam non attigerunt. Alibi multa de hoc, in variis etiam sermonibus, dixi et scripsi, quae sic recapitulasse sufficit.

Esto lo conocieron pocos filósofos, pues no encontramos que ellos hayan conocido el principio de la conexión, sin el que nada tiene consistencia y toda naturaleza intelectual carecería de felicidad. Pero como fallaron en ello, no pudieron conseguir la verdadera sabiduría. En otros lugares he dicho sobre esto muchas cosas, también en diferentes sermones. Baste con lo que aquí he recapitulado.

CAPITULUM XXVI  
DE EODEM

74 Nunc vero subiciam manuductionem unam mathematicam, ut videas trinitatem praemissam, cum sit unitas, id esse quod esse potest, licet omnem intellectum antecedit et non nisi incomprehensibiliter comprehendatur per omnem humanam mentem; in qua deus tam ante posse fieri quam impossibile sic videtur, quasi sit illud quodlibet, quod impossibile sequitur.

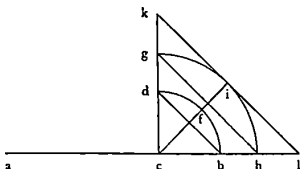
Praemitto autem lineam rectam esse curva simpliciore, cum a recta curva declinans non sine concavo et convexo concipi possit. Deinde praesuppono primam figuram rectilineam terminatam esse triangulum, in quam omnes polygoniae resolvuntur ut in priorem et simpliciore, ante quam nulla in quam resolvi possit. Cum autem linea sine longitudine non sit, tunc linea, quae non est sic longa quod longitudo, respectu ipsius, quae maior esse nequit, imperfecta est. Quare, si primum principium figurari posset, esset perfectus triangulus trium perfectorum laterum, quemadmodum hunc videt intellectus in posse fieri sensibilis trianguli hoc modo:



## CONTINUACIÓN

Ahora voy a presentar una introducción de tipo matemático 74 para que veas que la trinidad mencionada, por ser unidad, es lo que puede ser, aunque anteceda a toda intelección y solo se pueda comprender por la mente humana de modo incomprensible. En esa introducción Dios es contemplado con anterioridad tanto al poder-ser-hecho como a lo imposible como siendo aquel algo, a lo que sigue lo imposible.

Doy por supuesto que la línea recta es más simple que la curva, porque la línea curva, que se desvía de la recta, no se puede concebir sin lo cóncavo y lo convexo. Presupongo además que la primera figura rectilínea terminada es el triángulo. En ella se resuelven todos los polígonos como en la figura anterior y más simple, que no se puede resolver en ninguna. Ahora bien, como la línea no es sin la longitud entonces la línea, que no es tan larga que sea la longitud, es imperfecta respecto de la longitud, que no puede ser mayor. Por ello, si se pudiera representar el primer principio, sería un triángulo perfecto de tres lados perfectos, tal como lo contempla el entendimiento en el poder-ser-hecho del triángulo sensible del modo siguiente.



- 75 Sit  $ab$  recta. Et super uno eius puncto, puta  $c$ , describe quartam circuli, cuius semidiameter sit  $cb$ . Et trahe aliam semidiameterum  $cd$ . Et  $db$  arcus sit quarta, cuius medium sit  $f$ . Et trahe cordam  $db$ . Deinde continua  $cd$  et  $cb$  in infinitum. Et super  $c$  describe quartam circuli maioris, quae sit  $gh$ , cuius medium  $i$ . Et trahe, ut prius, cordam  $gh$  et trahe rectam circumscriptam arcui  $gh$ , quae sit  $kl$ .

Certum est  $cdfb$  figuram triangularem habere circa centrum angulum rectum et circa arcum duos angulos, quorum quisque maior semirecto, quantum cadit supra cordam et infra arcum de angulis. Et quia in maiori circulo, scilicet  $cgih$ , anguli circa arcum sunt maiores quam in minori circulo — maior enim est angulus incidentiae super  $gh$  cordam cadens quam super cordam  $db$ —, quare certum est angulos illos ex semidiametro et arcu continue posse fieri maiores, quando arcus est maioris circuli. Si igitur foret possibile designare arcum circuli maximi, qui maior esse non posset, illi anguli circa arcum necessario forent id, quod acuti anguli esse possent, et ita forent recti. Quando enim acutus angulus maior esse non potest, tunc est rectus. Et quia arcus cadens super duas rectas semidiameterales constituit duos rectos angulos, non est possibile, quin ille arcus sit linea recta.

- 76 Sit igitur triangulus  $ckl$  ille, quem sic mente intueor. Utique, cum  $ck$  sit semidiameter circuli, qui non potest esse maior, erit et semidiameter  $ck$  linea, quae maior esse non potest. Sic et  $cl$ . Arcus autem  $kl$  non potest esse minor. Nam arcus quadrantis quomodo foret minor semidiametro circuli? Erunt igitur omnes illae lineae, quae latera sunt trianguli, aequales. Et quoniam quaelibet est maxima, ideo, si ad quodlibet latus trianguli aliud aut duo alia adderes, non fieret maius. Quodlibet igitur latus est aequale cuilibet et duobus et omnibus simul.

Deinde, angulus extrinsecus, scilicet  $kca$ , aequatur duobus intrinsecis sibi oppositis. Et quia  $ack$  est ut  $kcl$ , duo anguli recti  $ckl$  et  $clk$  erunt ut  $kcl$ . Et quia omnis triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis, et quilibet angulus ex dictis aequatur duobus rectis, aequatur igitur quilibet angulus omnibus

Sea  $ab$  una línea recta. Sobre uno de sus puntos, supongamos  $c$ , describe un cuarto de círculo, cuyo semidiámetro sea  $cb$ . Traza el otro semidiámetro  $cd$ . Y sea  $deb$  un arco, arco de un cuarto, cuyo punto medio sea  $f$ . Traza el lado  $db$ . Luego prolonga  $cd$  y  $cb$  hasta el infinito. Sobre el punto  $c$  describe el arco de un cuarto de un círculo mayor; que sea  $gh$ , cuyo punto medio sea  $i$ . Traza, como antes, el lado  $gh$  y traza la tangente al arco  $gh$ , que sea  $kil$ .

Es cierto que la figura triangular  $cdfb$  tiene hasta la mitad del círculo un ángulo recto y en el arco del círculo dos ángulos, cada uno de los cuales es mayor que el semirecto, tanto como el ángulo que es delimitado por el lado y el arco circular. Y porque en el círculo mayor, es decir,  $cgi$ , los ángulos que están junto al arco son mayores que en el círculo menor (puesto que el ángulo de incidencia sobre el lado  $gh$  es mayor que sobre el lado  $db$ ), es indudable que aquellos ángulos formados por el semidiámetro y el círculo se pueden hacer continuamente mayores, si el arco es el de un círculo mayor. Por tanto, si fuera posible dibujar el arco de un círculo máximo, los ángulos situados junto al arco serían necesariamente lo que los ángulos agudos pueden ser, es decir, serían rectos. Pues cuando un ángulo agudo no puede ser mayor, entonces es un ángulo recto. Y puesto que el arco que toca dos líneas rectas que son semidiametrales forma dos ángulos rectos, este arco tiene forzosamente que ser una línea recta.

Sea pues el triángulo  $ckl$  aquél que contemplo así con la mente. Pues bien, si  $ck$  es el semidiámetro de un círculo que no puede ser mayor, el semidiámetro  $ck$  será también una línea recta que no puede ser mayor. Esto mismo vale para la línea  $cl$ . Por su parte, el arco  $kl$  no puede ser menor que el semidiámetro, pues ¿cómo podría el arco de un cuadrante ser menor que el semidiámetro? En consecuencia, todas las líneas, que son lados de un triángulo, serían iguales. Y como cada una de ellas es máxima, no se haría mayor si a cada lado del triángulo añadieras otro u otros dos. Por tanto, cada uno de los lados es igual a cada uno de los otros y a dos de ellos, así como a la suma de los tres.

Además, el ángulo exterior, es decir  $kca$ , es igual a los dos ángulos interiores que le son opuestos. Y como  $ack$  es igual a  $kcl$ , los dos ángulos rectos  $ckl$  y  $clk$  son iguales a  $kcl$ . Y porque todo triángulo tiene tres ángulos que en la suma son iguales a dos rec-

tribus. Sic quilibet est aequalis alteri et aequalis aliis duobus et aequalis omnibus tribus; essetque <hic triangulus> omnium figurarum figurabilium complicatio, ut principium, et resolutio, ut finis atque mensura praecisissima. Constat igitur, si posse fieri sic perficeretur, quod penitus ad actu esse deduceretur ut foret possessus, illa sic necessario evenirent.

- 77 Certissimus autem sum, si haec qualitercumque necessaria video, incomparabiliter verius in possessu actu esse. Non enim potest quicquam rationabiliter videri, quo ipsum possessus careat, cum omnia comprehensibilia et omnem comprehensionem excedentia perfectissime actu existat, beato Anselmo veraciter asserente deum esse maius quam concipi possit. Et clarius dicit sanctus Thomas in libello *De aeternitate mundi* sic aiens: «Cum enim ad omnipotentiam dei pertineat, ut omnem intellectum et virtutem excedat, expresse omnipotentiae derogat, qui dicit aliquid posse intelligi in creaturis, quod a deo fieri non possit». Igitur in ipso possessu actu aeterno video triangulum maximum sic se habere, ut praemittitur. Est igitur possessus ante omnem quantitatem corpoream, quoniam in corporali quantitate sive discreta sive continua possessus non est reperibile, sed est ante omne sensibile et intelligibile et omne finitum. In omnibus enim illis, quae concipi possunt, non reperitur trinitas, quae unitas, sive unitas, quae trinitas.

- 78 Vides etiam posse fieri unius naturae in eandem non terminari, quia alterius naturae est possessus et posse fieri. Puta calefactibile, si id esse debet quod esse potest, non erit calefactibile, sed tantum calefaciens. Ligna possunt plus et plus calefieri. Quando autem in tantum sunt calefacta, quod non possunt plus calefieri, tunc oritur actu ignis ex potentia, qui non potest plus calefieri, sed solum calefacit. Et si in uno calefactibili citius devenitur ad calefaciens quam in alio, est, quia unum citius venit ad terminum suae calefactibilitatis quam aliud. Et illud, quod

1. Anselmo de Canterbury, *Proslogion*, cap. 2; cf. *Monologion*, cap. 5, y *Apolo-  
logia contra Gaunilo*.

2. Tomás de Aquino, *De aeternitate mundi*, 3.

tos y cada uno de los ángulos mencionados es igual a dos rectos, cada uno de ellos es en consecuencia igual a los tres. Así, cada uno es igual al otro, igual a los otros dos e igual a los tres juntos. El triángulo sería así la coimplicación de todas las figuras figurables en cuanto que es como su principio, y sería su resolución en cuanto que es su límite y su medida absolutamente precisa. Si el poder-ser-hecho se perfeccionara de forma que se llevara a ser por completo ser en acto, tanto que fuera el poder-es, acontecerían necesariamente aquellas consecuencias.

Si contemplo estas relaciones como de alguna manera necesarias estoy completamente seguro de que en el poder-es son en acto de forma incomparablemente más verdadera. Pues no se puede ver razonablemente cosa alguna de la que carezca el poder-es, ya que todo lo que es comprensible y lo que supera toda comprensión en acto de forma sumamente perfecta es de acuerdo con la afirmación verdadera de San Anselmo, según la cual Dios es mayor que lo que puede ser concebido<sup>1</sup>. Y más claramente lo dice Santo Tomás<sup>2</sup> en su breve escrito *Sobre la eternidad del mundo (De aeternitate mundi)* al afirmar: «Puesto que es propio del poder de Dios superar todo entendimiento y toda capacidad, rebaja expresamente la omnipotencia quien considera que se puede entender que hay algo en las criaturas que no puede ser hecho por Dios.» Por tanto, en el mismo poder-es que es eterno en acto veo que el triángulo máximo se conduce del modo que se acaba de indicar. El poder-es por tanto es anterior a toda cantidad corpórea, puesto que en la cantidad corporal, sea discreta o continua, el poder-es no se puede encontrar, sino que es antes de todo lo sensible o inteligible y antes de todo lo finito. Pues en todas aquellas cosas que se pueden concebir no se encuentra la trinidad, que es unidad.

Ves también que el poder-ser-hecho de una naturaleza no tiene su límite en la misma, porque el poder-es y el poder-ser-hecho son de naturaleza diferente. Lo calefactible por ejemplo, si debe ser lo que puede ser, no será calefactible, sino solo calefaciente. Los leños pueden calentarse más y más. Pero cuando se han calentado tanto que ya no pueden calentarse más, entonces surge de la potencia el fuego en acto, que no se puede calentar más, sino que solo calienta. Y si en una cosa calefactible se llega más rápidamente al estado calefaciente que en otra, esto se debe a que una cosa llega

numquam ita calefit, quin possit plus calefieri, numquam venit ad terminum, ut fiat ignis. Calefaciens tantum in calefactibili est calefaciens in potentia. Quando igitur de potentia venit in actum, nihil essentialiter novi oritur. Idem enim de uno essendi modo in alium pervenit. In omni igitur calefactibili cum sit ignis in potentia, licet in uno in propinqua et in alio in remota, ostendit in omni re huius mundi ignem latitare. Omnia enim aut calefaciens sunt ignis aut calefactibile. Sed cum ignis non frigidefactibilis <sit>, licet ignis in actu sit exstinguibilis vel suffocabilis, ideo in igne non est aqua in potentia, et est inalterabilis, ut dicit Dionysius.

- 79 Haec est ratio regulae doctae ignorantiae, quod in recipientibus magis et minus numquam devenitur ad maximum simpliciter vel minimum simpliciter, licet bene ad actu maximum et minimum. Quando enim calefactibile ad maximum simpliciter pervenerit, non est calefactibile, sed calefaciens. Est enim calefaciens maximum calefactibilis; sic frigefaciens maximum frigidefactibilis, et naturaliter movens maximum mobilis, et generaliter in natura faciens maximum factibilis. Non est factibilitas potentia faciens, sed in ipsa factibilitate faciens est in potentia. Factibile enim numquam fit faciens, sed potentia faciens in termino factibilitatis in actum pervenit. Unde calefactibile numquam fit calefaciens ignis, licet ignis in potentia in ipso calefactibili existens in termino calefactibilis <in> actum perveniat.

Et ita in termino intelligibilium videtur intellectus agens. Terminus autem intelligibilium est actus. Sic intelligibile in actu est intellectus in actu, et sensibile in actu est sensus in actu. Sic in termino illuminabilium lumen illuminans et in termino creabilium creator creans, qui in creabilibus potest videri; sed actu non nisi in termino creabilium, qui est terminus interminus seu infinitus. Magna enim est venatio per rete huius regulae saepedictae.

3. Pseudo-Dionisio, *Jerarquia celestial*, XV,2 (PG 3, 329B; *Dionysiaca* II, 997).

4. Cf. *De docta ignorantia*, I, 3 y 4 (*Opera omnia* I).

más rápidamente que otra al límite de su calefactibilidad, Y lo que nunca se calienta de modo que no se puede calentar más, nunca llega al límite de modo que se convierta en fuego. Lo que es calefactante, solo en lo calefactible es calefaciente en potencia. Por tanto, cuando pasa de la potencia al acto, no surge nada esencialmente nuevo. Pues es una y la misma cosa la que llega desde un modo de ser a otro. En consecuencia, el hecho de que en todo lo calefactible hay fuego en potencia, aunque en unas cosas en potencia próxima y en otras en potencia remota, muestra que en todas las cosas de este mundo hay fuego latente. Todas las cosas son o fuego calefactante o son algo calefactible. Pero como el fuego no es enfriable, aunque el fuego en acto se pueda apagar y sofocar, en el fuego no hay agua en potencia y es inalterable, como dice Dionisio<sup>3</sup>.

Este es el significado de la regla de la docta ignorancia<sup>4</sup>: que 79 en las cosas que admiten más y menos nunca se llega a lo máximo o a lo mínimo por antonomasia, aunque sí a lo máximo y a lo mínimo en acto. Pues si lo calefactible llegara a lo máximo por antonomasia ya no sería calefactible sino calefaciente. Pues lo calefaciente es lo máximo de lo calefactible. Así lo que enfría es lo máximo de lo enfriable, y lo que mueve por naturaleza es lo máximo de lo movable, y en términos generales, lo que es actuante en la naturaleza es lo máximo de lo factible. La factibilidad no es actuante en potencia, sino que en la misma factibilidad está lo actuante en potencia. Pues lo factible nunca deviene actuante, sino que lo actuante en potencia llega al acto en el límite de la factibilidad. Por tanto, lo calefactible nunca deviene fuego calefaciente, aunque el fuego en potencia, existente en lo calefactible mismo, llegue al acto en el límite de lo calefactible.

Y así en el límite de las cosas inteligibles se encuentra el entendimiento agente. El límite de las cosas inteligibles es acto. Así, lo inteligible en acto es el entendimiento en acto, y lo sensible en acto es el sentido en acto. Así, en el límite de las cosas iluminables se encuentra la luz iluminante, y en el límite de las cosas creables se encuentra el creador creante, que se puede contemplar en las cosas creables. Pero en acto no se contempla sino en el límite de las cosas creables, que es límite sin límite o sin fin. Grande es pues la caza mediante la red de esta regla muchas veces expuesta.

CAPITULUM XXVII  
DE NONO CAMPO,  
SCILICET TERMINI

- 80 Campus prope nexum, quem terminum appello, plenus desideratis praedis, venationi aptissimus, maximus et interminus est, quia magnitudinis eius non est finis. Non enim habet nec principium nec finem; sed principia, media et fines omnium terminabilium in se habet, sicut radix omnipotentiae in sua virtute omnia continens cuncta explicat universaque determinat. Consistunt singula in sua praecisione, ut non sint aliud quam id quod sunt. Sed interminus terminus omnium finibilium finis est et omnium praecisionum praecisio et terminus. Terminus, qui est omne quod esse potest, est ante omnem terminum eorum quae fieri possunt. Determinat igitur cuncta diffinitque singula. Est enim terminus ipsius posse fieri utique interminus, omnia in se determinate, quae fieri possunt, ante habens; terminus igitur omnium rerum et omnium scientiarum.
- 81 Quid est autem quod terminum ponit nisi mens et sapientia? Mens enim, ut optime Anaxagoras videbat, confusam possibilitatem determinat et discernit movetque cuncta, ut ad terminum suum, quem eis praedeterminavit, perveniant. Haec rerum exemplaria diffinivit, quae sunt –ut optime vidit Dionysius De divinis scribens nominibus– rerum rationes in ipsa praeexistentes, secundum quas divina sapientia omnia praedestinavit seu praedeterminavit produxitque. Quid igitur

1. Cf. Diógenes Laercio, II, 6 y 8.

2. Pseudo-Dionísio, *Los nombres de Dios* V, 9 (PG 3, 824; *Dionysiaca* I, 360ss).

## CAMPO NOVENO: EL LÍMITE

El campo que linda con la conexión, al que doy el nombre de 80 límite, lleno de piezas apetecidas, muy apropiado para la caza, es de una extensión extraordinaria y sin límite, puesto que es de una grandeza infinita. No tiene, en efecto, ni principio ni fin, sino que tiene en sí el principio, el medio y el fin de todas las cosas susceptibles de límite, al igual que la raíz de la omnipotencia, que contiene en su fuerza todas las cosas, explícita a cada una de ellas y las delimita en su universo.

Las cosas singulares tienen consistencia en su precisión, en virtud de la cual no son otras que lo que son. Pero el límite sin límite es el fin de todas las cosas susceptibles de fin, y es la precisión y el límite de todas las precisiones. El límite, que es todo lo que puede ser, es anterior a todo límite de aquellas cosas que pueden ser hechas. Las delimita, por tanto, a todas y define a cada una de ellas. Pues el límite del mismo poder-ser-hecho carece por completo de límite, porque tiene de antemano en sí, de forma delimitada, todas las cosas que pueden ser hechas; es por tanto el límite de todas las cosas y de todos los conocimientos.

¿Qué es, sin embargo, lo que pone el límite, sino la mente y la 81 sabiduría? Pues es la mente, como muy bien vio Anaxágoras<sup>1</sup>, la que delimita a la posibilidad confusa, y discierne y mueve todas las cosas, para que lleguen a su límite, a aquel que les ha predefinido. Es también, la mente la que, como muy bien percibió Dionisio al escribir *Sobre los nombres divinos (De divinis nominibus)*<sup>2</sup>, ha definido los arquetipos de las cosas, las razones de ser de las cosas, preexistentes en ella y según las cuales la sabiduría divina lo ha predestinado o predeterminado y producido todo. ¿Qué otra cosa son por tanto aquellos arquetipos, sobre los cuales

aliud sunt exemplaria illa, de quibus etiam supra habes, quam termini determinantes omnia? Certum est omnium illarum divinam mentem terminum. Ipsa enim illa in se rationabiliter determinavit. Dum respicis ante posse fieri et humaniter consideras deum ab aeterno concepisse velle creare, utique, cum nihil esset creatum, neque caelum neque terra neque angeli nec aliud quicquam, non fuerunt illa plus creabilia quam alia, quae nihil commune cum istis habent et de quibus nullum possumus conceptum facere. Sed deus ipse determinavit intra suum conceptum, quod mundum istum seu hanc, quam videmus, pulchram creaturam crearet.

- 82 Omnia igitur ex determinatione mentis in se ipsa suum terminum sic et sic essendi receperunt. Et secundum hunc aeternum conceptum, creando posse fieri, ipsum determinavit ad mundum et eius partes in aeternitate praeconceptum. Non enim posse fieri vagum et indeterminatum, sed ad finem et terminum, ut fieret mundus iste et non aliud, creatum est.

Conceptus igitur ille, qui et verbum mentale seu sapientia dicitur, terminus est, cuius non est terminus. Non enim praecessit ipsam mentem divinam alia mens, quae ipsam determinaret ad creandum hunc mundum. Sed quia ipsa mens aeterna libera ad creandum et non creandum vel sic vel aliter, suam omnipotentiam, ut voluit, intra se ab aeterno determinavit.

Mens enim humana, quae est imago mentis absolutae, humaniter libera omnibus rebus in suo conceptu terminos ponit, quia mens mensurans notionaliter cuncta. Sic ponit terminum lineis, quas facit longas vel breves, et tot ponit punctales terminos in ipsis, sicut vult. Et quidquid facere proponit, intra se prius determinat et est omnium operum suorum terminus. Neque cuncta quae facit ipsam terminant, quin plura facere possit, et est suo modo interminus terminus. De quo in libro *De mente* scripsimus.

tienes lo que ya he expuesto más arriba, sino límites que lo delimitan todo? Es indudable que la mente divina es el límite de todas aquellas razones de ser de las cosas. Pues es ella misma, en efecto, la que ha delimitado en sí de modo conforme a razón aquellos arquetipos. Dirige tu mirada a lo que precede al poder-ser-hecho y considera, según la forma humana de pensar, que Dios desde toda la eternidad concibió que quería crear. Cuando nada se había creado, ni el cielo, ni la tierra, ni los ángeles, ni ninguna otra cosa, todas esas cosas no eran más dignas de ser creadas que otras, que no tienen nada en común con ellas y sobre las cuales no nos podemos formar ningún concepto. Sin embargo, Dios mismo fijó dentro de su concepto un límite, según el cual crear este mundo, o esta bella criatura que contemplamos.

En consecuencia, todas las cosas han recibido de la posición 82 del límite, que la mente estableció en sí misma, su propio límite, según el cual son precisamente de este o de aquel modo. Y según este concepto eterno de la mente, creando el poder-ser-hecho, lo delimitó en orden al mundo y sus partes, tal como había sido preconcebido desde la eternidad. Pues el poder-ser-hecho no puede ser creado como algo vago y no determinado, sino en relación al fin y al límite, para que fuera hecho este mundo y no otro.

Así pues aquel concepto, que es llamado también palabra mental o sabiduría, es un límite que no tiene límite alguno. Pues no precedió en efecto a la misma mente divina otra mente, que delimitándola la determinara a crear este mundo. Pero puesto que la misma mente eterna es libre para crear y no crear, para crear así o de otro modo, determinó dentro de sí su omnipotencia como quiso desde la eternidad.

La mente humana, que es imagen de la mente absoluta, pone en su concepto límites a todas las cosas en virtud de la libertad propia de esa su condición humana, porque es una mente que mide con sus conceptos todas y cada una de las cosas. Pone así límite a las líneas, a las que hace largas o cortas y a las que pone tantos puntos limitativos como quiere. Y cuanto se propone hacer lo delimita con anterioridad dentro de sí y es el límite de todas sus obras. Todo lo que hace no la delimita de forma que no pueda hacer más cosas, y es a su modo un límite sin límite. Acerca de esta cuestión hemos escrito en el libro *Sobre la mente (De mente)*<sup>1</sup>.

## CAPITULUM XXVIII

### DE EODEM

- 83 Palam igitur divinam sapientiam in hoc campo latere et diligenti venatione reperiri. Nam haec est, quae posuit terminum mari et aridae, soli, lunae, stellis et motui eorum legemque determinavit omni creaturae, quam praeterire non potest. Determinavit speciem, orbem seu locum singulis. Posuit terram in medio, quam gravem esse et ad centrum mundi moveri determinavit, ut sic semper in medio subsisteret et neque sursum neque lateraliter declinaret. Determinavit omni creaturae suam mensuram, suum pondus et numerum. Et ita omnia mens divina determinavit sapientissime, ita quod nihil caret ratione cur sic et non aliter; et si aliter, omnia confusa. Mens igitur divina mensura et terminus omnium, quia ratio et diffinitio sui et omnium.
- 84 Posse igitur fieri perfectionis et termini specierum non terminatur in se ipsis, sed termino intermino ipsarum. Ideo non habent exemplaria nisi mentem divinam, per quam id sunt quod sunt, et ad ipsam terminantur. Nam ipsa est ratio, quae maior perfectiorque esse non potest; ideo et mens ipsa. Ratio enim in tantum perfecta, in quantum mens seu intellectus in ipsa relucet. In variis igitur rationibus varie lucet, in una perfectius quam in alia. Ratio igitur, quae perfectior esse non potest, cum sit omne id quod esse potest, est mens ipsa aeterna. Omnium igitur rerum rationes seu exemplaria ad illam aeternam rationem respiciunt, in qua terminantur perfectissime, quia non sunt validae et perfectae rationes, nisi in quantum de illa, quae mens est aeterna, participant, cuius participatione

## CONTINUACIÓN

Es claro que la sabiduría divina está oculta en este campo y 83 que se la encuentra mediante una caza diligente. Pues es esta sabiduría la que puso un límite al mar y a la tierra, al sol, a la luna, las estrellas y su movimiento. Y es ella la que impuso a toda criatura como límite una ley que no puede transgredir. A cada cosa le fijó como límites su especie, su ámbito o su lugar. Colocó a la tierra en el medio y le puso como determinación y límite su gravedad y su movimiento hacia el centro del mundo, para que de este modo esté siempre en el medio y no se desvíe ni hacia arriba ni hacia los lados. A toda criatura le asignó el límite propio de su medida, su peso y su proporción. Y así la mente divina fijó límite a todas las cosas de forma eminentemente sabia. Por ello, nada carece de razón de por qué es así y no de otro modo. Y si las cosas fueran de otro modo, todo sería confuso. Así pues la mente divina es medida y límite de todas las cosas, por ser razón de ser y definición de sí misma y de todas las cosas.

En consecuencia, el poder-ser-hecho de la perfección y del lí- 84 mite de las especies no se delimita en ellas mismas, sino en su límite sin límite. Por tanto, los arquetipos solo mediante la mente divina son lo que son, y en orden a ella se delimitan. Ella es en efecto la razón de ser que no puede ser mayor ni más perfecta. Por eso esta razón de ser es la mente misma. Pues la razón de ser es perfecta en tanto en cuanto la mente o el entendimiento brilla en ella. En las diferentes razones de ser brilla por tanto de modo diferente, en una más perfectamente que en otra. Por consiguiente, la razón de ser que no puede ser más perfecta es la misma mente eterna. Las razones de ser o arquetipos de todas las cosas lo son respectivamente a aquella razón de ser eterna en la que son deli-

id sunt quod sunt. Exemplarium igitur varietas non est nisi ex varia rationum participatione varie rationem aeternam participantibus.

- 85 Omnia igitur, quae suis exemplaribus specificè determinantur, contentantur, quia in suis speciebus eorum posse fieri determinatur. In quibus speciebus aeternam rationem divinamque mentem omnium optimam creatricem participant. Species igitur, cum sit specifica determinatio ipsius posse fieri, ostendit illa eiusdem speciei, quorum posse fieri in idem, si fieret, terminaretur. Sic omnes homines eiusdem sunt speciei, quia, si fieret quilibet homo id, quod homo fieri posset, cuiuslibet fieri posse perfectio in ratione exemplari seu homine intelligibili terminaretur. Sicut de omnibus circulis, quorum quisque, si fieret ita perfectus, sicut circulus fieri posset, in ratione illa exemplari aequedistantiae centri a circumferentia terminaretur; ideo cuncti eiusdem speciei. Et qui hoc non attenderunt, saepe decepti sunt negantes eiusdem speciei esse, quae erant, et affirmantes, quae non erant.

mitadas de la forma más perfecta, porque no son razones de ser válidas y perfectas sino en cuanto que participan de aquella razón, que es la mente eterna, en virtud de cuya participación son lo que son. La diferencia de arquetipos no es sino el resultado de la diferente participación de las razones de ser, que participan de forma diferente de la razón de ser eterna.

Todas las cosas, por tanto, que son específicamente delimitadas por sus arquetipos, están satisfechas, porque en sus especies se delimita su poder-ser-hecho. En esas especies participan de la razón de ser eterna y de la mente divina, óptima creadora de todas las cosas. La especie, por tanto, al ser la delimitación específica del mismo poder-ser-hecho, muestra aquellos rasgos de la misma especie, cuyo poder-ser-hecho, si fuese hecho, se delimitaría coincidiendo en algo idéntico con la especie. Así, todos los hombres son de la misma especie, porque si cada hombre llegara a ser lo que el hombre podría llegar a ser, entonces el poder-ser-hecho de cada uno hallaría la perfección, que lo delimita, en la razón de ser arquetípica o en el hombre inteligible. Lo mismo ocurre con todos los círculos. Si cada uno de ellos se hiciera tan perfecto como puede llegar a serlo el círculo, encontraría su límite en aquella razón de ser arquetípica de la equidistancia del centro respecto de la circunferencia. Por eso son todos de la misma especie. Y quienes no tomaron en consideración estas cosas se equivocaron con frecuencia, negando que son de la misma especie cosas que si lo son, y afirmando que son de la misma especie cosas que no lo son. 85

## CAPITULUM XXIX

### DE EODEM

86 Quoniam mens nostra non est principium rerum nec essentias earum determinat – hoc enim divinae mentis –, est principium suarum operationum, quas determinat, et in sua virtute cuncta notionaliter complicantur. Frustra se plerique venatores fatigarunt quaerentes rerum essentias apprehendere. Nihil enim apprehendit intellectus, quod in se ipso non repperit. Essentiae autem et quiditates rerum non sunt in ipso ipsae, sed tantum notiones rerum, quae sunt rerum assimilationes et similitudines. Est enim virtus intellectus posse se omnibus rebus intelligibilibus assimilare. Sic sunt in ipso species seu assimilationes rerum. Ob hoc dicitur locus specierum. Sed nequaquam est essentia essentiarum. Supervacue igitur in intelligi suo quaerit rerum essentias, quae ibi non sunt. Sicut enim visus in sua virtute et potentia non habet nisi visibiles species seu formas, et auditus audibiles: ita et intellectus in sua virtute et potentia non habet nisi <intelligibiles> formas <seu> species. Deus vero solus in sua virtute et potentia causali continet omnium rerum essentias et essentialia formas.

87 Quapropter, licet omnia in visu sint visibiliter, tamen propterea visus non potest attingere intelligibilia, quae suam virtutem praecedunt et excedunt, neque directe audibilia, quae in sua potestate non includuntur. Attingit tamen aliquando illa indirecte in signis et scripturis visibilibus, nequaquam autem directe aut indirecte intelligibilia, cum sit post illa et insufficientis virtutis apprehensivae ad illa. Sic intellectus essentialis rerum formas et quiditates, cum sint ante notionalem suam

## CONTINUACIÓN

Puesto que nuestra mente no es el principio de las cosas ni delimita sus esencias —esto es en efecto una actividad propia de la mente divina—, es el principio de sus acciones, a las que delimita, y tiene la fuerza de coimplicar nocionalmente en sí a todas las cosas. En vano se han esforzado muchos cazadores hasta la extenuación intentando captar las esencias de las cosas. Obviamente, el entendimiento no capta nada que no encuentre en sí mismo. Ahora bien, las esencias y los constitutivos (*quidditates*) de las cosas no están en el entendimiento como idénticos con él, sino como nociones de las cosas de las que son asimilaciones y semejanzas. Pues en efecto, la fuerza del entendimiento está en poder asimilarse a todas las cosas inteligibles. De este modo existen en él especies o asimilaciones de las cosas. Por ello es denominado el lugar de las especies. Pero no es de ningún modo la esencia de las esencias. Es por ello completamente inútil que busque entre sus objetos conocidos a las esencias de las cosas que no están allí. Pues así como la vista no tiene en su fuerza ni en su poder sino las especies y las formas visibles, y el oído las audibles, igualmente el entendimiento no tiene en su fuerza y en su poder sino especies formales. Sólo Dios, por el contrario, contiene en su fuerza y en su poder causal las esencias y las formas esenciales de todas las cosas.

Por todo lo cual, aunque en la vista están todas las cosas bajo la forma de la visibilidad, no puede alcanzar los objetos inteligibles, que anteceden y superan su capacidad; tampoco puede alcanzar los objetos audibles, que no se incluyen en su poder. A estos sin embargo los alcanza a veces de forma indirecta en signos y escritos visibles. A los objetos inteligibles, en cambio, no los alcanza de ningún modo, ni directa ni indirectamente, porque es posterior

virtutem et ipsam excedant, nequaquam attingere potest, ut intelligat, licet coniecturas de ipsis per ea quae intelligit facere possit. Solus deus, creator et dator formarum illarum essentialium, illas in se ipso intuetur. Deus enim proprie non intelligit, sed essentiat. Et hoc <est> esse terminum omnium. Nam posse fieri intelligens non terminatur nisi in intellectu, qui est quod esse potest. Ideo eius intelligere non oritur ex rebus, sed res sunt ex ipso. Intellectus vero noster intelligit, quando se assimilat omnibus. Nihil enim intelligeret, nisi se intelligibili assimilaret, ut intra se legat, quod intelligit, scilicet in suo verbo seu conceptu. Neque intellectus propriam suam quiditatem et essentiam intra se attingere potest nisi modo quo alia intelligit, formando –si potest– ipsius intelligibilem assimilationem, sicut nec visus videt se. Nisi enim visus fieret visibilis, quomodo videret? Sed bene ex eo quia homo videt alia, attingit quia est in eo visus; non tamen videt visum. Sic homo se intelligere sciens intelligit, quia est in eo intellectus, non tamen intelligens quid sit. Haec supra tacta sunt, ubi recitatur responsum Indi. Divina enim essentia cum sit incognita, consequens est nullam rerum essentiam cognitione posse comprehendi.

- 88 Et adverte, quomodo dixi supra notiones rerum sequi res. Virtus igitur intellectiva ad rerum notiones se extendit et ideo sequitur rerum essentias. Sed essentia illius virtutis prior est virtute sua et essentiis ignobilioribus sensitivis, quae post ipsam sunt. Non enim essentia animae intellectivae est sua virtus et potentia. Hoc quidem solum in deo verum esse potest, qui est ante differentiam actus et potentiae, ut satis supra ostensum videtur. Non enim scimus omnia, quae per hominem sciri possunt. Tu enim non es grammaticus, rhetor, logicus, philosophus, mathematicus, theologus, mechanicus et talia omnia, quae tamen, cum sis homo, fieri potes. Posse fieri hominem licet in te sit actu modo tali, uti es, determinatum,

a ellos y carece de la capacidad suficiente para captarlos. De igual modo, el entendimiento no puede en modo alguno captar, entendiéndolas, las formas y constitutivos esenciales de las cosas, porque son previos a su fuerza nocional y la exceden, aunque mediante las cosas que entiende puede elaborar conjeturas sobre ellas.

Sólo Dios, creador y dador de aquellas formas esenciales, las contempla en sí mismo. Pues, hablando con propiedad, Dios no entiende, sino que esencia. Y en esto consiste el que Él es el límite de todas las cosas. Pues en Él el poder llegar a entender en acto tiene su límite exclusivamente en el entendimiento, que es lo que puede ser. Por tanto, su entender no se origina en las cosas, sino que las cosas proceden de él.

Nuestro entendimiento por el contrario entiende cuando se asimila a todas las cosas. Pues no entendería nada, si no se asimilara a lo inteligible, para leer luego dentro de sí lo que entiende, es decir, en su palabra interior o concepto. El entendimiento tampoco puede alcanzar dentro de sí su propio constitutivo y esencia si no es del modo en que entiende otras cosas, formando si puede la asimilación inteligible de sí mismo. Igualmente la vista tampoco se ve a sí misma. Pues a menos que se volviera visible ¿cómo podría la vista verse a sí misma? Es mediante el hecho de ver otras cosas como el hombre se da cuenta (*attigit*) de que existe en él la vista; no ve sin embargo la vista. De igual modo el hombre, conociendo que entiende, entiende que existe en él el entendimiento, sin entender sin embargo qué es el entendimiento. Estas cosas han sido tocadas ya más arriba, donde se expone la respuesta del indio<sup>1</sup>. Puesto que la esencia divina es desconocida se sigue que no puede ser comprendida ninguna esencia de las cosas.

Ten en cuenta además mi declaración anterior de que las nociones de las cosas siguen a las cosas. La fuerza del entendimiento se extiende a las nociones de las cosas y sigue por tanto a las esencias de las cosas. Pero la esencia de aquella fuerza es anterior a su fuerza y a las esencias sensitivas de inferior categoría, que les suceden en dignidad. La esencia del alma intelectual no es en efecto idéntica con su fuerza y su potencia. Esto solo puede ser verdadero en Dios que es previo a la diferencia entre acto y potencia, como se ha puesto de manifiesto suficientemente más arriba. No sabemos en efecto todas las cosas que el hombre puede saber.

quae determinatio est essentia tua: tamen posse fieri hominis nequaquam est in te perfectum et determinatum.

Unde, ad hoc posse fieri infinitum et interminatum respicientes Platonici, ut Proclus refert, dicebant omnia ex finito seu determinato et infinito esse; finitum ad determinatam essentiam, infinitum ad potentiam et posse fieri referentes.

Es obvio que tú no eres gramático, retórico, lógico, filósofo, matemático, teólogo, mecánico y todas las demás cosas semejantes, las cuales, sin embargo, por ser hombre puedes llegar a ser. Aunque el poder llegar a ser del hombre esté en ti delimitado en acto de la forma en qué tú eres, una delimitación que es tu esencia, sin embargo el poder llegar a ser del hombre no está de ningún modo desarrollado ni llevado a su límite en ti.

Por ello los platónicos, al dirigir su mirada al poder llegar a ser infinito e ilimitado, decían, como refiere Proclo<sup>2</sup>, que todas las cosas constan de lo finito o delimitado y de lo infinito. Referían lo finito a la esencia delimitada, lo infinito a la potencia y al poder llegar a ser.

2. Proclo, *In Plat. theol.*, III, 9, p. 134.

CAPITULUM XXX  
DE DECIMO CAMPO,  
SCILICET ORDINE

89 Postquam Dionysius, ille cunctis acutior, deum quaerens repperit in ipso contraria coniuncte verificari privationemque excellentiam esse –insubstantialis enim dicitur omnium substantia, omnem substantiam excedens–, demum in capitulo de sapientia sic dicit:

«Ad haec quaerendum, quomodo nos deum scimus, qui neque intelligibilis neque sensibilis neque omnino quicquam intelligibilium est. Forte id veraciter dicemus nos deum ex ipsius natura non cognoscere; id quippe ignotum est omnemque superat rationem ac sensum. Sed ex creaturarum omnium ordinatissima dispositione, ut ab ipso producta et imagines quasdam et similitudines divinorum ipsius exemplarium pro se ferente, ad id quod omnia transcendit, via et ordine pro viribus scandimus in omnium eminentissima privatione atque in omnium causa. Idcirco et in omnibus deus agnoscitur et seorsum ab omnibus, et per scientiam et ignorationem noscitur deus. Estque ipsius et intelligentia et ratio et notio et tactus et sensus et opinio et imaginatio et nomen et alia omnia, et neque intelligitur neque dicitur neque nominatur neque est aliquid eorum quae sunt neque in aliqua creatura cognoscitur, et in omnibus omnia est et in nihilo nihil, et ex

1. Cf. Pseudo-Dionisio, *Los nombres de Dios*, VII, 2, en *Obras completas*, 70-72 (PG 3, 880s; *Dionysiaca* I, 395).

2. Pseudo-Dionisio, *Los nombres de Dios*, VII, 3, en *Obras completas*, 72-74 (PG 3, 870C-872B; *Dionysiaca* I, 402-408).

## CAMPO DÉCIMO: EL ORDEN

Cuando Dionisio<sup>1</sup>, más sutil que ningún otro, llegó en su investigación acerca de Dios a descubrir que en Él los contrarios se revelan como verdaderos en cuanto que están mutuamente conjuntados y que la privación es excelencia —se caracteriza en efecto como carente de sustancia a la sustancia que excede a toda sustancia—, dice por último en el capítulo sobre la sabiduría lo siguiente<sup>2</sup>:

«Acerca de esto hay que preguntarse cómo nosotros sabemos lo que es Dios, que no es inteligible ni sensible, ni cosa alguna de las inteligibles. Tal vez diremos con verdad que nosotros no conocemos a Dios desde lo que es su propia naturaleza, puesto que esto nos es desconocido y supera toda capacidad de la razón y de los sentidos. Pero desde la disposición sumamente ordenada de todas las cosas, que es producida por él y que lleva en sí ciertas imágenes y semejanzas de sus arquetipos divinos, ascendemos de forma metódica y ordenada, en la medida en que nuestras fuerzas nos lo permiten, a aquello que trasciende todas las cosas, en cuanto que comprendemos que en su plenitud eminentísima está privado de todo y así en una relación de causalidad con todo. Por eso Dios es conocido por una parte como estando en todas las cosas y, por otra parte, como separado de todas ellas; Dios es, pues, sabido tanto mediante la ciencia como mediante la ignorancia. Él posee inteligencia y razón, razón y pensamiento, tacto y sensación, opinión, imaginación y nombres, así como todas las demás determinaciones. Al mismo tiempo sin embargo no es entendido, ni expresado, ni nombrado; y no es ninguna de aquellas cosas que son, y no es conocido en criatura alguna; y es todo en todos, y nada en nada; y a partir de todas las cosas les es conocido a todos

omnibus omnibus noscitur et ex nullo nemini; quippe et ista de deo rectissime dicimus, et ex substantiis omnibus celebratur et laudatur iuxta omnium analogiam et rationem, quorum est auctor.

Etiam est rursus divinissima dei cognitio per ignorantiam cognita secundum eam, quae supra intellectum, unionem, quando intellectus ab entibus omnibus recedens, deinde et se ipsum dimittens, unitur supersplendentibus radiis, inde et illic imperscrutabili profunditate sapientiae illuminatus. Etiam quidem ex omnibus —quod quidem dixi— noscenda est. Ipsa enim est secundum eloquium omnium factiva et semper omnia concordans et indissolubilis omnium concordiae et ordinis causa et semper fines priorum conectens principiis secundorum et unam universi conspirationem et harmoniam pulchri-faciens».

- 90 Haec mihi magna visa sunt et maxime illius divini viri completam venationem continentia; ideo ponenda hoc loco iudicavi. Paulus apostolus, eiusdem Dionysii magister, differentiam inter ea, quae a deo sunt, et alia in hoc consistere aiebat, quod quae a deo sunt ordinata esse dicebat. Recte alibi Dionysius deum ordinem ordinatorum confessus est. In termino igitur ordinabilium auctor videtur ordinis. Nam cum hic mundus pulcher esse debuit et partes eius non potuerunt esse praecise similes sed variae, ut immensa pulchritudo in ipsarum varietate perfectius reluceret, quando omnia quantumcumque varia non forent pulchritudinis expertia: placuit creatori varietati concreare ordinabilitatem talem, quod ordo, qui est ipsa pulchritudo absoluta, in cunctis simul reluceret. Per quem suprema infimorum infimis supremorum conexas concordanter in unam universi pulchritudinem conspirarent; per quem cuncta de gradu suo contenta ad finem universi pace et quiete, qua nihil pulchrius, fruerentur.

3. *Ibid.*, V, 5, en *Obras completas*, 61-63 (PG 3, 820C; *Dionysiaca* I, 340s).

y a su vez a partir de ninguna cosa le es conocido a nadie. En todo caso hacemos acerca de Dios con pleno derecho estas afirmaciones y a partir de todas las cosas es ensalzado y alabado según la analogía y la proporción de las cosas, cuyo autor es Él.

Más aún, el conocimiento más divino de Dios acaece mediante la ignorancia. Es el conocimiento que se origina según aquella unión que está por encima del entendimiento, cuando el entendimiento se sustrae a todos los entes y desprendiéndose incluso de sí mismo se une a los rayos sumamente luminosos, iluminado él mismo allí desde la profundidad insondable de la sabiduría. Esa sabiduría se ha de obtener también ciertamente a partir de todas las cosas (lo he dicho ya). Pues según un juicio compartido de forma universal es una sabiduría operativa, hace concordar entre sí todas las cosas y es causa de esa indisoluble concordancia de todas las cosas y de su orden, pone en conexión siempre el término de lo anterior con el comienzo de lo posterior y hace que de la conjunción y armonía del universo resulte la belleza».

Estas palabras me parecieron de gran importancia y que contenían de forma eminente la *caza completa* llevada a cabo por aquel hombre colmado por la gracia de Dios. Por ello he considerado que debía ponerlas en este lugar. El apóstol Pablo, maestro del mismo Dionisio, decía que la diferencia entre las cosas que vienen de Dios y las otras consiste en que las que vienen de Dios están ordenadas. Con razón reconoció Dionisio en otro lugar<sup>3</sup> a Dios como el orden de las cosas ordenadas. Así pues, en el límite de las cosas que pueden ser ordenadas se contempla el autor del orden. Este mundo debía en efecto ser bello y sus partes no podían ser exactamente iguales, sino variadas, para que la belleza inmensa brillara más perfectamente en la variedad de las mismas, puesto que todas las cosas, por más grande que sea su variedad, no debían estar privadas de la belleza. Por eso le plugo al Creador crear, junto con la variedad, una tal predisposición al orden que el orden, que es la misma belleza absoluta, brillara simultáneamente en todas las cosas. En virtud de este orden las partes más elevadas del nivel inferior debían estar unidas con las partes más bajas del nivel superior, de forma que así contribuyeran a una única belleza del universo. En virtud de ese orden a su vez todas las cosas, contentas con su propio nivel, debían estar llama-

91 Contentatur enim pes infimus in homine de eo, quod infimus et pes, sicut oculus de eo, quod oculus et in capite, quia vident ad perfectionem hominis et eius pulchritudinem se necessaria membra, si sic fuerint et sic in suo locata ordine. Extra quae loca nec pulchra nec necessaria nec pulchritudinem totius corporis perfectam conspiciunt nec ad ipsius completam pulchritudinem contribuunt, sed, ut sunt difformia, omne corpus difforme reddunt. Ordinata igitur est in ipsis magnitudo, ut sit pulchra, ut ex ipsis et ceteris membris magnitudo corporis pulchra resultet. Proportio igitur cuiuslibet membri ad quodlibet et ad totum ordinata est ab omnium ordinatore hominem pulchrum creante. Est enim proportio illa, sine qua una totius et partium eius ad totum relata habitudo nequam pulchra ordinatissimaque videretur.

das a disfrutar, por mor de la finalidad del universo, de la paz y de la quietud, lo más bello que hay.

En el hombre su parte más baja, el pie, está contento de ser pie 91 y de ser la parte más baja, al igual que el ojo está contento de ser ojo y de estar en la cabeza. Uno y otro se ven a sí mismos como miembros necesarios para la perfección del hombre y su belleza, en cuanto que son así y en cuanto que están en el lugar que por el orden les corresponde. Fuera de su lugar no son ni bellos ni necesarios, no hacen que sea perfecta la belleza de todo el cuerpo ni contribuyen a la belleza completa del mismo, sino que en cuanto que son deformes vuelven deforme a todo el cuerpo. En ellos su tamaño está ordenado para que sea bello, para que de los mismos y de los demás miembros resulte un tamaño bello del cuerpo. Así pues, la proporción de cada miembro con cada uno de los demás y con el todo está ordenada por el ordenador de todas las cosas, que crea al hombre bello. Es, en efecto, aquella proporción sin la cual el ya referido modo de relacionarse tanto del todo consigo mismo, como de las partes con el todo, no se mostraría de ningún modo ni como bello ni como ajustado al orden en grado máximo.

92 Adhuc, ut ordinem in aeternitate videas, considera: Cum cuncta quae de posse fieri, ut sint actu, ordinem praesupponunt quo hoc possibile fieri fiat, utique ordo aeternus est, qui est omne id quod esse potest. Si enim factus esset ordo, utique ordine de possibile fieri ad actum devenisset. Sic fuisset, antequam fuisset. Non habet igitur initium ordo neque finem. Aeternus est igitur ordo.

Sed quomodo est ordo in simplicissimo rerum principio, nisi sit ipsum principium, tam principium sine principio quam principium de principio quam etiam principium ab utroque procedens? Sine enim illis non potest ordo in principio videri, cum de essentia ordinis sit principium, medium et finis. Quae in simplicitate aeterni principii, quod est et ordo aeternus, si negantur, ordo negatur; quo sublato nihil manet, cum expers ordinis et pulchritudinis esse nequeat. Esse enim ordine et pulchritudine carens quomodo ad actum de posse devenisset? Et si principium ordine caret, unde principiatum ordinem habent?

93 Adhuc video: Ex quo est principium sine principio et principium de principio et principium ab utroque procedens, sic erit et principiatum sine antiquiori principiatio et principiatum <de principiatio et principiatum> ab utroque procedens. Principiatum sine antiquiori principiatio est essentia, principiatum de principiatio est virtus, principiatum ab utroque procedens est operatio. Illa quidem in omnibus reperiuntur, ut cuncta divinum ordinem participant. Et totus hic mundus est ex intellectualibus, ex vitalibus et exsistentibus. Intellectualis

## CONTINUACIÓN

Para que puedas contemplar el orden en su eternidad, considera además lo siguiente: puesto que todas las cosas, que del poder-ser-hecho pasan a ser en acto, presuponen un orden mediante el cual lo que puede ser hecho se haga, es eterno el orden mismo, que es todo lo que puede ser. Pues si fuese hecho el orden, habría devenido de lo que puede ser hecho al acto de conformidad con el orden. De este modo habría sido antes de haber sido. Por lo tanto, el orden no tiene principio ni fin. El orden es, pues, eterno. 92

Pero cómo podría estar el orden en el principio absolutamente simple de las cosas, si no es siendo el principio mismo: tanto principio sin principio, como principio de principio, como también principio que procede de uno y de otro. Sin ellos, en efecto, no puede el orden ser contemplado en el principio, puesto que de la esencia del orden es ser principio, medio y fin. Si estos se niegan en la simplicidad del principio eterno, que es también orden eterno, se niega el orden. Si se elimina este, no queda nada, puesto que sin orden ni belleza no puede haber cosa alguna, pues un ser que carezca de orden y belleza ¿cómo habrá llegado desde el poder ser al ser en acto? Y si el principio carece de orden, ¿de dónde tienen entonces su orden las cosas principiadas?

Veo claro algo más. Lo mismo que hay un principio sin principio y un principio de principio y un principio que procede de ambos, así habrá también un principiado sin un principiado más antiguo, un principiado de principiado y un principiado que procede de ambos. Lo principiado sin principiado más antiguo es la esencia, lo principiado de principiado es la potencia (*virtus*), lo principiado que procede de ambos es la actividad (*operatio*). Las tres se encuentran en todas las cosas para que todas partici- 93

natura suprema est, ante se non habens antiquius principiatum. Vitalis natura media, habens ante se intellectualem, quae est eius hypostasis. Exsistens vero natura procedit ab utraque. In prima complicantur sequentes; nam intelligit, vivit et existit. Secunda vivit et existit; igitur in ipsa complicatur tertia (sicut et in prima), quae tantum existit. Primae existere et vivere est intelligere. Secundae existere et intelligere est vivere. Tertiae intelligere et vivere est esse.

- 94 Quae sit divini ordinis participatio in angelica hierarchia et quae in ecclesiastica hierarchia, divinus Dionysius describit. Quaeve ordinis participatio specierum et in qualibet specie, quisve in caelestibus corporibus et temporalibus eorum atque animalium motibus, quaeve ordinis participatio in omnibus quae ab humana mente oriuntur—in virtutibus, in regiminibus et rei publicae et privatae gubernationibus, in mechanicis, in liberalibus scientiis—et quibus ordinatissimis regulis et modis omnia pulchre procedunt, reperiuntur, conscribuntur et communicantur, studiosus videt et admiratur.

Interrogatus puer Menon ex ordine quem interrogans servavit, ad cuncta geometrica recte respondit, ac si scientiam cum ordine conatam haberet, ut Plato in libro Menonis refert. Qui enim in ordinem scit redigere quae studet et inquit, proficit.

Non est nec orator nec alius peritus, si sermo eius ordine caret. Nec enim se intelligit nec intelligitur alienus ab ordine. Est enim relucencia sapientiae ordo, sine quo nec pulchra nec clara [nec] esset nec sapienter operaretur. Memoria in ordinem redacta de facili reminiscitur, sicut in arte memorativa in ordine locorum fundata patet. Lector ut memoretur et capiatur dicenda, distinguit distinctaque ordinat. Ita patet ordinem multum de luce sapientiae participare.

1. Pseudo-Dionisio, *Jerarquía celeste*, en *Obras completas*, 103-165 (PG 3, 120-369; *Dionysiaca* II, 725-1039); Id., *Jerarquía eclesiástica*, en *Obras completas*, 169-241 (PG 3, 369-584; *Dionysiaca* II, 1069-1476).

2. Platón, *Menón*, 82B-86B. El preguntado no es el joven Menón, sino uno de sus esclavos.

pen del orden divino. Este mundo entero consta de naturalezas intelectuales, vivientes y existentes. La naturaleza intelectual es la suprema; no tiene anteriormente a sí un principiado más antiguo. La naturaleza viviente es intermedia; tiene como anterior a sí a la naturaleza intelectual, que es su hipóstasis. La naturaleza existente, por su parte, procede de ambas. En la primera están coimplicadas las siguientes, puesto que entiende, vive y existe. La segunda vive y existe, luego en ella, al igual que en la primera, está coimplicada la tercera, que solamente existe. Para la primera, existir y vivir es entender. Para la segunda, existir y entender es vivir. Para la tercera, existir y vivir es ser.

Dionisio, colmado de la gracia de Dios, describe de qué índole <sup>94</sup> es la participación del orden divino en la jerarquía angélica y en la jerarquía eclesiástica<sup>1</sup>, así como la participación del orden por parte de las especies y en cada una de las especies, cuál es el orden en los cuerpos celestes y en sus movimientos temporales así como en los movimientos de los vivientes, y de qué índole es la participación del orden en todas las cosas que provienen de la mente humana: en las virtudes, en las formas de dominio del gobierno público y privado, en las ciencias mecánicas, en las liberales, según qué reglas y medidas sumamente ordenadas surgen todas las cosas bellamente. Toas estas cosas son descubiertas, descritas y comunicadas. El estudioso lo contempla y se admira.

Preguntado el joven Menón según el orden que el preguntante guardaba en su interior, respondió adecuadamente a todas las cuestiones geométricas, como si junto con el orden tuviera de modo connatural el saber. Así es como lo refiere Platón en su libro *Menón*<sup>2</sup>. En efecto, quien sabe reducir al orden lo que estudia e investiga, hace progresos.

No es orador ni por lo demás experto en cosa alguna, si su habla carece de orden. Pues no se entiende a sí mismo ni es entendido, si actúa sin orden alguno, ya que el orden es el reflejo de la sabiduría, que sin orden carecería de belleza y de claridad, y no actuaría sabiamente. Una memoria que procede con orden recuerda con facilidad. Así se pone de manifiesto en la mnemotecnia, que se funda en el orden de los lugares. Para recordar y retener lo que ha de decir, el orador hace distinciones y las ordena. Así se pone de manifiesto que el orden participa mucho de la luz de la sabiduría.

## DE EODEM

95 Posuit igitur ordinem in caelo et terra et cunctis summa sapientia, ut et ipsa sapientia se ipsam meliori, quo creatura capax fuerit, modo patefaceret. Ordo enim exercitus ostendit prudentiam capitanei ordinatoris plus cunctis quae agit. Est igitur ordo universi prima et praecisior imago aeternae et incorruptibilis sapientiae, per quem tota mundi machina pulcherrime et pacifice persistit.

Quam pulchre copulam universi et microcosmum, hominem, in supremo sensibilis naturae et infimo intelligibilis locavit, conectens in ipso ut in medio inferiora temporalia et superiora perpetua! Ipsum in horizonte temporis et perpetui collocavit, uti ordo perfectionis deposcebat. Experimur in nobis, qui cum ceteris animalibus convenimus in sensibus, ultra illa habere mentem ordinem scientem et laudantem. Et in hoc scimus nos capaces ordinatricis omnium immortalis sapientiae esseque deo cum intelligentiis conexos. Sicut enim in ea parte, qua aliis iungimur animalibus, animalium naturam sortimur, ita in parte illa, qua intellectuali naturae iungimur, intellectualem participamus naturam; ideoque per mortalitatem animalitatis non exstingui spiritum intelligentiae perpetuis conexum.

96 Quinimo scimus mortalem naturam soluta moriendi possibilitate per nexum, quo mortali nequitur, posse ad vitam immortalis spiritus resurgere in virtute verbi dei, per quod omnia facta sunt, in homine Iesu Christo incarnati—in quo humanitas non solum medium est connexionis inferioris et superioris naturae, temporalis et perpetuae, sed et dei creatoris et aeternae

## CONTINUACIÓN

La sabiduría suprema implantó pues el orden en el cielo, en 95 la tierra y en todas las cosas, con el fin de que la sabiduría se manifestara a sí misma del mejor modo del que la criatura fuera capaz. El orden del ejército muestra la prudencia del general que lo ordena, mejor que todo lo que hace. El orden del universo es pues la imagen primera y más precisa de la sabiduría eterna e incorruptible. Merced a ese orden la máquina entera del mundo persiste en su ser de la forma más bella y pacífica.

Cuán bellamente colocó la sabiduría al hombre, como lazo de unión del universo e incluso como microcosmos, en el escalón más alto de la naturaleza sensible y en el más bajo de la inteligible, uniendo en él, como en el punto medio, las cosas temporales inferiores y las perpetuas superiores. Le colocó en el horizonte del tiempo y de la eternidad tal como lo exigía el orden de la perfección. Experimentamos en nosotros que, a la vez que tenemos en común con los demás animales la sensibilidad, poseemos por encima de aquellos la mente, que conoce y alaba el orden. Y en esto sabemos que somos capaces de la sabiduría inmortal que ordena todas las cosas, y que, con las inteligencias, estamos unidos a Dios. Pues así como en aquella parte, por la que estamos unidos a los otros animales, poseemos la naturaleza de los animales, así también en aquella parte, por la que estamos unidos a la naturaleza intelectual, participamos de la naturaleza intelectual. Y por ello sabemos que la mortalidad de nuestra animalidad no extingue el espíritu unido a las inteligencias perpetuas.

Sabemos sin duda también que la naturaleza mortal, una vez 96 resuelta la posibilidad de morir, que viene dada por el vínculo que la mantiene unida a lo mortal, puede resucitar a la vida del espíritu inmortal en la fuerza de la palabra de Dios, por la que todas las co-

immortalitatis—, si ipsi mediatori nostro conformes fuerimus; quod fide fit et amore. Et quid pulchrius admirabili ordine regenerationis, quo ad hanc resurrectionem vitae deventum est, qui in sanctissimis evangeliis describitur? Diximus aliqua de campis venationum sapientiae, sed ibi sapientia incarnata viam suam, per quam mortuus pervenit ad resurrectionem vitae, quae est quidquid quaeritur, exemplo manifestavit.

Appetimus sapientiam, ut simus immortales. Sed cum nulla sapientia nos liberet ab hac sensibili et horribili morte, vera erit sapientia, per quam necessitas illa moriendi vertitur in virtutem et fiat nobis certum <iter> et securum ad resurrectionem vitae; quod solum viam Iesu tenentibus et eius virtute continget. Ultimum igitur studium ibi ponendum, et in hac sola via segura est venatio, quam certissima sequetur immortalitatis possessio.

sas fueron hechas y que se hizo carne en el hombre Jesucristo, en el cual la humanidad no sólo es el medio de unión de la naturaleza inferior y de la superior, de la temporal y la eterna, sino del Dios creador y de la inmortalidad eterna, si llegamos a conformarnos a nuestro mediador. Esto tiene lugar por la fe y el amor. Y qué es más bello que el orden admirable de la regeneración, por el cual se ha llegado a esta resurrección de la vida y que se describe en los santísimos evangelios<sup>1</sup>. Hemos dicho algunas cosas sobre los campos de caza de la sabiduría, pero allí la sabiduría encarnada ha manifestado con el ejemplo su camino, por el cual el muerto llega a la resurrección de la vida que es todo cuanto se busca.

Deseamos la sabiduría para ser inmortales. Pero como ninguna sabiduría nos libra de esta muerte sensible y horrible, será auténtica la sabiduría por la cual aquella necesidad de morir se transmuta en una fuerza y se convierte para nosotros en un camino cierto y seguro hacia la resurrección de la vida, lo cual únicamente les acontecerá a quienes se atienen al camino de Jesús y en su virtud. Así pues, el esfuerzo último se ha de centrar en esto y solo en este camino es segura la caza, a la que seguirá la posesión absolutamente cierta de la inmortalidad.

1. 1 Pedro 1, 3; Tito 3, 5; Mateo 19, 28.

## CAPITULUM XXXIII

### DE VI VOCABULI

- 97 Si cuncta profunda meditatione ponderas, reperies venatores ad vim vocabuli diligenter perspexisse, quasi vocabulum sit praecisa rerum figuratio. Sed quia vocabula sunt per primum hominem rebus imposita ex ratione, quam homo concepit, non sunt vocabula praecisa, quin res possit praecisiori vocabulo nominari. Non enim ratio, quam homo concipit, est ratio essentiae rei, quae omnem rem antecedit. Et si quis huius rationis nomen cognosceret, omnia proprie nominaret et omnium perfectissimam scientiam haberet. Unde in substantificatione rerum non est dissensio, sed in vocabulis ex variis rationibus varie rebus attributis. Et in configuratione essentiae rei, quae similiter varia est, omnis est disputantium diversitas; quemadmodum Plato in Epistulis ad Dionysium tyrannum elegantissime scribit veritatem vocabula, orationes seu vocabulorum diffinitiones atque sensibiles figurationes anteire, uti de circulo picto, eius vocabulo et oratione atque conceptu exemplificat. Ideo Dionysius Areopagita potius ad intentionem quam ad vim vocabuli adverti mandat, licet ipse in Divinis nominibus —quemadmodum et Plato— multum significato nominis inhaereat.
- 98 Nemo etiam attentior fuit Aristotele vim vocabuli perquirere, quasi impositor nominum omnium fuerit peritissimus id

1. *Carta VII*, 342 a y siguientes.  
2. Pseudo-Dionisio, *Los nombres de Dios*, IV, 11, en *Obras completas*, 40-42 (PG 3, 708C; *Dionysiaca* 1, 1202).  
3. Diógenes Laercio, V, 28-29.

## SOBRE LA FUERZA DE LA PALABRA

Si a través de una meditación sincera lo ponderas absolutamente 97  
mente todo, encontrarás que los cazadores atendieron cuidadosamente a la fuerza de la palabra, como si la palabra fuera una representación precisa de las cosas. Pero como las palabras les fueron impuestas a las cosas por el primer hombre desde la razón concebida por el hombre, no son palabras tan precisas que la cosa no pueda ser nombrada con una palabra más precisa. Pues la razón que el hombre concibe no es la razón de la esencia de la cosa, que antecede a toda cosa. Y si alguien conociera el nombre de esta razón nombraría a todas las cosas con propiedad y poseería la ciencia absolutamente perfecta de todas las cosas. Por tanto, en la razón sustantivante de las cosas no hay contradicciones (*dissensio*), sino en las palabras que bajo diferentes razones son atribuidas a las cosas de modo diferente. Y es en la configuración de la esencia de la cosa, variada de forma similar, donde tiene lugar toda la diversidad de disputas en torno a ella. Es así como Platón, en sus cartas al tirano Dionisio<sup>1</sup>, escribe con elegancia y acierto que la verdad antecede a las palabras, a los enunciados o definiciones de las palabras, así como a las representaciones sensibles, tal como lo expone mediante el ejemplo del círculo dibujado, su palabra, su enunciado y su concepto. Por eso Dionisio Areopagita exige que se atienda más al contenido intencional que a la fuerza de la palabra<sup>2</sup>, aunque él mismo en *De los nombres divinos* —como también Platón— se ocupa mucho del significado del nombre.

Por otra parte, nadie prestó más atención que Aristóteles<sup>3</sup> en 98  
investigar la fuerza de la palabra, como si hubiera sido más experto que ningún otro en poner nombre a las cosas, como si hubiera

quod sciverit in vocabulis ipsius exprimere, et ad illius scientiam pertingere sit perfectionem scibilium adipisci. Ideo in diffinitione, quae est vocabuli explicatio, scientiae lucem affirmavit.

Credo haec in humana scientia sic se habere, quam primo et excellenter primus Adam seu homo dictus habuisse creditur. Et ideo scientia, quae in vi vocabuli solidatur, gratissima est homini quasi suae naturae conformis. Oportet autem venatorem huius divinae sapientiae vocabula humana secundum impositionem hominis de deo negare. Vita enim, quae ad omnia viventia extendit, non attingit ad deum, qui est omnis vitae causa; sic de omnibus vocabulis.

99 Distinctiones etiam, quae per venatores fiunt, qui vocabula interpretantur, sunt diligenter attendendae; puta, uti sanctus Thomas in Commentariis libri Dionysii De divinis nominibus tria innuit consideranda circa existentium substantias: Primum singulare, quod est Plato, «in se actu complectitur principia» ultima et individualia. «Secundum est species vel genus, ut homo vel animal, in quibus comprehenduntur ultima principia in actu, singularia vero in potentia. Homo enim dicitur, qui habet humanitatem absque praecisione individualium principiorum». Tertia «est ipsa essentia», ut est humanitas, «in quo vocabulo solum comprehenduntur principia speciei. Nihil enim individualium principiorum pertinet ad rationem humanitatis, cum humanitas praecise significat hoc quo homo est homo. Nullum individualium principiorum est huiusmodi. Unde in nomine humanitatis non concluditur neque actu neque potentia aliquod individuale principium; et quantum ad hoc, dicitur natura».

100 Ecce doctissimum virum hac distinctione vocabuli multa dilucidasse, quae alibi obscura reperiuntur. Quantum etiam

4. Cf. *supra*, cap. 14, § 39.

5. Tomás de Aquino, *In librum beati Dionysii de divinis nominibus*, cap. V, lectio 1, n. 626 (ed. Marietti, Roma 1950, 233). El comentario del texto se refiere a *Los nombres de Dios*, V, 4.

6. Cf., por ejemplo, *Metafísica*, V.

dado expresión con sus propias palabras a lo que sabía y como si alcanzar su ciencia significara lograr el culmen de lo que se puede saber. Por eso afirmó que en la definición, que es la explicación de la palabra, está la luz del saber<sup>4</sup>.

Creo que esto tiene lugar así en la ciencia humana que se cree poseyó primeramente y de forma excelente el primer Adán, es decir, el hombre. Y por eso la ciencia, que se fundamenta en la fuerza de la palabra, es muy agradable al hombre porque es conforme a su naturaleza. Pero es necesario que el cazador de la sabiduría divina niegue respecto de Dios las palabras humanas según el modo en que han sido impuestas por el hombre. Pues la vida, que se extiende a todos los vivientes, no alcanza a Dios, que es la causa de toda vida. Y esto mismo es válido respecto de todas las palabras.

Se ha de prestar también cuidadosamente atención a las distinciones que hacen los cazadores que interpretan las palabras. Así por ejemplo, Santo Tomás en sus comentarios al libro de Dionisio *Sobre los nombres divinos*<sup>5</sup> indica que se han de considerar tres cosas en relación con las sustancias de los seres que existen: En primer lugar, el singular que es, por ejemplo, Platón, «abarca en sí en acto los principios» últimos e individuales. «Lo segundo es la especie o el género, como hombre o animal, en los cuales están incluidos en acto los últimos principios, pero los individuales sólo en potencia. Pues «hombre» se dice de quien posee la humanidad sin la concreción de los principios individuales». Lo tercero «es la esencia misma», como es por ejemplo la humanidad. «En esta palabra sólo están incluidos los principios de la especie, pues ninguno de los principios individuales pertenece al concepto de la humanidad, puesto que humanidad significa exactamente aquello en virtud de lo cual el hombre es hombre. Ninguno de los principios individuales es de esta índole. Por tanto, bajo el nombre de humanidad no se incluye ni en acto ni en potencia principio individual alguno; y bajo este aspecto se habla de «naturaleza».

He aquí cómo un varón doctísimo mediante la distinción de palabras aclaró muchas cosas que en otros casos aparecen oscuras. Hasta qué punto se esforzó Aristóteles en distinguir palabras es algo que pone de manifiesto su *Metafísica*<sup>6</sup>. Así pues, mediante

Aristoteles laboraverit, ut distingueret vocabula, Metaphysica eius declarat. Unde per vocabulorum distinctiones multae varietates scribentium concordantur, in quibus multi doctissimi se occupaverunt.

Sed haec nostra inquisitio ineffabilis sapientiae, quae praecedit impositorem vocabulorum et omne nominabile, potius in silentio et visu quam in loquacitate et auditu reperitur. Praesupponit vocabula illa humana, quibus utitur, non esse praecisa nec angelica nec divina; sed ipsa sumit, cum aliter non posset conceptum exprimere, praesupposito tamen, quod illa non velit aliquod tale, propter quod imposita sunt, significare, sed talium causam, verbumque nullius temporis esse, cum aeternitatem per ipsa velit figurare.

la distinción de las palabras se concilian entre sí muchas diferencias entre los escritores. De esto se han ocupado muchos varones doctísimos.

Pero esta búsqueda nuestra de la sabiduría inefable, que precede a quien impone los nombres y a todo lo nombrable, se encuentra más en el silencio y la contemplación que en la locuacidad y la escucha. Presupone que las palabras humanas que usa no son precisas ni angélicas ni divinas. Pero las asume porque de otro modo no podría expresar el concepto, dando sin embargo por supuesto que con ellas no pretende referirse a alguno de los contenidos por razón de lo cual han sido impuestas, sino a la causa de los mismos, y que el verbo no tiene ningún significado temporal, puesto que mediante esas palabras pretende representar la eternidad.

CAPITULUM XXXIV  
DE PRAEDA CAPTA

101 Postquam decem campos taliter peragravi, restat nunc quid ceperim colligere. Magnam utique venationem feci, ut magnam praedam reportarem. Non enim de aliquo magno, quod maius esse potuit, contentus magnitudinis causam, cum maior esse nequeat, perquisivi. Illa enim si maior esse posset, suo causato maior fieret. Ita posterius prius foret priore. Necessario est igitur causam magnitudinis id esse quod esse potest. Nominemus autem pro nunc causam magnitudinis magnitudinem. Praecedit igitur magnitudo posse fieri, cum non possit aliud fieri, quando est omne id quod esse potest. Est igitur magnitudo aeternitas, quae non habet principium nec finem, cum non sit facta, eo quod ante omne factum sit posse fieri, quod magnitudo praecedit. Et quia de deo et omni creatura verificatur, ut supra in campo de laudibus reperitur, applicemus igitur ipsam ad sensibilia et intelligibilia, deinde etiam ad laudabilia, ut videamus, si poterimus ipsam ut sensui aut intellectui captam ostendere.

102 Pro quo signo lineam *ab*, et dico *ab* lineam magnam, quia maior medietate eius, posseque ipsam fieri maiorem per eius extensionem seu augmentum, sed non fiet magnitudo quae, cum sit, <sit> quod esse potest. Linea si fieret ita magna, quod maior esse non posset, esset id quod esse posset; et non esset facta, sed esset aeterna, posse fieri antecedens; et non esset linea, sed aeterna magnitudo. Ita video omne, quod fieri potest maius, cum sit post posse fieri, numquam fieri id quod esse

1. Cf. *supra*, cap. 18, § 51, y cap. 20, § 56.

## LA PRESA LOGRADA

Después de haber recorrido de tal modo los diez campos, me queda la tarea de reunir la presa que he cobrado. En todo caso he realizado ciertamente una gran caza con el fin de obtener una gran presa. No estaba, en efecto, contento con algo grande, que pudiera ser mayor y por eso he preguntado por la causa de la grandeza, puesto que no puede ser mayor. Pues si pudiera ser mayor, se haría mayor debido a lo causado por ella. De este modo, lo posterior sería anterior a lo anterior. Por consiguiente, la causa de la grandeza es necesariamente lo que puede ser. Caractericemos de momento la causa de la grandeza como grandeza. En ese caso la grandeza precede al poder-ser-hecho, ya que no puede llegar a ser otra cosa, puesto que es todo lo que puede ser. La grandeza es por tanto eternidad, que no tiene principio ni fin, puesto que no ha sido hecha, ya que a todo lo que ha sido hecho es previo el poder-ser-hecho, al que precede la grandeza. Y dado que la grandeza se dice con verdad de Dios y de toda criatura, tal como se encuentra más arriba en el campo dedicado a las alabanzas<sup>1</sup>, apliquémosla a las cosas sensibles y a las inteligibles, y luego también a las cosas dignas de alabanza, para que veamos si la podemos mostrar como captada por los sentidos o por el entendimiento. 101

Con este objeto dibujo la línea ab y llamo a ab una línea grande porque es más grande que su mitad. Compruebo a su vez que puede hacerse mayor mediante la extensión o el aumento, pero no llegará a ser la grandeza misma, que en cuanto que es, es lo que puede ser. Si la línea llegara a ser tan grande que no pudiera ser más grande, sería lo que puede ser; y no habría sido hecha, sino que sería eterna y precedería al poder-ser-hecho; y ya no sería línea, sino grandeza eterna. Así es como veo que todo lo que puede 102

potest. Sed quia magnitudo est quod esse potest, tunc nec potest esse maior nec potest esse minor. Ideo ipsa nec est maior nec minor omni magno et omni parvo, sed omnium magnorum et parvorum causa efficiens, formalis et finalis, adaequatissimaque mensura; in omnibus magnis et parvis omnia et simul nullum omnium, cum omnia magna et parva sint post posse fieri, quod ipsa antecedit.

- 103 Unde cum superficies et corpus et quantitas continua et discreta seu numerus et qualitas et sensus et intellectus et caelum et sol et omnia quae facta sunt, non sint expertia magnitudinis, in ipsis omnibus possent —quam voco magnitudinem— est id quod sunt, et nullum omnium. Est igitur coniuncte omnia et nihil omnium. Est etiam verum, quia magna magnitudine magna sunt. Tunc non convenit ei, quod posse fieri praecedit, nomen illud 'magnitudo', quod est nomen formae magnorum, cum non sit forma, sed absoluta formarum et omnium causa. Nullum igitur nomen ex omnibus, quae nominari possunt, illi convenit, licet nomen suum non sit aliud ab omni nominabili nomine et in omni nomine nominetur, quod innominabile manet.

hacerse más grande nunca puede llegar a ser lo que puede ser, puesto que es con posterioridad al poder-ser-hecho.

Puesto que la grandeza es lo que puede ser, no puede en consecuencia ser más grande ni más pequeña. Por eso, ella misma no es más grande ni más pequeña que todo lo grande y todo lo pequeño, sino que es causa eficiente, formal y final y medida absolutamente adecuada de todas las cosas grandes y pequeñas. En todas las cosas grandes y pequeñas es todas las cosas y al mismo tiempo ninguna de todas ellas, porque todas las cosas grandes y pequeñas son con posterioridad al poder-ser-hecho que las precede.

De aquí resulta lo siguiente: puesto que la superficie, el cuerpo, la cantidad continua y discreta, o también el número, la cualidad, la sensación, la intelección, el cielo, el sol y todas las cosas que han sido hechas no carecen de grandeza, en todas ellas el poder-es —como característico de la grandeza— es lo que son y no es ninguna de todas ellas. Es pues al mismo tiempo y en la misma medida todas las cosas y nada de todas ellas. Es también verdadero, porque las cosas grandes son grandes en virtud de la grandeza. Entonces no le es pertinente que el poder-ser-hecho preceda al nombre «grandeza» que es el nombre de la forma de las cosas grandes, puesto que no es propiamente forma, sino causa absoluta de las formas y de todas las cosas. Así pues, ningún nombre de entre todos los que pueden ser nombrados es propio de la causa de la grandeza, aunque su nombre no sea otro respecto de todo nombre nombrable y en todo nombre sea nombrado lo que permanece innombrable. 103

## DE EODEM

104 Consequenter, cum videam bonum esse magnum posseque fieri magis bonum, quando datur unum bonum magis bonum alio: ideo bonum, quod est ita bonum, quod magis bonum eo esse non potest, cum sit ipsum possedit, ex statim praemissis est causa magnitudinis. Ita pulchrum, quod non potest esse magis pulchrum, est causa magnitudinis. Et sic verum, quod non potest esse magis verum, est causa magnitudinis. Ita sapiens, quod non potest esse magis sapiens, est causa magnitudinis; et sic consequenter de omnibus decem laudabilibus.

Et pari modo magnum, quod est ita bonum, quod non potest esse melius, est causa bonitatis. Et pulchrum, quod est ita bonum, quod <non> potest esse melius, est causa bonitatis; et sic consequenter.

Video igitur ipsum possedit causam bonitatis, magnitudinis, pulchritudinis, veritatis, sapientiae, delectationis, perfectionis, claritatis, aequitatis et sufficientiae. Et terminus ipsius posse fieri novem ipsorum ostendit possedit causam decimi. Nam terminus posse fieri magnitudinis ipsius bonitatis, pulchritudinis, veritatis et reliquorum ostendit possedit causam magnitudinis. Et terminus posse fieri bonitatis ipsius magnitudinis, pulchritudinis, veritatis et aliorum ostendit possedit causam bonitatis. Sic consequenter semper novem ostendunt possedit causam decimi.

105 Cum igitur videam causam omnium laudabilium possedit omniaque decem laudabilia participatione laudis laudabilia, possedit dico laudem, quae id est quod esse potest, quia fons

## CONTINUACIÓN

De lo dicho se desprende que si veo que un bien es grande y 104 puede llegar a ser mejor, cuando se da un bien que es mejor que otro, entonces, de los presupuestos a que acabamos de llegar se sigue que el bien que es bien de forma que no puede haber un bien mejor, porque es el mismo poder-es, es la causa de la grandeza. Igualmente, lo bello que no puede ser más bello es causa de la grandeza. Y así también lo verdadero que no puede ser más verdadero, es causa de la grandeza. Del mismo modo, lo sabio que no puede ser más sabio es causa de la grandeza. Y así ocurre con la misma lógica respecto de cada una de las diez cosas dignas de alabanza. De igual manera, lo grande que es bueno de forma que no puede ser mejor es causa de la bondad. Por su parte, lo bello que es bueno de forma que no puede ser mejor, es causa de la bondad, y así en los demás casos.

Contemplo, por tanto, el mismo poder-es como causa de la bondad, de la grandeza, de la belleza, de la verdad, de la sabiduría, del deleite, de la perfección, de la claridad, de la equidad y de la autosuficiencia. Y el límite del mismo poder-ser-hecho de nueve de ellos muestra al poder-es como causa del décimo. En efecto, el límite del poder-ser-hecho de la grandeza que corresponde a la bondad misma, a la belleza, a la verdad y a las demás alabanzas muestra al poder-es como causa de la grandeza. Y el límite del poder-ser-hecho de la bondad que corresponde a la grandeza misma, a la belleza, a la verdad y a las demás alabanzas muestra al poder-es como causa de la bondad. Y así de forma consecuente las nueve alabanzas muestran siempre el poder-es como causa de la décima.

Así pues, en tanto que contemplo al poder-es como causa de 105 todas las cosas dignas de alabanza y veo que las diez cosas dignas de alabanza son dignas de alabanza por participación de la alaban-

et causa laudabilium. Ideo non inepte possidet laudem laudo, cum magnus propheta Moyses dicat in cantico suo: «Laus mea dominus». Et quia video deum essentialem causam omnium laudabilium, ideo etiam video sicut Dionysius supra allegatus essentias seu subsistentias omnium, quae facta sunt aut fient, participatione laudabilium id esse quod sunt.

Hoc igitur est quod venatione cepi: deum meum esse illum, qui est per omnia laudabilia laudabilis, non ut participans laudem, sed ut ipsa absoluta laus per se ipsam laudabilis et omnium laudabilium causa, et ideo prior atque maior omni laudabili, quia omnium laudabilium terminus et possidet; omniaque dei opera laudabilia, quia participatione laudabilium, per quae deus ut causa et omne laudabile ut causatum laudatur, constituuntur. Et scio, quod deus meus maior omni laude per nullum laudabile, uti laudabilis est, laudari potest.

Et omni conanti ipsum melius et melius laudare illi revelat se ipsum, ut videat ipsum esse laudabilem, gloriosum et superexaltatum in saecula: non solum in bonitate, qua se omnibus communicat, aut magnitudine, quam omnibus tribuit, aut pulchritudine, quam omnibus largitur, sive in veritate, qua nihil caret, sive sapientia, quae omnia ordinat, sive delectatione, qua omnia in se ipsis deliciantur, sive perfectione, de qua cuncta gloriantur, sive claritate, quae omnia illustrat, sive aequitate, quae omnia purificat, sive sufficientia, qua omnia quiescunt et contentantur, aut aliis divinis participationibus, sed ipsum deum deorum in Syon laudant, in revelato sui ipsius lumine ipsum contemplantes.

za, caracterizo al poder-es como alabanza, que es lo que puede ser, porque es la fuente y la causa de las cosas dignas de alabanza. Por eso, no es inadecuado si alabo al poder-es como alabanza teniendo en cuenta que el gran profeta Moisés dice en su cántico<sup>1</sup>: «El Señor es mi alabanza». Y porque contemplo a Dios como causa esencial de todas las cosas dignas de alabanza, veo, al igual que Dionisio, mencionado más arriba, que las esencias y subsistencias de todas las cosas, que han sido hechas o que serán hechas, son lo que son por participación de las cosas dignas de alabanza.

Esto es, pues, lo que he obtenido mediante la caza: mi Dios es aquel que es digno de alabanza a través de todas las cosas dignas de alabanza, no como si participara de la alabanza, sino en el sentido de que es la alabanza misma absoluta, que es por sí misma digna de alabanza y causa de todas las cosas dignas de alabanza, y por tanto anterior y mayor que todo lo que es digno de alabanza, porque es límite y poder-es de todas las cosas dignas de alabanza. Y todas las obras de Dios son dignas de alabanza porque se constituyen por participación de las cosas dignas de alabanza, mediante las cuales Dios es alabado como causa y todo lo digno de alabanza es alabado como causado. Y yo sé que mi Dios es mayor que toda alabanza y que no puede ser alabado por ninguna de las cosas dignas de alabanza tal como Él es digno de alabanza.

Dios se revela a todo aquel que se esfuerza en alabarle cada vez mejor, de forma que vea que Él es digno de alabanza, glorioso y excelso por los siglos, no sólo en la bondad, en la que se comunica a todas las cosas, o en la grandeza que distribuye entre todas, o en la belleza que dispensa a todas, o en la verdad de la que nada carece, o en la sabiduría que pone en orden a todas las cosas, o en el deleite por el que todas se deleitan en sí mismas, o en la perfección de la que todas se glorían, o en la claridad que las ilustra a todas, o en la igualdad que a todas las purifica, o en la autosuficiencia en la que todas descansan y se contentan, o en otras formas de participación divina. No solo puede ver eso, sino que esas alabanzas alaban al Dios de los dioses en Sion y lo contemplan en la luz de sí mismo que ha sido revelada.

1. Éxodo 15, 2; cf. también Isaías 12, 2; Salmos 117.

106 Si recte consideras, veritas, verum et verisimile sunt omnia, quae mentis oculo videntur. Veritas est omne id quod esse potest, neque augmentabilis neque minorabilis, sed aeternaliter permanens. Verum est aeternae veritatis perpetua similitudo intellectualiter participata. Et quia unum verum est verius et clarius alio, verum, quod non potest esse verius, est absoluta et aeterna veritas. Actus enim verificabilis est aeterna veritas, actu se et cuncta verificans. Verisimile vero est ipsius intelligibilis veri temporalis similitudo. Sic sensibile est veri similitudo, quia intelligibilis imago, ut recte dicebat Dionysius; quod et Plato prius viderat.

Intellectus igitur verus est, sicut et bonus et magnus et ita de reliquis decem, quia est illorum intellectualis participatio. Et ultra hoc est etiam intelligendo verus, quando est rei intellectae adaequatus. Res enim intelligibilis tunc vere intelligitur, quando intelligibilitas eius est ita depurata ab omni extraneo, quod actu est vera intelligibilis species seu ratio rei. Et tunc intellectus in actu verus est, quia intellectus est idem cum intellectu.

107 Corruptibile non intelligitur nisi per incorruptibilem eius speciem. Abstrahit enim intellectus de sensibili intelligibilem speciem. Non enim species seu ratio intelligibilis calidi est calida aut frigidi frigida –ita de cunctis–, sed est ab omni al-

1. Cf. Pseudo-Dionisio, *Los nombres de Dios*, I, 1, en *Obras completas*, 5-6 (PG 3, 587B; *Dionysiaca*, I, 9-10).

2. Cf., por ejemplo, *Parménides*, 132C.

## CONTINUACIÓN

Si consideras las cosas correctamente, entonces la verdad, lo 106  
verdadero y lo verosímil es todo lo que el ojo de la mente ve. La  
verdad es todo aquello que puede ser. No puede aumentar ni dis-  
minuir, sino que permanece eternamente. Lo verdadero es la seme-  
janza perpetua, intelectualmente participada, de la verdad eterna.  
Y porque un algo verdadero es más verdadero y más claro que otro,  
lo verdadero que no puede ser más verdadero es la verdad absoluta  
y eterna. Pues el acto que se puede verificar es la verdad eterna,  
que se hace verdadera en acto a sí misma y a todas las cosas. Lo  
verosímil, por su parte, es la semejanza temporal de lo verdade-  
ro mismo inteligible. Así lo sensible es semejanza de lo verda-  
dero, porque es imagen de lo inteligible, como decía Dionisio  
con razón<sup>1</sup>. Esto es lo que también Platón había visto primero<sup>2</sup>.

El entendimiento es por consiguiente verdadero, como tam-  
bién es bueno y grande, y esto mismo es válido respecto de las  
diez alabanzas restantes, porque es la participación intelectual de  
las mismas. Y más allá de esto es también verdadero en tanto que  
entiende, cuando es adecuado a la cosa entendida. Pues la cosa  
inteligible es entendida verdaderamente cuando su inteligibilidad  
está de tal modo depurada de todo elemento extraño que es en  
acto la verdadera especie inteligible o la razón de ser (*ratio*) de la  
cosa. Y el entendimiento es entonces verdadero en acto, porque es  
idéntico con lo entendido.

Lo corruptible no es entendido sino mediante su especie in- 107  
corruptible. En efecto, el entendimiento abstrae de lo sensible la  
especie inteligible. Pues la especie o razón de ser inteligible de lo  
caliente no es caliente ni la de lo frío es fría —y lo mismo es váli-  
do respecto de todas las cosas sensibles—, sino que está liberada

terabilitate absoluta, ut formam rei sicut exemplar eius verum vere repraesentet. Et quia solum illa incorporea et immaterialis rei species seu ratio est actu intelligibilis et in actu intellectum transformabilis, patet intellectum omni temporali et corruptibili altiolem et puriorem et naturaliter perpetuum. Quod et clarissime percipis, quando vides, quod depurata ab omni corruptibili materia, quae non indigent abstractione, citius intelliguntur: sicut secundum Proclum est li unum absolutum per se intelligibile et intellectui conforme, sicut lux visui et sic alia intelligibilia per se nota, quae sunt principia in mathematicis et aliis scientiis. Sunt enim sui ipsius species seu intelligibilis ratio.

(*absoluta*) de toda alterabilidad, para de este modo representar verdaderamente la forma de la cosa en cuanto arquetipo verdadero de la misma. Y porque solo aquella especie o razón de ser de la cosa, incorpórea e inmaterial, es inteligible en acto, es manifiesto que el entendimiento es más elevado y más puro que todo lo que es temporal y corruptible, y es perpetuo por naturaleza. Esto lo percibes también de forma muy clara cuando ves que son entendidas con mayor rapidez las cosas depuradas de toda materia corruptible, que no necesitan de la abstracción. Así como según Proclo<sup>3</sup>, lo uno absoluto (*absolutum*) es inteligible por sí mismo y conforme al entendimiento, del mismo modo la luz es conforme al sentido de la vista; así es como las demás cosas inteligibles son conocidas por sí mismas, las cuales son principios en las matemáticas y en otras ciencias. Pues en efecto son la especie o razón de ser inteligible de sí mismas.

3. Proclo, *In Plat. theol.*, IV, 16, p. 214.

CAPITULUM XXXVII  
DE DECLARATIONE

108 Repetam unum saepissime dictum, quoniam est totius venerationis nostrae ratio. Et est, quod factum cum sequatur posse fieri, numquam est ita factum, quod posse fieri sit in eo penitus terminatum. Nam etsi posse fieri, secundum quod est actu, sit terminatum, tamen non simpliciter. Ut in Platone posse fieri hominem est terminatum, non tamen posse fieri hominem est penitus in Platone terminatum, sed tantum ille terminandi modus, qui dicitur Platonicus; et restant alii etiam perfectiores innumerabiles modi, neque etiam in Platone posse fieri hominis est terminatum. Multa enim homo fieri potest, scilicet musicus, geometricus, mechanicus, quae Plato non fuit.

Unde posse fieri non determinatur simpliciter nisi in posse, suo principio pariter et fine, Dionysio attestante: Sic enim numerus terminatur in monade, suo principio pariter et fine. Principium enim omnis numeri est monas, ita et finis eius est monas. – Actu tamen terminatur posse fieri in mundo, quo actu perfectius maiusque non est. Sic dicit regula: ‘In recipientibus maius non devenitur ad maximum simpliciter, sed bene actu maximum’. Sicut in quantitate, quae maius recipit, non devenitur ad maximam quantitatem, qua maior esse non posset, quia hoc maximum, quod maius esse non potest, quantitatem praecedit. Bene tamen devenitur ad quantitatem actu maximam, ut est quantitas universi.

1. Pseudo-Dionysio, *Los nombres de Dios*, V, 6, en *Obras completas*, 62-63 (PG 3, 820D; *Dionysiaca* I, 343s).

2. Cf. *supra*, cap. 26 § 79 y *De doct. ign.* I, 3 y 4 (*Opera omnia* I).

## DECLARACIÓN

Voy a repetir algo que ya he manifestado con muchísima frecuencia, porque es la razón de ser de toda nuestra caza. Y es lo siguiente: lo que ha sido hecho, puesto que sigue al poder-ser-hecho, nunca ha sido hecho de tal modo que en ello se haya llegado a consumir por completo el poder-ser-hecho. Pues aunque el poder-ser-hecho, en cuanto que es en acto, esté consumado, sin embargo no lo está pura y simplemente. En Platón, por ejemplo, el poder llegar a ser hombre se ha consumado; sin embargo el poder llegar a ser hombre no se ha consumado en Platón por completo, sino sólo aquel modo de consumación que se denomina platónico. Quedan otros modos innumerables y más perfectos también, y tampoco en Platón el poder llegar a ser del hombre está consumado. Pues son muchas las cosas que el hombre puede llegar a ser, por ejemplo, músico, geómetra, mecánico, que Platón no fue. 108

Por tanto, el poder-ser-hecho no se determina pura y simplemente a no ser en el poder-es, en lo que es su principio e igualmente su fin. Dice Dionisio<sup>1</sup>: así es como el número se consume en la mónada, que es su principio e igualmente su fin. Pues el principio de todo número es la mónada (la unidad); igualmente su fin es también la mónada. El poder-ser-hecho se consume en el mundo mediante el acto, más perfecto y mayor que el cual en cuanto acto no hay nada. La regla (de la docta ignorancia) dice: «En las cosas que admiten algo mayor no se llega a lo máximo pura y simplemente, sino justamente a lo que es máximo en acto»<sup>2</sup>. Así en la cantidad, que admite algo mayor, no se llega a la cantidad máxima, mayor que la cual no podría haber ninguna, pues este máximo, que no puede ser mayor, precede a la cantidad. Sí se llega empero a la cantidad máxima en acto, como es la cantidad del universo.

109 Factum autem semper est singulare et implurificabile, sicut omne individuum, sed non est semper incorruptibile, nisi sit primum. Quod enim imitatur primum, cum id sit quod est participatione primi, corruptibile est. Non enim potest eius incorruptibilem singularitatem, quae est immultiplicabilis, participare. Et quod prima, quorum esse non dependet a participatione alicuius prius facti, sint incorruptibilia, ideo est quia posse fieri est in ipsis specificè determinatum. Ob hoc intelligibilia et caelestia sunt incorruptibilia, sicut sunt intellectuales naturae et sol et luna et stellae. Quod autem sol et luna et stellae sint prima facta, Moyses clare in Genesi refert illa a deo facta, ut semper luceant. Semper igitur et sine intermissione visibili mundo hoc est necessarium, si non debet deficere visibilitas eius. Ideo, quae facta sunt, ut luceant semper, sic manere necesse est. Quare non sunt facta post aliquod prius factum, cuius participatione id sint quod sunt. Ita posse fieri solem, lunam et stellas in ipsis individuis quae videmus est determinatum.

Individua vero sensibilis naturae imitantur intelligibilia exemplaria et —ut dicit Dionysius— sunt ipsorum imagines, quae etsi secundum suam singularitatem non sint multiplicabilia, tamen, cum sint imagines intelligibilium, quorum participatione id sunt quod sunt, et cum intelligibilia per sensibilia non possint praecise imitari, variabiliter et temporaliter illa quae perpetua sunt participant. Quare secundum hoc perpetua esse nequeunt.

Pero lo que ha sido hecho es siempre singular e inmultiplicable, como todo individuo, pero no es siempre incorruptible, a no ser que sea lo primero. Pues lo que imita a lo primero, al ser lo que es por participación de lo primero, es corruptible, puesto que no puede participar su singularidad incorruptible, que no es multiplicable. El que las cosas primeras, cuyo ser no depende de la participación de algún otro ser hecho con anterioridad, sean incorruptibles, se debe a que el poder-ser-hecho está en ellos específicamente determinado. Por esta razón los seres inteligibles y celestes son incorruptibles, como lo son las naturalezas intelectuales, e igualmente el sol, la luna y las estrellas. Pero que el sol, la luna y las estrellas sean las primeras cosas hechas lo dice Moisés cuando afirma que fueron creadas por Dios para que iluminen siempre<sup>3</sup>. Luego siempre y sin interrupción le es esto necesario al mundo visible en la medida en que no debe faltarle su visibilidad. Por tanto, las cosas que han sido hechas para que iluminen siempre es necesario que sigan siendo así. Así pues, no han sido hechas después de algo anterior, por cuya participación sean lo que son. De este modo el que el sol, la luna y las estrellas puedan llegar a existir está determinado en esos individuos mismos que vemos.

Sin embargo, los individuos de la naturaleza sensible imitan los arquetipos inteligibles y, como dice Dionisio<sup>4</sup> son imágenes de los mismos, los cuales aunque según su singularidad no sean multiplicables, sin embargo, por ser imágenes de los seres inteligibles, por cuya participación son lo que son y puesto que los seres inteligibles no pueden ser imitados con precisión por los sensibles, participan de forma variada y temporal de esos arquetipos, que son eternos. Por ello, en razón de lo que acabamos de decir, las cosas sensibles no pueden ser eternas.

3. Génesis 1, 14-15.

4. Cf. Pseudo-Dionisio, *Los nombres de Dios* 1, 1 (PG 3, 587B; *Dionysiaca* 1, 9s).

CAPITULUM XXXVIII  
REMEMORATIO

110 Nunc, ut per iteratam dictorum rememorationem clarius quae volo exprimam, adicio: Certum est, quod posse fieri se refert ad aliquid, quod ipsum praecedit. Et ideo, quia praecedit posse fieri, fieri nequit. Neque factum est, cum nihil sit factum, quod non potuit fieri. Factum igitur sequitur posse fieri. Cum autem id, ad quod se posse fieri refert et <quod> praesupponit, ipsum praecedat, necessario aeternum est. Unde cum aeternum non possit fieri, necesse erit, quod saltem aeternum non sit aliud ab eo, quod in posse fieri affirmatur. Aeternum igitur non est aliud ab omni eo quod fit, licet non fiat. Est igitur principium et finis ipsius posse fieri.

Hinc, quod factum est, infactibilis aeterni est repraesentatio. Patet posse fieri mundum se referre ad mundum archetypum in aeterna mente dei. Et quia aeternitas est nec plurificabilis nec multiplicabilis nec aliquod possibilitatem significans, cum posse fieri praecedat, ideo, sicut nec intelligibilis nec sensibilis, ita nec plene repraesentabilis nec imaginabilis nec assimilabilis. Quare non terminatur posse fieri ultimate in aliquo quod sequitur ipsum, sed eius terminus ipsum antecedit.

111 Video igitur omnia quae fieri possunt non habere nisi simplex illud exemplar, quod non est aliud ab omni quod fieri potest, cum sit actus omnis posse; quodque cum sit actus omnis posse et non possit esse aliud nec maius nec

## RESUMEN

Con el fin de expresar con mayor claridad lo que pretendo mediante una reiterada repetición de todo aquello que se lleva dicho, añadido ahora lo siguiente. Es cierto que el poder-ser-hecho se refiere a algo que lo precede. Y por tanto, porque esto precede al poder-ser-hecho no puede ser hecho. Y tampoco ha sido hecho, puesto que nada que no ha podido ser hecho ha sido hecho. Lo que ha sido hecho sigue, por tanto, al poder-ser-hecho. Sin embargo, puesto que aquello a lo que se refiere el poder-ser-hecho es su presupuesto y lo precede, es eterno necesariamente. En consecuencia, puesto que lo eterno no puede ser hecho, será necesario que por lo menos lo eterno no pueda ser otro respecto de aquello que es afirmado positivamente en el poder-ser-hecho. Así pues, lo eterno no es otro respecto de todo aquello que es hecho, aunque ello mismo no sea hecho. Es pues principio y fin del mismo poder-ser-hecho. 110

De ahí se sigue que lo que ha sido hecho es una representación de lo eterno, que no es factible. Resulta, por tanto, obvio que el poder-ser-hecho del mundo se refiere al mundo-arquetipo en la mente eterna de Dios. Y porque la eternidad no es repetible ni multiplicable ni es algo que designa una posibilidad, puesto que precede al poder-ser-hecho, no es en consecuencia ni inteligible ni sensible, y así no es tampoco ni plenamente representable, ni imaginable, ni asimilable. Por ello, el poder-ser-hecho no encuentra en última instancia su límite en algo que lo sigue, sino que su límite lo precede.

Veo pues que todas las cosas que pueden ser hechas tienen aquel arquetipo simple que no es otro respecto de todo lo que puede ser hecho, porque es acto de todo poder ser. Siendo acto de todo poder ser y no pudiendo ser otro, ni más grande ni más 111

minus nec aliter nec alio modo, tunc non est aliud ab aliquo nec maius nec minus aliquo nec aliter nec alio modo. Ideo est omnium, quae sunt, vivunt et intelligunt, causa, exemplar, mensura, modus et ordo; et nihil in omnibus et singulis est reperibile, quod ab eo ut a causa non sit et procedat. Et quia omnia non sunt nisi illius solius representatio, omnia ad ipsum sunt conversa, omnia ipsum desiderant, praedicant, laudant, glorificant et clamant ipsum hoc esse infinitum bonum in omnibus relucens, cuius participatione id sunt quod sunt.

Ex omnibus igitur quae actu sunt, colligo ipsum, qui est terminus interminus, nullo termino aut actu cuiuscumque intellectus capi posse, cum intellectus et omnia sint imago et similitudo eius. Video enim omnia quae sunt actu imaginem illius sui exemplaris praeferre, in cuius comparatione nec actu sunt nec perfecta imago ipsius sunt, cum omnis omnium imago perfectior praecisiorque esse possit.

- 112 Video tamen in termino, ad quem imaginis perfectio et praecisio terminatur, ipsum a remotis per infinitum. Sic actum vitae video illius nobiliorem imaginem esse. Sed cum vita possit esse perfectior et purior sine mixtura et umbra, in termino simplicitatis et praecisionis a remotis video vitam aeternam omnis vitae exemplar, quae est vita vera vitam omnem faciens, ad quam se habet omnis haec vita minus quam pictus ignis ad verum.

Deinde actum intellectus conspicio, qui est similitudo quaedam divini et aeterni sui exemplaris. Huius vivae et intelligentis similitudinis terminum, qui ostendit praecisam dei similitudinem, per infinitum distare video ab omni actu intellectus.

Et dico: Ex quo omne quod esse, et esse et vivere, et esse, vivere et intelligere potest, non est adeo praecisa aeterni exemplaris imago, ut similitudo eius deprecit, tunc

pequeño, ni de otra forma ni de otro modo, no es entonces otro respecto de cosa alguna, ni más grande ni más pequeño que cosa alguna, ni de otra forma ni de otro modo. Por ello es causa ejemplar, medida, modo y orden de todas las cosas que son, viven y entienden. Y en todas y cada una de las cosas no se puede encontrar nada que no tenga su existencia y proceda de él como de su causa. Y porque todas las cosas no son sino una representación de él únicamente, todas están vueltas a Él, todas le desean a él mismo, le proclaman, alaban, glorifican; y aclaman que este mismo arquetipo simple es el bien infinito que brilla en todas las cosas, por cuya participación son lo que son.

A partir, pues, de todas las cosas que son en acto colijo que él mismo, que es límite sin límite, no puede ser captado dentro de límite alguno o por medio del acto de cualquier entendimiento, puesto que el entendimiento y todas las cosas son imagen y semejanza suya. Comprendo pues que todas las cosas que son en acto llevan en sí la imagen de aquel ejemplar suyo, en comparación con el cual ni son en acto ni son una imagen perfecta del mismo, puesto que toda imagen de cada una de las cosas puede ser más perfecta y más exacta.

Veo sin embargo que el límite, en orden al cual se delimita y 112  
última la perfección y precisión de la imagen, dista infinitamente de las cosas que le están remotamente alejadas. Veo así que el acto de la vida es una imagen más noble de aquél que las demás cosas. Pero puesto que la vida puede ser más perfecta y más pura, sin mezcla ni sombra, veo en el límite de la simplicidad y de la precisión, desde las imágenes remotas, que la vida eterna es el arquetipo de toda vida. Es la vida verdadera que genera toda vida. Toda esta vida guarda con ella una semejanza menor que la que guarda un fuego pintado con el fuego verdadero.

Seguidamente dirijo la mirada al acto del entendimiento, que es una cierta semejanza de su arquetipo divino y eterno. Percibo entonces que el límite de esta semejanza viva e inteligente, límite por otra parte que muestra una semejanza precisa de Dios, dista infinitamente de todo acto del entendimiento.

Y yo digo lo siguiente: si se parte del hecho de que lo que puede ser, lo que puede ser y vivir, y lo que puede ser, vivir y entender

video deum in excessu super omnia, quae sunt aut fieri possunt, tam in excessu ipsius esse quam ipsius vivere et intelligere omnium, quoniam maior est omni, quod esse aut vivere aut intelligere potest; et tanto his omnibus praecelsior perfectiorque, quanto veritas praecellit suam imaginem et similitudinem. Est enim veritas hypostasis suae imaginis et similitudinis, a quibus non est aliud. Ab ipsa enim sunt exemplatae in tantum subsistentes et veritatem participantis sui exemplaris, in quantum sunt ipsum imitantes et representantes.

113 Nec haec omnia, quae sic video et nequaquam effari aut scribi possunt sicuti video, sunt ad brevius per me reducibilia, quam quod terminus posse fieri omnia est posse facere omnia; sicut terminus posse fieri determinatum est posse facere determinatum, ut terminus posse fieri calidum est posse facere calidum. Ignis enim, qui dicitur terminus posse fieri calidum, potest facere calida. Et ita posse fieri lucidum terminatur in posse facere lucida, uti sol dicitur in sensibilibus et in intelligibilibus divinus intellectus seu verbum omnem intellectum illuminans. Et terminus posse fieri perfectum est posse facere perfecta, et terminus posse moveri est posse movere. Quare desideratum, quod omnia desiderant, quia terminus desiderabilium, est omnis desiderii causa et terminus omnium eligibilium et omnis electionis causa.

114 Ex quo patet: Cum terminus omnis posse fieri sit omnipotens omnia potens facere, tunc et ipsum posse fieri potest facere. Et ita est illius terminus, cuius est principium, et non est posse fieri ante omnipotentem, sicut in omnibus quae facta sunt posse fieri prioriter videtur, scilicet tam posse fieri simpliciter, cuius initium et finis est omnipotens quam posse fieri contractum ad id quod fit, in quo terminatur ipsum posse fieri, quando fit actu tale, quod tale fieri potuit.

no es una imagen tan precisa de su arquetipo eterno, como reclama su imagen, veo que Dios excede a todas las cosas que son y pueden ser hechas, excede tanto el ser mismo como el vivir mismo y el entender de todas las cosas, puesto que es más grande que todo lo que puede ser, o vivir, o entender. Y es tanto más excelso y tanto más perfecto cuanto la verdad excede a su imagen y su semejanza. Puesto que en efecto, la verdad es la hipóstasis de su imagen y de su semejanza con respecto a las cuales no es un algo otro. Ya que a ella en efecto le deben el hecho de ser conforme a su arquetipo, así como ser subsistentes y participantes de la verdad de su arquetipo, en la medida en que lo imitan y lo representan.

Todas estas cosas que veo ser así y que de ningún modo pueden ser dichas ni escritas, no las puedo resumir en una fórmula más breve que la siguiente: el límite del poder-ser-hecho todo es el poder hacer todo, al modo en que el límite de poder-ser-hecho un algo delimitado es un poder hacer algo determinado; así el límite del poder-ser-hecho algo caliente es el poder hacer algo caliente. Pues el fuego, en efecto, que es caracterizado como el límite del poder-ser-hecho algo caliente, puede convertir en calientes a las cosas. E igualmente, el poder-ser-hecho luminoso encuentra su límite en poder hacer cosas luminosas, como se dice del sol en el ámbito de las cosas sensibles y en el ámbito de los seres inteligibles se dice del entendimiento divino o verbo que ilumina a todo entendimiento. Y así el límite de poder-ser-hecho algo perfecto es poder hacer cosas perfectas, y el límite de poder ser movido es poder mover. Por consiguiente, lo deseado que desean todas las cosas, porque es el límite de las cosas deseables, es la causa de todo deseo, y el límite de todas las cosas elegibles es la causa de toda elección.

Esto pone de manifiesto lo siguiente: dado que el límite de todo poder-ser-hecho es el omnipotente, que puede hacer todas las cosas, se infiere que puede hacer también al mismo poder-ser-hecho. Y así es el límite de aquello de lo que es principio. El poder-ser-hecho no es anterior al omnipotente, mientras que en todas las cosas que han sido hechas el poder-ser-hecho se muestra como prioritario. Esto es así tanto respecto del poder-ser-hecho puro y simple como respecto del poder-ser-hecho que se ha construido en

Et haec determinatio est creatoris ipsius posse fieri, qui cum sit omnipotens, solus determinare habet, quod posse fieri sic aut sic fiat. Et quia posse fieri non terminatur nisi per omnipotentem, omnis determinatio ipsius posse fieri in eo quod fit, non est terminatio ipsius posse fieri, quin omnipotens de eo facere possit, quicquid voluerit; sed est determinatio ipsius posse fieri singulariter ad hoc contracta, quae est ipsius, quod sic factum est, natura et substantia.

aquello que es hecho, en lo cual tiene su límite el mismo poder-ser-hecho, cuando se hace en acto aquello que se podía hacer.

Esta posición de límites es propia del mismo creador del poder-ser-hecho, que por ser omnipotente, sólo él tiene en su mano el determinar que el poder-ser-hecho se haga de una manera o de otra. Y porque el poder-ser-hecho no es delimitado sino por el omnipotente, toda delimitación (*determinatio*) del mismo poder-ser-hecho en aquello que es hecho, no pone límite (*terminatio*) al mismo poder-ser-hecho, pues no impide que el omnipotente pueda hacer de ello lo que quiera. Es solamente una delimitación del mismo poder-ser-hecho en aquellas cosas que se han contraído de forma singular en esto o aquello, delimitación que es la naturaleza y la sustancia de aquello mismo que ha sido hecho de tal modo.

## EPILOGATIO

115 Quia nihil factum est quod non potuit fieri, et nihil se ipsum facere potest, sequitur, quod triplex est posse: scilicet posse facere, posse fieri et posse factum. Ante posse factum posse fieri; ante posse fieri posse facere. Principium et terminus posse fieri est posse facere. Posse factum per posse facere de posse fieri est factum.

Posse facere, cum sit ante posse fieri, nec est factum nec fieri potest aliud. Est igitur omne quod esse potest. Non potest igitur esse maius, et hoc vocamus maximum; nec minus, et hoc vocamus minimum; nec potest esse aliud. Omnium igitur est causa efficiens, formalis seu exemplaris et finalis, cum sit terminus et finis posse fieri et ideo posse facti. Sunt igitur in ipso posse facere omnia, quae possunt fieri et quae facta sunt, prioriter ut in causa efficienti, formali et finali; et posse facere est in omnibus ut absoluta causa in causatis.

116 Sed posse fieri est in omnibus quae facta sunt id quod factum est, nam nihil factum est actu nisi id quod fieri potuit; sed alio essendi modo: imperfectiori modo in potentia et perfectiori in actu. Non igitur posse fieri et posse factum in essentia sunt differentia. Sed posse facere, licet non sit aliud, tamen, cum sit causa essentiae, non est essentia. Essentia enim est suum causatum.

Quoniam autem posse fieri non est posse factum, non est posse fieri de posse fieri factum, sed ante posse fieri nihil est nisi posse facere. De nihilo igitur dicitur posse fieri

## EPÍLOGO

Puesto que no se ha hecho nada que no se haya podido hacer y 115 nada se puede hacer a sí mismo, se sigue que hay un triple poder: el poder hacer, el poder-ser-hecho y el poder que ha sido hecho. Anterior al poder que ha sido hecho es el poder-ser-hecho, anterior al poder-ser-hecho es el poder hacer. Principio y límite del poder-ser-hecho es el poder hacer. El poder que ha sido hecho ha sido hecho del poder-ser-hecho por el poder hacer.

El poder hacer, por ser anterior al poder-ser-hecho, ni es algo hecho ni puede ser hecho otro. Es por consiguiente todo lo que puede ser. No puede por ello ser más grande, y a esto lo llamamos lo máximo; y tampoco puede ser más pequeño, y a esto lo llamamos lo mínimo; tampoco puede ser otro. Es por tanto causa eficiente, formal o ejemplar y final de todas las cosas, por ser límite y fin del poder-ser-hecho y, por ello, del poder ser de lo que ha sido hecho. Así, todas las cosas que pueden ser hechas y las que han sido hechas se encuentran de antemano en el poder hacer mismo, como en su causa eficiente, formal y final. El poder hacer está en todas las cosas como la causa absoluta en lo causado por ella.

Ahora bien, el poder-ser-hecho es en todas las cosas que han 116 sido hechas aquello que ha sido hecho, ya que nada ha sido hecho en acto sino aquello que pudo ser hecho, pero es bajo un modo de ser diferente: de un modo más imperfecto, en potencia, y de un modo más perfecto, en acto. Por consiguiente, el poder-ser-hecho y el poder que ha sido hecho no son diferentes en su esencia. Pero el poder hacer, aunque no sea otro, sin embargo por ser causa de la esencia no es la esencia. La esencia, en efecto, está causada por el poder hacer.

Pero dado que el poder-ser-hecho no es el poder que ha sido hecho, el poder-ser-hecho no ha sido hecho del poder-ser-hecho, sino

factum. Sic dicimus posse facere praecedere nihil, sed non posse fieri. De nihilo igitur posse fieri, cum sit per posse facere productum et non factum, creatum dicimus.

Cum autem ipsum absolutum posse facere nominemus omnipotentem, dicimus omnipotentem aeternum nec factum nec creatum et qui nec annihilari aut aliter fieri potest quam est, quia ante nihil et posse fieri. Et omnia de ipso negamus quae nominabilia sunt, quoniam illa posse fieri sequuntur. Nominabile enim posse fieri, scilicet quod nominetur, praesupponit.

- 117 Nec posse fieri terminatur nisi in posse facere; ideo non annihilabitur. Hoc enim si fieret, fieri posset. Quomodo tunc posse fieri annihilaretur? Est igitur perpetuum, cum habeat initium et annihilari non possit, sed terminus eius sit suum initium. Quoniam autem, quae fieri possunt, aliqua sunt prima, aliqua post prima et prima imitantia –in primis cum eorum posse fieri sit actu et completum–, ideo sunt sicut posse fieri perpetua. In sequentibus posse fieri non est completum et perfectum nisi secundum imitationem completi; ideo illa non sunt perpetua, sed imitantur illa quae perpetua sunt. Id vero, quod perpetuum et stabile non est sed mutatur, instabile et temporale est. Haec sint de praeinsertis breviter repetita.

- 118 Verum quoniam in arte huius generalis venationis sapientiae per particularia firmiter solidamur, applicemus hanc formam venationis ad aliquod sensibile, et sit caliditas. Et dicamus: Triplex est posse, scilicet posse facere calidum, posse fieri calidum et posse factum calidum. Et procedamus contracte, modo quo supra absolute. Et dicamus: Posse factum calidum habet ante se posse fieri calidum, sed posse fieri calidum non potest se facere actu calidum. Igitur ante posse fieri calidum est posse facere calidum. Et quia posse facere calidum praecedat posse fieri calidum, tunc est omne

que con anterioridad al poder-ser-hecho no hay nada sino el poder hacer. Por eso se dice que el poder-ser-hecho ha sido hecho de la nada. Así decimos que el poder hacer precede a la nada, pero no el poder-ser-hecho. Por eso decimos que el poder-ser-hecho ha sido creado, ya que ha sido producido, no hecho, por el poder hacer.

Pero puesto que al mismo poder hacer absoluto lo llamamos el omnipotente, decimos de él que es eterno, no hecho ni creado, y que no puede ser aniquilado ni llegar a ser de un modo diferente de como es, porque es anterior a la nada y al poder-ser-hecho. Y de él negamos todas las cosas que son nombrables, pues son posteriores al poder-ser-hecho. En efecto, lo nombrable presupone el poder-ser-hecho, es decir, presupone el poder ser nombrado.

El poder-ser-hecho tiene su límite solamente en el poder ha- 117  
cer. Por esa razón no será aniquilado. Pues si esto se hiciera, podría ser hecho. ¿Cómo, entonces, debería ser aniquilado el poder-ser-hecho? Es por tanto perpetuo, puesto que tiene comienzo pero no puede ser aniquilado sino que su límite es su comienzo. Ahora bien, de las cosas que pueden ser hechas algunas son las primeras, otras son posteriores a las primeras y las imitan. Puesto que en las primeras su poder-ser-hecho es en acto y completo, se sigue que son perpetuas, al igual que lo es su poder-ser-hechas. En las cosas que siguen, el poder-ser-hecho no es completo y perfecto, sino que son según el modo que corresponde a la imitación de lo que es completo. Por ello no son perpetuas, sino que imitan a las que son perpetuas. Aquello, en cambio, que no es perpetuo ni estable, sino que lo imita, es inestable y temporal. Esto es una breve repetición de lo que hemos dicho con anterioridad.

Sin embargo, puesto que en el oficio propio de esta caza gene- 118  
ral de la sabiduría nos vemos confirmados mediante casos particulares, apliquemos esta forma de la caza a un objeto sensible, por ejemplo, el calor. Dejemos establecido lo siguiente: hay un triple poder, es decir, poder hacer caliente, el poder-ser-hecho caliente y el poder que ha sido hecho caliente. Y procedamos ahora en la forma que corresponde a la contracción a un caso particular. Podemos entonces decir: el poder que ha sido hecho caliente tiene, con anterioridad a sí, el poder-ser-hecho caliente, pero el poder-ser-hecho caliente no puede hacerse a sí mismo caliente en acto. Por consiguiente, con anterioridad al poder-ser-hecho caliente está

id quod calidum esse potest, et ita nec maius nec minus nec aliud esse potest. Est igitur, quoad omnia calida, creator ipsius posse fieri calidum et de posse fieri omne calidum in actum producit estque omnium calidorum causa efficiens, formalis et finalis. Et est in omnibus calidis ut causa in causato, et omnia calida in ipso ut causatum in causa. Et erit respectu calidorum sine principio et fine et nequaquam essentia calidorum, sed causa essentiae, et innominabile per omnia nomina calidorum.

119 Et posse fieri calidum est initiatum et sine fine, et aliqua calida sunt, in quibus completur posse fieri, et durant semper. Aliqua sequuntur illa et instabilia sunt, et calor in ipsis deficit. Et quamvis quidam illud calidum, quod est omne quod calidum esse potest, nomen hunc sensibilem ignem ardentem, non est tamen ille, cum omnis calor cuiuscumque sensibilis ignis non sit finis omnis posse fieri calidum, cum omnis caliditas sensibilis maior esse posset. Sed id quod dicimus ignem, est igneum —secundum Platonem— aut ignitum, et non tantum ignitum quantum igniri posset. Praecedat igitur per se ignis omne ignibile et ignitum, quorum est causa, et est ante omnem sensibilem ignem penitus invisibilis et incognitus; quare primae causae similitudo, ut Dionysius late hoc explanat. Quod ille sanctus vidit, qui aiebat quod deus esset ignis consumens.

120 Ante autem hunc sensibilem ignem est motus et lux. Nam per motum ignibile ignitur, et lux ipsum concomitatur. Sic et de lucido sicut de calido, et de luce sicut de igne; et quod nec sol nec aliquid sensibile sit lux, quae causa lucidorum, sed ipsa omnia sint lucida et non ipsa lux. Sic etiam de frigido, humido et cunctis, quae secundum magis et minus participantur.

1. Pseudo-Dionisio, *Jerarquía celeste*, XV, 2, en *Obras completas*, 156-158 (PG 3, 329B-C; *Dionysiaca* II, 995-1000).

el poder hacer caliente. El poder hacer caliente, puesto que precede al poder-ser-hecho caliente, es en consecuencia todo aquello que puede ser caliente, y por tanto no puede ser ni más ni menos caliente, ni de otro modo de como es. Es en consecuencia, en relación con todas las cosas calientes, el creador del mismo poder-ser-hecho caliente y lleva a todo lo que es caliente del poder-ser-hecho al acto. Y es la causa eficiente, formal y final de todas las cosas calientes. Y está en todas las cosas calientes como la causa en lo causado, y todas las cosas causadas están en él como lo causado está en la causa. Y respecto de las cosas calientes no tendrá principio ni fin. Y no será de ningún modo la esencia de las cosas calientes, sino causa de la esencia, y no es nombrable mediante todos los nombres que corresponden a las cosas que son calientes.

El poder volverse caliente tiene comienzo y no tiene fin. Y hay 119 algunas cosas calientes en las que llega a su plenitud el poder ser hechas. Duran siempre. Hay otras que siguen a estas y son inestables. El calor es en ellas deficitario. Y aunque algunos consideren como lo caliente que es todo lo que lo caliente puede ser a este fuego que arde y es sensible, lo caliente en el sentido indicado no es este fuego, pues todo el calor de cualquier fuego sensible no es el fin de todo poder hacerse caliente, ya que todo calor sensible puede ser mayor. Más bien, lo que denominamos fuego es o bien de índole ígnea —como dice Platón— o bien algo inflamado, y por cierto no tan inflamado como podría ser inflamado. Por tanto, el fuego precede de suyo a todo lo inflamable y lo inflamado. Es causa de lo uno y de lo otro y es, con anterioridad a todo fuego sensible, completamente invisible y desconocido. Es por ello semejante a la causa primera, como expone ampliamente Dionisio<sup>1</sup>. Esto lo vio aquel santo, al afirmar que Dios es un fuego en combustión.

Anterior, sin embargo, a este fuego sensible es el movimiento y 120 la luz. Pues merced al movimiento lo inflamable se inflama y a este proceso va unido la luz. De lo luminoso cabe decir lo mismo que de lo cálido, y de la luz lo mismo que del fuego. Igualmente cabe decir que ni el sol ni ninguna otra cosa sensible es la luz, que es la causa de todas las cosas luminosas, sino que todas ellas son luminosas y no la luz misma. Y esto mismo vale para lo frío, lo húmedo y todas las cosas, que son participadas en mayor o menor grado.

Omnis enim multitudinis unitas est principium, ut Proclus dicit, et omnium talium maxime tale, ut vult Aristoteles, et cunctorum per participationem talium per se tale, et omnium per se talium per se simplex, uti Platonici, et omnium, quae per se cum addito, per se sine addito causa est. Et hoc per se est causa causarum omnium et singularum, ut illud supra varie ob varias participantium diversitates omnium principium nominatur, licet omne nominabile antecedit.

Illa dicta sunt Platoniorum et Peripateticorum, quae oportet sane intelligi quoad principium et causam. Nam non est nisi unum causale principium, quod possidet nomine, ad quod omne posse fieri determinatur; licet primum in ordine vocetur etiam aliorum principium, quae ipsum sequuntur, et vocetur maxime tale, cuius participatione alia talia sunt, tamen non maxime simpliciter, sed maxime tale.

- 121 Poteris etiam ex his venari ordinem prioritatis et posterioritatis. Nam 'per se' omnia participantia praecedunt, sicut per se calidum, puta ignitum, aërem calidum, aquam calidam et terram calidam et omne posse fieri calidum antecedit. Et ideo nec ignis humidus aut frigidus aut terreus seu siccus fieri potest; illa enim praecedunt. Et quia aqua est per se frigida, ipsa est ante terram, quae frigida fieri potest. Ita et non est post aërem, quia aër similiter frigidus fieri potest. Sic aër est ante terram, quia per se humidus; et terra potest fieri humida et non est post aquam, quae similiter humida fieri potest. Sic terra est inter elementa ultimum et ignis primum. Aër vero et aqua simul medium tenent, et

2. Proclo, *In Plat. theol.*, II, 4, p. 95; cf. también IV, 27-28, p. 222.

3. Cf. Aristoteles, *Analíticos posteriores*, A 2, 72 a 28; *Fragmenta*, 1491 a 5 y 13.

4. Cf. *supra*, cap. 8, § 20.

Como dice Proclo<sup>2</sup>, la unidad es el principio de toda muchedumbre. Y de todas las cosas de una determinada índole es principio aquello que es de esa índole en grado máximo, como afirma Aristóteles<sup>3</sup>, y de todas las cosas que son tales por participación es principio lo que es tal por sí mismo, y de todas las cosas que son tales por sí mismas el principio es lo que es simple por sí mismo, como dicen los Platónicos<sup>4</sup>, y de todas las cosas que son por sí mismas con algo añadido, la causa es por sí misma sin nada añadido. Y esto que es por sí mismo es la causa de todas y cada una de las causas. Y aquel principio de todas las cosas es denominado de forma variada debido a la diversidad variada de las cosas que participan de él, aunque preceda a todo lo nombrable.

Estas son manifestaciones de los Platónicos y de los Peripatéticos, y conviene interpretarlas rectamente en su significado respecto del principio y de la causa. Pues no hay sino un único principio causal, al que denomino el poder-es. A él se ordena todo poder-ser-hecho. Aunque lo primero en un orden sea llamado así también respecto de todos los principios que lo siguen y se llame tal en grado máximo, por cuya participación son tales las demás cosas, sin embargo, en este caso no se trata de lo que es simplemente máximo, sino de lo que es máximo en un orden determinado.

A partir de estas consideraciones podrás emprender la caza del orden de lo que es anterior y de lo que es posterior. Pues lo que es «por sí» precede a todas las cosas que participan de ello, por ejemplo, lo que es caliente por sí, es decir, lo que es puro fuego (*ignitum*) precede al aire caliente, al agua caliente y a la tierra caliente y a todo poder hacerse caliente. Y por ello tampoco el fuego puede llegar a hacerse húmedo o frío o térreo, o seco, ya que precede a todas estas determinaciones. Y como el agua es por sí misma fría, precede a la tierra que puede llegar a estar fría. Por la misma razón no es posterior al aire, puesto que el aire puede igualmente volverse frío. El aire es sin embargo anterior a la tierra, porque es húmedo por sí mismo; y la tierra puede hacerse húmeda y no es posterior al agua, que puede igualmente hacerse húmeda. Así, la tierra es el último de los elementos, en tanto que el fuego es el primero. En cambio, el aire y el agua ocupan simultáneamente el lugar central, no siendo uno de ellos anterior al otro en razón

unum non est prius alio in ordine, sed simul cum alio. Ideo, sicut aqua conecitur terrae sine medio, ita et aër aridae terrae, licet maior sit amicitia ignis cum aëre et aquae cum terra. Et quia aqua in aërem et aër in aquam convertitur et varie misceri possunt et ignis calorem participare et in terra solidari, haec quae generantur ex illis esse oportet.

- 122 Et consequenter, quia luce terra, aqua, aër, ignis, luna et stellae participant, erit per se lux omnium lucidorum causa. Quam quidam solem nominant, quia inter sensibilia lucida est maxime lucidus. Hinc omnium luce participantium, in eo quod sensibiliter lucida, causa dicitur. Sed cum non sit lux, sed lucidum, ut prius dictum est, hinc lux ipsius causa et omnium lucidorum; nihil enim omnium talium. Quare sol maxime lucidus nec siccus nec frigidus nec humidus nec calidus nec lunaticus nec Venerialis nec Mercurialis nec Iovialis nec Saturninus nec naturae cuiuscumque stellae aut ullius visibilis, sed omnis lucis sive elementalibus sive mineralibus sive vegetabilibus sive sensibilibus principium.
- 123 Sic per se sapientia, quae est lux intelligibilis, est ante omne, quod particeps esse potest lucis illius, sive vocetur sensus sive imaginatio sive aestimatio sive ratio sive anima intellectiva sive intelligentia aut alio quocumque nomine nominetur. Et est prior omnibus sensibilibus et intelligibilibus et omni discretione et ordine, quorum omnium causa. Est autem sol sensibilis, quia visibilis; praecedit igitur ipsum sensus. Sed quia lux per se visibilis est visibilium materialium causa et quia visus in actu est visibile in actu, ideo visus est visibilium formalis causa, quia posse videri posse videre causa est. Et ita patet quomodo lux sensibilis cum luce intelligibili conecitur in visu sicut extrema, scilicet supremum inferioris et corporalis naturae cum inferiori superioris cognoscitivae naturae.

del orden, sino simultáneamente con él. Por consiguiente, al igual que el agua se une a la tierra sin intermedio, así también el aire se une a la tierra seca, aunque la atracción entre el fuego y el aire así como entre el agua y la tierra es mayor. Y porque el agua se convierte en aire y el aire se convierte en agua y pueden mezclarse de diferentes maneras, y puesto que además pueden participar del calor del fuego y adquirir en la tierra formas sólidas, es necesario que las cosas que se generan consten de ellas.

Y además, como la tierra, el agua, el aire, el fuego, la luna y las 122  
estrellas participan de la luz, la luz que es por sí será la causa de todas las cosas luminosas. A esa luz algunos la llaman sol, porque entre las cosas sensibles luminosas es luminoso en grado máximo. Por ello se dice que es causa de todas las cosas que participan de la luz, en tanto que son luminosas de forma sensible. Pero como no es luz, sino algo luminoso, tal como se ha dicho anteriormente, por ello la luz es causa del mismo y de todas las cosas luminosas. No es, en efecto, nada de tales cosas. Por tanto, el sol al ser luminoso en grado máximo, no es seco ni frío, no es húmedo ni caliente, no es de la índole de la luna, de Venus, de Mercurio, de Júpiter, de Saturno, ni de ninguna otra estrella o cosa alguna visible, sino que es el principio de toda luz, sea elemental o mineral, pertenezca a la vida vegetal o a la vida sensible.

De igual modo, la sabiduría que es por sí, que es la luz in- 123  
teligible, es anterior a todo lo que puede participar de aquella luz, llámese percepción o imaginación, estimativa o razón, alma intelectual o inteligencia, o se denomine con cualquier otro nombre. Y es anterior a todas las cosas sensibles o inteligibles, a toda diferenciación y a todo orden. De todo ello es la causa. El sol, en cambio, es un objeto perceptible, puesto que es visible y la percepción por tanto lo precede. Pero puesto que la luz visible por sí es causa material de las cosas visibles y la visión en acto es lo visible en acto, se sigue que la visión es la causa formal de las cosas visibles, ya que el poder ver es la causa del poder ser visto. Y así se pone de manifiesto de qué modo la luz sensible se conecta con la luz inteligible en la visión, como cosas extremas, es decir, lo supremo de la naturaleza inferior y corporal con lo inferior de la naturaleza superior cognoscitiva.

124     Laudant non immerito cuncti magnum Platonem, qui de sole ad sapientiam per similitudinem ascendit. Ita et magnus Dionysius, qui de igne ad deum et de sole ad creatorem per proprietatum similitudines quas enarrat ascendit. Ita et Gregorius Theologus in Sermonibus theologicis contra Eunomianos faciendum suadet, quia in speculo et aenigmate in hoc mundo, ut divinus Paulus refert, ascendi oportet, ubi partim scimus et partim prophetamus.

Per haec arbitror mearum venationum rudem et non plene depuratum conceptum, quantum mihi possibile fuit, explicasse, omnia submitbens melius haec alta speculanti.

LIBRI DE VENATIONE SAPIENTIAE R. P. NICOLAI  
DE CVSA CARDINALIS. T. SANCTI PETRI  
AD VINCULA AD IHESV CHRISTI  
SAPIENTIAE GLORIAM  
ET HONOREM.  
FINIS.

No sin razón alaban todos al gran Platón<sup>5</sup> que del sol asciende mediante semejanzas a la sabiduría. Así procede también el gran Dionisio<sup>6</sup> que asciende del fuego a Dios y del sol al creador mediante las semejanzas de las propiedades que enumera. Así es como también aconseja que se haga Gregorio el teólogo, en los Sermones Teológicos contra los Eunomianos<sup>7</sup>, porque como dice San Pablo<sup>8</sup> en este mundo es preciso ascender de forma especular y enigmática, puesto que aquí en parte sabemos y en parte profetizamos. 124

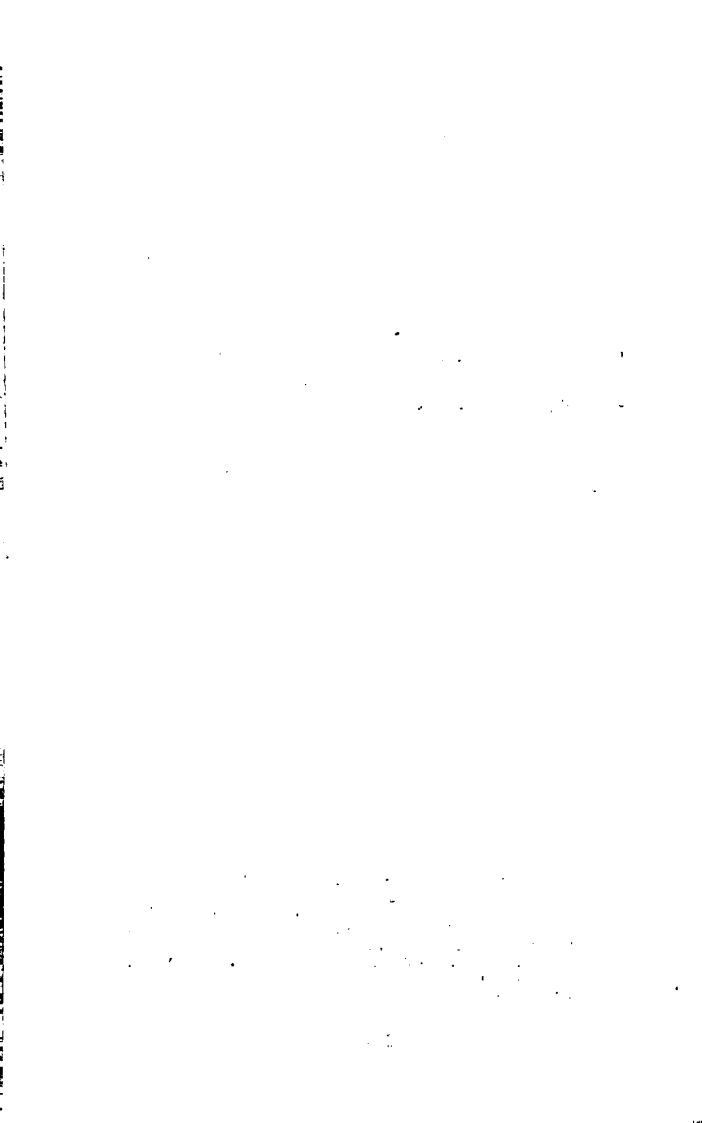
Con estas consideraciones creo haber expuesto el concepto, rudo aún y no plenamente depurado, de lo que han sido mis cacerías, en cuanto me ha sido posible y lo someto a quien contemple mejor que yo estos contenidos elevados.

5. Platón, *República*, VII, 514ss; 532b ss; cf. Proclo, *In Plat. theol.*, II, 1, p. 90-91.

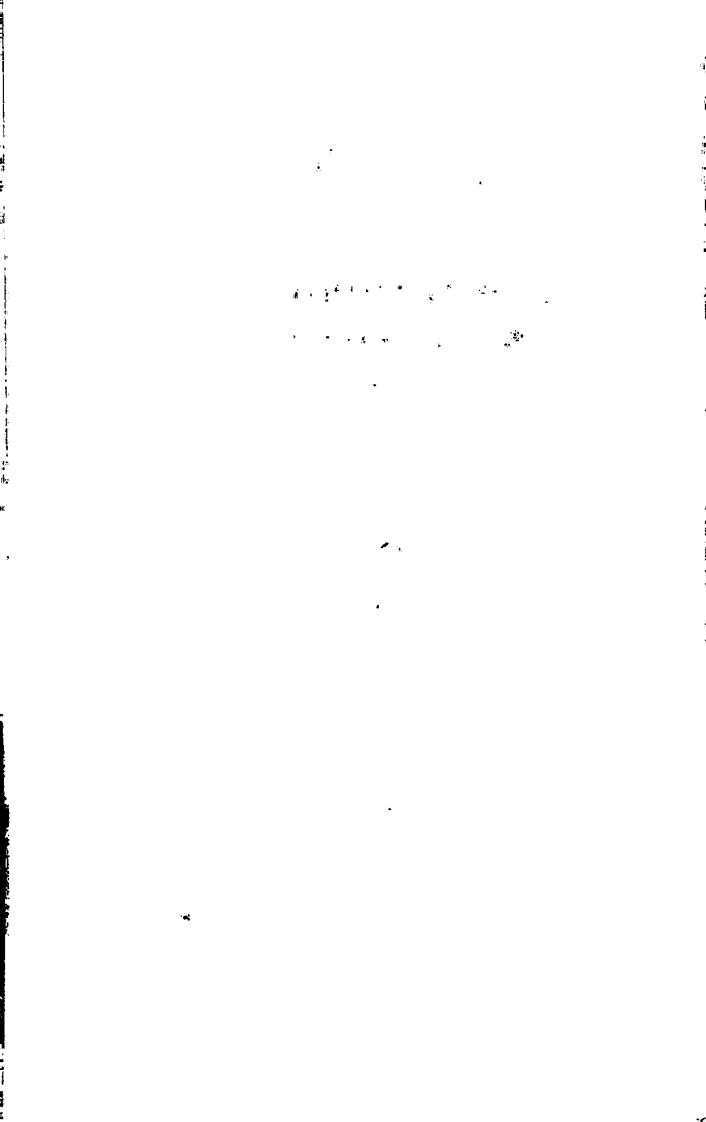
6. Pseudo-Dionisio, *Los nombres de Dios*, IV, 4, en *Obras completas*, 33-35 (PG 3, 697D; *Dionysiaca* I, 163-164); cf. también *Jerarquía celeste* XV, 2, en *Obras completas*, 156-158 (PG 3, 329 BC; *Dionysiaca* II, 995-1000).

7. Se trata del libro de Gregorio de Nisa, *Contra Eunomium*; cf. libros X y XII (PG 45, 832AB y 945AB).

8. 1 Corintios 13, 12.



COMENTARIO FILOSÓFICO  
A «LA CAZA DE LA SABIDURÍA»



## UNA OBRA NOVEDOSA

La forma tan modesta con que el Cusano expresa cuál es su objetivo al escribir *De venatione sapientiae* no da idea del sentido de la obra que lleva a cabo. En efecto, él dice que se propone dejar a la posteridad una breve exposición de las cacerías de la sabiduría que considera más importantes, tomando como criterio la aproximación a la verdad.

Si todo fuera esto, podría decirse que se trata de un simple resumen, más o menos logrado. Pero esto no es así, por varias razones. En primer lugar, porque considera a la sabiduría no ya como un capítulo que investigar –tal como ya había hecho en alguna obra anterior–, sino como el concepto que confiere sentido a la reflexión, en el sentido de que lo que esta ha logrado es hacer ver alguna de las formas en que la sabiduría se manifiesta. En segundo lugar, porque en esta obra el autor introduce conceptos tales como la luz o los que él llama «laudabilia» (contenidos dignos de alabanza) que, si bien no son ajenos a lo que ha sido la obra realizada hasta ahora, no habían sido objeto de una consideración temática. En tercer lugar, porque aquellos mismos contenidos que, como la unidad, por ejemplo, habían sido fundamentales desde el principio, aparecen ahora en una nueva perspectiva, es decir, no como una repetición de lo ya expuesto, sino como pensados de nuevo.

Todo esto basta ya para considerar el *De venatione sapientiae* como una obra que, además de nueva, es novedosa. Lo cual no es sorprendente, pues como todo gran pensador, cuando piensa algo busca su raíz y lo hace presentarse de una forma distinta. Y ello ocurre sin que el pensamiento pierda en modo alguno su identidad, la cual, por el contrario, aparece notablemente enriquecida.

## UN NUEVO PRINCIPIO: «POSSE FIERI»

Pero hay algo todavía mucho más importante. Al volver reiteradamente sobre el texto, uno se da cuenta de que el cardenal de Cusa, consciente de su avanzada edad, se propone emplear todo el vigor que aún le queda en construir un sistema de toda su obra. Se trata de dar en él estructura firme a las ideas más importantes organizadas en torno a «algo ciertísimo» (II, 6)<sup>1</sup>, que el propio Cusano califica como «nostrum principium», nuestro principio, y que es justamente el *posse fieri*, el poder-ser-hecho (XIV, 28).

¿Cómo y por qué se llega ahí? En primer lugar, la referencia a ese «algo ciertísimo» aparece en el contexto que de forma inmediata le corresponde: «Contemplo un mundo bellissimo, unificado con un orden admirable, en el cual reluce la suprema bondad del Dios supremo, su sabiduría y su belleza. Me siento atraído a buscar al artífice de esta obra tan digna de admiración» (XI, 6). Por de pronto, el punto de partida es lo que, desde los griegos, en concreto desde Platón, se viene considerando como lo que da origen a la filosofía: «No hay otro origen de la filosofía que la admiración» (*Teeteto* 55d). Aristóteles viene a decir lo mismo: «Es mediante la admiración como los hombres ahora y siempre vienen a filosofar» (*Metafísica* I, 2, 982 b 12s). El Cusano está, pues, en esa misma línea. El mundo es digno de admiración porque lo que en él se manifiesta y brilla es la bondad, la sabiduría y la belleza del Dios supremo.

Preguntar por el artífice del mundo es preguntar por algo que no es ajeno al mundo, sino constitutivo del mismo. Y preguntar por el mundo es preguntar por Dios sin que esto sea salirse del ámbito de la pregunta. Esto es algo que tiene una especial intensidad en el caso del Cusano, sobre todo si se toma en consideración el concepto de Dios como «lo no-otro» respecto de ninguna cosa, y más concreta y especialmente respecto del mundo.

Pero si la pregunta por el mundo implica la pregunta por Dios, ¿por qué no pasar directamente a hablar de Dios, sin que esto suponga dejar de lado la exigencia de la certeza del método de cono-

1. Las referencias al texto se hacen indicando, en números romanos, los capítulos y, en arábigos, los apartados en que está dividida la obra. Unos y otros reproducen los de la edición crítica.

cimiento? Es lo que hace el Cusano en *De docta ignorantia*, en un lugar que es rigurosamente paralelo al de *De venatione sapientiae*. En ambos lugares se postula que lo desconocido sólo se puede conocer a partir de lo conocido: en *De docta ignorantia* a partir de un «presupuesto cierto», en *De venatione sapientiae* a partir de «algo ciertísimo». En ambos lugares se invoca también la autoridad de Aristóteles. Pero la diferencia estriba en el texto a que se hace referencia. Nicolás de Cusa aduce en *De docta ignorantia* la tan conocida afirmación aristotélica de que «en las cosas que son del todo evidentes por naturaleza estamos ante una dificultad similar a la de una lechuza que intentara ver el sol» (*De docta ignorantia* I, 4, p. 8; cf. Aristóteles, *Metafísica* II, 993 b 9-11). De ahí saca el Cusano la conclusión, muy en la línea de Sócrates, de que «deseamos saber que ignoramos». Este es el principio de la docta ignorancia, que da título a la primera gran obra. En *De venatione sapientiae* recurre, por tanto, a un texto muy diferente, tomado de la *Física*, en el que Aristóteles afirma que «no se hace lo que es imposible que se haga» (II, 6; cf. Aristóteles, *Física* VI, 10, 241 § 4).

Hay, sin duda, una diferencia de planteamiento, que se advierte en el hecho de que, mientras en *De docta ignorantia*, una vez sentado el principio, se pasa a la exposición de Dios en el sentido metafísico-teológico más fuerte, en *De venatione sapientiae* no se trata el tema de la docta ignorancia hasta el capítulo XII. Prácticamente todos los anteriores están dedicados a aclarar el significado del concepto de *posse fieri* (poder-ser-hecho), que al Cusano le ha sugerido la nueva lectura de Aristóteles. Además, la construcción que sigue al capítulo XII difiere en el orden y tratamiento de los temas respecto de lo que vemos en *De docta ignorantia*.

Algo cambia, por tanto, en la concepción del conjunto, sin detrimento —como ya se ha indicado— de la identidad que mantiene el pensamiento de su autor desde el principio hasta el fin de su variada y accidentada obra. Debido a la importancia que reconoce al mencionado concepto del *posse fieri*, se detiene a explicar su significado bajo el aspecto tanto conceptual como histórico en los capítulos que van del II al X. Es, por lo demás, muy llamativo que en los tres últimos capítulos —del XXXVII al XXXIX— vuelva sobre el mismo concepto, como si no hubiera quedado satisfecho con las explica-

ciones dadas con anterioridad. Y lo es también que termina la obra lamentando que «el concepto de lo que han sido mis cacerías es rudo aún y no plenamente elaborado», lo cual se refiere también y de forma especial al principio del *posse fieri*, en torno al cual se estructura explícita o implícitamente el escrito en su conjunto. En lo que ahora sigue nos limitamos a algunas indicaciones referidas sobre todo a lo que se expone en el capítulo III. La clarificación es obligada, porque de lo contrario hay matices que pudieran pasarse por alto, a pesar de ser esenciales.

#### MATIZACIÓN DOBLE A UNA FRASE DE ARISTÓTELES

Parte aquí el cardenal de Cusa de una frase de Aristóteles, ya citada anteriormente, exacta en cuanto al sentido, pero no en cuanto a la letra: «No se hace lo que es imposible que se haga». De aquí infiere algo que no parece discutible: lo que se hace presupone que pueda hacerse; o dicho de modo equivalente: lo que es hecho sólo es hecho en tanto en cuanto puede ser hecho. Ya de entrada son aquí necesarias dos matizaciones. Aunque de la afirmación aristotélica se infiere legítimamente lo que dice el Cusano, la connotación es diferente en ambos casos. En Aristóteles la frase tiene un carácter claramente restrictivo: lo que no se puede hacer no se hace en modo alguno. Con su propia formulación: lo que se hace presupone que se pueda hacer —literalmente: «No se ha hecho nada ni se hará nada sin que haya podido o pueda hacerse» (III, 7)—, Nicolás de Cusa pretende, sin oponerse a Aristóteles, extraer el significado positivo y abierto, como si quisiera decir: nos interesa no lo que no se puede hacer, sino lo que sí se puede. Cabe pensar que esta es la intención del Cusano, pues inmediatamente después de citar la frase de Aristóteles la abandona y le da ese giro positivo.

La segunda matización es la siguiente: el Cusano no se queda en el ámbito puramente empírico, restringido además a datos simplemente individuales, lo que encontraría su aplicación en expresiones como la siguiente: si esta cosa está hecha o ha sido hecha, es porque de antemano ha podido hacerse. A diferencia de esto, extrae de la frase aristotélica una afirmación de carácter general: el ser-hecho presupone el poder-ser-hecho.

Ahora bien, esto a su vez podría entenderse en un sentido que no es el que el Cusano tiene *in mente*, quiero decir, en un sentido nominalista. Para el nominalismo existen sin duda afirmaciones generales con pretensión de verdad, pero siempre referidas a objetos individuales y determinados, estos o aquellos. El Cusano, que conoció bien el nominalismo, puesto que se puede afirmar que se formó en él, lo aprovechó sin duda en un sentido esencial e importantísimo, es decir, en lo que se refiere al reconocimiento del peso que tiene lo singular, que es irreductible a cualquier otro contenido. En este aspecto anticipa planteamientos de la época moderna, como son los de Leibniz y Hegel. Pero eso no quiere decir que sólo existan objetos individuales y determinados. Existen también contenidos que no son individuales en el sentido indicado, sino universales. Es lo que ocurre con el concepto del *posse fieri*. Con anterioridad a todo lo que existe como resultado de una acción, existe el poder-ser-hecho, que por tanto posee una universalidad ilimitada, que sin embargo tiene una peculiaridad única, que hace que no sea homologable a ningún otro universal, por ejemplo, al universal «hombre», que podríamos decir que expresa esa estructura que de antemano es común a toda clase de hombres y a cada hombre concreto.

#### EL «POSSE FIERI» COMO POSIBILIDAD, POTENCIA Y REALIDAD

El *posse fieri* es, por de pronto, un *posse*, o sea, un poder ser, que es tanto posibilidad como potencia. De una parte, es posibilidad en el sentido elemental y obvio de que, para que algo llegue a ser, tiene que ser de antemano posible. Esta posibilidad de algo es distinta de la realidad de ese último algo, una vez que ha adquirido concreción. El *posse* propio del *posse fieri* es además poder o potencia en el sentido de que es determinante respecto del ser de lo que ha llegado a ser. No se da, por consiguiente, sólo con anterioridad, sino que habiendo pasado a ser realidad, es constitutiva de esa misma realidad.

¿Quiere esto decir que predetermine todo lo que lleguen a ser las cosas? Habría que decir que, tal como se suele entender la predeterminación, no es eso lo que aquí tiene lugar. Se suele, en efec-

to, referir la predeterminación a esta o a aquella cosa concreta, de tal forma que ninguna de ellas podría ser de una forma diferente, en cualquiera de sus detalles, de aquella que está prefijada desde siempre. Esto no sería aplicable al carácter determinante que de suyo es propio del *posse fieri*, cuyo poder encierra en sí todo el caudal de potencias que llegan a configurar una cosa. Entre esas potencias se hallan también las circunstancias, además de los incontables e inabarcables factores que se hacen activos en su momento en cada cosa.

Pero es que además, y sobre todo, cada cosa está concebida por el Cusano como estrictamente singular, en el sentido de ser irreductible a ninguna otra, y más concretamente como un centro de actividad capaz de dar forma a cada uno de los factores que gravitan sobre ella y que, en ese sentido, la determinan en mayor o en menor grado. No son, por consiguiente, las cosas en general simple resultado de la potencia que las precede desde ese caudal de posibilidades que representa el *posse fieri*. Y siendo esto así en general, lo es tanto más respecto de las cosas que tienen la peculiaridad de ser libres y que, por ello, poseen una especie de singularidad en segunda potencia. Puesto que, como seres libres, además de ser irreductibles a ningún otro ser, poseen en razón de su conciencia de sí la capacidad, e incluso también la responsabilidad, de sobreponerse a cualquier tipo de realidad que le viene dado, y de construir de esta manera su ser más propio, al que podemos caracterizar como personalidad.

No es, por tanto, abstracta la posibilidad a que se refiere el *posse fieri*, que se encuentra enmarcado en la realidad bajo los aspectos siguientes. En primer lugar, porque constitutivamente está abocado a hacerse, a ser hecho o realizado. Si no hubiera habido nunca cosas que realizar, tampoco habría existido nunca el poder-ser-hecho. Existiría el ser, pero no los seres; Dios, pero no las cosas. El poder ser hecho es, en definitiva, la posibilidad de que existan cosas reales. En segundo lugar, el *posse fieri* está destinado a realizarse no simplemente en algo concreto, sino como algo concreto. Resulta muy significativa la afirmación siguiente: «Y aquello mismo que se hace se produce del poder-ser-hecho, porque el mismo poder-ser-hecho se hace en acto todo lo que se hace» (III, 7). Si se toma

aisladamente la primera parte de la frase, podría entenderse que lo que se hace —que es el conjunto de todas las cosas reales, excepto Dios— tiene su origen en el poder ser hecho, de forma, sin embargo, que este no tuviera que ver con la constitución misma de las cosas en el sentido de que se mantendría fuera de ellas. Pero en tal caso tendríamos que ver con una simple posibilidad abstracta y no con un auténtico poder-ser-hecho. Que las cosas se produzcan *del (ex)* poder ser hecho implica, por el contrario, que se extraen de él mismo. Lo cual quiere decir que «el mismo poder ser hecho se hace en acto todo lo que se hace». Dicho de un modo más sencillo: en cada cosa real se hace real el mismo poder ser hecho.

En el trasfondo nos vemos en la obligación de abordar una cuestión muy grave, y también muy discutida, acerca de la posibilidad y del sentido de la creación. Una de las fórmulas acuñadas en la tradición para explicar este concepto es «*emanatio totius entis a Deo*». Los diferentes matices con los que posteriormente se intentó recubrir esta expresión tenían la finalidad de, por una parte, afirmar la presencia inmediata y radical de Dios en las cosas y, por otra, evitar una confusión —si no una identidad— del ser de Dios con el ser del mundo. Mediante la introducción del concepto de *posse fieri*, el Cusano consigue satisfactoriamente ambos objetivos, puesto que se trata de un concepto que hace referencia a un rango especial en el conjunto de las cosas: lo que expresa no es eterno ni tampoco temporal, sino perpetuo y permanente, y en ese sentido, aun no siendo real sino en las cosas, posee un rango especial, superior a estas. En esta línea, cabe decir que ostenta una mediación entre Dios y las cosas: «Todas las cosas, pues, que son después del mismo [poder-ser-hecho] han sido producidas del mismo poder-ser-hecho por el creador» (III, 8). Dios ha producido todo directamente, puesto que, como ser infinito y omnipotente, no puede depender de nada para crear; pero por otra parte se puede sostener que lo ha creado todo por medio del poder-ser-hecho, en el sentido de que este es presupuesto por todo, y además contiene todas y cada una de las posibilidades concretas, que son luego realizadas y que de esta manera hacen efectiva la presencia de Dios en las cosas, sin que se pueda afirmar que el ser de Dios se identifique en modo alguno con el ser de las cosas.

## EL «POSSE FIERI» EXCLUYE EL PANTEÍSMO E IMPLICA UNA DEMOSTRACIÓN DE LA EXISTENCIA DE DIOS

En más de un caso al Cusano se le ha considerado como panteísta o como muy próximo al panteísmo, sin que haya fundamento alguno para ello. Esto era ya claro desde el comienzo, antes por tanto de que pusiera en juego el concepto de *posse fieri*. Una de las expresiones más lúcidas en este sentido es la de que Dios no es diverso de nada y, a la vez, no es idéntico a nada. Efectivamente, la diversidad es propia de lo finito, y por ello Dios, en cuanto infinito, no puede ser diverso de cosa alguna, porque en tal caso estaríamos negando su infinitud. Y tampoco puede ser idéntico a cosa alguna, porque en ese caso estaríamos afirmando su diversidad del resto de las cosas. Esto es ya así en *De docta ignorantia*. Posteriormente, la caracterización de Dios como *lo no-otro* expresa, mediante ese simple concepto, el doble aspecto indicado: el de no confundirse en modo alguno con lo finito, cuya índole es la de ser otro y, por otra parte, la de no ser en modo alguno concebible si se lo piensa como otro respecto de las cosas finitas, puesto que en tal caso haríamos de Dios una cosa finita más, por más noble y excelsa que la queramos imaginar.

Esta conceptualización continúa siendo válida, sin duda. Sin embargo, al introducir ahora el concepto de poder-ser-hecho, cabe pensar que el Cusano quiso ante todo dejar a salvo la realidad de Dios mismo, que siendo absolutamente próxima al ser de cada cosa, justamente por eso no se identifica con él. El poder-ser-hecho tiene, pues, esa función mediadora entre el Dios creador y las cosas creadas, por cuanto posee el caudal completo de posibilidades concretas destinadas a realizarse, y de ese modo evita la confusión del ser de Dios con el ser de las cosas. Coherente con esto mismo es la calificación del poder-ser-hecho como « semejanza participable de Dios » (VI, 15). A estas alturas de su pensamiento, que se mantuvo despierto hasta el último momento, Nicolás de Cusa considera que Dios no es participable, evitando así la enojosa cuestión de cómo puede ser participado quien, como Dios, es absolutamente simple. Implica, en efecto, contradicción la afirmación de que de lo simple se pueda tomar parte alguna, a menos que se recurra a algún tipo de metáfora, que no podría resolver el problema, el cual no se plan-

tea con el concepto de poder-ser-hecho, que se refiere a una serie ilimitada de posibilidades definidas y concretas y la conjunción armoniosa de las mismas.

Antes de volver sobre lo que esto implica respecto de la gradación de la realidad misma, conviene aludir a un tercer aspecto que expresa la constitutiva vinculación del poder-ser-hecho al principio absoluto. La existencia del poder-ser-hecho implica inequívocamente la prueba de que Dios existe. La afirmación es tan simple que uno pudiera pensar que es gratuita: «Todo lo que se ha hecho o se hará, puesto que no ha sido hecho ni será hecho sin el poder-ser-hecho, tiene un principio absoluto, que es principio y causa del mismo poder-ser-hecho» (III, 7). Que lo que se ha hecho, se hace o se hará presupone el poder-ser-hecho, parece evidente. En efecto, lo hecho en cuanto tal se caracteriza no por existir, por poseer estas o aquellas propiedades, ni siquiera por ser simplemente, sino por *ser hecho*, ha de presuponer el que pueda ser hecho, ya que de lo contrario no llegaría a ser hecho, al no tener esa posibilidad.

De una afirmación tan simple concluye el Cusano que todas las cosas, es decir, todo lo realizado o realizable tiene un principio absoluto. La razón es que el poder-ser-hecho tiene que tener principio y causa de sí mismo, porque de otro modo carecería de explicación. Y esto por lo siguiente: en primer lugar, el principio y causa de algo que es simplemente posible tiene que ser real, porque de lo contrario aquello que puede-ser-hecho nunca llegaría a ser hecho, es decir, a ser real, luego no tendría sentido, puesto que en tal caso tendríamos un concepto que está en contradicción consigo mismo; sería en efecto algo que, al mismo tiempo, puede y no puede ser hecho, porque el ser hecho implica que la posibilidad pase al acto, algo que ella no puede hacer como simple posibilidad. Por otra parte, el principio y causa que aquí se postula no puede ser algo hecho, porque esto presupone el poder ser hecho. Tiene, pues, que ser real, pero no simplemente hecho. Luego ha de ser absoluto, es decir, no dependiente de ninguna otra cosa. Y por consiguiente tiene que ser también único. Que haya un principio absoluto de las cosas pasa, por tanto, por que dicho principio absoluto lo sea también del mismo poder-ser-hecho. Es este un aspecto más que añadir al problema de la demostración de la existencia de Dios en el Cusano.

EL «POSSE FIERI» COMO CLAVE DE LA CONCEPCIÓN METAFÍSICA Y ONTOLÓGICA

Conviene aclarar además que el *posse fieri* es el concepto sobre el que Nicolás de Cusa articula en esta obra su concepción teórica, en su dimensión tanto metafísica como ontológica. No quiere decir que sea el concepto más importante, ya que este es el que se refiere a Dios mismo. Sin embargo, el *posse fieri* aparece como obligado punto de referencia de todo discurso con pretensión de sentido.

En lo que se puede considerar como la dimensión metafísica esto es obvio, puesto que, como acabamos de ver en lo que precede, Dios se nos presenta como «principio y causa del poder-ser-hecho» y, mediante esto, como «principio absoluto» de cuantas cosas han sido, son y serán hechas.

En la dimensión ontológica, que hace referencia al ente en cuanto ente y, por tanto, al ente, tanto en su dimensión individual como en aquello que lo caracteriza en conjunto, como totalidad, el *posse fieri* es el centro de la consideración. Por lo que se refiere al ente como totalidad, es llamativa la afirmación con que, después de consideraciones generales en el capítulo I, da comienzo propiamente a su discurso: «Tales de Mileto, el primero de los sabios, llama a Dios el más antiguo, porque no ha sido engendrado, y al mundo el más bello, porque ha sido hecho por Dios» (II, 6). La belleza no es el único concepto, pero sí de algún modo el más importante, por cuanto nos posibilita la entrada a la contemplación del ente en su totalidad. Que el Cusano haya elegido ese texto no puede ser casual, por cuanto tiene una sensibilidad claramente renacentista. Y es igualmente significativo que, al finalizar en el capítulo III sus consideraciones iniciales sobre el *posse fieri*, haga referencia también a la belleza: «En el poder ser creado todas las cosas creadas están predeterminadas, para que este bello mundo fuera hecho tal como es» (III, 8).

Y anuncia que en un lugar posterior dirá más cosas sobre esto. Ya en el capítulo siguiente leemos: «El maestro del mundo, el Dios glorioso, queriendo constituir un mundo bello, creó el poder-ser-hecho del mismo y en él, de forma coimplicativa, todas las cosas necesarias para la constitución de aquel mundo» (IV, 10; cf. IX, 23 y 24; XXX, 90). Y a renglón seguido expresa el Cusano lo que

dentro de la totalidad es una diferenciación o particularización de la misma: «Ahora bien, la belleza del mundo exigía tanto las cosas que simplemente son, como las que viven y también las que entienden, así como la variedad o modos de belleza de estos tres géneros» (IV, 10). Esta diferenciación viene ya de Proclo y de san Agustín, y está presente en la obra del Cusano desde el comienzo. Lo novedoso es que esa estructura es vista ahora como radicada en el *posse fieri*: «Es preciso que entiendas que nuestro principio, a saber, el poder-ser-hecho, precede al agua, a todos los elementos y a cuantas cosas han sido hechas, ya sean, vivan o entiendan» (X, 28). La precedencia no es de orden temporal, puesto que el *posse fieri* no es temporal sino perpetuo. Se refiere aquí simplemente a la possibilitación que tiene que darse de antemano para que las cosas reales, sean de la índole que fueren, puedan existir.

De la importancia que tiene el poder-ser-hecho en la sistematización que el Cusano lleva a cabo cuando vuelve la mirada a su obra al final de su vida, dan cuenta los dos aspectos siguientes, que no por casualidad son aducidos uno al lado del otro: por una parte, la inserción de dicho principio en lo que es el concepto central de su obra, la coincidencia de lo máximo y de lo mínimo, expresión fontal y primaria de la *coincidentia oppositorum*; por otra parte, la exigencia de comprobar hasta qué punto tanto el pensamiento filosófico como el pensamiento bíblico se han hecho cargo del principio.

Respecto de lo primero, el Cusano comienza situándose en el horizonte de lo que se supone que un gran pensador —que es tanto filósofo como teólogo— tiene que defender: «Que no hay sino una causa única de todas las cosas» (VII, 16). Este es el punto de apoyo de sus «cacerías». Sin embargo, ya aquí introduce el poder-ser-hecho, con el fin de decir que es creado por dicha causa única. Esto es ya novedoso, simplemente porque lo es el concepto mismo del poder-ser-hecho.

Pero la verdadera novedad se halla en la función y en el sentido que se atribuye a ese concepto. Para comprenderlo, hay que tener en cuenta la época en que vive el Cusano, caracterizada por una nueva forma de ver el mundo y de sentirse frente a él. Ya en *De docta ignorantia* leemos que el universo es lo «máximo contracto», es decir, lo infinito mismo, no ciertamente en la forma

absoluta, que le corresponde a Dios mismo, pero sí bajo una forma contraída, que en rigor no quiere decir recortada, sino plena, bajo la forma que le corresponde al mundo, que, a diferencia de Dios, no es todo lo que puede ser, ni siquiera lo que el mundo mismo puede ser, ya que es perfectible por principio. Sin embargo, en el mundo y en las cosas que lo pueblan se hace presente lo máximo o lo infinito mismo, tanto bajo la forma de la totalidad propia del universo como bajo la forma monádica de cada sustancia concreta, en cuanto mónada, que contiene en sí la realidad entera bajo la forma que en cada caso corresponde, aspecto este donde el Cusano anticipa la concepción de Leibniz.

Lo que subyace a este planteamiento es la convicción de que el universo presenta modos de ser sumamente variados y, a la vez, inabarcables en su pluralidad. El universo es tanto finito en relación con Dios, como es simultáneamente infinito en cuanto expresión de lo máximo absoluto. El sentido que adquiere el *posse fieri* es que la variedad y la pluralidad no termine siendo algo simplemente atomizado, de forma que no sea posible establecer conexión alguna de unas realidades con otras o que el universo, a fuer de variado y plural, termine siendo caótico. Esto se lleva a cabo, de forma positiva, en la medida en que el poder-ser-hecho, como « semejanza participable de Dios » (VI, 15), hace que todas formas o especies de participación se asemejen a esa « semejanza participable de Dios », y de ese modo se produzca una reducción a lo uno (cf. VII, 16), que hace que todas las cosas estén conexionadas entre sí. Pero esto no significa que la pluralidad quede neutralizada, sino todo lo contrario. La llegada a lo uno implica que previamente se reconoce una pluralidad ilimitada de modos y de grados de ser.

Los modos de ser básicos, que el Cusano recoge de la tradición neoplatónica, son ser, vivir y entender (VI, 15), que a su vez tienen muchísimas formas de manifestarse. La participación de estos modos de ser en el poder-ser-hecho, en cuanto « semejanza participable de Dios », es decir, de lo uno, posibilita y garantiza que en toda realidad se haga presente su principio y que la pluralidad se haga valer en lo que es, precisamente por esa presencia en ella de lo absoluto. Con otras palabras, el poder-ser-hecho es lo que hace ver dos dimensiones que se corresponden y se postulan entre sí: las

cosas como manifestación de su causa única y la plenitud de esta misma causa que se difunde y expande en las cosas produciendo «este su mundo bello y luminoso» (VI, 15): con la introducción del poder-ser-hecho, el Cusano ha logrado dar un grado mayor de inteligibilidad a lo que es el mundo, sobre todo teniendo en cuenta que vincula directamente el poder-ser-hecho al que desde el primer momento es el concepto angular del sistema: la coincidencia de lo máximo y de lo mínimo. Ambos son al mismo tiempo idénticos entre sí, porque son expresión de lo absolutamente simple, que como tal no puede aumentar —es así lo máximo— ni disminuir —es así lo mínimo—. Por tanto, aunque lo máximo y lo mínimo sugieran aspectos diferentes, son sin embargo coincidentes, es decir, son idénticos, porque la realidad que expresan es la misma. Lo máximo y lo mínimo son, pues, un recurso obligado de nuestra mente para pensar de alguna forma lo que, por otro procedimiento, sería inaccesible al pensamiento. Su coincidencia, coincidencia de opuestos, tal como nos vemos obligados a concebirla, remite a la realidad sumamente simple que, al mismo tiempo, al manifestarse bajo esa doble perspectiva de lo que no puede aumentar —porque es lo máximo— ni tampoco disminuir —porque es lo mínimo—, «es la causa formal o ejemplar sumamente precisa y la medida de todas las cosas, sean grandes o pequeñas» (VII, 18). Que Dios es causa formal —en el sentido de ejemplar— de todas las cosas, así como su causa eficiente y final, es ya tradición consolidada.

Lo que cabría considerar como novedad es que esa causalidad se proyecte sobre las cosas, ajustándolas con toda precisión a lo que en cada caso y en cada momento son, siendo así medida de las mismas. Y lo que, a la vez, aquí resalta es el alcance del poder-ser-hecho respecto de la belleza, la bondad y la verdad. Cabe decir que no es casual que la belleza sea mencionada aquí en primer lugar, ni que lo que vale para ella se aplique también a la bondad y a la verdad, puesto que una de las cosas que en el libro se destacan son la armonía y el orden del universo. «Pues la belleza que es lo que puede ser, no susceptible de aumento ni de disminución, al ser simultáneamente máxima y mínima, es el acto del poder-ser-hecho de todo lo bello. Hace todo bello, conformándolo y reduciéndolo a sí misma, en la medida en que la capacidad de las cosas lo

permite» (VII, 18). Las cosas son, pues, bellas, porque la belleza absoluta así las ha conformado, la cual, por ser simultáneamente máxima y mínima, hace que todo en ellas se corresponda con el modo de ser que de antemano está prefijado en el poder-ser-hecho. Y esto mismo se puede decir respecto de la bondad y de la verdad, así como de toda otra perfección.

#### EL «POSSE FIERI» COMO CLAVE DE LA INTERPRETACIÓN DEL PENSAMIENTO TEOLÓGICO Y FILOSÓFICO

De la importancia que Nicolás de Cusa atribuye al poder-ser-hecho da cuenta también el hecho de que plantea de qué forma este, que él llama «su principio», está implícito en las concepciones del pensamiento tanto teológico como filosófico, visto en su origen. Ya en *De docta ignorantia* había hecho algo similar al aducir en el primer capítulo la autoridad de Sócrates y de Salomón, amén del «profundísimo Aristóteles» (*De doct. ign.* I, 2, 4). Pero el planteamiento que hace en *De venatione sapientiae* respecto del *posse fieri* es más amplio y radical. En primer lugar, no se limita a una simple alusión, sino que dedica tres capítulos a esclarecer este tema de forma directa o indirecta.

En el octavo, afirma que los grandes filósofos, representados sobre todo por Platón y Aristóteles, se ocuparon de la cuestión de la sabiduría, que centraron en el conocimiento de la «causa universal de todas las cosas» (VIII, 19-21). Es cierto que «nuestros teólogos» superaron las insuficiencias de la triple causalidad —eficiente, formal y final— de la causa primera con la doctrina de la «trinidad en la unidad», que sostiene que la causa primera y única se hace a la vez presente en una triple manifestación personal (cf. VIII, 22).

No obstante, a la hora de explicar cómo las cosas proceden de la causa primera, el Cusano mantiene la tesis de que «las Sagradas Escrituras y los filósofos han denominado lo mismo de formas diversas: *idem varie nominarunt*» (IX, 23). Tomando como referencia básica la afirmación del «santo Moisés», es decir, del Génesis: «En el principio creó Dios el cielo y la tierra», pasa revista, por este orden, a Proclo, Anaxágoras, los estoicos, Platón, Aristóteles y Epicuro, haciendo gala del esfuerzo interpretativo que había sus-

citado en él la lectura de Diógenes. Asimismo, reconoce que existe un pluralismo de puntos de vista, sostiene que hay una identidad de fondo: «Si consideras atentamente estas informaciones, verás que no expresan sino lo que se ha expuesto previamente: que Dios, acto purísimo, lo hace todo del poder-ser-hecho» (IX, 25). Es esta una de las últimas ocasiones en que, en el Occidente cristiano, se proclama la convergencia de los dos saberes: el filosófico y el teológico. El tono apremiante con que el Cusano interpela al lector pone de manifiesto que son graves las cuestiones que aquí están en juego.

En el capítulo X se refiere a Tales de Mileto y a Zenón el estoico, cuyas concepciones concretas distan mucho en apariencia de poder ser asimiladas por un pensamiento radical, sea filosófico o teológico. Sin embargo, el Cusano proclama solemnemente que justo allí donde la disparidad parece incuestionable, el principio que viene manteniendo es un presupuesto básico: «Es preciso que entiendas que nuestro principio, a saber, el poder-ser-hecho, precede al agua, a todos los elementos y a cuantas cosas han sido hechas, ya sean, vivan o entiendan» (X, 28).

Es lógico, entonces, que este principio imprima una configuración especial a cada uno de los conceptos que en esta obra se exponen. Como consecuencia comprobaremos que, como ya hemos apuntado, no estamos ante una repetición del camino que el Cusano había ido recorriendo, tampoco ante un resumen, sino ante una exposición de lo mismo desde nuevas perspectivas, que en cada caso tienen que ver, directa o indirectamente, con el nuevo principio del poder ser hecho (*posse fieri*), o simplemente con el concepto de posibilidad en un sentido que implica la presencia de las tres dimensiones siguientes: primera, nada es ni llega a ser si no es posible; segunda, lo posible es condición no sólo de la existencia de las cosas, sino también de su modo de ser; tercera, lo posible fija el límite de cada cosa y, por ello, hace que las cosas en su conjunto sean compositibles. Ninguna cosa sería posible si fuera incompatible con las demás o sólo con alguna de ellas.

En lo que sigue, intentaré hacer ver de qué modo el concepto de poder-ser-hecho, que también puede traducirse como poder-llegar-a-ser, está presente en cada uno de los que el Cusano llama «los diez campos de la sabiduría».

## UNA NUEVA PERSPECTIVA DE LA DOCTA IGNORANCIA

El primero de ellos está dedicado a la docta ignorancia. Entre lo que dice aquí y lo que había escrito sobre ese concepto al comienzo de su primera gran obra de carácter teórico-especulativo, que lo lleva como título, no hay contradicción. En ambos casos la docta ignorancia consiste en saber que se ignora y en que, además, se es tanto más sabio cuanto más consciente de lo que se desconoce. Pero la perspectiva es diferente. En *De docta ignorantia* este concepto aparece construido desde abajo, partiendo de que todo conocimiento implica una comparación de lo que se trata de conocer con lo ya conocido, y a su vez una reducción de lo más complejo a lo más simple. Por otra parte, en dicha comparación la matemática es necesaria para establecer con precisión la relación entre los términos de la misma. Esto supuesto, puesto que lo infinito carece de toda relación con lo finito es desconocido. Sobre esta simple reflexión se asienta tanto el concepto de ignorancia como su calificativo de docta. El problema, sin embargo, es que si lo infinito como tal es desconocido, no se ve cómo de entrada se puede tener algún tipo de acceso a él, a menos que desde el principio se haga valer algún presupuesto que lo posibilite, tal como hace el Cusano en el segundo capítulo con la introducción del concepto de lo máximo. Pero lo máximo es infinito, Dios mismo en su expresión conceptual. Luego la dificultad persiste.

No parece sino que el Cusano corrige la perspectiva en *La caza de la sabiduría*. También aquí cita a Sócrates, pero no para poner en su boca el «saber es ignorar» (*scire est ignorare*). Recoge, por el contrario, la leyenda transmitida por Eusebio de Cesarea, según la cual si se ignora por completo a Dios, no se puede conocer nada de las cosas. La adaptación que de esto hace el Cusano consiste en establecer como punto de partida lo siguiente: «Porque todo lo que se conoce puede ser conocido de modo mejor y más perfecto, nada es conocido como puede ser conocido» (XII, 31). Aquí aparece ya la posibilidad, aunque no explícitamente en su significado más fuerte, que sí aparece a renglón seguido, aunque de forma indirecta: puesto que «se ignora qué es Dios tal como Él puede ser conocido, se ignora también la esencia de todas las cosas, tal como puede ser conocida» (*ibid.*). Lo que nos está oculto es la esencia de Dios, y por ello

nos está oculta también la esencia de las cosas, por cuanto depende inmediatamente de aquella. Aquí queda afirmada la ignorancia, que como tal no es docta. Es docta en la medida en que tomamos conciencia de la índole de esa ignorancia, que se refiere tanto a las cosas como a Dios. Bajo ambos aspectos está en juego el poder-ser-hecho, en torno al cual gira la doble ignorancia. Lo que antecede al poder ser hecho no es posible que se conozca. Para que algo sea conocido, tiene que poder ser conocido previamente. Y este poder ser conocido tiene su raíz o su causa en lo que lo antecede, que es Dios mismo. Y por tanto, Dios no es conocido, puesto que previamente tendría que poder ser conocido, lo cual es imposible, porque todo lo que puede ser —también lo que puede ser conocido— depende de Dios. Dios se nos oculta forzosamente, porque antecede a todo poder ser hecho, también por tanto a la posibilidad de ser conocido, y es además causa del mismo. Luego si no conocemos la causa del poder-ser-hecho, tampoco conocemos la esencia del poder-ser-hecho, porque depende de dicha causa. Y si no conocemos la esencia del poder ser hecho, también se nos ocultará la esencia de las cosas que son hechas (cf. XII, 31).

Pareciera según eso que la ignorancia es la última palabra respecto tanto de Dios como de las cosas. Pero no es así. El Cusano anticipa que la esencia tanto de Dios como de las cosas se ignora, si se tiene en cuenta la esencia misma tal como puede ser conocida. Se nos remite aquí, por tanto, a un fondo de inteligibilidad inabarcable. Y es aquí donde la ignorancia de aquello que nos desborda infinitamente se convierte en fuente de conocimiento. Lo que se nos hace presente es la infinita grandeza de Dios y de todo lo que de Él depende, la cual no puede quedar reducida a la medida limitada de nuestro entendimiento.

Respecto de Dios, el Cusano recurre a ejemplos tomados de la tradición, en especial la agustiniana. Al igual que quien niega la posibilidad de medir, mediante las unidades de medida disponibles, la magnitud del mar es más docto que quien la afirma, es también, con mucha más razón, más docto quien niega que se pueda medir la magnitud absoluta que quien la afirma (cf. XII, 32). Para el Cusano, el término «medida» es fundamental, tanto que no duda en apropiarse la conocida afirmación de Protágoras de que el hombre es la

medida de todas las cosas, que interpreta no en el sentido relativista que desde Aristóteles se le atribuye, sino según el modo que se presente ya como propio de lo que va a ser la modernidad. Esto significa ante todo algo en apariencia tan simple y tan obvio como que sólo podemos conocer lo que se corresponde con nuestros conceptos, que en ese sentido son la medida de las cosas. Pero el Cusano anticipa algo que se le ocultó en gran parte a la misma modernidad: que nuestros conceptos son medida de lo que conocemos, pero no de la realidad pura y simple; y cuando lo tuvo presente no llegó a tomar conciencia de que esa realidad que no se corresponde con nuestros conceptos es de una «magnitud absoluta [...] plenamente ilimitada e infinita respecto de la medida de la mente» (XII, 32). Mediante la docta ignorancia se nos hace presente la magnitud absoluta, lo cual nos abre a un conocimiento supraintelectual —y a la vez plenamente cierto— de la realidad de Dios y, en consecuencia, de la realidad de las cosas y del hombre mismo.

Nicolás de Cusa se expresa de pronto entusiasmado ante el hallazgo que ha hecho: «Maravilloso asunto», dice. Resulta que el mayor deseo connatural al hombre no es conocer la esencia de Dios, sino «conocer que su Dios es tan grande que su grandeza no tiene fin» (XII, 32). Eso implica saber que Dios «es mayor que todo concepto y que todo lo que es cognoscible» (*ibid.*). En esto consiste la docta ignorancia. Y es esto también lo que da sentido pleno al conocimiento, ya que hace que el entendimiento se vea como semejanza de un Dios creador que no puede ser mayor.

En esto radica también el sentido de las cosas mismas, visto explícitamente desde la perspectiva del poder-ser-hecho, que remite tanto a la perfección absoluta de Dios como a la perfección plena que, en su orden, corresponde a las cosas. Dios, visto en relación con el poder-ser-hecho, lo supera infinitamente, puesto que lo precede en el sentido de no estar afectado en modo alguno por la posibilidad de ser, ya que «es todo lo que puede ser, todo lo perfectible y lo perfecto». Todo aquello que puede ser perfeccionado Él ya lo es de antemano; es eternamente lo perfecto mismo y, porque precede a su vez al poder-ser-hecho como causa del mismo, «es también la perfección de todas las cosas perfectas y de todas las perfectibles» (XII, 33). Esto repercute esencialmente en la visión

que el hombre tiene de sí mismo, al saberse partícipe de la grandeza que recibe tanto de Dios como de las cosas. «Se alegra por ello el entendimiento de tener tal alimento que lo perfecciona y que nunca se consume» (*ibid.*).

Este es el nuevo matiz que Nicolás de Cusa quiere dar a la docta ignorancia al final de su vida. Al escribir *De docta ignorantia* tomó como punto de partida el hecho de que, centrándonos en el conocimiento de las cosas finitas, nos topamos de forma ineludible con una barrera que nos impide el acceso a lo infinito y, por tanto, a la verdad absoluta. Sólo situándonos luego en el plano de lo máximo podemos, tras arduas reflexiones, dar con un camino que nos lleva a encontrarnos con la plenitud del ser y de la belleza. Ahora, en *De venatione sapientiae*, lo que se nos propone es una percepción inmediata de esa plenitud existente tanto en Dios como en el mundo. Esa percepción de lo infinito y de su difusión en el mundo nos hace simultáneamente conscientes de que no podemos conocer mediante nuestros conceptos esa realidad que desborda perfección y belleza. Pero esta es una ignorancia gozosa, pues es auténticamente docta, ya que nos estimula a conocer incesantemente y nos hace ver que la esencia de Dios y de las cosas no puede ser definitivamente conocida, sino que permanece siempre cognoscible y, por tanto, es fuente de conocimiento en un proceso que no tiene fin.

#### EL PODER-SER-HECHO («POSSE FIERI») Y EL PODER-ES («POSSEST»)

Teniendo en cuenta la importancia central del *posse fieri* en el planteamiento general y en la forma en que influye en la concepción de la docta ignorancia, se comprende que repercuta en la ordenación que hace de sus obras publicadas. El capítulo XIII está dedicado al poder-es (*possesit*). Al final de dicho capítulo recuerda que sobre esto había escrito «muchas cosas en el 'triálogo' sobre el poder-es». Esta obra la escribió el Cusano probablemente a comienzos de 1460, veinte años más tarde que *De docta ignorantia*. Esto indica que, desde un punto de vista sistemático, el concepto del poder-es pasa a ocupar el primer lugar en la consideración de Dios: «No se ha de buscar, por tanto, a Dios en un campo diferente del poder-es» (XIII, 35). A primera vista, no difiere en nada de lo

que la teología católica venía afirmando: que Dios es todo lo que puede ser, acto puro sin mezcla de potencialidad alguna, es decir, sin que pueda llegar a ser algo distinto. El Cusano, sin embargo, si bien mantiene formulaciones similares, está pensando ya en algo que le distancia de lo afirmado por la tradición. Por una parte, niega que exista analogía o similitud entre Dios y las cosas. Por otro, esto se debe a que Dios es «anterior a toda diferencia; anterior a la diferencia entre acto y potencia [...], anterior incluso a la diferencia entre el ser y el no ser» (XIII, 35).

El argumento básico del Cusano se distancia de la tradición porque niega que se pueda buscar a Dios en un orden donde tenga vigencia la diferencia entre conceptos propuestos por el entendimiento. El poder-es precede a toda diferencia y cumple por ello con esa exigencia, al romper con toda analogía o similitud con aquello que ha sido hecho porque ha podido ser hecho, es decir, ha sido posibilitado por el poder ser hecho, al que es anterior el poder-es. Paradójicamente, al preceder a toda diferencia, Dios es por completo diferente de todo lo demás. Más adelante indicaremos qué tipo de diferencia es esta. De momento, para situarla de alguna forma, nos quedamos con que «Dios mismo es anterior a toda diferencia entre la diferencia y la concordancia» (XIII, 35).

¿Quiere esto decir que la realidad y la acción de las cosas queda desconectada del poder-es, de Dios mismo? En modo alguno, pues Dios es omnipotente justo en cuanto poder-es, y no hay ni puede haber nada que se sustraiga a su presencia activa y determinante: «El poder-es es en acto todo poder ser. Por consiguiente, todo lo que sigue al poder-ser-hecho, para que se haga en acto, no es en acto sino en tanto en cuanto imita el acto que es el poder-es, que es acto eterno, no hecho y según el cual es necesario que se haga todo lo que se hace en acto» (XIII, 36). Hemos visto con anterioridad que el poder ser hecho, que el Cusano erige en «nuestro principio», hace que la docta ignorancia aparezca desde una nueva perspectiva. Dicho principio, en efecto, es el horizonte de lo que podemos conocer, pero a la vez remite inmediatamente al poder-es, a la plenitud de la perfección. Así se ve que la ignorancia es docta. Igualmente, el poder-es hace que la «coincidentia oppositorum», idea central desde el primer momento para el Cusano, aparezca ahora como

consecuencia de que la diferencia de opuestos tiene su origen en el poder-ser-hecho. Siendo esto así, el poder-es, causa del poder-ser-hecho, es por completo ajeno a dicha diferencia.

#### EL PODER-SER-HECHO Y LO NO-OTRO

El capítulo XIV está dedicado a «lo no-otro». Con este título había escrito el Cusano una de sus obras más ingeniosas y profundas dos años antes.

La cuestión que aquí plantea es cómo se puede definir a Dios. Comienza afirmando que «la definición hace que conozcamos». Por tanto, si tenemos una definición válida de Dios, poseemos la clave para conocerlo. Se refiere también a la noción aristotélica de definición, que expresa la concordancia genérica y la diferencia específica de lo definido. Ahora bien, es esto lo que no cabe aplicar a Dios. Pone en juego el Cusano, para hacerlo ver, el poder-ser-hecho. Dios precede al poder-ser-hecho, y precede también a lo otro, posterior a este último. «Y porque es así, no puede ser definido mediante otros términos, es decir, no puede ser determinado mediante el género y las diferencias, a las que precede» (XIV, 39). Luego Dios es definición de sí mismo. Las cosas, además, son definidas por él, «ya que no pueden tener ser, si no son por él» (*ibid.*).

A eso que se define a sí mismo y a todas las cosas lo denomina el Cusano no-otro. Lo no-otro no es otro que lo no-otro, es decir, es definición de sí mismo y, por tanto, nombre adecuado para definir a Dios. Y es también adecuado para definir las cosas, puesto que lo otro, es decir, todo lo que no es Dios, no es otro que otro (cf. XIV, 40). A la posible pregunta de si esto no es en ambos casos una tautología o mero juego de palabras, se anticipa el Cusano al decir que el ser eterno y absoluto «no se encuentra en ningún otro campo con más claridad que en lo no-otro» (*ibid.*). Son, en efecto, tres términos que expresan una misma cosa. Es decir, el Dios trino y uno, que es el Dios verdadero, encuentra en «lo no-otro no es otro que lo no-otro» la definición de sí mismo, ya que «la Trinidad, sin la cual Dios no se define a sí mismo, es unidad, porque la definición es lo definido» (*ibid.*). Aún más original, cabe decir, es el Cusano al afirmar que el Dios trino y uno no sólo es la definición que se define a sí

misma, sino que define a todas las cosas, lo que en concreto quiere decir que «Dios no es otra cosa respecto de otro, ya que define a lo otro mismo. Pues, quitado lo no-otro, no queda lo otro. Pues es necesario que lo otro, si debe ser, no sea otra cosa que otro. De otro modo sería otro que otro, y así no sería» (*ibid.*).

A continuación hace el Cusano una precisión: lo no-otro no significa «lo mismo», puesto que lo precede absolutamente. Dios, por tanto, no es otro respecto de cualquier otro, pero no es lo mismo que cosa alguna. Con estas y otras afirmaciones similares se pone de manifiesto que el Cusano es ajeno a cualquier tipo de panteísmo, pues ya la afirmación de que Dios no es otro que lo otro significa un modo de ser totalmente distinto del modo de ser propio de lo otro, ya que si lo otro no es otra cosa que otro, todo otro se reafirma a sí mismo frente a cualquier otro. Antes indicábamos que la afirmación de que Dios precede a toda diferencia implica una radical diferencia respecto de cualquier cosa. En efecto, lo propio de cada cosa en general es ser constitutivamente diferente respecto de todo lo demás. Por eso Dios, siendo esencialmente distinto de las cosas, tiene que ser lo no-otro, y, a su vez, que Dios no sea otro respecto de lo otro implica que le da el ser de la forma concreta e irreductible en que cada cosa es. La idea de la peculiaridad de Dios está así afirmada en grado máximo, en el doble sentido de ser trascendente a las cosas e inmanente a ellas.

#### LA LUZ Y EL SENTIDO DE LA ALABANZA

El paso al capítulo XV, dedicado a la luz, es llamativo por el cambio de tonalidad. Tanto el capítulo XIII como sobre todo el XIV pueden considerarse como arduos por su carácter abstracto. En el XV, en cambio, se anuncia «una caza muy alegre y festiva» (XV, 42). No hay en ello, sin embargo, nada extraño, porque la abstracción, cuando está bien orientada y realizada, proporciona conocimiento y, por tanto, luz, que especialmente en este caso nos introduce en el ámbito de la sabiduría. Justamente el concepto de «lo no-otro» aparece como definición adecuada de Dios, puesto que la fórmula «lo no-otro no es otro que lo no-otro» expresa que Dios precede a todo y no depende de nada. Vale, por tanto, también como expresión de

la diferencia esencial entre lo infinito y lo finito. Pero además Dios, en cuanto lo no-otro, es definición no sólo de sí mismo, sino de todas las demás cosas, puesto que «lo otro no es otro que lo otro», lo que quiere decir que cada cosa, a la vez que es infinitamente distinta de Dios, es irreductiblemente ella misma y está dotada de una identidad inconfundible. Y en tercer lugar, siendo Dios absolutamente lo no-otro, se sigue que no es otro respecto de lo otro. Ser otro respecto de lo otro es propio de la relación de las cosas finitas entre sí, pero eso es ajeno a lo infinito. Esto no obstante, Dios, como lo no-otro respecto de ninguna cosa, «no [...] es lo mismo que cosa alguna. Pues así como no es otro que el cielo, no es lo mismo que el cielo» (XIV, 41). Dicho en esa línea abstracta, Dios como lo no-otro precede a lo mismo y, por tanto, no puede ser lo mismo que cosa alguna; y, por otra parte, si fuera lo mismo que alguna cosa, Dios quedaría reducido al ámbito de la finitud, donde cada cosa es otra que las demás. Si Dios fuera lo mismo que una cosa determinada, sería otro respecto de todas y cada una de las demás.

El Cusano da, sin duda, un vuelco a la tradición respecto de la doctrina sobre Dios y lo que esta implica. Cuestiona la analogía, puesto que entre lo infinito y lo finito, entre lo no-otro y lo otro, no hay relación alguna de proporción; sin embargo, simultáneamente afirma —como nadie con anterioridad, a excepción tal vez del Maestro Eckhart— una presencia radical de Dios en las cosas, en razón de que Dios no puede ser otro respecto de cosa alguna, a la vez que es totalmente ajeno a la identidad con cualquiera de ellas, con lo que cualquier connotación panteísta queda totalmente excluida; y en tercer lugar, reafirma la peculiaridad de cada cosa individual, a la vez que supera cualquier resto nominalista mediante su visión monádica de cada cosa, puesto que en ella está presente todo lo demás según la forma que a aquella le es propia.

No es extraño, por tanto, que, consciente de su originalidad, el Cusano esté entusiasmado con su hallazgo. Por ello, dice al comienzo del capítulo XV —que titula «La luz»—, que «la definición que se define a sí misma y que define a todas las cosas es muy buena, y es grande esta definición, verdadera, bella, fuente de sabiduría, deleitable, perfecta, clara, adecuada y suficiente» (XV, 42). No considera necesario explicar por qué es así, porque «todo entendimiento

reconoce que estas cosas y otras semejantes se dicen, con absoluta verdad, de aquella definición» (*ibid.*). Al margen de influencias históricas que aquí pueden constatarse —como la de Ramón Llull—, lo cierto es que el Cusano vive esta evidencia como una auténtica revelación, por la que se siente transportado a una especie de raptó místico. Lo que le deslumbra es que estas notas que posee la definición: «la bondad, la grandeza, la verdad», etc., son inherentes tanto a Dios como a las cosas de forma real, aunque en un modo diferente: «Así como en la definición de Dios son Dios y en lo no-otro son lo no-otro, así en lo otro son lo otro» (XV, 43). La intensidad de su presencia es la misma, salvadas las distancias, en ambos casos, porque tiene su raíz en lo no-otro, ya que si lo no-otro (Dios) no es otro que lo no-otro, lo otro no es otro tampoco otra cosa que otro. Esta especie de fusión de lo no-otro (Dios) y de lo otro (criaturas) se produce en virtud de lo no-otro, de Dios mismo.

Esta visión de las cosas como una reverberación de Dios hasta el punto de que en ellas encontramos lo mismo que en Dios, bien que según la medida de las cosas mismas, es lo que le inflama al hombre en el deseo de apropiarse la sabiduría, «de cuya proximidad no duda» (cf. XV, 45). Esto no implica una huida de las cosas o una minusvaloración de las mismas, ya que en ellas se produce una recepción variada de lo no-otro, que se especifica mediante una triple forma: a) la circularidad de las diez propiedades mencionadas: bondad, grandeza, etc., de modo que en cada una de ellas están presentes las restantes; b) esa presencia tiene lugar en cada caso según la peculiaridad concreta de la propiedad en cuestión y dejando a salvo la diferencia respecto de las demás; c) de la diferente gradación en la combinación de propiedades surgen el ser, el vivir y el entender; d) teniendo en cuenta estos diferentes aspectos, se concluye que la presencia de todo en todo, lejos de dar lugar a confusión alguna, mantiene la índole propia de cada cosa; e) por otra parte, la presencia de todo en el entendimiento supone que está en él según su modo de ser y su actividad, que toma conciencia de las cosas y las asimila; f) «esta asimilación es la imagen viva del creador», por lo que contempla a Dios «cuando entra en sí mismo y toma conciencia de que es imagen de la misma índole que su arquetipo. Por eso conoce sin dudar a su Dios, cuya semejanza es» (XVII, 50).

Con esto acaba un primer semicírculo, al que había dado entrada –justificación y fundamento teóricos, cabría decir– el concepto del poder-ser-hecho (*posse fieri*). Todo lo que es hecho tiene que poder ser hecho como condición previa. Pero éste no se apoya en sí mismo, sino en el poder-es, en el poder que *es* pura y simplemente, al que no le precede nada y que precede a toda diferenciación –al que, por tanto, no se puede oponer nada–. De ahí que ese poder-es sea lo no-otro, o sea, plenamente suficiente y no dependiente, que a la vez da consistencia a lo que es otro, no respecto de lo no-otro, sino respecto de los demás. El no-otro que nos pone ante la definición que se define a sí y que, a la vez, define a las demás cosas, nos abre al horizonte de la verdad, la bondad, la belleza, etc. del universo creado, que encuentran su recapitulación y transparencia en el entendimiento, que toma conciencia de ellas y las recrea en sí mismo.

Y aquí se inicia un segundo semicírculo que complementa el anterior, constituyendo entre uno y otro un círculo que se cierra sobre sí mismo. Pues al tomar conciencia de las propiedades de la definición, ve el entendimiento que todas ellas son dignas de alabanza, y a la vez que ellas son alabadas, es alabado Dios también, que es fuente de las mismas (sobre «la alabanza», cf. XVIII-XX). Hasta ahora el Cusano no había dado nombre a las que aquí hemos llamado «propiedades» y que otros han llamado «valores». Tiene sin duda un sentido que haya procedido así, para no desviar la atención y, al mismo tiempo, no utilizar el término «alabanza» antes de ver que la verdad, la bondad, etc. no tienen otro significado que el de ser alabanza de Dios (cf. XVIII, 51). A su vez, la alabanza que las cosas representan no es algo sobreañadido a su ser, ya que «todas las cosas son lo que son en virtud de las alabanzas [...] de Dios» (XVIII, 52). En síntesis: Dios es digno de alabanza y lo son también las cosas como participaciones de Dios, pero entre las criaturas lo es sobre todo el hombre, «himno vivo e inteligente de las alabanzas de Dios, en magnífica composición» (XVIII, 53), aspecto este en el que el Cusano sintoniza con otros autores del Renacimiento, por ejemplo con el *Discurso sobre la dignidad del hombre* de Pico della Mirandola.

Esto no obstante, existe en el hombre una raíz del mal que le lleva a idolatrar las cosas (cf. XIX, 54). Y es aquí donde se pone

a prueba, como se verá luego, el sentido de la libertad. Frente a la idolatría, que caracteriza como locura, la actitud del Cusano es firme, pues no hay nada por lo que el hombre se pueda sustraer a la obligación de alabar a Dios.

Pero si esta obligación existe, es porque el hombre está suficientemente dotado para ello. En expresión metafórica, «el hombre es un arpa viviente que tiene en sí todas las cosas para entonar a Dios todas las alabanzas que en sí mismo conoce» (XX, 56). Dicho de otro modo, el entendimiento posee toda la ciencia necesaria de los principios, mediante la cual puede conocer que las cosas poseen los «laudabilia», verdad, bondad, etc. que le remiten al reconocimiento y la alabanza de Dios. Por eso el hombre no es disculpable si se desvía del camino que le está asignado. «(El) entendimiento posee por naturaleza el conocimiento de la alabanza, así como de las cosas dignas de alabanza y de vituperio» (XX, 57). Sabe, por tanto, el hombre «que debe dirigir el mismo libre arbitrio hacia cosas dignas de alabanza, para que sea él mismo digno de alabanza por elección, como ya lo es por naturaleza» (XX, 58).

#### EL PODER-SER-HECHO Y LA PRESENCIA DE LA TRINIDAD EN LAS COSAS Y EN EL HOMBRE

Pero aunque con ello queda claramente afirmado el sentido de la libertad y de la existencia humana en general, vuelve el Cusano sobre sus pasos para rememorar y poner de relieve lo que para él es esencial ya en *De docta ignorantia* y, sin duda, fundamento último determinante de la realidad y, en especial, del hombre: la doctrina de la Trinidad, centrada en los conceptos de unidad, igualdad y conexión. En esto retoma el planteamiento de san Agustín, pero no se limita a una especulación estrictamente trinitaria, que fuera no ya propia, sino exclusiva de Dios. Al Cusano le interesa hacer ver que lo que se dice o se sobreentiende sobre Dios penetra y profundiza tanto más en el significado de las cosas mismas.

Como neoplatónico que es, preconiza el carácter originario de la unidad y su indiscutible prioridad sobre lo múltiple, en línea sobre todo con Proclo y el Pseudo-Dionisio; considera incluso que la teología cristiana, por defender la existencia de un único Dios,

es en esto más coherente y radical que los pensadores griegos (cf. XXI, 59-63, y XXII, 64). Pero más allá de esto, nos introduce en lo que podría considerarse como un concepto eje, válido con toda propiedad tanto para Dios, que habita sólo en el campo de la unidad y es ajeno al terreno de lo múltiple, como para las cosas, inseparables de la multiplicidad. Es el concepto de singularidad, «una presa singularísima», dice entusiasmado y consciente nuevamente de su originalidad. La singularidad radica ciertamente en la unidad: «No siendo lo uno otro que lo uno, es obvio que es singular, porque es indiviso en sí y dividido de lo otro» —como, por lo demás, reza la vieja definición—. Lo importante y lo novedoso aquí es que las cosas todas aparecen acogidas en lo singular, en lugar de perdidas en lo múltiple: «Lo singular, en efecto, abarca todas las cosas, pues todas las cosas son singulares y cada una de ellas es inmultiplicable» (XXII, 65).

Hay ciertamente una gradación, en cuya cúspide se encuentra el que «es causa de todos los singulares y que es singular según su esencia e inmultiplicable», pero lejos de estar desconectada del resto de las cosas, «es la singularidad de todos los singulares» (*ibid.*); la singularidad de Dios es, con otras palabras, garantía de la singularidad de las cosas. Nada es comparable con la singularidad de Dios, que es la máxima absolutamente. Aparte de esto, «la singularidad de la especie es más singular que la de los individuos, y la singularidad del todo es más singular que la de las partes, y la singularidad del mundo es más singular que la de todos los singulares» (*ibid.*). El Cusano no cae en la ingenuidad, demasiado frecuente, de ensalzar tanto la peculiaridad de cada individuo que hace olvidar que hay otras singularidades más fuertes y consistentes, sin las que el individuo no es pensable ni podría existir. Esto no obstante, tampoco cae en el extremo opuesto de disolver al individuo en el magma indiferenciado y caótico de lo múltiple: «Por consiguiente, así como Dios, que es singularísimo, es máximamente inmultiplicable, así después de Dios la singularidad del mundo es máximamente inmultiplicable, y después sigue la singularidad de las especies, y a continuación la de los individuos, ninguno de los cuales es multiplicable» (*ibid.*). Por de pronto, cada individuo posee, en razón de su singularidad, un carácter eminentemente positivo y, en el fondo, in-

sustituible, y es, bajo el aspecto de que no es multiplicable, equiparable a la singularidad de Dios, del mundo e incluso de los ángeles, pues «cada cosa se alegra de su singularidad, que es tanta en ella que no es multiplicable, así como tampoco lo es en Dios ni en el mundo ni en los ángeles» (*ibid.*).

La atribución bíblica de sentimientos y lenguaje a las cosas, que entonan alabanzas a Dios, vienen a expresar aquí que la singularidad es una categoría esencial en la estructura de las cosas, que se alegran y recrean en su singularidad y que, por tanto, con cada acto en que se manifiestan reafirman su propio ser. La razón de que lo singular tenga este peso consiste en que «está singularizado por la causa eterna»; por eso no se puede resolver en algo no-singular. Por más que se divida, por ejemplo, un cuerpo singular, «continúa siendo siempre un cuerpo singular». Algo singular «no es divisible sino en partes singulares, que estaban incluidas en la singularidad del todo» (XXII, 66). La radicación de las cosas en la singularidad de la causa eterna hace que ninguna de ellas sea «corruptible». Aunque muchas de ellas dejen de existir debido a la variedad de sus accidentes (cf. *ibid.*), todas ellas habrán sido esenciales en y para la constitución de la realidad, y por tanto aunque hayan dejado de existir, seguirán siendo lo que en su origen fueron.

Esto tiene que ver constitutivamente con que el principio determinante de la singularidad concreta de las cosas es el poder-ser-hecho, que es rigurosamente singular. Así, «todo lo que se ha hecho o se hace es singular, porque se hace del poder-ser-hecho. Es, pues, una singularidad imitable el mismo poder-ser-hecho, en cuya potencia singular todas las cosas se coimplican de modo singular y desde la cual se explican» (XXII, 67). Todo lo que es hecho tiene su raíz en el poder-ser-hecho, que está, por lo tanto, constitutivamente orientado a lo singular concreto, que es hecho, y como esto es así respecto de cada singular concreto, todos ellos se encuentran en conexión entre sí, porque tienen esa raíz común. Sobre esto volveremos más adelante.

Después de este breve excursus sobre la singularidad, volvamos de forma esquemática sobre los conceptos de unidad, igualdad y conexión, que al Cusano le sirven, en la línea de san Agustín, para especular sobre el significado no sólo de la Trinidad, sino tam-

bién de las cosas mismas, que imitan todas ellas a la Trinidad (cf. XXIV, 74). Como imitación cabe decir que son una copia lejana y desdibujada, dada la desproporción entre lo finito y lo infinito, pero ello no obsta para que la estructura más íntima de las cosas esté penetrada por la relación entre aquellos tres conceptos, que hace que las cosas se mantengan en su ser y no se desvanezcan en el abismo de la nada, gracias a que su consistencia viene garantizada por su proveniencia del poder ser hecho.

La unidad, aun siendo lo originario y prioritario sobre lo múltiple, sigue al *non aliud*, a lo no-otro, que en esta etapa final es para el Cusano el distintivo de lo absoluto. Puesto que lo sigue de forma inmediata, precede al poder-ser-hecho. Así pues, aunque hay una diferencia insalvable entre la unidad absoluta y la multiplicidad (*multitudo*), el concepto de *non aliud* es válido tanto para la unidad como para la multiplicidad: la unidad no es otra cosa que unidad, y la multiplicidad no es otra que multiplicidad. Cada cosa, que pertenece al reino de lo múltiple, es, en virtud de lo no-otro, una consigo misma —ya que la unidad sigue a lo no-otro—, y de esta forma participa de la unidad absoluta, que es inherente a ella, en el sentido de que cada cosa es hecha del poder-ser-hecho, que a su vez no puede sino estar determinado por la unidad absoluta. ¿Qué pueden llegar a ser las cosas, cada cosa? Todo aquello que de antemano está predeterminado por lo absoluto como su poder-ser-hecho. Ahora bien, una vez que las cosas han llegado a ser, son ya un poder-ser-hecho realidad, son poder. Y el poder, por ser lo que es, se reafirma en su propio ser en cada fase de su existencia y en cada acto que realiza. Es así como deviene igual a sí mismo.

Cabe entonces decir que la unidad, siendo ella misma y no siendo otra cosa que ella misma, engendra su propia igualdad. Esto es así tanto en Dios como en las cosas, pero de modo muy diferente. «En la región de la eternidad», en Dios la igualdad es todo aquello que en absoluto puede ser, y por tanto cabe decir que no es otra cosa que la unidad reafirmandose a sí misma o engendrando de sí y desde sí su propia igualdad. En cambio, la igualdad propia de las cosas no es lo que puede ser, sino que puede llegar a ser más porque sigue al poder ser hecho. Lo uno y lo otro se traduce en que, de una parte, la igualdad absoluta no puede multiplicarse, es única,

mientras que, por parte de las cosas, que son múltiples, no puede haber cosas que sean plenamente iguales. Puesto que en tal caso no serían múltiples, sino lo igual mismo como tal. Ni lo eterno puede ser múltiple, ni lo múltiple, eterno.

Sin embargo, no obstante esta diferencia radical entre la igualdad absoluta y lo múltiple, las cosas múltiples en razón de que participan de aquella igualdad son inmultiplicables. Este es el punto que se corresponde con lo que más arriba hemos dicho sobre la singularidad. Cada cosa, por más que pertenezca al reino de lo múltiple, es peculiar y única. Esto es válido para toda cosa, sea específica o individual: «Tampoco hay múltiples cosas iguales, porque son iguales de tal forma que son la igualdad misma simplicísima, que antecede a toda pluralidad» (XXIII, 68). «En razón de lo dicho, tampoco la igualdad de cualquier cosa que existe en acto es multiplicable [...] Por eso no se multiplica la humanidad en los múltiples hombres, como tampoco se multiplica la unidad en las múltiples cosas que son unas» (XXIII, 69). En el nivel de lo universal, trátase de la unidad o de la igualdad, las cosas no están ni pueden estar atomizadas, de forma que lo que son la unidad o la igualdad en un caso pueda no ser lo mismo en otro. Y ese mismo principio vale para las cosas estrictamente individuales respecto concretamente de la igualdad, en razón de que cada una de ellas participa de la misma «con una participación desigual, que hace que sean múltiples. Y así como la humanidad, tal como es, es inmultiplicable, también lo es este hombre y todas las cosas» (*ibid.*).

No queda, pues, al azar ni pendiente de cualquier factor extrínseco a las cosas o a los hombres concretos su significado y su sentido. Es cierto que «las cosas iguales, que no son la igualdad absoluta misma, pueden llegar a ser más iguales» (XXIII, 70). Pero tanto el grado como la índole que pueda adquirir el cambio de igualdad, la cosa en cuestión nunca podrá dejar de tener su propia igualdad, que responde al poder-ser-hecho que le corresponde, el cual «no se define ni se determina sino por la igualdad misma» que le precede (*ibid.*). La variedad puede ser ilimitada y la desigualdad ser llevada al límite hasta el punto de parecer que las cosas no son sino un conjunto caótico. Pero en realidad todo responde a un plan que establece lo que las cosas pueden llegar a ser. Por más desiguales

que entre sí sean las cosas, «ninguna de ellas carece de la igualdad, mediante la cual cada cosa es lo que es de forma igual, porque no es ni más ni menos que lo que es, y no es en absoluto de otro modo de como es» (*ibid.*). Esa referencia constitutiva a la igualdad absoluta preserva a las cosas del abismo del sinsentido, «pues la igualdad es aquella palabra del mismo no-otro, es decir, del Dios creador, que se dice y se define a sí mismo y a todas las cosas» (*ibid.*). Es esta una alusión clara a la segunda Persona de la Trinidad, de acuerdo con la terminología tradicional, frente a la que el Cusano mantiene alguna reserva. Pero lo que adquiere especial relieve es la conexión (*nexus*), término que aquí pretende dar cuenta del papel del Espíritu y al que se dedican los capítulos XXIV-XXVI.

La conexión es un a priori fundamental: «Con anterioridad a toda división se constituye la conexión» (XXIV, 71). A priori son también la unidad y la igualdad, pero cabe decir que la conexión culmina la estrecha relación entre ambas, de las que constitutivamente procede como «vínculo amoroso» (*ibid.*). De forma clara se fija la línea que distingue esa triplicidad, que es Dios, de todo lo que viene representado por el poder-ser-hecho, pese a que Dios no es otro respecto de este. «La unidad y la igualdad engendrada por ella junto con la conexión de ambas con anterioridad al poder-ser-hecho y a la pluralidad dividida son eternidad simple» (*ibid.*). De una parte, no se puede subrayar bastante la importancia de la simplicidad absoluta como constitutivo primario de Dios; ella es la razón de que unidad, igualdad y conexión no sean «múltiples cosas eternas separadas» (*ibid.*), y también de que precedan al *posse fieri*, que como raíz de lo múltiple no puede considerarse como perteneciente a la «eternidad simple», a Dios, aunque sólo es lo que es en cuanto de Él depende. Pero en este contexto aparece especialmente remarcada la precedencia de la conexión respecto del poder-ser-hecho. Ello significa que las cosas, pese a la multiplicidad, en la que están por su radicación en el poder-ser-hecho, están vinculadas entre sí.

Pero ¿qué puede añadir la conexión a la unidad y a la igualdad? En opinión del Cusano, algo muy importante, tanto que son pocos los filósofos que conocieron «el principio de la conexión, sin el que nada tiene consistencia y toda naturaleza intelectual carecería de felicidad» (XXV, 73). De una forma velada, da a entender que

ninguno conoció ese principio plenamente. ¿Qué es, entonces, lo que la conexión añade a la unidad y a la igualdad? Por una parte, parece que estos dos principios ya llevan a cabo lo que es posible hacer en bien de las cosas, puesto que las coimplican en sí al conferirles unidad e igualdad, es decir, les hacen ser lo que son y las mantienen en ese ser. La importancia de estos dos principios se pone más aún de relieve si las cosas se ven desde su posibilidad, desde el poder-ser-hecho. La «vaga fluidez» que este principio implica es fijada en algo determinado por la unidad, fijación que a su vez postula la forma que la igualdad proporciona. Es la unidad la que «dirige todas las cosas al fin» para que lleguen a ser lo que les corresponde (XXIV, 72).

Estos dos principios están ya presentes en la tradición, al margen de los matices que reciben en la obra del Cusano. Pero es sobre todo en la conexión donde él ve su propia originalidad. Por de pronto, la conexión se refiere a lo absoluto, a Dios mismo. Así como la unidad unifica y la igualdad mantiene esa unidad, «la conexión de una y otra vincula en sí todas las cosas» (XXIV, 71). Es como decir que, una vez garantizada su constitución y su permanencia, es necesario el nexo de una y otra, de la unidad y de la igualdad, de lo que son y de lo que hacen, de lo que las sustenta y las mantiene. Tal nexo es tan constitutivo que las cosas lo desean ardientemente. «Nada carece, por consiguiente, de aquel amor, sin el cual nada persistiría» (XXV, 73). Esta es la presencia del espíritu en las cosas. «Todas las cosas las penetra el espíritu invisible de la conexión» (*ibid.*). La expresión habla por sí misma. Mientras que la unidad y la igualdad están a la vista, por así decirlo, el nexo de una y otra se nos oculta de forma inmediata. Por eso es tanto más importante procurar desocultarlo, pues de no ser así desconoceremos el sentido de las cosas. Podemos decir que aquí hay un triple aspecto en juego: la conservación de las partes del mundo «dentro de sí», la conexión de esas mismas partes «al mundo todo» (*ibid.*) y la vinculación de todas las cosas, también por tanto del mundo entero, en y por el principio eterno de la conexión (cf. XXIV, 71).

El principio de la conexión recibe el nombre de espíritu, que determina el sentido de las cosas, puesto que es la raíz constitutiva de las mismas, ya que unifica los dos principios y, por eso, hace

que las cosas tiendan a él. Si ese espíritu deja de existir, desaparecen las cosas. En el caso del hombre, hay una primera presencia activa del espíritu, en la medida en que unifica alma y cuerpo. Si el espíritu expira, desaparece la vivificación, es decir, el hombre muere. Pero lo que no desaparece es la naturaleza intelectual, que por ser de naturaleza espiritual «no puede faltar ni expirar, puesto que el conocimiento intelectual se alimenta de la sabiduría inmortal» (XXV, 73). La sabiduría no es entonces sólo —como lo era ya para los griegos, singularmente para Aristóteles— el objeto más digno de ser buscado por el ser más noble, sino que la naturaleza intelectual busca la sabiduría porque en ello le va no sólo la conservación en el ser, sino también su adaptación al objeto del amor para vincularse definitivamente a él (cf. *ibid.*). Y es en este vínculo del amor donde «encuentra su felicidad el entendimiento» (XXV, 73).

#### EL LÍMITE COMO CREACIÓN DE LA MENTE

Esta referencia a la naturaleza intelectual es un preámbulo adecuado para lo que se expone en los tres capítulos siguientes sobre el límite (*terminus*), que tiene su fundamento en la mente.

El concepto de límite es uno de los más importantes, puesto que tiene que ver con cuanto de alguna manera es. No se le debe restringir por ello a un solo ámbito, como podría ser el llamado principio de individuación. «El campo que linda con la conexión, al que doy el nombre de límite [...] es de una extensión extraordinaria y sin límite, puesto que es de una grandeza infinita» (XXVII, 80). Es, pues, un concepto omniabarcante, que se refiere tanto a Dios como a las cosas; y se comprende que linde con la conexión, es decir, que la siga en buena lógica, teniendo en cuenta además que en ambos casos son, respectivamente, el espíritu y la mente —una forma más concreta y explícita de espíritu— los principios determinantes.

El Cusano comienza refiriéndose a continuación al límite en sentido absoluto y, por tanto, al límite como característica de Dios: «No tiene (el límite), en efecto, ni principio ni fin, sino que tiene en sí el principio, el medio y el fin de todas las cosas susceptibles de límite» (XXVII, 80). Cabe decir que se trata de ver conjuntamente a las cosas y a Dios desde el punto de vista del límite, en el sentido de

que las cosas, que descansan «en su precisión, en virtud de la cual no son otras que lo que son», remiten de forma inmediata al «límite sin límite» que es «el fin de todas las cosas susceptibles de fin, y es la precisión y el límite de todas las precisiones» (*ibid.*).

A primera vista, estamos ante una forma implícita de demostración de la existencia de Dios en el sentido siguiente: las cosas poseen un límite, pues de lo contrario no se distinguirían entre sí y todo sería pura confusión. Pero a su vez las cosas en que limitan requieren un límite, y así indefinidamente. Pero este proceso no es posible si no descansa en un límite absoluto, es decir, en un límite que es límite de sí mismo. Ese límite absoluto es, en cuanto tal, «todo lo que puede ser», y por tanto «es anterior a todo límite de aquellas cosas que pueden ser hechas» (XXVII, 80). Es decir, pensar las cosas en cuanto limitadas presupone pensar en el límite absoluto, previo no ya a las cosas y a su límite, sino al simple «poder-ser-hechas» de las mismas. Esto nos retrotrae más allá no sólo de las cosas, sino de la posibilidad de las mismas. Y esto significa, puesto que tal posibilidad ha de ser concreta, que el límite absoluto «las delimita, por tanto, a todas y define a cada una de ellas» (*ibid.*). Sin duda, subyace aquí una demostración de la existencia de Dios, que es más radical que las conocidas, pues, por una parte, no puede decirse que las cosas son punto de partida, ya que su sola presencia nos deja ver su propio límite, que no es sino reflejo del «límite sin límite», que es el límite absoluto; y, por otra parte, no sólo las cosas, sino su poder-ser-hechas se revela también como posterior al mismo límite absoluto. Nuestras reflexiones sobre la posibilidad en general discurren ya sobre planos previamente trazados, de los que no somos conscientes.

La necesidad del límite está en la noción misma de creación por parte del Dios omnipotente, pues Él pudo haber creado cosas tan dignas de ser creadas como las que de hecho creó y «sobre las cuales no nos podemos formar ningún concepto» (XXVII, 81). De ahí que «Dios mismo fijó dentro de su concepto un límite, según el cual crear este mundo, o esta bella criatura que contemplamos» (*ibid.*).

Quien impone límite es la mente y la sabiduría divina. Es forzoso que lo haga, pues de otro modo no se eliminaría «la posibilidad confusa». El límite les viene impuesto tanto a las cosas como a los

arquetipos o especies, que son «las razones de ser de las cosas, pre-existentes en (la mente divina) y según las cuales la sabiduría divina lo ha predestinado o predeterminado y producido todo» (*ibid.*).

Es en este contexto donde aparecen mejor caracterizadas la necesidad y la función del poder-ser-hecho. La mente divina se propuso crear el mundo según su concepto eterno, y para esto creó el poder ser hecho, al que «delimitó en orden al mundo y sus partes, tal como este había sido preconcebido desde la eternidad» (XXV, 82). El poder ser hecho es, pues, creado no como algo vago, sino como algo determinado «en relación al fin y al límite, para que fuera hecho este mundo y no otro» (*ibid.*). Esta es su función.

El concepto de límite, además, tiene que ver esencialmente con la libertad, respecto tanto de la mente divina como de la mente humana. La mente divina «es libre para crear y no crear, para crear así o de otro modo», y por ello, según nuestro modo de hablar, «determinó dentro de sí su omnipotencia, como quiso, desde la eternidad» (XXVII, 82). Para ello creó el poder-ser-hecho y lo delimitó con toda precisión en orden al mundo y sus partes, como ya se ha visto.

Sobre la mente humana dice el Cusano algo que bien puede considerarse como un resumen logrado de su concepción sobre la misma expuesta en su libro *De mente*: «La mente humana, que es imagen de la mente absoluta, pone en su concepto límites a todas las cosas, en virtud de la libertad propia de su condición humana, porque es una mente que mide con sus conceptos todas y cada una de las cosas» (XXVII, 82). De este breve texto quisiera mencionar los aspectos siguientes. En primer lugar, puesto que «la sabiduría divina lo ha predestinado o predeterminado y producido todo» (XXVII, 81), ha predeterminado a la mente humana a ser lo que es, y por consiguiente a ser libre. En segundo lugar, la mente humana, en cuanto libre, es imagen de la mente absoluta, y al igual que esta pone límites a las cosas que crea, la mente humana los pone también a sus propias creaciones, es decir, a las nociones que se forma de las cosas en virtud de la asimilación de las mismas, así como a las obras que a partir de aquí produce. En tercer lugar, aunque la mente humana no crea propiamente y, por tanto, no produce un poder-ser-hecho, pone sin embargo «en su concepto límites a todas

las cosas», o sea, elabora conceptualmente el esquema de lo que las cosas pueden llegar a ser a partir de que son asimiladas, y en este sentido se puede decir que, a su modo, crea también un poder-ser-hecho, en orden a producir su propio mundo.

Teniendo en cuenta ese doble frente —mente divina y mente humana—, se puede responder a una doble pregunta, implícitamente formulada: ¿cuál es la razón de ser de las cosas y cuál el sentido de las mismas? La razón de ser, es decir, de por qué todas y cada una de las cosas son así y no de otro modo, está diversificada en tres niveles. La mente divina asigna a cada criatura su límite de forma eminentemente sabia. Si no tuviera cada cosa su límite, «todo sería confuso» (XXVIII, 83). La razón de ser está además especificada. Las cosas pertenecen a especies, llamadas también arquetipos. Las especies están delimitadas por la mente divina que brilla más o menos en ellas. Son, bajo ese punto de vista, más o menos perfectas y nunca son todo lo perfectas que pueden ser, puesto que sólo la mente absoluta, que pone límite a las especies, es lo que puede ser. Bajo este aspecto, el mundo es perfectible, aunque sobre esto el Cusano no se pronuncia. Acentúa más bien que las cosas no pueden transgredir los límites, los cuales, por pertenecer a una especie determinada, le vienen impuestos. Esto, sin embargo, no significa limitación en su sentido negativo, pues gracias a la pertenencia a una especie tienen las cosas su consistencia y están «satisfechas» con el modo de ser que les corresponde. El tercer nivel es el propio de las cosas singulares y concretas, dotadas cada una de ellas de razón de ser, al estar delimitadas por su especie, dentro de la cual gozan de un ser propio no intercambiable con ningún otro.

Desde el punto de vista del poder-ser-hecho, hay una diferencia entre la razón de ser de las especies y la razón de ser de las cosas. En el primer caso, «el poder-ser-hecho de la perfección y del límite de las especies no se delimita en ellas mismas, sino en su límite sin límite. Por tanto, los arquetipos sólo mediante la mente divina son lo que son y en orden a ella se delimitan» (XXVIII, 84). Así pues, no son las especies fruto de la abstracción de nuestra mente, sino que la preceden y tienen su origen en la mente que las produce y las fundamenta. En cambio, «todas las cosas [...] que son específicamente delimitadas por sus arquetipos, están satisfechas, porque

en sus especies se delimita su poder-ser-hecho» (XXVIII, 85). La diferencia –delimitación del poder ser hecho de las especies o arquetipos en la mente divina, por un lado, y delimitación de las cosas en las especies, por otro– no significa una mayor o menor dependencia respecto de la mente divina. Esa dependencia es total en ambos casos. Pues la mente divina es el límite no sólo de las especies, sino también, en un sentido radical, de las cosas: «La mente divina es medida y límite de todas las cosas, por ser razón de ser y definición de sí misma y de todas las cosas» (XXVIII, 83). La diferencia reside en que las especies se refieren a la mente divina de forma inmediata, en tanto que las cosas se refieren a ella a través de las especies, sin que esto signifique que la presencia de Dios en las cosas no es total y directa.

Lo dicho hasta aquí sobre la razón de ser tanto de las especies como de las cosas sirve de preámbulo para comprender el sentido de las cosas. En todo esto es preciso tener presente la actividad tanto de la mente divina como de la mente humana. En este caso nos encontramos con una paradoja, pues la mente humana es imitación de la mente divina, y en cuanto tal guarda una semejanza con ella, pero a la vez difiere en la forma de relacionarse con las cosas. La semejanza está en que así como la mente divina crea las cosas, la mente humana es también creadora de las nociones de las cosas. Y la diferencia está en lo que en cada caso representa la actividad creadora. La mente divina crea las cosas y, porque las crea, las conoce plenamente. No simplemente conoce su esencia, como si esta fuera algo que le viene dado previamente, sino que el acto de conocerlas coincide con el acto de crearlas; tanto que, propiamente, más que conocer o entender las cosas, lo que hace es «esenciarlas». Es una frase digna de tener muy en cuenta: «Sólo Dios, creador y dador de aquellas formas esenciales, las contempla en sí mismo. Pues, hablando con propiedad, Dios no entiende, sino que esencia. Y en esto consiste el que Él es el límite de todas las cosas [...] Por tanto, su entender no se origina en las cosas, sino que las cosas proceden de él» (XXIX, 87).

La mente humana no conoce las esencias de las cosas, porque no las crea. Sí puede conocer semejanzas de las cosas y así adquirir «nociones» que no son, por tanto, ajenas a las cosas mismas, puesto

que son sus «asimilaciones y semejanzas» (XXIX, 86). Mediante las nociones elabora conjeturas sobre las cosas y puede así construir su propio mundo: «El entendimiento no puede en modo alguno captar, entendiéndolas, las formas y constitutivos esenciales de las cosas, porque son previos a su fuerza nocional y la exceden, aunque mediante las cosas que entiende puede elaborar conjeturas sobre ellas» (XXIX, 87).

Tanto la especie como la conjetura son los indicadores del sentido que la mente humana puede dar a la realidad, especialmente a la propia. Por una parte, cada individuo humano tiene un campo de acción muy limitado, en el que puede desplegar sus posibilidades: «Es obvio que tú no eres gramático, retórico, lógico, filósofo, matemático, teólogo, mecánico y todas las demás cosas semejantes» (XXIX, 88). Con Ortega, podría haber dicho también que ser una de esas cosas le cierra en buena medida las puertas para ser otras cosas posibles, «las cuales, sin embargo, por ser hombre puedes llegar a ser» (*ibid.*). Con otras palabras, el hombre es un conjunto de posibilidades que vienen proporcionadas, a la vez que delimitadas, por la especie. De ahí que, a poco que reflexionamos, nos damos cuenta de lo próximo y, a la vez, de lo distante que el individuo está respecto de su especie: «puedes llegar a ser», por ser hombre, todas esas cosas, posibilidad demasiado abstracta, pues al mismo tiempo su realización implicaría la disolución del individuo: «Así, todos los hombres son de la misma especie, porque si cada hombre llegara a ser lo que el hombre podría llegar a ser, entonces el poder-ser-hecho de cada uno encontraría la perfección, que lo delimita, en la razón de ser arquetípica o en el hombre inteligible» (XXVIII, 85). En todo caso, se afirma en este texto que el hombre es una realidad abierta, y no por razones derivadas o circunstanciales, sino constitutivas.

De apertura constitutiva puede hablarse en el caso de la conjetura. Al igual que el hombre tan sólo puede hacer conjeturas sobre las cosas y le está vedado el acceso a la esencia de las mismas. Podría de entrada pensarse que el hombre no puede conocer la verdad. No es así, puesto que la conjetura es «una afirmación positiva, que participa de la verdad, tal como esta es, en la alteridad» (*De coniecturis*, parte 1.<sup>a</sup>, cap. 11, n. 57). La conjetura no niega ni cie-

rra las posibilidades humanas. Es, por el contrario, una invitación a elaborar constantemente ensayos de interpretación de las cosas. Bajo este aspecto, lo que sin duda es una restricción —ya que el hombre desconoce la esencia de las cosas— es a la vez la apertura de un nuevo camino por el que se puede avanzar indefinidamente en el conocimiento de las cosas. Un caso concreto de esto es lo que ocurre con el propio entendimiento. Puesto que no conoce la esencia, no conoce en qué consiste su propio entendimiento, pero puesto que de hecho entiende, sabe con certeza que el entendimiento existe y puede elaborar conjeturas que le permitan aproximarse progresivamente al conocimiento del mismo (cf. XXIX, 87).

#### LA BELLEZA O EL SENTIDO DE LAS COSAS

El sentido último de las cosas viene garantizado por Dios mismo, quien, según el Pseudo-Dionisio, «es causa de esa insoluble concordancia de todas las cosas y de su orden» (XXX, 89). Al orden lo considera el Cusano, por una parte, como idéntico con Dios mismo, lo cual implica que Dios es la belleza absoluta, que brilla simultáneamente en todas las cosas. Decir orden es decir belleza, que es tanto la belleza de Dios como la belleza del universo. «En virtud de ese orden [...] todas las cosas, contentas con su nivel, debían estar llamadas a disfrutar, por mor de la finalidad del universo, de la paz y de la quietud, lo más bello que hay» (XXX, 90).

El orden es, además, el fundamento de que todas las cosas pasen «del poder-ser-hecho [...] a ser en acto» (XXXI, 92). Es igualmente la clave para descifrar el verdadero alcance de la sabiduría, «pues el orden es el reflejo de la sabiduría, que sin orden carecería de belleza y de claridad, y no actuaría sabiamente» (XXXI, 94).

Al fin, el sentido de las cosas es su belleza, que, como reflejo de la sabiduría suprema, consiste en que todas concuerdan armónicamente entre sí en el universo y en que, al mismo tiempo, las partes de que cada una consta concuerdan igualmente entre sí. Esta belleza culmina en el hombre: «Cuán bellamente colocó la sabiduría al hombre, como lazo de unión del universo e incluso como microcosmos» (XXXII, 95). En esto sintoniza el Cusano con otros pensadores del Renacimiento, como Marsilio Ficino y Pico della Mirandola.

## REFLEXIÓN SOBRE EL ALCANCE DE LAS PALABRAS

Con los tres capítulos que dedica al orden, culmina propiamente la revisión y el replanteamiento que hace de su obra anterior. Es natural que, llegado a este punto, reflexione sobre el alcance de lo que ha dicho, ya que, en definitiva, se ha servido de palabras, que son obra humana, para referirse al mayor de los misterios, que es Dios mismo y a su obra, que, al depender de Dios, nos es desconocida en su esencia. Dedicar así un capítulo a lo que llama «fuerza de la palabra» (*vis vocabuli*). Por una parte, menciona el trabajo llevado a cabo por autores precedentes, como Platón y en especial Aristóteles y santo Tomás, y reconoce que «mediante la distinción de las palabras se concilian entre sí muchas diferencias entre los escritores» (XXXIII, 100). Otra cosa muy distinta es cuando se trata de la verdad misma, que, puesto que antecede a las palabras, parece inaccesible a estas (cf. XXXIII, 97). Y esto se concreta respecto a los contenidos en lo siguiente: por una parte, «la razón que el hombre concibe no es la razón de la esencia de la cosa, que antecede a toda cosa» (*ibid.*). Luego, aunque las palabras se refieran a las cosas, esto no significa que no haya palabras más precisas, puesto que la esencia misma de cada cosa nos es incognoscible. Respecto de Dios, la limitación es todavía mayor, pues «es necesario que el cazador de la sabiduría divina niegue respecto de Dios las palabras humanas según el modo en que han sido impuestas por el hombre» (XXXIII, 98). Mediante las palabras, se llega ciertamente muy lejos en la construcción de la ciencia, tarea por cierto muy agradable al hombre, por ser conforme a su naturaleza; y son utilísimas también las palabras para conciliar entre sí opiniones muy diferentes (cf. XXXIII, 100). Pero en lo más importante la limitación es obvia: «Pero esta búsqueda nuestra de la sabiduría inefable, que precede a quien impone los nombres y a todo lo nombrable, se encuentra más en el silencio y en la contemplación que en la locuacidad y en la escucha» (*ibid.*). La sabiduría inefable se refiere ante todo a Dios, pero también a lo que es directamente obra suya, como son las esencias de las cosas. Sin embargo, el recurso a las palabras es imprescindible, porque son el único medio de que disponemos para expresar «el concepto», es decir, los contenidos del conocimiento. Al mismo tiempo, es preciso mantener que las palabras no

pueden referirse a los contenidos reales, por mor de los cuales han sido creadas y utilizadas, sino a la causa de los mismos, y que la Palabra no se refiere a tiempo alguno, ya que mediante las palabras humanas pretende representar la eternidad (cf. *ibid.*).

#### SÍNTESIS FINAL SOBRE EL PODER-SER-HECHO Y EL SENTIDO DE LA OBRA

Tras esta reflexión crítica sobre el alcance de lo que ha expuesto, nuestro filósofo se propone sintetizar en los capítulos XXXIV al XXXVI lo que cree haber logrado en su cacería. La presa obtenida ha sido grande, ciertamente. Pero el objetivo no es una grandeza que pudiera ser más grande, sino su causa, que «es necesariamente lo que puede ser», y a la que cabe caracterizar como la grandeza pura y simplemente, que «precede al poder-ser-hecho, ya que no puede llegar a ser otra cosa» (XXXIV, 101). Con lo cual tenemos algo claro respecto a lo que es el significado del poder-ser-hecho, que expresa o bien lo que aún no ha sido hecho pero puede ser hecho, o bien lo que, habiendo sido hecho, puede ser más grande o más pequeño, y por tanto es finito. Su concepto límite es aquello que es todo lo que puede ser y, por tanto, no puede ser mayor ni menor, y en este sentido es totalmente simple o infinito. El poder-ser-hecho es, en este sentido, un criterio diferenciador entre lo finito y lo infinito. Siendo de suyo finito, nos remite a lo infinito, a la grandeza misma que «no es más grande ni más pequeña que todo lo grande y todo lo pequeño, sino que es causa eficiente, formal y final, y medida absolutamente adecuada de todas las cosas grandes y pequeñas. En todas las cosas grandes y pequeñas es todas las cosas y, al mismo tiempo, ninguna de ellas, porque todas las cosas grandes y pequeñas son con posterioridad al poder-ser-hecho que las precede» (XXXIV, 102). El poder-ser-hecho es, pues, un criterio diferenciador. De una forma más sencilla, cabe decir: lo que precede al poder-ser-hecho es el poder-es, que es todo lo que puede ser y, por tanto, lo máximo o lo infinito; en cambio, lo posterior al poder-ser-hecho es lo que puede ser más grande o más pequeño, y por tanto es finito.

También encontramos una aclaración de lo que significa el poder-es, el *possest*. Es de suponer que el Cusano está pensando en el primer artículo del símbolo de la fe: «Creo en Dios, Padre todopo-

deroso». Explícitamente se refiere sólo al poder, aunque en lo que sigue se advierte que queda incorporado también el otro aspecto. Pero entiende que, para empezar, hay que concebir la omnipotencia de una forma diferente a la habitual, consistente en que Dios lo puede todo, pura y simplemente dejando a una determinación ulterior cómo ejerce ese poder. De entrada, el Cusano quiere cerrar el paso a una concepción arbitraria del poder. Para ello acuña este neologismo: *possest*, el poder que pura y simplemente es todo lo que él puede ser y que, por eso mismo, es lo que puede ser, sin restricción alguna. Es bajo este supuesto de la totalidad del ser mismo como el todopoderoso se hace presente como tal, es decir, siendo la causa de todas las cosas dignas de alabanza: «Contemplo, por tanto, el mismo poder-es como causa de la bondad, de la grandeza, de la belleza, de la verdad, de la sabiduría, del deleite, de la perfección, de la claridad, de la equidad y de la autosuficiencia» (LXXXIV, 104). Lejos, pues, de considerar al omnipotente como el que puede sojuzgar y sojuzga de hecho, sometiendo todas las cosas a su poder, lo contempla como aquel que hace posibles todas las cosas dignas de alabanza y brilla en ellas como su causa. Y, por tanto, este término deja de aparecer como una especie de punto oscuro del que todo procede, sin que, por lo demás, podamos extraer de ello ninguna aclaración ulterior.

Causa es aquí lo que posee en grado máximo aquello mismo de que es causa, y lo que, por tanto, es la «alabanza misma absoluta». Merece la pena tener presente el texto siguiente, porque es uno de los que mejor clarifican el sentido que dio el Cusano a esta obra del final de su vida: «Esto es, pues, lo que he obtenido mediante la caza: mi Dios es aquel que es digno de alabanza [...] no como si participara de la alabanza, sino en el sentido de que es la alabanza misma absoluta, que es por sí misma digna de alabanza y causa de todas las cosas dignas de alabanza, y por tanto anterior y mayor que todo lo que es digno de alabanza, porque es límite y poder-es de todas las cosas dignas de alabanza» (XXXV, 105). Pero a la vez que Dios es la alabanza absoluta y, como tal, es la causa de todas las cosas dignas de alabanza, estas remiten de inmediato a Dios, que es su fundamento y, por tanto, se muestra en ellas, que «alaban al Dios de los dioses en Sion y lo contemplan en la luz de sí

mismo que ha sido revelada» (*ibid.*). Es, pues, un movimiento que va de arriba abajo y de abajo arriba, o, tal vez mejor, un círculo en el que Dios se encuentra en cada uno de los puntos de la línea que lo forman. Es esto mismo lo que confiere su sentido al poder-ser-hecho. Si el poder-es no es un poder arbitrario, sino el poder que es la plenitud de ser, fuente de todo lo que es noble y digno de alabanza, sólo podrá ser hecho aquello que es ya en sí un retorno a Dios mismo, principio de su posibilidad.

En los tres últimos capítulos (XXXVII-XXXIX), todo gira en torno al poder-ser-hecho, lo cual confirma la importancia que el autor atribuye al que él llama «nuestro principio».

Comienza el capítulo XXXVII anunciando que va a reiterar aquello que «es la razón de ser de toda nuestra caza» (n. 108). Sin embargo, lo que dice a continuación es algo que, si bien lo ha apuntado ya anteriormente, no lo ha explicitado con tanta claridad como ahora. Es lo que podría llamarse una filosofía de la finitud, la única que se puede construir desde el poder-ser-hecho. Pues cuando este se realiza y se consume al pasar de la potencia al acto, no se consume plenamente. En Platón, por ejemplo, se consume el modo de ser platónico, pero no «otros modos innumerables y más perfectos también» (*ibid.*). Y tampoco el mismo Platón, en cuanto expresión del modo de ser platónico, es ni mucho menos todo lo que él mismo podría haber sido, pues el haber sido una de las cosas posibles impidió que fuera otras.

A partir de aquí el Cusano, por una parte, esboza una implícita demostración de la existencia de Dios, puesto que si no se puede consumir plenamente, esto indica que su límite, aquello que lo determina, es el poder-es, el poder que es plenamente ser, o sea, Dios mismo. Y, por otra parte, el poder-ser-hecho permite una formulación más concreta y también más inteligible de la regla de la docta ignorancia: «En las cosas que admiten algo mayor, no se llega a lo máximo pura y simplemente, sino justamente a lo que es máximo en acto» (XXXVII, 108), es decir, a lo máximo en un orden, en aquel que corresponde a la potencia que se consume, no al acto que no se debe a una potencia determinada, sino que está sobre toda potencia, lo cual es una forma de decir que a Dios no se llega a partir de seres en potencia, sino admitiendo de entrada la realidad de lo máximo

puro y simple. Con «lo máximo en acto» da cabida el Cusano a lo incorruptible, que es aquello en que el individuo se identifica con la especie, y que se distingue cualitativamente de lo corruptible.

Se puede afirmar legítimamente, pues, que el poder-ser-hecho lleva implícita una demostración de la existencia de Dios y que, a partir de la existencia del poder-es, de lo máximo absoluto o absolutamente necesario, tenemos ante nosotros una doble forma de realidad: lo incorruptible o máximo en acto, que es necesario en un orden e imperecedero, y lo corruptible o temporal y contingente.

Una vez demostrada la existencia de Dios, que se revela como el poder que es la plenitud de ser, es lógico que en el capítulo siguiente se explicita el modo en que Dios se relaciona con las cosas y las cosas se relacionan con Dios. Por de pronto, dado que Dios precede al poder-ser-hecho, tiene que ser eterno, pues de otro modo tendría que ser posterior al poder-ser-hecho (XXXVIII, 110). Y puesto que tanto el poder-ser-hecho como lo que es hecho es de índole completamente diferente a lo eterno, esto no puede ser otro respecto de lo que es hecho, porque eso equivaldría a situarlo en el nivel de lo que es hecho o puede ser hecho, donde cada cosa es otra respecto de las demás (cf. *ibid.*).

Uniendo la total dependencia respecto de «la mente eterna de Dios» —en razón de lo cual el poder-ser-hecho tiene en ella su mundo-arquetipo o su arquetipo simple (cf. XXXVIII, 110 y 111)— con la idea de que ese arquetipo simple —que es, en definitiva, la propia mente divina— no es otro respecto de ninguna cosa, el *poder es* o Dios mismo como plenitud de ser o como mente divina que lo determina todo de antemano, «es causa ejemplar, medida, modo y orden de todas las cosas que son, viven y entienden» (XXXVIII, 111). Es decir, no es causa ejemplar cual si fuera, como a veces se tiende a ver, una causa extrínseca, y esto implica tanto que Dios está íntimamente presente a las cosas, como que estas «están vueltas a Él» y lo desean como su bien infinito (*ibid.*).

Esto mismo, sin embargo, implica que Dios no puede ser captado por el entendimiento, «puesto que el entendimiento y todas las cosas son imagen y semejanza suya» (*ibid.*), y ni siquiera son una imagen perfecta. La concepción del Cusano no es contradictoria, pero sí paradójica, pues por una parte acentúa al máximo la pre-

sencia de Dios en las cosas, hasta el punto de que pudiera tenerse la impresión engañosa de que es idéntico con ellas, puesto que, por una parte, en cuanto causa ejemplar, es «medida, modo y orden de todas las cosas que son, viven y entienden» (XXXVIII, 112). Al mismo tiempo, sin embargo, Dios, en cuanto límite de las cosas, que es su arquetipo simple, «dista infinitamente de las cosas que le están remotamente alejadas» (*ibid.*). Y, por tanto, «Dios excede a todas las cosas que son y pueden ser hechas, excede tanto el ser mismo como el vivir mismo y entender de todas las cosas» (*ibid.*). La imagen a que se reducen las cosas respecto de su verdad es siempre inadecuada a esta, justo porque es a la verdad misma a la que deben su participación en ella. El Cusano es consciente de las dificultades que su lenguaje encuentra, pero mantiene su formulación, sin duda por una exigencia de rigor conceptual: «Todas estas cosas que veo ser así y que de ningún modo pueden ser dichas ni escritas, no las puedo resumir en una fórmula más breve que la siguiente: el límite del poder llegar a ser todo es el poder hacer todo [es decir, el omnipotente]» (XXXVIII, 113).

Esta referencia al omnipotente le lleva al Cusano a precisar que hay dos clases de límite. Una es la que corresponde a lo que él mismo llama «límite del límite» o límite absoluto; en definitiva, el omnipotente mismo como «límite de todo poder llegar a ser» o poder-ser-hecho. Y otro es el límite propio de cada cosa determinada, en la que se concreta el poder-ser-hecho, ya que en todo aquello que es hecho tiene su límite el mismo poder-ser-hecho. La existencia del omnipotente que lo determina todo y pone límites a todas las cosas no equivale a un determinismo estricto. El poder-ser-hecho se concreta ciertamente «de una manera o de otra», pero eso «no pone límite al mismo poder-ser-hecho, pues no impide que el omnipotente pueda hacer de ello [es decir, del poder-ser-hecho] lo que quiera» (XXXVIII, 114). El omnipotente es libre y hace que el modo de ser de las cosas esté constitutivamente abierto. Al igual que el hombre es libre también en su raíz.

En el epílogo (cap. XXXIX) ofrece una visión de carácter general a partir del «triple poder: el poder hacer, el poder-ser-hecho y el poder que ha sido hecho» (n. 115). El poder hacer mismo es la causa eficiente, formal y final, y en él se encuentran «todas las

cosas que pueden ser hechas y las que han sido hechas» (*ibid.*). El poder-ser-hecho y el poder que ha sido hecho tienen la misma esencia, y por tanto el poder hacer es causa de la esencia, puesto que está causada por él (cf. XXXIX, 116).

El poder hacer precede a la nada. No, en cambio, el poder-ser-hecho, que ha sido creado o producido, pero no hecho, ya que eso supondría que el poder-ser-hecho es precedido por el mismo poder ser hecho (cf. *ibid.*). Pero puesto que el poder-ser-hecho precede a todo lo que no es el poder hacer mismo, ello implica que nuestro modo de entender y de nombrar no puede referirse al poder hacer: «De él negamos todas las cosas que son nombrables, pues son posteriores al poder-ser-hecho» (*ibid.*). Esto confirma el carácter fundamental que el Cusano asigna al poder-ser-hecho y por qué lo llama «nuestro principio». Es, por otra parte, «perpetuo», puesto que tiene comienzo, ya que «tiene su límite solamente en el poder hacer», en el que, por tanto, tiene su comienzo; pero no puede ser aniquilado, pues para que fuera aniquilado tendría que poder-ser-hecho (cf. XXXIX, 117). A partir de aquí el Cusano reflexiona sobre los cuatro elementos y sobre el carácter originario de la luz (cf. XXXIX, 118-121). Esto último le permite hacer unas consideraciones sobre la sabiduría, tema principal de sus reflexiones a las que ha llamado «cacerías»: «De igual modo, la sabiduría que es por sí, que es la luz inteligible, es anterior a todo lo que puede participar de aquella luz, llámese percepción o imaginación, estimativa o razón, alma intelectual o inteligencia, o se denomine con cualquier otro nombre. Y es anterior a todas las cosas sensibles o inteligibles, a toda diferenciación y a todo orden. De todo ello es la causa» (XXXIX, 123).

## BIBLIOGRAFÍA SELECTA

Las siglas MFCG corresponden a la revista *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, editada en la ciudad de Mainz por la editorial Matthias-Grünewald.

- AA.VV., *Nikolaus von Kues als Promotor der Ökumene*: MFCG 9 (1971).
- AA.VV., *Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues*: MFCG 16 (1984).
- AA.VV., *Interpretation cusanischer Leitideen*: MFCG 22 (1995).
- Albertson, D., *Gott als Mathematiker? Das Schöpfungsverständnis des Nicolaus Cusanus*: MFCG 33 (2012) 99-122.
- Álvarez Gómez, M. - J. M. André (dirs.), *Coincidencia de opuestos y concordia. Los caminos del pensamiento en Nicolás de Cusa (Coimbra-Salamanca, 5-9 de noviembre de 2001)*, vol. II, Salamanca 2002.
- *Añoranza y conocimiento de Dios en la obra de Nicolás de Cusa*, en F. Schöningh (ed.), *Wahrheit und Verkündigung. Michael Schmaus zum 70. Geburtstag*, München 1967, 651-685, y en M. Álvarez, *Pensamiento del ser y espera de Dios*, Salamanca 2004, 67-101.
- *Concordancia en la diferencia según Nicolás de Cusa*, en M. Álvarez - J. M. André (dirs.), *Coincidencia de opuestos y concordia II*, 17-36.
- *Consenso y verdad en las religiones según Nicolás de Cusa*, en Id. (ed.), *Pluralidad y sentido de las religiones*, Salamanca 2002, 47-72.
- *Cusanus und die Frage der Gottesbeweise*: MFCG 33 (2012) 37-57.
- *Die Frage nach Gott bei Nikolaus von Kues*: MFCG 5 (1965) 63-85.
- *Die Lehre vom menschlichen Geist (intellectus / Vernunft)*: MFCG 31 (2006) 211-243.
- *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues*, München 1968.
- *Hacia los fundamentos de la paz perpetua en la religión según Nicolás de Cusa*: La Ciudad de Dios 212 (1999) 299-340, y en Id., *Pensamiento del ser y espera de Dios*, 103-140.

- La mente como imagen viva en Nicolás de Cusa*, en M. C. Paredes (ed.), *Mente, conciencia y conocimiento*, Salamanca 2001, 11-28.
- La presuposición como método y fundamento de la concordia en las religiones*, en Á. Cordovilla - J. M. Sánchez Caro - S. del Cura (eds.), *Dios y el hombre en Cristo*, Salamanca 2006, 175-199.
- Nicolás de Cusa. Perfil de un pensamiento innovador: Anales de la Real Academia de Ciencias morales y políticas* 87 (2010) 417-434.
- Peculiaridad de la pregunta sobre Dios según Nicolás de Cusa: La Ciudad de Dios* 177 (1964) 409-434, y en Id., *Pensamiento del ser y espera de Dios*, 43-65.
- Pensamiento del ser y espera de Dios*, Salamanca 2004.
- Über die Bedingungen des Friedens im Glauben bei Johannes von Segovia und Nikolaus von Kues*, Trier 2003.
- André, J. M. - M. Álvarez (dirs.), *Coincidência dos opostos e concórdia. Caminhos do pensamento em Nicolau de Cusa*, Coimbra 2002.
- André, J. M., *Coincidentia oppositorum, concordia e o sentido existencial da «transsumptio» en Nicolau de Cusa*, en J. M. André - M. Álvarez (dirs.), *Coincidência dos opostos e Concórdia*, 213-241.
- Nikolaus von Kues und die Kraft des Wortes*, Trier 2006.
- Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*, Coimbra 1997.
- Beierwaltes, W., *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Nicolaus Cusanus*, en *Nikolaus von Kues 1401-2001: MFCG 28* (2003) 65-102.
- Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Nicolaus Cusanus: MFCG 28* (2003) 65-102.
- Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt a.M. 1985.
- Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius*, Trier 1997.
- Identität und Differenz*, Frankfurt a.M. 1980.
- Konkordanz der Religionen bei Ramon Llull und Nikolaus Cusanus*, en J. M. André - M. Álvarez (dirs.), *Coincidência dos opostos e concórdia*, 119-139.
- Theophanie. Nicolaus Cusanus und Johannes Scotus Eriugene*, en K. Reinhardt - H. Schwaetzer (eds.), *Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus*, Regensburg 2007, 103-133.
- Venatio sapientiae: Das Nicht-Andere und das Licht: MFCG 32* (2010) 83-104.
- «Visio absoluta». Reflexion als Grundzug des göttlichen Prinzips bei Nicolaus Cusanus*, Heidelberg 1978.
- Zur Bedeutung von Proklos' «Theologia Platonis» im Denken des Cusanus*, Frankfurt a.M. 2007.

- Benz, H., *Die Felder 9 und 10 («terminus» und «ordo») in Cusanus' «De venatione sapientiae»*: MFCG 32 (2010) 183-230.  
 – *Individualität und Subjektivität. Interpretationstendenzen in der Cusanus-Forschung und das Selbstverständnis des Nikolaus von Kues*, Münster 1999.
- Bormann, K., *Die Koordinierung der Erkenntnisstufen («Descensus» und «Ascensus») bei Nikolaus von Kues*: MFCG 11 (1975) 62-85.  
 – *Zur Lehre des Nikolaus von Kues von der Andersheit und deren Quellen*: MFCG 10 (1973) 130-137.
- Bredow, G. von, *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze 1948-1993*, Münster 1995.
- Brüntrup, A., *Können und Sein der Zusammenhang der Spätschriften des Nikolaus von Kues*, München 1973.
- Cantón Alonso, J. L., *Teofanía y concordia. Leyendo a Escoto Eriúgena y Nicolás de Cusa*, en M. Álvarez - J. M. André (dirs.), *Coincidencia de opuestos y concordia II*, 107-134.
- Casarella, P., *Neues zu den Quellen der cusanischen Mauer-Symbolik*: MFCG 19 (1991) 273-286.
- Colomer, E., *Die Erkenntnis metaphysik des Nikolaus von Kues im Hinblick auf die Möglichkeit der Gotteserkenntnis*: MFCG 11 (1975) 204-235.  
 – *Nikolaus von Kues und Raimund Llull. Aus Handschriften der Kueser Bibliothek*, Berlin 1961.
- Cubillos, C. M., *Los múltiples nombres del Dios innombrable. Una aproximación a la metafísica de Nicolás de Cusa desde la perspectiva de los nombres divinos*, Pamplona 2013.
- Cuozzo, G., *«Mystice videre». Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano*, Torino 2002.
- D'Amico, C., *Principio intelectual y «coincidentia oppositorum» a la luz de las tradiciones filosóficas en el «De Beryllo»*, en J. M. André - M. Álvarez (dirs.), *Coincidencia dos opostos e concórdia*, 101-115.
- Dahm, A., *Christus. «Tugend der Tugenden»*: MFCG 26 (2000) 187-208.  
 – *Der bisherige Diskussionsstand zu «De venatione sapientiae»*: MFCG 32 (2010) 41-66.
- Dangelmayr, S., *Gotteserkenntnis und Gottesbegriff in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, Meisenheim am Glau 1969.
- Dupré, W., *Apriorismus oder Kausaldeuken nach der Cusanischen Auffassung von der Gotteserkenntnis*: MFCG 11 (1975) 168-203.  
 – *Die Idee einer neuen Logik bei Nikolaus von Kues*: MFCG 4 (1964) 357-374.

- Die Jagdbeute von «*De venatione sapientiae*»: MFCG 32 (2010) 231-252.
- Koinzidenz und Wahrheit, en M. Álvarez - J. M. André (dirs.), *Coincidencia de opuestos y concordia II*, 37-62.
- Liebe als Grundbestandteil allen Seins und «Form oder Leben aller Tugenden»*: MFCG 26 (2000) 65-100.
- Elpert, J. B., *Unitas, Aequalitas, Nexus*: MFCG 32 (2010) 127-182.
- Euler, W. A. (ed.), *Der Gottesgedanke des Nikolaus von des Kues*: MFCG 33 (2012).
- Nikolaus von Kues: De venatione sapientiae*: MFCG 32 (2010) 35-254.
- «*Pia philosophia*» et «*docta religio*». *Theologie und Religion bei Massilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola*, München 1998.
- «*Unitas et pax*». *Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues*, Würzburg 1995.
- Auferstehung und Unsterblichkeit als Frage der Grundlegung von Religion*: MFCG 23 (1996) 165-188.
- Die beiden Schriften «De pace fidei» und «De visione Dei» aus dem Jahre 1453*: MFCG 22 (1985) 187-204.
- Konkordanz der Religionen bei Ramon Llull und Nikolaus Cusanus*, en J. M. André - M. Álvarez (dirs.), *Coincidência dos opostos e concórdia*, 119-137.
- Nikolaus von Kues als Wegbereiter des interreligiösen Dialogs und der Theologie der Religionen*: MFCG 28 (2003) 211-232.
- Fischer, N., *Die Beziehung zwischen Endlichem und Unendlichem im Denken des Cusanus. Zu einem Grundproblem von «De docta ignorantia»*: MFCG 33 (2012) 291-314.
- Flasch, K., *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues*, Leiden 1973.
- Fräntzki, E., *Nikolaus von Kues und das Problem der absoluten Subjektivität*, Meisenheim am Glau 1972.
- Gerl-Falkowitz, H. B., *Der Gottesgedanke des Nikolaus von Kues und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung für die Gegenwart*: MFCG 33 (2012) 195-210.
- Grotz, S., *Negationen des Absoluten. Meister Eckhart, Cusanus, Hegel*, Hamburg 2009.
- Haubst, R. - K. Kremer, *Weisheit und Wissenschaft. Cusanus im Blick auf die Gegenwart*: MFCG 20 (1992) 27-280.
- Haubst, R., *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Trier 1952.
- Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg 1956.

- Nikolaus von Kues auf den Spuren des Thomas von Aquin*: MFCG 5 (1965) 15-82.
- Nikolaus von Kues und die «analogia entis»*: *Miscellanea Mediaevalia* 2 (1961) 685-695.
- Streifzüge zur Cusanischen Theologie*, Münster 1991.
- Helander, B. H., *Die «visio intellectualis» als Erkenntnisweg und -ziel des Nicolaus Cusanus*, Upsala 1988.
- Herold, N., *Die Willensfreiheit des Menschen im Kontext sittlichen Handelns bei Nikolaus von Kues*: MFCG 26 (2000) 145-186.
- Menschliche Perspektive und Wahrheit. Zur Deutung der Subjektivität in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, Münster 1975.
- Hirschberger, J., *Das Prinzip der Inkommensurabilität bei Nikolaus von Kues*: MFCG 11 (1975) 39-61.
- Hirt, P., *Vom Wesen der Konjekturalen Logik nach Nikolaus von Kues*: MFCG 8 (1970) 179-191.
- Hoffmann, F., *Nominalistische Vorläufer für die Erkenntnisproblematik bei Nikolaus von Kues*: MFCG 11 (1975) 125-167.
- Hopkins, J., *Cusanus und die sieben Paradoxa von «posse»*: MFCG 32 (2010) 67-82.
- Die Tugenden in der Sicht des Nikolaus von Kues*: MFCG 26 (2000) 9-38.
- Verständnis und Bedeutung des dreieinen Gottes bei Nikolaus von Kues*: MFCG 28 (2003) 135-164.
- Kiening, Ch., *«Gradus visionis». Reflexion des Sehens in der Cusanischen Philosophie*: MFCG 19 (1991) 243-272.
- Kraft, F., *Das kosmologische Weltbild des Nikolaus von Kues zwischen Antike und Moderne*: MFCG (2003) 249-290.
- Kremer, K., *«Praegustatio naturalis sapientiae». Gott suchen mit Nikolaus von Kues*, Münster 2004.
- Das kognitive und affektive Apriori bei der Erfassung des Sittlichen*: MFCG 26 (2000) 101-144.
- Der Begriff «visio intellectualis» in den cusanischen Schriften*: MFCG 29 (2005) 201-232.
- Die Darstellung des Nikolaus von Kues in der deutschen Philosophie*: MFCG 28 (2003) 27-64.
- Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin*, Leiden 1971.
- Identität und Differenz. Zu dem gleichnamigen Buch von Werner Beierwaltes*: MFCG 15 (1982) 92-103.

- Konkordanz und Koinzidenz im Werk des Nikolaus von Kues. Gemeinsamkeiten und Unterschiede*, en J. M. André - M. Álvarez (dirs.), *Coincidência dos opostos e concórdia*, 13-47.
- Kremer, K. - K. Reinhart (eds.), *Die Sermones des Nikolaus von Kues. Merkmale und ihre Stellung innerhalb der mittelalterlichen Predigtkultur*: MFCG 30 (2005) 3-232.
- Die Sermones des Nikolaus von Kues II. Inhaltliche Schwerpunkte*: MFCG 31 (2006) 3-378.
- Kirche und «respublica christiana». Konkordanz, Repräsentanz und Konsens*: MFCG 21 (1994) 7-330.
- Nikolaus von Kues als Kanonist und Rechtshistoriker*: MFCG 24 (1998) 5-232.
- Sein und Sollen. Die Ethik des Nikolaus von Kues*: MFCG 26 (2000) 9-280.
- Unsterblichkeit und Eschatologie im Denken des Nikolaus von Kues*: MFCG 23 (1996) 3-188.
- Lücking-Michel, C., *Konkordanz und Konsens. Zur Gesellschaftstheorie in der Schrift «De concordantia catholica» des Nicolaus von Kues*, Würzburg 1994.
- Meffert, E., *Nikolaus von Kues. Sein Lebensgang. Seine Lehre vom Geist*, Stuttgart 1982.
- Meier-Oeser, S., *Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus*, Aschendorff 1989.
- Nagel, F., *Nicolaus Cusanus in der Sicht A. von Humboldts*: MFCG 17 (1986) 251-256.
- Nicolaus Cusanus und die Entstehung der exakten Wissenschaften*, Münster 1984.
- Nicolaus Cusanus zwischen Prolemäus und Kepler*: MFCG 17 (1986) 235-250.
- Nicolás de Cusa, *Sobre la mente y Dios*, ed. de A. L. González, Pamplona 2013.
- Oide, S., *Über die Grundlagen der cusanischen Konjekturenlehre*: MFCG 8 (1970) 147-178.
- Paredes, M. del C., *El concepto de sabiduría en «Idiota de Sapientia»*: Anuario filosófico 28 (1995) 671-678.
- El conocimiento intelectual de la coincidencia de opuestos*, en M. Álvarez - J. M. André (dirs.), *Coincidencia de opuestos y concordia II*, 63-83.
- Elements of Cusa's Concept of Wisdom*: MFCG 34 (2013).
- La concepción de la mente en Nicolás de Cusa*, en *Identidad y alteridad en Nicolás de Cusa*, Buenos Aires 2014.

- Philippe, M. D., *Las tres sabidurías*, Madrid 2013.
- Platzeck, E., *Randbemerkungen zur «via antiqua» und «via moderna» im Spätmittelalter*: MFCG 6 (1967) 35-49.
- Von der Lullischen zur cusanischen Denkform*: MFCG 4 (1964) 145-163.
- Pukelsheim, F. - H. Schwaetzer (eds.), *Das Mathematikverständnis des Nikolaus von Kues. Mathematische, Naturwissenschaftliche und Philosophisch-theologische Dimensionen*: MFCG 29 (2005) 3-322.
- Ranff, V., *Mystische Theologie und Gottes-Gedanke bei Pseudo-Dionysius und Nikolaus von Kues*: MFCG 33 (2012) 149-167.
- Reinhardt, K., *Concordancia entre exégesis bíblica y especulación en Nicolás de Cusa*, en M. Álvarez - J. M. André (dirs.), *Coincidencia de opuestos y concordia II*, 125-148.
- Das cusanische Verhältnis der Einheit der Religionen im Spiegel hermetischer, platonischer und averroistischer*, en K. Reinhardt - H. Schwaetzer (dirs.), *Universalität der Vernunft und Pluralität der Erkenntnis bei Nicolaus Cusanus*, Regensburg 2008, 45-66.
- Die Begegnung dreier Religionen und Kulturen im mittelalterlichen Spanien*, en H. Schwaetzer (dir.), *Der Traum Europas*, Regensburg 2000, 243-261.
- L'interprétation philosophique de la création dans l'opuscule cuséen «De Genesi»*, en M. A. Vannier (dir.), *La création chez Eckhart et Nicolas de Cusa*, Paris 2011, 91-101.
- Concordancia entre exégesis bíblica y especulación filosófica en Nicolás de Cusa*, en M. Álvarez - J. M. André (dirs.), *Coincidencia de opuestos y concordia*, Salamanca 2002, 125-148.
- Jesus Christus. Herz der cusanischen Theologie*: MFCG 28 (2003) 165-188.
- Riccati, C., *«Processio» et «explicatio». La doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues*, Napoli 1983.
- Rusconi, C. M., *«Comentator Boethii De Trinitate (...) ingenio clarissimus». Die Kommentare des Thierry von Chartres zu De Trinitate des Boethius als Quellen des Cusanus*: MFCG 33 (2012) 247-270.
- El uso simbólico de las figuras matemáticas en la Metafísica de Nicolás de Cusa*, Buenos Aires 2012.
- Sakamoto, P. T., *Die theologische und anthropologische Fundierung der Ethik bei Nikolaus von Kues*: MFCG 10 (1973) 138-151.
- Santinello, G., *Studi sull'umanesimo europeo. Cusano e Petrarca, Lefevre, Erasmo, Colet, Moro*, Padova 1969.
- Santinello, G., y otros, *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus*: MFCG 13 (1978) 3-464.

- Schmidt, M., y otros, *Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues*: MFCG 18 (1989) 25-295.
- Schnarr, H., *Modi essendi*, Münster 1973.
- Schneider, G., *Gott – das Nichtandere. Untersuchungen zum metaphysischen Grunde bei Nikolaus von Kues*, Münster 1970.
- Schneider, S., *Die kosmische Grösse Christi als Ermöglichung einer universalen Heilswirksamkeit an Hand des kosmogonischen Entwurfes Teilhard de Chardins und der Christologie des Nikolaus von Kues*, Münster 1979.
- Schulze, W., *Zahl, Proportion, Analogie. Eine Untersuchung zur Metaphysik und Wissenschaftshaltung des Nikolaus von Kues*, Münster 1978.
- Schwaetzer, H., *Aequalitas. Erkenntnistheoretische und soziale Implikationen eines christologischen Begriffs bei Nikolaus von Kues. Eine Studie zu seiner Schrift «De aequalitate»*: MFCG 28 (2003) 377ss.
- Das Verhältnis von «coincidentia» und «aequalitas» bei Nikolaus von Kues*, en M. Álvarez - J. M. André (dirs.), *Coincidencia de opuestos y concordia*, 149-162.
- Homine mediante*: MFCG 27 (2001) 129-176.
- Schwaetzer, H. - M. A. Vannier, *Zum Subjektbegriff bei Meister Eckhart und Nikolaus von Kues*, Münster 2011.
- Senger, H. G., *Das Feld «laus» und die Laudabilien*: MRCG 32 (2010) 105-126.
- Der koinzidentelle Kirchenbegriff des Nikolaus von Kues*, en M. Álvarez - J. M. André (dirs.), *Coincidencia de opuestos y concordia II*, 107-134.
- Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahre 1440*, en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Neue Folge, Bd. 3, Münster 1971.
- Gerechtigkeit und Gleichheit und ihre Bedeutung für die Tugendlehre des Nikolaus von Kues*: MFCG 26 (2000) 39-64.
- «Ludus sapientiae». Studien zum Werk und zur Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues*, Leiden 2002.
- Sigmund, P. E., *Vom mittelalterlichen zum modernen Verfassungsdenken: Kontinuität oder Wandel? Nikolaus von Kues, George Lawson und John Locke*: MFCG 28 (2003) 233-248.
- Sonoda, T., *Das Denken des «Unendlichen»*, Tokio 1987.
- Speer, A., *Zwei Versuche, Gott zu denken: Meister Eckhart und Nicolaus Cusanus*: MFCG 33 (2012) 169-193.
- Stadler, M., *Rekonstruktion einer Philosophie der Ungegenständlichkeit. Zur Struktur des Cusanischen Denkens*, München 1983.

- Stallmach, J., *Geist als Einheit und Andersheit. Zur Noologie des Cusanus*: MFCG 11 (1975) 86-124.
- Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens: Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Kues*, Münster 1981.
- Nikolaus von Kues. «Gottinnige Gottsuche»*: MFCG 19 (1991) 233-242.
- Suche nach dem Einen*, Bonn 1982.
- Stuloff, N., *Die Herkunft der Elemente der Mathematik bei Nikolaus von Kues im Lichte der neuzeitlichen Wissenschaft*: MRCG 6 (1967) 55-64.
- Mathematische Tradition in Byzanz und ihre Fortleben bei Nikolaus von Kues*: MFCG 4 (1964) 420-436.
- Turner, M., *Gott als das offenbare Geheimnis der Nikolaus von Kues*, Berlin 2001.
- Velthoven, T. von, *Gottesschau und menschliche Kreativität: Studien zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues*, Leiden 1977.
- Volkman-Schluck, K. H., *Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1967.
- Wackerzapp, H., *Der Einfluss Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (1440-1450)*, Münster 1962.
- Weier, R., *Anthropologische Ansätze des Cusanus als Beitrag zur Gegenwartsdiskussion um den Menschen*: MFCG 7 (1969) 89-102.
- Das Thema vom verborgenen Gott von Nikolaus von Kues zu Martin Lutter*, Münster 1967.
- Wenz, G., *«De pace fidei». Nikolaus von Kues als Theoretiker eines christlichen Ökumenismus*: MFCG 28 (2003) 189-210.
- Wyller, E. A., *Identität und Kontradiktion. Ein weg zu Cusanus'Unendlichkeitsidee*: MFCG 15 (1982) 104-110.
- Yamamoto, K., *«Dies sanctificatus» und der Ursprung der Religionsphilosophie*: MFCG (1991) 221-232.

Casi al final de su azarosa vida, Nicolás de Cusa siente la urgencia de realizar «una breve exposición escrita de aquellas cacerías de la sabiduría que he considerado como más próximas a la verdad tal como me lo permite juzgar la intuición de la mente».

Y como síntesis del tema y la estructura de su obra *De venatione sapientiae*, añade: «Un instinto grabado en nuestra naturaleza nos hace apetecer no solo la ciencia, sino la sabiduría o ciencia sabrosa. Como aclaración de este hecho, diré primero unas pocas cosas a modo de introducción. Luego, a quien quiera filosofar le describiré lo que llamo caza de la sabiduría, así como los territorios, y en ellos ciertos lugares, y le conduciré a los campos que considero sobreabundantes como ningún otro en las presas que se buscan».

Estas palabras son una permanente llamada a embarcarse en la elaboración rigurosa de una metafísica completa, que luche contra las fantasías de moda y busque con perseverancia la verdad.

**Nicolás de Cusa** (1401-1464) fue un eminente filósofo y matemático, además de renombrado teólogo y canonista. Trabajó incansablemente por la unidad de los cristianos de Oriente y Occidente. Es una de las grandes figuras del Renacimiento.

**Mariano Álvarez Gómez** ha dedicado su vida al estudio y la docencia de la filosofía. Catedrático de metafísica en la Universidad de Salamanca, es miembro de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.