

MARIANO ÁLVAREZ GÓMEZ

**PENSAMIENTO DEL SER
Y ESPERA DE DIOS**

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2004

*A la memoria de mi padre, D. Ángel Álvarez Rodrigo
(* 19-1-1904 – † 13-11-1981),
recordando la dureza y el rigor de los caminos de montaña*

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martín

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

ISBN: 84-301-1516-1
Depósito legal: S. 1794-2003
Impreso en España / UE
Fotocomposición Rico Adrados S.L., Burgos
Imprime: Gráficas Varona S.A.
Polígono El Montalvo, Salamanca 2004

CONTENIDO

<i>Presentación</i>	9
I. NICOLÁS DE CUSA: DIOS, MÁS ALLÁ DEL SER Y DE LA ESENCIA	
1. <i>Coincidentia oppositorum</i> e infinitud	13
2. Peculiaridad de la pregunta sobre Dios	43
3. Añoranza y conocimiento de Dios	67
4. Hacia los fundamentos de la paz perpetua en la religión	103
II. HEGEL: EL CENTRO DE LA LIBERTAD Y DE LA HISTORIA	
1. Idea y acción. La historia como teodicea	143
2. Experiencia de la virtud en su lucha con el curso del mundo	175
3. Recuperación del sentido ético de la religión en la <i>Fenomenología del espíritu</i>	193
4. El poder de la subjetividad en la religión	239
5. Armonía originaria de la religión y el estado	269
III. HEIDEGGER: EL SENTIDO OCULTO DEL ACONTECER	
1. Transparencia de la acción	295
2. Responsabilidad como perspectiva ética	313
3. Una peculiar vuelta a las cosas	337
4. Dios a la espera del hombre	357
5. Raíces místicas del pensamiento de Heidegger	415

IV. VERDAD Y LENGUAJE SOBRE DIOS

1. Sobre el concepto de verdad	437
2. La reconciliación en el plano antropológico	479
3. Cristo como exigencia de verdad	495
4. El poder de una metáfora	527
5. Cómo leer el pasado teológico	547
Epílogo. Cómo comenzar de nuevo	569
<i>Índice de conceptos</i>	593
<i>Índice de nombres</i>	597
<i>Índice general</i>	601

PRESENTACIÓN

Este libro recoge en su mayor parte una serie de artículos ya publicados previamente que datan de fechas diversas, otros que he elaborado muy recientemente o que he escrito para esta edición. Al volver la vista atrás compruebo, no sin cierta sorpresa, que todos ellos, vistos en conjunto, describen diferentes etapas de un único camino que iba dejando ver su propia lógica al tiempo que lo iba recorriendo.

Los tres primeros escritos sobre Nicolás de Cusa tienen la coherencia que corresponde al hecho de que fueron escritos cuando estaba investigando su obra, con vistas a la obtención del grado de doctor en filosofía por la Universidad de Múnich, sobre el tema de la relación entre lo finito y lo infinito. El cuarto escrito es uno de los que he re-dactado últimamente en relación con la justificación de las diferentes religiones, a la que este autor dedica considerables esfuerzos, motivado en gran parte por acontecimientos de su época. Los cuatro artículos reflejan algo que es nuclear en el Cusano: la cuestión sobre cómo el Dios oculto se manifiesta o, más concretamente, su infinitud tiene por fuerza que hacerse visible en las más variadas configuraciones de lo finito.

Mi paso de Nicolás de Cusa a Hegel se debió fundamentalmente a la comprobación de que Hegel, sin tener siquiera idea de la existencia de aquél, compartía básicamente la misma concepción sobre el significado de la infinitud. De los diferentes estudios que realicé a finales de los sesenta y a lo largo de la década de los setenta no he recogido aquí ninguno. Se ocupan ante todo de aspectos introductorios, que son básicos para la comprensión del núcleo de su obra. Me ha parecido más pertinente presentar trabajos posteriores, en los cuales se da un paso más en la línea de mostrar la presencia de lo infinito –más concretamente, de la verdad de Dios– en dimensiones tan fundamentales como la historia y la religión, la libertad y la política.

Mis lecturas de Heidegger datan de una fecha también temprana y están relacionadas con el hecho de que filosofa de una forma muy similar a como lo hace el Cusano, tanto porque aborda cada problema

en su raíz como porque lo hace mediante el juego consistente en mostrar simultáneamente lo próximo y lo lejano, lo oculto y lo manifiesto. Por otra parte, Heidegger se propone desde el comienzo llevar a cabo una controversia con la obra de Hegel, tarea que cumplió a su modo –como la investigación ha puesto de relieve– todavía de forma incompleta. Pero la razón de haberme ocupado con algunos temas de su obra se debe a que siendo, según él, finito el ser, la reflexión le lleva, desde campos más bien pragmáticos, a encarar un problema tan central de la metafísica como es la relación entre el ser y Dios. Heidegger lo intenta, sobre todo en su segunda etapa, desde puntos de vista que tienen la pretensión de desvelar dimensiones más próximas y concretas que las que nos puede proporcionar el pensamiento de Hegel.

La última parte del libro recoge ensayos que se han ido configurando como consecuencia de la investigación sobre el pensamiento de estos filósofos. Por caminos diferentes, los tres se vienen a encontrar en la misma encrucijada. En ella me he querido situar con la intención de reflexionar sobre ciertos supuestos ontológicos e históricos que permitan dibujar el horizonte desde el que de nuevo nos sea posible hablar de la verdad del ser, de lo divino y de Dios. Ha estado presente igualmente la convicción de que resultados concretos en estas difíciles cuestiones sólo los podemos lograr desde un lenguaje enraizado en la tradición a la que pertenecemos.

MARIANO ÁLVAREZ GÓMEZ
Salamanca, septiembre de 2003

I

Nicolás de Cusa:
Dios, más allá del ser y de la esencia

«Coincidentia oppositorum» e infinitud

«Infatigabili conatu ad incomprehensibile pergo»
Nicolás de Cusa, *De Genesi*, 1¹

1. *Conocimiento, ignorancia y representación simbólica de la verdad*²

La búsqueda de la verdad es un pasar de lo conocido a lo desconocido. Lo ya conocido es un punto de partida que a la vez orienta hacia lo que se trata de conocer. El conocimiento se mueve, por tanto, en una relación, puesto que lo que en él se busca no puede ser aprehendido sino en orden a lo que ya se conoce. La inquisición, que todo conocer requiere, consiste en una comparación de tipo proporcional en la que lo conocido representa la función de medida con la que se intenta medir lo desconocido³.

La comparación se lleva a cabo en tanto que comprobamos la coincidencia de los términos comparados en lo que convienen, y su no coincidencia en lo que difieren. La precisión –y con ella la verdad– se

1. Nicolás de Cusa, *Opera omnia, jussu et auctoritate academiae litterarum heidelbergensis, ad codicum fidem edita* IV, 103. Mientras no se indique lo contrario, las citas se refieren a esta edición crítica, que comenzó a publicarse en 1932. Esta *editio major* de Heidelberg será aquí citada bajo la letra H y el número romano indicador del volumen correspondiente a continuación. Los números árabes se refieren a la página –en algunos volúmenes, previa indicación (n.) a los párrafos– y a las líneas. Para las obras que no han aparecido aún en esta edición hago referencia a la de París (= P) de 1514. Por lo demás, hay una *editio minor* bilingüe (latín y alemán) de la obra *De venatione sapientiae*, escrita en 1463 y considerada como el testamento filosófico de Nicolás de Cusa. Dicha *editio minor* sustituye a la versión alemana, también de Heidelberg, de la que habían aparecido varios volúmenes en la editorial Félix Meiner, de Hamburgo, bajo el título general: *Schriften des Nikolaus von Cues, Im Auftrage der Heidelberger Akademie der Wissenschaften in deutscher Übersetzung*. El tratado *De principio* sólo me ha sido accesible en la traducción alemana de M. Feigl (Kerle Verlag, Heidelberg 1949). En casos especiales haré alusión también a otras ediciones.

2. Este apartado sirve de introducción a los siguientes.

3. «Omnes autem investigantes in comparatione praesuppositi certi proportionaliter incertum judicant; comparativa igitur est omnis inquisitio, medio proportionis utens» (*De doct. ign.* I, 1, 5). *De docta ignorantia*, escrita en 1440, es la primera obra después de *De concordantia catholica*, 1433.

logra sólo cuando los términos comparados coinciden totalmente. Pero esto no es posible, porque no se dan dos o más seres tan semejantes entre sí que dicha semejanza no pueda ser infinitamente mayor. Por ello la medida y lo medido, por más que se aproximen entre sí, continuarán siendo siempre distintos. La coincidencia se mantiene, pues, en una simple semejanza de más y menos. Una cosa coincide con otra en este o en aquel aspecto –según el género, la especie, el tiempo, el lugar, etc.–, pero nunca en todos los aspectos, es decir, de una manera absoluta. La medida y lo medido son siempre en el fondo «improporcionados»⁴.

El entendimiento finito, cuyo conocimiento se lleva a cabo sólo por medio de analogías, no puede llegar a conocer la verdad, que no consiste nunca en «más o menos», sino que es indivisible. El entendimiento que no sea la misma verdad no la puede conocer con precisión, lo mismo que una figura geométrica que no sea el círculo tampoco puede medir con precisión al círculo, cuyo ser es indivisible⁵.

La verdad sólo puede conocerla el entendimiento que sea la verdad misma, *intellectus qui est veritas, ipsum verum existens*. Únicamente Dios, en quien el entendimiento coincide con la verdad y en quien, por consiguiente, no hay distinción entre la medida y lo medido, conoce con absoluta precisión la verdad, su propia verdad y la verdad de las cosas. Por otra parte, la inteligibilidad de éstas sólo puede ser apprehendida con exactitud por el entendimiento que las ha producido. Sólo, pues, el entendimiento divino, a quien todo ser debe su existencia, conoce la verdad de las cosas en sí misma, tal y como es. Cualquier otro entendimiento la conoce *aliter atque varie*⁶.

El entendimiento humano no puede, por consiguiente, conocer ni la verdad de las cosas ni mucho menos la verdad de Dios. Esta última nos es inasequible, no tanto porque la comparación, requerida en todo conocimiento, no puede conducirnos a una precisión total, sino más bien porque la comparación misma es en este caso imposible⁷.

4. «Patet non posse aut duo aut plura adeo similia et aequalia reperiri, quin adhuc in infinitum similia esse possint. Hinc mensura et mensuratum, quantumcumque aequalia, semper differentia remanebunt» (*De doct. ign.* I, 3, 9). «Quodlibet igitur cum quolibet concordat atque differt, sed aequaliter praecise hoc est impossibile, absoluta est enim haec praecisio ab universo» (*De conjecturis* II, 3, P, f. 52 v; esta obra la escribió Nicolás de Cusa poco después de *De doct. ign.*).

5. «Non potest igitur finitus intellectus rerum veritatem per similitudinem praecise attingere. Veritas enim non est nec plus nec minus, in quodam indivisibili consistens, quam omne non ipsum verum existens praecise mensurare non potest; sicut nec circulum, cujus esse in quodam indivisibili consistit, non circulus» (*De doct. ign.*, I, 3, 9).

6. *De conjecturis* I, 13, P, ff. 47v-48r.

7. «Infinitum ut infinitum cum omnem proportionem aufugiat, ignotum est» (*De doct. ign.* I, 1, 6).

Todo nuestro saber se revela por ello como «ignorancia». Esto no implica una actitud escéptica; significa únicamente que nuestras afirmaciones sobre la verdad se quedan por debajo de la verdad misma como meras conjeturas de lo verdadero⁸. El saber que se reconoce como este su esencial quedarse por debajo de la verdad es lo que el Cusano llama *docta ignorantia*⁹. Dicho reconocimiento es el horizonte dentro del cual se puede llegar a conocer algo. La *docta ignorantia* no se limita a ser punto de partida o método del conocimiento, sino que es fuente positiva del mismo¹⁰.

La *docta ignorantia* determina, además, el carácter «conjetural» de todo conocimiento humano. Por permanecer siempre alejados de la unidad simple de la verdad, sólo por medio de la alteridad de la conjetura podemos conocerla, no en sí misma, sino en su carácter de incomprendibilidad para nosotros¹¹. Nuestro conocimiento no es absoluto respecto a ninguna verdad, sino que es una participación de la verdad, sólo propia del entendimiento divino. Por ello, no está en posesión de la verdad misma, sino de una «similitudo veritatis», que por lo mismo es «otra» que la verdad. Nuestro conocimiento es, pues, una participación de la verdad bajo la forma de la alteridad; a esto llama el Cusano *conjetura*¹². Como sujeto de dicha participación, nuestro entendimiento no es el acto de conocer ni tampoco posee siempre dicho acto; es por ello, frente a la pura actualidad del entendimiento divino, una posibilidad, si bien orientada positivamente hacia el conocimiento y, en último término, hacia la verdad¹³.

Por su carácter conjetural y originariamente potencial, nuestro conocimiento está siempre en curso y no puede considerarse nunca como definitivo. La verdad nos es inasequible; pero por medio de la conjetura podemos acercarnos siempre más y más a ella sin llegar nunca a la meta¹⁴. La *docta ignorantia* nos abre a la perspectiva de un indefinido caminar hacia la verdad¹⁵.

8. «Infirmæ apprehensionis incertus casus a veritatis puritate positiones nostras veri subinfert conjecturas» (*De con.* I, 2, P, f. 41 v).

9. Cf. *De doct. ign.* I, 1, 6; *Apologia doctæ ignorantiae*, p. 12 (a. 1449).

10. «...et tanto quis doctior erit, quanto se sciverit magis ignorantem» (*De doct. ign.* I, 1, 6).

11. «Cognoscitur igitur inattingibilis veritatis unitas alteritate conjecturali» (*De con.* I, 2, P, f. 41v).

12. «Conjectura igitur est positiva assertio in alteritate veritatem, uti est, participans» (*De con.* I, 13, P, f. 48r).

13. *De doct. ign.* I, 3, 9.

14. «Cum enim ipsa (sapientia) sit vita spiritualis intellectus... dulce est omni spiritui ad vitæ principium quamvis inaccessible continue ascendere» (*De sapientia* I, 12; el Cusano publicó esta obra en 1450, unida a *De mente*).

15. J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie* I, Freiburg 31952, 467.

La verdad se nos muestra como una unidad infinita que supera todo conocimiento limitado. Puesto que no nos la podemos representar tal como es en sí misma, necesitamos un medio –imagen o símbolo– en que se nos manifieste de alguna manera. Para esto sirven, sobre todo, las matemáticas; por medio de ellas podemos comprobar el «más y menos» propio de todo conocimiento humano. La ventaja del empleo simbólico de las matemáticas estriba en que dicha comprobación se puede realizar de una forma exacta, invariable y suprasensible, caracteres que son propios de la verdad misma. Esto no quiere decir que la verdad pueda ser conocida con precisión, sino que el carácter esencialmente impreciso de nuestro conocimiento puede ser exactamente comprobado¹⁶.

El Cusano explica a este respecto el uso que debe hacerse de las matemáticas en orden al conocimiento de la verdad: «...primo necesse figuras mathematicas finitas considerare cum suis passionibus et rationibus, et ipsas rationes correspondenter ad infinitas tales figuras transferre, post haec tertio adhuc altius ipsas rationes infinitarum figurarum transsumere ad infinitum simplex absolutissimum etiam ab omni figura»¹⁷.

Respecto a la verdad que se trata de conocer, las matemáticas son un signo, pero un signo de carácter simbólico. El símbolo nos hace presente, a través de lo visible, lo que en sí es invisible. No es la mera expresión de algo distinto de sí mismo, sino que en tanto que representa, el símbolo nos pone en contacto con lo representado¹⁸. No se trata, sin embargo, de una relación en la que el signo reproduzca con exactitud lo por él significado. El signo y lo significado siguen siendo desproporcionados entre sí; la significación simbólica es en el fondo una similitud de la que no nos podemos liberar, pero a la que debemos intentar superar en cada momento: «simplicem similitudinem transilire necesse est»¹⁹.

El Cusano intenta explicar simbólicamente toda su doctrina sobre Dios. Creo conveniente adelantar aquí un resumen de este procedimiento matemático, lo que hará luego innecesarias ciertas alusiones.

Si alargamos indefinidamente uno de los lados de un triángulo, se alargan también indefinidamente los otros dos, de forma que en el infinito coincidirán los tres con la línea recta. Una recta infinita es, pues,

16. Cf. K.-H. Volkman-Schluck, *Nicolaus Cusanus, Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1957, 30.

17. *De doct. ign.* I, 22, 24.

18. «...cum ad divina non nisi per symbola accedendi nobis via pateat» (*De doct. ign.* I, 11, 24). Cf. Volkman-Schluck, *Nicolaus Cusanus*, 32.

19. *De doct. ign.* I, 12, 24.

recta y triángulo a la vez. Si alargamos indefinidamente el diámetro de un círculo, irá decreciendo progresivamente la curvatura del círculo hasta llegar a coincidir en el infinito con la línea recta. Una recta infinita es, por tanto, círculo y también esfera, si se concibe el diámetro como girando en torno a sí mismo.

La relación de la línea infinita con estas figuras geométricas es proporcionalmente la misma que guarda lo actualmente infinito con lo finito. La recta infinita es en su infinita realidad todo lo que puede llegar a ser la línea finita. Igualmente Dios, actualmente infinito, es en la más plena actualidad todo lo que es posible. Como la línea infinita está en todas las demás y les da su ser de líneas, así está Dios también presente en todas las cosas en tanto que les comunica el ser. La coincidencia del triángulo infinito con la línea infinita nos aclara el misterio de la Trinidad y –en cuanto el triángulo es la figura geométrica más simple a la que todo otro polígono se puede reducir– nos permite entrever por qué no son posibles más de tres personas en Dios.

En un círculo infinito el centro, el diámetro y la periferia son una misma cosa; análogamente Dios, actualmente infinito, es principio de todo (centro), en tanto que lo abarca (periferia) y lo penetra todo (diámetro). Por otra parte, si trasladamos a Dios las características del círculo infinito, comprobamos que toda teología es «circular» en cuanto que los atributos divinos se implican y se exigen mutuamente.

Lo mismo que la esfera infinita es el acto, la realidad plena de la línea, del círculo y del triángulo, así es Dios también el acto y la realidad de todo, su causa eficiente, formal y final; y como una esfera de tal índole es la perfección acabada de toda figura geométrica, así es Dios también la perfección absoluta de todo –*omnium perfectio perfectissima*–, el fundamento único, simple y racional del universo –*unica simplicissima ratio totius universi*²⁰–.

2. Dios como «coincidentia oppositorum»

Dios considerado como «coincidentia oppositorum» bajo el carácter de la identidad absoluta, o por mejor decir, la existencia de Dios por encima y más allá de la coincidencia de realidades opuestas –contrarias o contradictorias– constituye tal vez el tema fundamental de la obra del Cusano²¹. Dios es «maximum, quo majus esse nequit»²². Es-

20. *De doct. ign.* I, c. 11-23. Cf. F. Überweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* III, Basel-Stuttgart 1957, 76s.

21. Cf. E. Zellinger, *Cusanus-Concordanz*, München 1960, 90.

22. *De doct. ign.* I, 4, 10.

ta fórmula nos recuerda la de san Anselmo: «id quo majus cogitari nequit». Sin embargo, el sentido es bastante distinto en uno y otro caso. No es simplemente que la fórmula de san Anselmo tenga, al menos a primera vista –ya que no en su intención–, un carácter conceptual, mientras que la fórmula del Cusano tiene en sí un carácter directamente existencial. La diferencia es mucho más profunda. San Anselmo concibe el superlativo «maximum» comparativamente. Lo «maximum» es considerado en relación a todo lo demás que es inferior a él. El pensamiento se mueve aquí en la totalidad de una única dimensión del ser, dentro de la cual existen diversos grados, todos ellos comparables entre sí, si bien análogamente. El grado más alto, Dios, es esencialmente distinto de los grados inferiores, pero continúa siendo análogo y, por tanto, comparable de alguna manera con ellos²³.

Según el Cusano, por el contrario, lo «maximum» no puede ser concebido comparativamente, ni siquiera en un sentido análogo. Lo «maximum» está fuera de toda comparación. De otra forma dejaría de ser lo «maximum» para ser un mero «más que...». Lo «maximum» tiene, pues, el carácter de igualdad absoluta y precisa²⁴, no comparable con los demás seres y por lo mismo no superior ni inferior a ellos. Lo «maximum» es, según esto, la verdad misma, que es, según hemos visto, precisión absoluta en la que no cabe más ni menos ni tampoco distinción alguna entre términos comparados.

Lo máximo debe, pues, ser pensado «simpliciter et absolute», es decir, en sí mismo y no en relación a ningún otro ser. Pero no es esto lo que interesa hacer destacar ahora. El Cusano afirma en el primer momento –para repetirlo luego con frecuencia bajo las más diversas formas– que lo máximo coincide con lo mínimo. Lo máximo es *penitus in actu* todo lo que se puede ser. En consecuencia, no puede ser mayor ni menor. Ahora bien, lo mínimo es aquello inferior a lo cual no puede haber nada; y como lo máximo tiene precisamente esta propiedad, de ahí que uno y otro coincidan²⁵.

Lo que remotamente lleva a esta paradójica conclusión es la idea de que lo máximo es todo lo que se puede ser. Pero esto no es suficiente. Por esa misma razón lo máximo sería idéntico a cualquier ser finito. Lo decisivo es que lo mínimo, si se concibe como actualmente existente, debe ser forzosamente infinito. Todo y sólo lo que es finito

23. W. Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen 1959, 13 ss.

24. *De doct. ign.*, I, 4, 10.

25. «...quare maximum absolute cum sit omne id, quod esse potest, est penitus in actu; et sicut non potest esse majus, eadem ratione nec minus cum sit omne id, quod esse potest. Minimum autem est id, quo minus esse non potest. Et quoniam maximum est hujusmodi, manifestum est minimum maximo coincidere» (*De doct. ign.* I, 4, 10).

es susceptible de ser mayor o menor –*excedens admittunt et excessum*²⁶– sin que por ello pueda llegar a cobrar calidad de infinito. Si lo mínimo es infinito debe coincidir con lo máximo, porque infinitos no puede haber más que uno.

Esta coincidencia de lo máximo y lo mínimo confirma la idea de que Dios no puede ser pensado en una dimensión comparativa y aclara de la forma más expresiva que Dios es «coincidentia oppositorum»²⁷.

No es sólo que en Dios no quepa contraposición de ningún género; es que respecto de él no cabe tampoco contraposición alguna por parte de los demás seres. Por ser él todo lo que se puede ser *penitus in actu*, por abarcar toda la realidad y ser la realidad misma, no puede existir nada que le sea opuesto bajo ningún punto de vista²⁸. Dios está por encima y fuera de toda oposición, no sólo con relación a sí mismo, sino también con relación a las criaturas. Lo máximo y lo mínimo, el centro y la circunferencia, el pasado y el futuro, la luz y las tinieblas, el todo y la nada, el ser y el no ser... aparecen como opuestos sólo en el ámbito de la razón. En Dios son, sin embargo, una misma cosa²⁹. Dios es, pues, la identidad absoluta, que el Cusano concibe como una fuerza infinita gracias a cuya eficacia las realidades más opuestas son reducidas a completa e infinita unidad³⁰.

¿Cuál es el sentido de esta «coincidentia oppositorum»? No significa que en Dios se den de hecho realidades opuestas que paradójicamente coincidan³¹. En tal caso, Dios sería opuesto a sí mismo y en último término contradictorio. Realidades opuestas, en tanto que coinciden, dejan de oponerse entre sí. En Dios coinciden realidades opuestas en el sentido de que ni en él ni respecto de él cabe oposición alguna, en cuanto que los seres finitos, que entre sí son inconciliables por ser opuestos, existen en Dios como idénticos entre sí, pero no ya en su calidad de seres finitos. El Cusano aclara el sentido de su «coincidentia oppositorum» al decir que Dios está sobre toda oposición y contradicción³². Dios

26. *Ibid.*

27. «...et istud («non aliud» = Dios) est, quod per *oppositorum coincidentiam* annis multis quaesivi» (*De non aliud*, c. 3, p. 9; el Cusano escribió esta obra en 1462, dos años antes de su muerte).

28. P. Wilpert opina que la «coincidentia oppositorum» es una consecuencia de la idea de que Dios es todo en todo (*Vom Nichtanderen*, Einführung XI, Anm. 129, en *Schriften des Nikolaus von Cues* [Heft 12], Heidelberg).

29. H. Heimsoeth, *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik*, 41958, 39.

30. *De doct. ign.* I, 21, 42.

31. La oposición meramente relativa entre las personas divinas constituye un caso aparte. Cf. *De pace fidei cum epistula ad Ioannem de Segobia* (a. 1453), ed. R. Klibansky-H. Bascour OSB, Hamburg 1959, 24.

32. «Est solum Deus ultra coincidentiam contradictorium... Supra omnem igitur oppositionem et contradictionem Deus est» (P. Wilpert, *Vom Nichtanderen*, 130).

es unidad infinita y absoluta identidad. Merced a ello está fuera de toda diversidad, alteridad, separación, desigualdad, distinción y de todas las demás determinaciones que van anejas a la pluralidad³³.

La doctrina de la «coincidentia oppositorum» tiene sus antecedentes históricos. Ya Platón hizo derivar todo lo múltiple y diferenciado de la idea de unidad. En la Edad Media tiene el Cusano muchos precursores, todos los que de una manera o de otra integran la tradición platónica. No sólo el Pseudo-Dionisio y el Maestro Eckhart; también Eriúgena, Thierry von Chartres, Alberto Magno y el mismo Tomás de Aquino, alguno de cuyos pasajes coinciden casi con los del Cusano³⁴.

¿Dónde está entonces, aparte de la novedad de la fórmula, la originalidad doctrinal? El Cusano afirma que ni el ser ni el no ser se oponen a Dios, incluso que estas dos «realidades» coinciden y son una misma cosa con él³⁵. Pero en tal caso *el ser* debe dejar de ser *ser* y *el no ser* debe dejar de ser *no ser*. Dios está no sólo más allá de toda contradicción, sino «ultra coincidentiam oppositorum». Es decir, Dios es «coincidentia oppositorum» en cuanto que las «realidades» opuestas coinciden a la vez que dejan de ser tales, porque en cuanto tales no podrían coincidir nunca. Para que estas dos «realidades», *ser* y *no ser*, coincidan en Dios es preciso que dejen de oponerse y por tanto que dejen de ser tales³⁶.

En definitiva, realidades mutuamente contradictorias existen realmente en Dios, pero no como contradictorias. La contradicción les afecta en su realidad de seres finitos; la coincidencia les conviene en cuanto que al existir en Dios se identifican con él. Pero esto exige un situarse más allá del campo de toda posible contradicción. Consiguientemente, el que términos contradictorios coincidan en el ser de Dios implica que este ser es lo absolutamente heterogéneo al ser finito, único en que la contradicción es posible. Paradójicamente, la fórmula «coincidentia oppositorum» acentúa a su vez la presencia inmediata de Dios en lo finito. Por no ser opuesto a nada, puede Dios estar en todo y ser todo en todo (se verá luego al hablar de la trascendencia e inmanencia).

33. «Primo illa divina unitas... omnia praevenire complicareque videtur, ipsa enim omnem praeveniens est multitudinem, omnem etiam antevenit diversitatem, alietatem, oppositionem, inaequalitatem, distinctionem, atque omnia alia, quae multitudinem concomitant» (*De conjecturis* I, 7, P, f. 43r). «Deus est absoluta maximitas atque unitas, absolute differentia atque distantia praeveniens atque uniens» (*De doct. ign.* II, 4, 73).

34. Cf., por ejemplo, *Summa Theologica* I, 4, 2 ad 1.

35. «Maximo esse nihil opponitur; quare nec non esse nec minime esse» (*De doct. ign.* I, 6, 14); «Immo esse et non esse in idem absoluto idem ipsum esse necesse est» (*De Genesi*, c. 1, p. 106).

36. «...sed secundum quod est supra omnem positionem et ablationem respondendum eum nec esse absolutam scilicet entitatem nec non esse nec utrumque simul, sed supra» (*De sapientia* II, 29).

Ser y no ser son, por de pronto, dos nombres formados a partir de la contraposición que observamos en las cosas creadas. Se refieren, pues, primariamente a realidades finitas y son, en consecuencia, de todo punto inadecuados para expresar la realidad divina, que es infinita y que en cuanto tal no guarda ninguna proporción con lo finito. El Cusano repite varias veces que Dios no es ni el ser ni la nada ni ambas cosas a la vez, sino algo completamente distinto en que el ser y el no ser, libres de su limitación, se identifican en la unidad infinita³⁷. Y puesto que los nombres están calcados en la finitud, Dios es innominable³⁸.

De esta doctrina de la «coincidentia oppositorum» se derivan inmediatamente algunas consecuencias:

- a) El método teológico no puede consistir en una teología positiva que se apoya en la analogía y proporcionalidad entre lo finito y lo infinito. La diferencia entre el creador y la criatura es infinita «simpliciter», de forma que no cabe hablar de proporcionalidad en ningún sentido³⁹. Por ello la analogía es inaceptable y la teología positiva adolece de una radical insuficiencia⁴⁰.

La teología negativa, representada por la tradición neoplatónica, sobre todo por Proclo y el Pseudo-Dionisio, le parece al Cusano más aceptable, porque en ella se toma en cuenta la infinitud de Dios⁴¹. Esta teología es, por ello, un complemento necesario de la anterior⁴².

Pero tampoco la teología negativa es satisfactoria. Tanto las proposiciones afirmativas como las negativas son de índole comparativa, es decir, revisten la forma del *más y menos*, propio de realidades finitas y contrapuestas. En consecuencia, lo «maximum», al no poder ser pensado en relación a ninguna otra cosa, no puede ser tampoco expresado en tales proposiciones. La única manera posible de referirnos al ser de Dios consiste en la negación tanto de la negación como de la conexión entre afirmación y negación⁴³.

37. Cf., por ejemplo, *De conjecturis* I, 7, P, f. 43v.

38. *De doct. ign.* I, 24, 48ss.

39. «Proportionem vero inter infinitum et finitum cadere non posse nemo dubitat» (*De doct. ign.* II, 2, 67, cf. *supra*, nota 7).

40. «...affirmationes sunt insufficientes in theologicis» (*De doct. ign.* I, 26, 56).

41. «Et ex his (ex infinitate Dei) manifestum est quod negationes sunt verae et affirmationes insufficientes in theologicis; et nihilominus, quod negationes removentes imperfectiora de perfectissimo sunt veriores aliis» (*ibid.*).

42. «Et ita theologia negationis adeo necessaria est quoad aliam affirmationis, ut sine illa non coleretur Deus ut Deus infinitus, sed potius creatura» (*ibid.*, 54).

43. «Est deinde consideratio de Deo, uti sibi nec positio nec ablatio convenit, sed prout est supra omnem positionem et ablationem; et tunc responsio est negans affir-

El fin de este proceso no debe ser, sin embargo, la negación como tal, puesto que de esta forma no llegaríamos al conocimiento de lo que Dios es, sino de lo que no es⁴⁴. El fin es más bien una negación que en sí es «mucro et apex purissimae affirmationis»⁴⁵. A este fin nos conduce la «docta ignorantia». La reflexión sobre la propia ignorancia, o lo que es igual, el intento de hacer comprensible la incomprensibilidad misma en cuanto tal, es para el Cusano el método teológico más adecuado⁴⁶.

Esto significa dejar la puerta abierta a la teología mística⁴⁷, si bien la «docta ignorantia» como tal no es un acto de una potencia sobrenatural, sino de la mente misma, reflejamente consciente de sus propios límites. Merced a la «docta ignorantia» podemos, desde un punto de vista «natural»⁴⁸, considerar a Dios por encima y fuera de toda posible comparación, lo cual responde a su ser de realidad «maxima» y de «coincidentia oppositorum».

- b) Por ser Dios «coincidentia oppositorum» no tiene en él aplicación el principio de contradicción. El principio es válido para la razón, cuyo objeto es el ser finito, mas no para el entendimiento, cuyo objeto es Dios mismo⁴⁹. La razón permanece siempre ligada a este principio y le es imposible conciliar entre sí términos contradictorios. De hecho tampoco esto le es posible al entendimiento, en el sentido de que tampoco él puede captar la unidad interna de dichos términos; pero puede al menos hacer conjeturas sobre su coincidencia, es decir, es capaz de un conocimiento no interno pero sí externo, desde fuera, de dicha coincidencia y de lo que esta significa. El entendimiento puede llegar hasta el muro del paraíso en el que mora la unidad absoluta. Desde el muro puede el entendimiento ver, sin compren-

mationem et negationem et copulationem» (*De sapientia* II, 29); «(Deo) nulla convenit negatio seu privatio, sed propria est ei soli negationis negatio» (*Praed.*, 213; *Cusanus Texte*, 2-5).

44. «Sed eo modo non ducimur ad cognitionem quid Deus sit, sed quid non sit» (*De sapientia* II, 29).

45. *Cusanus Texte*, 2-5.

46. «Et non conspicimus ipsam talem entitatem (Deum) nisi in doctissima ignorantia...» (*De doct. ign.* I, 17, 35); «Unde sola docta ignorantia seu comprehensibilis incomprehensibilitas verior via manet ad ipsum transcendendi» (*Apologia*, 13 [a. 1449]). Cf. P. Wilpert, *Vom Nichtanderen*, 107.

47. «...ascensus initium in mysticam theologiam» (*Apologia*, 6-7).

48. En realidad el problema de la distinción entre natural y sobrenatural, razón y fe, no le preocupó al Cusano, tal vez porque en el fondo tal distinción carecía de sentido para él, el pensador de la «concordantia».

49. «Nam illud principium est quoad rationem discurrentem primum, sed nequam quoad intellectum videntem» (*Apologia*, 28).

der, lo que en el paraíso ocurre y descubrir con la mirada el lugar en que Dios habita, sin poder penetrar en él⁵⁰.

El hecho es que al principio de contradicción no se le reconoce un valor absoluto, es decir, su valor es real, pero relativo al orden de lo finito, en el que se dan realidades contradictorias e inconciliables⁵¹.

- c) La doctrina de la «coincidentia oppositorum» determina también la índole peculiar de toda pregunta sobre Dios. Respecto de una pregunta cualquiera se suele distinguir entre lo preguntado y la pregunta misma. En lo que se refiere a Dios, por el contrario, toda pregunta presupone la respuesta o, lo que es igual, la respuesta está implícita en la pregunta y viene sugerida por esta. A la pregunta sobre si Dios existe respondemos: Dios es el ser («entitas» en el sentido de lo que hace ser o existir); y si se pregunta qué es Dios, la respuesta adecuada es: Dios es la esencia («quidditas», como presupuesto del «quid est»). La primera pregunta presupone el ser, la segunda presupone la esencia; y lo que en último término se presupone es Dios mismo, que es la «entitas» y la «quidditas» de una manera absoluta. Por ser Dios el presupuesto de todo lo que de alguna manera es –lógica u ontológicamente–, no cabe respecto a él ninguna contraposición, ni siquiera la contraposición corriente entre pregunta y respuesta⁵².

En rigor, pues, toda pregunta sobre Dios carece de sentido. En efecto, al preguntar se cuenta con que sólo una de dos respuestas opuestas entre sí puede ser verdadera. Pero es completamente absurdo –piensa el Cusano– que esto sea cierto respecto de Dios. Cuando de él se trata no tiene valor ninguno de los dos juicios contrapuestos, ni es tampoco uno de ellos más satisfactorio que el otro. Una respuesta adecuada sólo es posible en tanto se acepta desde el primer momento el presupuesto que va implícito en toda pregunta. Antes de preguntar conta-

50. «Et reperi locum in quo revelate reperieris, cinctum contradictoriorum coincidentia; et iste est murus paradisi, in quo habitas, cujus portam custodit spiritus altissimus rationis, qui nisi vincatur non patebit ingressus. Ultra igitur coincidentiam contradictoriorum videri poteris, et nequaquam citra» (*De visione Dei*, c. 9, P, f. 103v [a. 1453]).

51. «Dionysius saltat supra disjunctionem usque in copulationem et coincidentiam... ubi ablatio incidit cum positione; et illa est secretissima theologia ad quam nullus philosophorum accedit neque accedere potest stante principio communi totius philosophiae, scilicet quod duo contradictoria non coincidunt». Cf. P. Wilpert, *Vom Nichtanderen*, 199.

52. «Omnis quaestio de Deo praesupponit quaesitum, et id est respondendum, quod in omni quaestione de Deo quaestio praesupponit» (*De sap.* II, 26).

mos ya con lo que se puede responder. La pregunta sobra en realidad; o si se quiere, la pregunta es útil en tanto que sirve para desvelar lo que en ella se presupone, y es aceptable en tanto que buscamos la respuesta dentro de ella misma⁵³.

3. «*Omnia in Deo Deus*»

La «coincidentia oppositorum» significa entre otras cosas que en Dios no hay ni puede haber realidades opuestas. La «coincidentia principiorum» –como aquella, un caso particular de la «coincidentia absoluta»– implica por el contrario la existencia real de varios principios en Dios. En Dios no hay contradicciones pero hay principios.

Un principio dice relación a lo principiado. Lo principiado no es en este caso algo perteneciente a la divinidad en el sentido de que una persona divina sea principiada por otra: el Hijo por el Padre, el Espíritu santo por el Padre y el Hijo. Lo principiado hace alusión aquí al ser finito, respecto al cual existen en Dios varios principios.

Para un teólogo cristiano estos principios –supuesto que existan como tales principios– no pueden ser más que tres y deben ser, por otra parte, personales. Frente a la opinión más común en teología, encabezada por san Agustín y santo Tomás, afirma decididamente el Cusano que el ser principio y causa del universo es propio –no simplemente apropiado– de cada una de las personas, aunque no al margen e independientemente de las otras dos⁵⁴. Más aún, la índole de las criaturas evidencia que estas proceden *necesariamente* de un principio trinitario en cuanto tal⁵⁵. A partir de las cosas se llega, pues, a demostrar la existencia de la Trinidad⁵⁶.

Las tres personas reciben en el Cusano las más distintas denominaciones, conforme sobre todo a la función que desempeñan en el efecto⁵⁷. La denominación más frecuente es la de *unitas*, *aequalitas*, *connexio*, para designar a Padre, Hijo y Espíritu santo respectivamente⁵⁸.

53. *De conjecturis* I, 7, P, f. 43v.

54. Por ejemplo, *De sapientia* I, 19.

55. «Unde omnis res ut habeat esse et tale esse, in quo est, opus habet unitrino principio» (*ibid.*, 20).

56. *De Beryllo*, c. 22, p. 26ss (a. 1458); *De principio*, n. 34, p. 10r-v (a. 1459): «Fassen wir nun zusammen: Es ist offenkundig, dass der Ursprung dreieinig ist und das Ewige selbst ist. Ich sage also, dass diese Welt vom dreieinigen Ursprung das ist, was sie ist». Cf. *De venatione sapientiae*, c. 8, f. 204r (a. 1463).

57. Cf. E. Zellinger, *Cusanus-Concordanz*, 101-103.

58. Esta denominación es de ascendencia platónica. Tal vez por ello es la preferida del Cusano.

Esta denominación hace más inteligible la existencia de tres personas en Dios, su operación «ad extra» y, sobre todo, su identidad esencial⁵⁹. Esta identidad esencial de las personas divinas es una «concordantia» inefable, «maxima et incomprehensibilis veritas»⁶⁰.

Como efecto propio de la Trinidad el mundo tiene una constitución trinitaria⁶¹, y porque la Trinidad es Unidad en Dios, es aquel, como expresión de un principio uni-trino, radicalmente unitario⁶², aunque con un tipo de unidad imperfecta y relativa, infinitamente distante de la unidad infinita en que las divinas personas –principios eficientes del universo– se unifican. Esta identidad, coincidencia, de principios es tan intensa que aun siendo estos realmente tres y distintos entre sí, no constituyen más que uno en la más absoluta indistinción y simplicidad⁶³. La no absoluta validez del principio de contradicción le permite al Cusano liberarse de dificultades que declara inexistentes: «non est aliud distinctio quam indistinctio»⁶⁴.

Menos dificultad ofrece la coincidencia de atributos divinos. Por ser Dios la unidad infinita, se identifican en él sus atributos⁶⁵, de forma que entre ellos se da una distinción de razón, mas no real⁶⁶. Cualquier atributo divino incluye a los demás; por ello el nombre de cualquiera de ellos puede aplicarse a todos los demás.

La «distinctio rationis» de que habla el Cusano es más bien puramente nominal, y a esto mismo parece apuntar el carácter «circular» propio de la teología⁶⁷.

En Dios coinciden a su vez el ser y la esencia, el acto y la potencia⁶⁸. Es ésta una propiedad exclusiva de Dios⁶⁹. Todos los demás seres están sometidos a la pluralidad hasta tal punto que ni siquiera son idénticos consigo mismos, *intra se differunt*⁷⁰.

59. *De pace fidei*, c. 8, p. 22-24.

60. *De concordantia catholica* I, 34 (a. 1433).

61. Cf., por ejemplo, *De doct. ign.* II, 10, 99.

62. Se verá luego al hablar de la «contracción».

63. «Non potest esse nisi unum infinitum principium, et hoc solum est infinite simplex» (*De mente*, c. 6, p. 68).

64. *De doct. ign.* I, 19, 38.

65. *De doct. ign.* I, 21, 42.

66. *De ven. sapientiae*, c. 8, f. 203v.

67. «Et ita tota theologia in circulo posita dicitur, quia unum attributorum affirmatur de alio» (*De visione Dei*, c. 3, P, f. 100r).

68. «Ipsium idem absolutum (est) omni diversitati et oppositioni suprapositum, quoniam idem. Nulli igitur alteri est idem aut diversum ineffabile idem, in quo omnia idem. Universale et particulare in idem Ipsum idem, unitas et infinitas in idem idem. Sic actus et potentia, sic essentia et esse» (*De genesi* I, 106); cf. *De doct. ign.* I, 16, 30; *De con.* II, 8, P, f. 56r; *De visione Dei*, c. 15, f. 106v, 33.

69. *De possess.*, P, f. 175r, 25.

70. *De doct. ign.* I, 4, 10.

Como idéntico consigo mismo, Dios no tiene nada, sino que lo es todo⁷¹. El tener implica una distinción entre el poseedor y lo poseído, y por lo mismo pluralidad, que es siempre ajena a Dios.

Sólo Dios es de una manera perfecta y completa. Cabe decir que en un sentido propio sólo él es, por ser en acto todo lo que se puede ser. La criatura, en cambio, como sujeta a la pluralidad –indicio de la no identidad de ser y esencia, potencia y acto– no es todo lo que tiene ni mucho menos todo lo que absolutamente se puede ser. Más aún, para poder existir necesita poseer y por tanto estar pendiente de lo poseído. Esto arguye su imperfección constitutiva. En un sentido propio la criatura no es⁷².

De lo dicho se sigue también que Dios es pura actividad en cuanto que supera y precede a toda distinción entre posibilidad y realidad. En él coincide la posibilidad con el ser, el ser con la potencia, la potencia con la actividad⁷³. En una palabra, debido a su unidad infinita todo lo que se predica de Dios no es distinto, sino totalmente idéntico con él⁷⁴, *omnia in Deo Deus*.

4. Inmanencia del mundo en Dios

En cuanto que no puede haber nada contrapuesto a Dios, todo debe existir en él. La inmanencia del mundo en Dios es en este sentido una consecuencia de la «coincidentia oppositorum»⁷⁵. La razón inmediata de tal inmanencia es la identidad de acto y potencia: todo debe existir actualmente en Dios, porque él lo es todo en acto y en consecuencia es también la actualidad de todo cuanto existe⁷⁶.

La unidad divina incluye en sí todo ser sin composición alguna, de forma que en Dios el hombre no se distingue del león ni el cielo de la tierra⁷⁷.

Estar en Dios es, pues, ser Dios mismo. Las cosas, que de suyo son temporales y perecederas, en cuanto que están en Dios son eternas e

71. «Habere enim improprie convenit Deo, quia ipse est omnia, ita quod habere in Deo est esse» (*De pace fidei*, c. 11, p. 30-81).

72. «Creatura autem, quae non est, quod esse potest, non est simpliciter. Solus Deus perfecte et complete est» (*De possess* f. 178r, 25).

73. *De doct. ign.* II, 2, 66-67; *De ven. sap.*, c. 29, f. 213r, 17; *De ludo globi* I, f. 154r, 43 (a. 1463).

74. *De visione Dei*, c. 3, f. 99v, 43.

75. *De beryllo*, c. 15, p. 16.

76. *De doct. ign.* I, 4, 10; II, 5, 76: «Omne autem actu existens in Deo est quia ipse est actus omnium».

77. «...unitatem infinitam... ubi homo non differt a leone et caelum non differt a terra, et tamen verissime ibi sunt ipsum, non secundum finitatem suam, sed complicitate ipsam et unitas maxima» (*De doct. ign.* I, 24, 49).

inmortales⁷⁸. En Dios están, además, como en la verdad que les es propia⁷⁹, en cuanto que la verdad, consistente en precisión y coincidencia, no puede ser otra que Dios mismo. En este sentido, en cuanto idénticas con Dios las cosas son arquetipo de sí mismas⁸⁰, y de esta forma, al quedar absorbidas en la absoluta simplicidad divina, superan su constitutiva composición⁸¹. Es decir, el mundo está en Dios «meliori essendi modo quia perfectissimo et divino»⁸².

5. Dios es todo en todo. Su inmanencia en el mundo

Es esta también una consecuencia de la «coincidentia oppositorum». De no estar Dios presente en todo, las cosas estarían fuera de él y frente a él. Porque a Dios no se le opone nada, es idéntico con lo mínimo, con lo absolutamente «insignificante» de cada cosa; consiguientemente está presente en todas ellas⁸³.

Se trata de una presencia no meramente virtual, sino entitativa. Dios es todo en todo⁸⁴, causa formal de toda criatura⁸⁵, «universalis essendi forma»⁸⁶, «forma formarum et forma essendi»⁸⁷, «entitas omnis esse», «forma et actus essendi»⁸⁸, «actus omnium»⁸⁹, «omniun essentiarum simplicissima essentia et adaequatissima mensura»⁹⁰.

La inmanencia es concebida bajo la forma de una intensidad absoluta, infinitamente concentrada y dinámica. Dios está presente en todos y cada uno de los seres de una manera total, simple y causal⁹¹. «Vides quomodo totum maximum perfectissime est intra omne simplex et indivisibile, quia centrum infinitum; et extra omne esse omnia ambiens, quia circumferentia infinita; et omnia penetrans quia diameter infinita. Principium omnium, quia centrum; finis omnium, quia circumferentia;

78. «Deus ipse, ubi omnia... sunt ipsa divina vita, quae est ipsa immortalitas» (*De quaerendo Deum* I, 22 [a. 1445]).

79. «Ibi (in Deo) est omnis creatura, quae est imago Dei, in sua veritate» (*Apolo-gia*, 26).

80. *De visione Dei*, c. 7, P, f. 102r, 9: «...veritas et exemplar sui ipsius»; «...als in seiner urbildlichen Wahrheit» (*De principio*, n. 15, P, f. 8r).

81. «Incomposite simplex ipse Deus existunt» (*De ven. sap.*, c. 16, f. 207r, 27).

82. *De possest*, P, f. 176r, 3.

83. *De doct. ign.* I, 2, 7.

84. *De non aliud*, c. 6, p. 14.

85. *De ludo globi* I, P, f. 158r; *De doct. ign.* I, 21, 43.

86. *De dato patris luminum* II, 73.

87. *De doct. ign.* I, 23, 46.

88. *Ibid.* I, 23, 46.

89. *Ibid.* II, 5, 76.

90. *Ibid.* I, 16, 32.

91. Cf. E. Zellinger, *Cusanus-Concordanz*, 199.

medium omnium, quia diameter. Causa efficiens, quia centrum, formalis, quia diameter; finalis, quia circumferentia. Dans esse, quia centrum; gubernans, quia diameter; conservans, quia circumferentia»⁹². En cuanto inmanente al mundo Dios es el fundamento único y originario que le da el ser, lo conserva y gobierna⁹³. Se trata, pues, de una inmanencia dinámica que obra todo en todo⁹⁴.

A pesar de esta inmanencia total, las cosas no carecen de su perfección propia. Al contrario, el valor positivo del universo se funda en esta presencia entitativa radical de Dios en él⁹⁵.

En un intento de explicación nos dice el Cusano que la inmanencia de Dios en el mundo es lo mismo que la inmanencia del mundo en Dios⁹⁶. Esto nos sitúa ante una grave dificultad. El estar las cosas en Dios significa ser Dios mismo; y si por otra parte este estar las cosas en Dios equivale a la inmanencia de Dios en ellas, las cosas deberían ser también, por lo que a tal inmanencia se refiere, idénticas con Dios. Parece, pues, inevitable el panteísmo.

6. *Trascendencia de Dios*

Dios es todo en todo y nada de nada⁹⁷. De esta forma tan paradójica expresa el Cusano la relación de Dios con el mundo.

Respecto del universo Dios es infinitamente trascendente, de forma que entre uno y otro no cabe proporción alguna⁹⁸. Esto no significa literalmente que Dios esté más allá de las cosas. La trascendencia, al igual que todo lo que se predica de Dios, no debe concebirse comparativamente. Ser trascendente significa que Dios no es nada de nada, lo mismo que ser inmanente significa que él lo es todo en todo. Dios es todo en todo, es decir, Dios es todo lo que absolutamente se

92. *De doct. ign.* I, 21, 43.

93. *De non aliud* II, 2, 5; *De beryllo*, c. 28, P. 36, 29, 38.

94. «Deus qui operatur omnia in omnibus» (*De mente*, c. 13, p. 104).

95. «Et quia IN (Deus)... inest et immanet, integrat et informat, ideo perfectio omnis rei, omnis termini et omnis finis» (*De possesset*, P. f. 181 c., 2); «...probavit Deum esse ipsum esse et qui dat esse et formas particulares et hoc esse: subjungit per hoc non tolli subsistentias rerum in proprio esse sed proprius fundari» (*Apologia*, 26).

96. «Non enim aliud est Deum esse in mundo quam mundum esse in Deo» (*De conjecturis* II, c. 7, P, f. 55v, 1).

97. «Nunc vides, quomodo recte theologi affirmarunt Deum in omnibus omnia, licet omnium nihil» (*De non aliud*, c. 6, p. 14). La frase está tomada del Pseudo-Dionisio: *Div Nom.* V, 8 (PG 3, 8, 24, a. 6). Muy probablemente tenía presente el Cusano también a san Pablo, 1 Cor 15, 28. «Hoc notum est ex Paulo Apostolo et omnibus sapientibus Deum esse in omnibus et omnia in ipso» (*Apologia*, 27).

98. Cf. *supra*, notas 7 y 29.

puede ser y por ello el acto, el ser de todo lo real. Pero Dios no es nada de nada, es decir, Dios no está sujeto a la pluralidad, a la diferenciación, a la alteridad, a la limitación propia de las criaturas⁹⁹. Según esto, la trascendencia de Dios se funda en su unidad, en su indistinción; en una palabra, en su absoluta coincidencia¹⁰⁰.

Dios no es esto o aquello ni está en este o en aquel lugar, sino que es todo lugar de forma ilocativa, todo tiempo de forma intemporal y todo ser, pero no bajo la forma de tal o cual ser¹⁰¹.

Aunque aparecen como contrapuestas, trascendencia e inmanencia son simultáneas y recíprocas, se condicionan y se exigen mutuamente, son una misma cosa¹⁰². Esta simultaneidad y reciprocidad viene expresada por la idea de Dios concebido como lo «no otro», *non aliud*, con un sentido ambivalente de absoluta negación, trascendencia, y absoluta igualdad, inmanencia¹⁰³. En el fondo se trata de dos aspectos, dos perspectivas o dimensiones de la unidad infinita con respecto a la pluralidad finita: su más absoluta lejanía, trascendencia, y su infinita proximidad, inmanencia¹⁰⁴.

Desde nuestro punto de vista, sin embargo, la inmanencia se apoya *formaliter* en la trascendencia. Esta idea, evidente en santo Tomás¹⁰⁵, está también sugerida, en mi opinión, por Nicolás de Cusa: el que lo máximo sea la medida perfecta y adecuada de todas las cosas –y la medida es aquí algo íntimo al ser de lo medido, inmanencia– no significa sino que lo máximo es idéntico consigo mismo, es decir, que lo máximo es lo máximo –como hemos visto, lo máximo tiene primariamente un carácter de infinitud, de trascendencia¹⁰⁶–.

99. *De conjecturis* I, 7, P, f. 43r; *De doct. ign.* III, 4, 73.

100. *De conjecturis* II, 6, P, f. 54r.

101. «Ita est etiam Deus ipse omnis locus illocaliter et omne tempus intemporaliter et omne ens non enter» (*Apologia*, 17); «Unde Deus est in omnibus et in nullo. In quolibet enim est ut ens est, in nullo vero ut hoc ens est» (*Sermo* 213, n. 16). Cf. E. Zellingner, *Cusanus-Concordanz*, 206.

102. «...sed (maximum) remanet super omnem ordinem et gradum superexaltatum. Nihilominus illud ipsum unum, etsi inattingibile remaneat, est idipsum unum, quod in omnibus attingibilibus attingitur» (*De filiatione Dei*, IV, 53 [a. 1445]).

103. *De non aliud*, c. 2-4, p. 5-11; «Unde quando ipsum nec caelum, nec a caelo aliud esse video et universaliter nec esse aliud, nec ab alio aliud esse» (*ibid.*, c. 22, p. 53).

104. Cf. H. Blumenberg, *Nikolaus von Cues, Die Kunst der Vermutung*, Bremen 1957, 26.

105. Cf. *S. Th.* I, q. 8, a. 1 ad 2; a. 2 ad 2; a. 4.

106. *De doct. ign.* I, 17, 34.

7. ¿Peligro de panteísmo?

Algunas expresiones del Cusano, escritas con intención de aclarar la «coincidentia oppositorum» y la causalidad universal de Dios, podrían a primera vista justificar el que en más de una ocasión se le haya acusado de panteísta¹⁰⁷: «tolle Deum a creatura et remanet nihil; tolle substantiam a composito et non remanet aliquod accidens et ita nihil remanet»¹⁰⁸; «...quod (non aliud = Deus) quidem ab omnibus, quae sunt, non sit aliud, sed omnia in omnibus sit, omne id scilicet, quod in quocumque subsistit»¹⁰⁹ (cf. además los textos aducidos anteriormente al hablar de la inmanencia, notas 84-89). ¿Qué decir? Interesa atender no tanto al sentido directo de tales expresiones como a la intención con que fueron escritas. El Cusano es, por de pronto, el primero en rechazar como totalmente infundada la acusación¹¹⁰.

Cierto que compara la relación entre Dios y el mundo con la que se da entre la sustancia y el accidente; pero con ello se trata tan sólo de ejemplificar la dependencia y nihilidad originarias de todo ser creado. La criatura es accidente respecto de Dios en el sentido de que sin él no puede en modo alguno subsistir, mas no en cuanto que le confiera algo a Dios, como el accidente a la sustancia; ni mucho menos en cuanto que Dios no pueda subsistir sin ella, lo mismo que la sustancia no puede subsistir sin accidentes¹¹¹. El que Dios sea todo en todo, todo lo que en cualquier ser subsiste, no significa que Dios sea idéntico con cada uno de los seres, sino que cuanto en ellos existe, todo cuanto son, no es más que una «comunicación» del ser mismo de Dios. El que sea «universalis essendi forma» y «causa formalis omnium» no equivale a que sea causa formal de cada individuo, el constitutivo formal idéntico con el ser de la cosa misma. Dios es forma de todo ser en cuanto que comunica el ser; es «forma formarum» *qua* «dator formarum»¹¹². «Deus non est forma alicujus sed omnibus forma»¹¹³. La forma, aplicada a Dios en su relación con las criaturas, no tiene tanto un sentido «formal» como eficiente; es forma en un sentido «formativo», en cuanto que crea, configura, determina. *Ser forma* viene a significar *dar una forma*¹¹⁴. El que

107. J. Wenck (contemporáneo del Cardenal), *De ignota literatura*, conc. 1^a, Coroll. I, p. 26; R. Falckenberg, *Grundzüge der Philosophie des Nikolaus von Cues*, Breslau 1880, 13.

108. *De doct. ign.* II, 3, 71.

109. *De non aliud*, c. 11, p. 25.

110. *Apologia*, 16.

111. *De doct. ign.* II, 3, 71-72; *De non aliud*, c. 2, p. 5.

112. *De dato patris...* II, 73.

113. *De posset*, f. 176r, 2.

114. *De visione Dei*, c. 9, f. 103r, 19ss, 115.

Dios sea forma de todo ser ha de entenderse por consiguiente en un sentido causal, causal-eficiente, mas no esencial¹¹⁵.

Dios no es, por tanto, idéntico con el mundo; pero ¿hasta qué punto se distingue de él?

8. *El problema de la identidad y la diferencia*

Dios no es idéntico con las cosas, pero tampoco es distinto de ellas¹¹⁶. ¿Cómo se puede entender esta paradoja?

Dios no es distinto de las cosas. De lo contrario sería una cosa más, un ser al lado de otros seres, un miembro de la pluralidad; consiguientemente dejaría de ser lo originario, puesto que la pluralidad es siempre posterior –al menos *posterioritate naturae*– a la unidad. Sería, pues, necesario buscar en esta un principio de Dios mismo, que por definición es principio y origen de todo ser¹¹⁷. En cuanto distinto de las cosas, Dios no sería inmanente a ellas y estas podrían subsistir por sí mismas. Precisamente porque las cosas *son*, Dios no puede ser distinto de ellas. Por ser y en la medida en que son, en todo lo que son están «integradas» en una unidad que es Dios mismo.

Pero el no ser distinto no significa ser idéntico; y Dios no puede en modo alguno ser idéntico con las cosas. Ser idéntico con una cosa equivale a ser esa cosa misma, a no ser ni más ni menos que ella, a no sobrepasar sus límites y, en consecuencia, a distinguirse de todas las demás. Nos veríamos, pues, en la encrucijada anterior y quedaría además comprometida la inmanencia de Dios.

Pero aun suponiendo que Dios sea idéntico con todos los seres a la vez, con el universo, nos encontraríamos con la dificultad contraria: Dios no sería trascendente al mundo, ni sería tampoco la unidad en sí, porque ser idéntico con el mundo equivale a ser él mismo, que es constitutivamente una pluralidad. De nuevo perdería Dios el carácter de principio originario.

Tal vez se pueda aclarar la paradoja teniendo en cuenta que el mundo es y no es a la vez. En cuanto es, no se distingue de Dios que es en acto la plenitud de todo lo que se puede ser; en cuanto no es, no

115. «Quomodo Deus omnia in omnibus causaliter non essentialiter» (*Marginalia*, 188). «Singularius tamen memoriae commenda [palabras finales de *De ludo globi*]: quomodo non est nisi una, vera et praecisa ac sufficientissima forma omnia formans, in variis signis varie resplendens et formabilia varie formans determinansque, seu in actu ponens» (P, f. 168v).

116. «Cum nullo est idem neque diversum» (*De doct. ign.* 1, 21, 43).

117. *De principio*, n. 38, p. 11r.

es idéntico con Dios por la misma razón; sin embargo, bajo este aspecto del no ser no se puede decir que el mundo sea distinto de Dios, porque el ser simplemente distinto supone que se es de alguna manera; sería más exacto decir que el mundo, en cuanto no es, es lo *absolutamente* distinto. Pero propiamente el mundo ni es ni no es, sino que es y no es a la vez. Como medio entre la identidad y la distinción, la simple *no identidad* responde mejor al simultáneo *ser y no ser* de la criatura con respecto al creador¹¹⁸.

El no ser, la nada, es el principio de la diferenciación, en el sentido de la no identidad. El mundo está afectado por una radical nihilidad. De no ser así, no constituiría una pluralidad, no sería posible la *multiplicidad* de seres. Pero a su vez, para que puedan existir *seres* múltiples, es preciso que exista el Ser. Paradójicamente dirá el Cusano que la pluralidad resulta de estar Dios presente en la nada¹¹⁹.

En el fondo es incomprensible cómo la pluralidad puede proceder de la unidad. Lo múltiple, en cuanto que es algo negativo, no puede tener una causa positiva, sino que se origina «contingenter». Recurriendo una vez más a la paradoja, dirá el Cusano que Dios es causa de lo múltiple y de lo distinto, pero no de la pluralidad y de la distinción¹²⁰.

9. Dios como «*complicatio mundi*»; el mundo como «*explicatio Dei*»

Consideradas las cosas en su taleidad y concreción, Dios no es idéntico con ellas ni tampoco distinto. Se trata de una *no distinción* «post factum», es decir, supuesta la creación. Una vez existente, no se puede concebir al mundo como distinto de Dios, como contrapuesto a él.

El intento de superar el dualismo sin caer en un monismo panteísta obliga al Cusano a formular más bien simbólicamente la relación entre la unidad absoluta y la pluralidad diferenciada. Un lenguaje estrictamente «racional», regulado por el principio de contradicción, juega siempre con términos contrapuestos de forma que o bien se les declara existentes, pero inconciliables entre sí –dualismo–, o bien, en fuerza de dicha inconciliabilidad, es admitida sólo la existencia de uno de ellos –monismo–.

Admitida la existencia de la unidad y la pluralidad, se trata de esclarecer la relación entre ambas. Pero dicha relación no implica un me-

118. *Sermo 213*, n. 16, p. 100, 22.

119. *De doct. ign.* II, 3, 71.

120. *Ibid.* I, 17, 33s.

dio de unión entre términos contrapuestos que en realidad no existen. No existe la unidad y además, fuera de ella, la pluralidad, puesto que fuera de la unidad nada es posible. Se trata, pues, de explicar cómo es posible la pluralidad dentro de la unidad, sin ser la unidad misma. Este es el problema que plantea la no distinción del mundo respecto de Dios y a cuya solución tiende la doctrina de la «complicatio-explicatio». Dios «complica» al mundo en tanto que el mundo está en él, y lo «explica» en tanto que él está en el mundo¹²¹.

Dicho de otra manera: la unidad infinita complica en sí la pluralidad, y esta por su parte explica, es un despliegue de aquella.

Lo múltiple no es de suyo una pluralidad; esta se da sólo en tanto que lo múltiple está asumido en la unidad. Esto no quiere decir que lo múltiple pueda existir sin constituir una pluralidad ni que esta sea posterior a aquello. Uno y otra son simultáneos. La pluralidad, en tanto que es unidad participada, hace posible y fundamenta el ser de lo múltiple, que por lo mismo sólo puede existir en cuanto que «por medio de» la pluralidad es asumido en la unidad. Esta «asunción» de lo múltiple en la unidad es a lo que el Cusano llama *complicatio*.

Esta «complicación» de lo múltiple en la unidad es simultáneamente una «explicación» de la unidad en lo múltiple. La pluralidad es la unidad misma *explicative*; la unidad es la pluralidad *complicative*. Pero *complicatio* y *explicatio* no son equivalentes. En cuanto «complicadas» en Dios, las cosas son idénticas entre sí y con Dios mismo. En cuanto «explicación» de Dios, las cosas no son distintas de él, sin ser idénticas con él –y son distintas entre sí–. En la *complicatio* no se da propiamente pluralidad, aunque se presupone que esta existe; en ella todo es estricta unidad. En la *explicatio*, por el contrario, aparecen inseparables entre sí, mutuamente implicadas: la unidad en la pluralidad bajo la forma de la participación, la pluralidad en la unidad bajo la forma de la religación «a través» de la participación. La *explicatio* es el lazo de unión entre unidad y pluralidad, la expresión plástica de la no distinción entre una y otra.

Resulta claro que la *complicatio* es consecuencia de la «coincidentia oppositorum». Si lo múltiple existe, y no como contrapuesto a Dios, debe estar unificado, «complicado» en él¹²². A su vez, la inseparabilidad, la no distinción entre Dios y el mundo, y en último término la «coincidentia oppositorum» exige que el mundo, supuesto que es, no pueda concebirse sino como un despliegue de la máxima unidad.

121. «Deus ergo est omnia complicans in hoc, quod omnia in eo; est omnia explicans in hoc, quod ipse in omnibus» (*ibid.* II, 3, 70). En un sentido pasivo puede decirse del mundo que es «explicatio Dei» o que «explica» a Dios.

122. *Ibid.* II, 3, 69.

El Cusano no intenta por este medio desvelarnos en su interna inteligibilidad el problema de lo uno y de lo múltiple. Tal pretensión sería contraria al método de la «docta ignorantia». La «complicatio-explicatio» es, después de todo, un símbolo para ahondar intelectivamente en la incomprendibilidad de la relación existente entre Dios y el mundo. Y el presupuesto para entender lo incomprendible es comprender que permanecerá siempre ignorado.

10. «Contracción» y relacionismo universal

La doctrina de la *contractio* es, según el Cusano, la mejor aclaración –sin salirse de la incomprendibilidad fundamental– de la «complicatio-explicatio»¹²³.

El universo es una contracción de lo absoluto, el absoluto mismo de una manera contracta. Pero la contracción se realiza siempre en algo determinado, en esto o en aquello, en el individuo en una palabra¹²⁴. En consecuencia, el universo no es algo por sí subsistente, tampoco un mero ser de razón; no es siquiera el conjunto indiferenciado de todos los individuos, sino que consiste en ese «contraerse» de la esencia absoluta al contenido entitativo de cada ser particular. De esta forma intentó el Cusano, siempre fiel a la idea de la concordancia, conciliar el realismo exagerado con el nominalismo¹²⁵.

El mundo no es ningún ser concreto, tampoco está en este o en aquel individuo, sino que es en cada uno de ellos, de una manera contracta, todo lo que los demás individuos son en sí mismos, según su individualidad. El universo aparece en su ser de tal cuando cada individuo se considera no independientemente y de por sí, sino como una contracción que incluye a todos los demás individuos, que a su vez son también contracciones¹²⁶.

Cada individuo está, según esto, configurado en su ser y en su modo de ser por la totalidad de los restantes. Todo está en todo –*quodlibet in quolibet*–, puesto que cada individuo es el todo de una manera contracta. Cada ser particular encubre en sí a todos los demás¹²⁷. Esto no significa que cada individuo sea indiferenciado e idéntico con los de-

123. «Unde, quando recte consideratur de contractione, omnia sunt clara» (*ibid.* II, 4, 73).

124. «Contractio dicit ad aliquid, ut ad essendum hoc vel illud» (*ibid.* II, 4, 75).

125. A.Dempf, *Meister Eckhart*, Freiburg i.B. 1960, 119s.

126. *De doct. ign.* II, 4, 74; Volkmann-Schluck, *Nicolaus Cusanus*, 53.

127. «Quodlibet in quolibet» es el título del capítulo 5 del libro II de *De doct. ign.*; «In qualibet enim creatura universum est ipsa creatura, et ita quodlibet recipit omnia, ut in ipso sint ipsum contracte» (*ibid.*, 76).

más, ni tampoco que esté en ellos según su propia individualidad. Se trata de algo intermedio; todo individuo está *realiter* en cada uno de los demás, pero según el modo de ser de estos¹²⁸.

De aquí resulta un relacionismo universal que históricamente pudiera estar emparentado con el de Ockham; pero el sentido es muy distinto en uno y otro caso. Para Ockham el relacionismo significa que ningún ser fuera de Dios tiene una completa sustantividad, porque respecto a la omnipotencia divina todo es relativo; no hay esencias inmutables, sino que todo depende, en su ser y en su esencia, de la voluntad de Dios. Esto supuesto, no hay ningún inconveniente en que el Omnipotente pueda poner en relación las cosas más dispares. Para el Cusano, por el contrario, el relacionismo universal radica *formaliter* en la presencia de Dios en todo ser. Aquel es un relacionismo externo, este es interno, fundado en una realidad interna que por ser la más universal pone en comunicación a todos los individuos en cuanto que se comunica *indivisibiliter* a cada uno de ellos¹²⁹. Cada individuo está, pues, en todos los demás y todos los demás en él, aunque esa manera de estar varíe en cada caso y se adapte a la naturaleza propia del sujeto de inhesión¹³⁰.

Se trata, por tanto, de un relacionismo constitutivo, íntimo y radical: *Constitutivo*, en cuanto que las cosas tomadas de por sí e independientemente de las demás no pueden en modo alguno subsistir. Todo ser es, según esto, un con-ser, si se permite la expresión¹³¹. *Interno*, porque el objeto de la relación es interno, existe, de un manera contracta, dentro de la cosa misma que se relaciona. El sol, por ejemplo, se relaciona con todos los demás seres en cuanto que estos están en él de una manera contracta. De aquí a la monadología de Leibniz queda muy poco camino por recorrer¹³². *Radical*, ya que al ser Dios en infinita intensidad y concentración, lo mínimo, ninguna criatura puede ser ya el centro del universo; ni la tierra ni el sol ni ningún otro planeta. Dios es el centro del sol, de la tierra, de todo cuanto en el universo existe¹³³.

128. *Ibid.* II, 5, 77.

129. «Non est ergo aliud dicere 'quodlibet esse in quolibet' quam Deum per omnia esse in omnibus et omnia per omnia esse in Deo» (*ibid.*, 76).

130. «...quodlibet in universo est ipsum universum, quamvis universum in quolibet sit diverse et quodlibet in universo diverse» (*ibid.*, 77).

131. «Quiescunt igitur omnia in quolibet, quoniam non potest unus gradus esse sine alio» (*ibid.*, 78).

132. No se afirma con ello una influencia directa del Cusano sobre Leibniz; pero sí es probable una influencia indirecta a través de G. Bruno. Como quiera que sea, el sistema leibniziano tiene analogías sorprendentes con la doctrina de N. de Cusa.

133. «Qui igitur est centrum mundi, scilicet Deus benedictus ille est centrum terrae et omnium sphaerarum atque omnium, quae in mundo sunt» (*De doct. ign.* II, 11, 101). Que el Cusano sea o no precursor de Galileo o de Copérnico no puede desligarse de la forma en que concibe la relación del mundo y Dios.

La doctrina de la «contracción» representa además la superación del dualismo que, en mayor o menor medida, domina toda la filosofía antigua. Como «*explicatio Dei*» bajo la forma de la «contracción», no se puede considerar al mundo como contrapuesto a Dios. (Así tiene a su vez una justificación la idea de la «*coincidentia oppositorum*»). En el fondo los seres creados, aunque distintos entre sí, no se oponen tampoco irreductiblemente por estar mutuamente implicados. Cada individuo es una perspectiva del todo al que representa *totaliter* y bajo un aspecto diferente del representado por los demás. Merced a ello consiste el mundo en una maravillosa armonía¹³⁴.

11. Sentido de la creación

Como para todo teólogo cristiano, la idea de creación es para el Cusano un presupuesto fundamental¹³⁵. Pero aquí nos interesa ver el sentido que esta verdad tiene y las consecuencias que de ella se derivan.

El mundo es una «*explicatio Dei*» bajo la forma de una «contracción absoluta». ¿Pero cómo se verifica esto? De no existir algo que «justifique» el tránsito de lo idéntico a lo explicado, de lo absoluto a lo contracto, habría que admitir por necesidad un emanatismo panteísta.

La creación es, por de pronto, el acto por el que Dios «explica» el ser de las cosas. La explicación es sólo posible en y a través de un acto creador¹³⁶. Pero este acto creador no es simplemente algo que se requiere; su función es no sólo hacer posible la «explicación» de Dios en el ser del mundo, sino determinar la índole de esta «explicación». El mundo es «explicación» de Dios únicamente en cuanto creado. El mundo es creado cuando empieza a ser y continúa siendo creado en tanto que es. El ser criatura no es, pues, una denominación extrínseca, sino una razón intrínseca, constitutiva del ser finito. Por ello, cuando el Cusano rechaza la acusación de panteísmo recurre a la idea de creación, que hace imposible la identidad entre creador y criatura¹³⁷. La creación es el fundamento inmediato de la diferenciación —entendida esta en el sentido ya explicado— entre Dios y mundo. Como acto en el que se verifica la «explicación» y como modo originario y constitutivo de esa misma «explicación», es la creación lo que realmente «media» —mediación en el sen-

134. *De doct. ign.* I, 11, 22; *Apologia*, 17.

135. No se preocupa de demostrar esta verdad, pero las alusiones a ella son muy numerosas. Cf., por ejemplo, *De doct. ign.* II, 2, 66s; *De non aliud*, c. 24, p. 56s; *De conjecturis* I, 3, P, f. 41v-42r; *De ludo globi*, p. f. 152ss.

136. «...creando explicavit Deus caelum et terram» (*Apologia*, 28).

137. *Ibid.*, 16.

tido de religación— entre Dios y el mundo. La «complicatio-explicatio» viene a ser una expresión plástica de la idea de creación, un símbolo, como he dicho antes, de la relación existente entre creador y criatura¹³⁸.

Como producción de la nada¹³⁹, la creación es por otra parte la *ratio formalis* por la que tampoco un estricto dualismo es posible. Crear de la nada es, en el fondo, crear desde y de sí mismo¹⁴⁰. Nada de cuanto existe previamente a la creación y como contrapuesto a Dios¹⁴¹. La idea de la *creatio ex nihilo* confirma la idea de la «coincidentia oppositorum». Si todo cuanto entre los seres finitos se nos manifiesta como opuesto entre sí procede de un único principio, en ese principio uno y único todo debe existir «coincidentalmente». Todo cuanto es y en la medida en que es, es gracias a su principio, y todo es en cuanto que dicho principio lo hace ser y le da el ser, puesto que no hay sino un único ser que sea origen del ser. Dios es el único fundamento del mundo, y lo es mediante la creación¹⁴². La idea de la «contracción», como expresión de la constitución unitaria del mundo y de la religación a su principio, es por ello un efecto formal de la creación.

Como acto libre¹⁴³, la creación da razón de la perfección del mundo. Dios no se ve necesitado de crear, sino que crea porque y como quiere. Pero su libertad «ad extra» es la expresión de su bondad. El mundo no procede sino del Bien que libremente se comunica, y por ello no puede menos de ser bueno y perfecto en sí¹⁴⁴.

Por ser creado, el mundo es constitutivamente temporal, de forma que aunque nunca hubiera comenzado a ser, sería igualmente temporal. En un sentido formal, la temporalidad no radica en el tiempo, sino en la finitud subsiguiente a la creación. A su vez, como creado por un principio eterno y en cuanto religado a dicho principio el mundo es realmente eterno de alguna manera, participa de la eternidad, es una «aeternitas principiative contracta»¹⁴⁵.

La idea de creación determina también el concepto de materia. La materia no es, por supuesto, como para la filosofía griega, algo contrapuesto a Dios y precedente a la «creación» (en realidad tal concep-

138. W. Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, 17.

139. *De possesset*, P, f. 183r, 5; *De principio*, n. 33, p. 10r.

140. «...de nullo alio (Deus) creat, sed ex se» (*De possesset*, P, f. 183 c., 19).

141. «Deus est causa efficiens materiae...» (*De ludo globi* II, f. 16r, 34). Piénsese en el profundo significado que tiene el hecho de que santo Tomás se planteara, como un caso especial, el problema de si la materia prima fue creada por Dios (cf. *S. Th.* I, 46, 2).

142. *De beryllo*, c. 28, p. 36ss; *De doct. ign.* II, 2, 66s.

143. *De beryllo*, c. 23, p. 29s; *Cribratio Alkorani* (a. 1461), II, c. 2, P, f. 134r, 32; *De ven. sap.*, c. 27, P, f. 212v, 34.

144. «Quare perfectus valde (scil. mundus) quia secundum Dei optimi liberriman factus est voluntatem» (*De ludo globi* I, f. 154r, 46).

145. *De dato patris...* III, 78; *De doct. ign.* II, 2, 66s.

to de materia hace imposible la idea de creación), ni es creada en cuanto tal como pura posibilidad, sino que aparece siempre como una posibilidad concreta, contraída en esto o aquello. Como pura posibilidad —aquí está la novedad— la materia no es indeterminada e imperfecta, sino que coincide con Dios y es Dios mismo. Es decir, la pura posibilidad representa lo mínimo dentro del orden de la posibilidad, lo infinitamente posible podríamos decir; y lo mínimo en cualquier orden coincide siempre con lo máximo, con Dios¹⁴⁶.

Como creadas de la nada, las cosas dependen totalmente de Dios hasta tal punto que su ser consiste ni más ni menos que en esta dependencia. Se podría hablar de una relación trascendental de las cosas con respecto a Dios. El ser de las criaturas consiste, por tanto, en ser una participación. La participación no es algo que le adviene al ser de las cosas, sino que estas son en la medida en que participan¹⁴⁷. La participación, como correlato de la creación, es lo que hace posible la realidad simultánea —no opuesta— de lo absoluto y lo contracto, del universo y los seres particulares, del creador y la criatura, del ser y los seres¹⁴⁸. La creación viene a ser, por este medio, el fundamento de la doctrina del ser. Es muy notable que el Cusano, al hablar de Dios como del ser absoluto, añade inmediatamente: «quem creatorem omnium quae sunt credimus»¹⁴⁹. No hay propiamente una doctrina de Dios, del mundo, del hombre y además una doctrina del ser, sino que aquellos tres temas fundamentales son considerados desde el punto de vista de esa relación de actividad creadora de Dios con respecto al mundo y al hombre. El problema del ser se plantea sólo dentro del horizonte de dicha relación¹⁵⁰.

12. Idea de lo infinito

La creación *ex nihilo* es un acto de la mente divina, que debe ser omnipotente e infinita, dado que el producir algo de la nada exige la máxima potencia¹⁵¹. La creación sólo puede ser llevada a cabo por un espíritu infinito.

146. *De doct. ign.* II, 8, 84-89. Lo importante, sea cual fuere el valor de la prueba, es la idea dominante de que Dios es el único fundamento del universo. Cf. *De beryllo*, c. 28, p. 36ss.

147. *De doct. ign.* II, 2, 65-67.

148. J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie* I, 473; *De dato patris...* II, 76. Aquí están equiparados «participare» y «contrahere» (*De genesi* V, 125).

149. *De ludo globi* II, P, f. 161r.

150. Volkmann-Schluck, *Nicolaus Cusanus*, 51s.

151. «Non enim esset mens divina omnipotens si non nisi de aliquo aliquid face-re posset» (*De ludo globi* I, P, f. 157v, 40).

El Cusano alude con mucha frecuencia a la infinitud de Dios. Según el *De docta ignorantia*, parece ser este el nombre que con más propiedad, o mejor dicho, con menos impropiedad se puede aplicar a Dios (v. L, I, c. 26). La «coincidentia oppositorum» es la nota más característica de Dios en relación al conocimiento que nosotros podemos tener de él; pero lo que fundamenta y exige dicha coincidencia es la infinitud. El ser infinito lo es todo simultáneamente *pentitus in actu*, lo mismo que la línea infinita es simultáneamente triángulo y círculo. Por eso no admite alteridad ni oposición respecto de sí mismo¹⁵².

Frente a la concepción griega, el cristianismo reconoce y enseña el valor positivo de lo infinito desde el primer momento. Sin embargo, según algunos historiadores es Nicolás de Cusa el primero que se propone conscientemente sacar todas las consecuencias de esta doctrina¹⁵³. Para Aristóteles, lo infinito es siempre lo meramente potencial; toda actualidad es por el contrario finita. Para el Cusano, en cambio, lo infinito es en acto todo lo que lo finito contiene sólo de una manera potencial. En oposición a la filosofía antigua en general, sostiene que lo infinito es la medida propia y adecuada de todo cuanto existe¹⁵⁴. La limitación no es ya lo positivo, tanto en el ser como en el conocer—frente al no ser de la materia potencial e ilimitada—, sino que el fundamento y razón formal, tanto del ser como del conocer, es siempre lo actualmente infinito¹⁵⁵.

El universo es, por su parte, una «expresión», una «explicación» de la infinitud misma de Dios; debe ser por ello «infinito», con un tipo de infinitud real, aunque privativa y contracta¹⁵⁶. El mundo es «infinito», ilimitado espacial y temporalmente. Esta infinitud, privativa y contracta, no pasa de ser una imitación de la infinitud «negativa», propia de Dios; pero como tal imitación, es el reflejo más perfecto posible de lo actualmente infinito. Gracias a ello el universo es «quasi Deus occasionatus», «Deus creatus», «infinitas finita»¹⁵⁷.

152. «Infinitas enim non compatitur secum alteritatem, quia, cum sit infinitas, nihil est extra eam» (*De visione Dei*, c. 13, f. 105v, 29).

153. Cf. H. Heimsoeth, *Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik*, 75; G. von Bredow, *Schriften des N. von Cues, vom Globusspiel*, Hamburg 1952, XXV.

154. «Est igitur adaequatissima et praecisissima omnium essentialium mensura infinita essentia» (*De doct. ign.* I, 16, 32).

155. *De non aliud*, c. 3 y 6.

156. *De doct. ign.* II, 1, 64.

157. *Ibid.* II, 2, 68. Esto no es incompatible con la idea de la desproporción entre lo finito y lo infinito. Dicha desproporción no debe concebirse como un abismo infranqueable que *separa* y *contrapone* ambas realidades. En ese caso se trataría de dos realidades finitas y, por lo mismo, no habría entre ellas una desproporción esencial. Lo finito es siempre en y por lo infinito.

13. *Espíritu infinito y espíritu finito*

En su filosofía sobre el espíritu está el Cusano muy influido por el Maestro Eckhart. Dios es, según Eckhart, espíritu y conocimiento; su conocer es el fundamento de su ser, y no al contrario¹⁵⁸. Por lo que a mí me consta, Nicolás de Cusa no llegó nunca a hacer tal afirmación; sin embargo acentúa y pone muy de relieve la «espiritualidad» de Dios. El espíritu no es concebido como un atributo «resultante» de la esencia divina, del *ens subsistens*. El espíritu es subsistente, pero por sí mismo, es el puro entender que coincide con el ser mismo de Dios¹⁵⁹.

El espíritu, como pura intelección, penetra toda la actividad divina; es, podríamos decir, el fundamento de dicha actividad. Por ello la creación es, *formaliter*, un acto de la inteligencia¹⁶⁰. A más de crear, el entendimiento divino conserva y gobierna a los seres. El espíritu de Dios es, según esto, el ser de todo cuanto existe y la actividad de cuanto obra, una «vis entificativa»¹⁶¹.

Las cosas reciben su individualidad en cuanto que son «término» de la inteligencia infinita de Dios. Por ello tiene la individualidad un sentido positivo. Más que una realización imperfecta de un número limitado de formas, todo individuo es el «testimonio» inmediato de un espíritu creador infinito¹⁶². Por ello toda criatura es –no sólo el universo– «infinitas finita», «Deus occasionatus», «Deus creatus»¹⁶³. La individualidad no es, como para Ockham, un mar amorfo de seres particulares, sino que está religada a un espíritu infinito del que recibe su perfección. Por ello todo ser particular es perfecto en sí y no apetece poseer una naturaleza distinta de la propia¹⁶⁴.

Esta es también la razón de que la variedad de individuos sea prácticamente infinita¹⁶⁵ y de que no pueda haber dos individuos que coincidan, por más semejantes que sean entre sí. Cada individuo representa a su manera al espíritu infinito; si se limitara por el contrario a ser una imitación de una especie finita, llegaría un momento en que la fecundidad de tal especie se agotara. Los individuos se limitarían entonces a ser meras repeticiones de lo mismo y no se distinguirían entre sí sino de una manera puramente externa.

158. Cf. A. Dempf, *Meister Eckhart*, 46.

159. *De doct. ign.* II, 2, 66; 3, 70.

160. *De genesi* III, 116-117; *De mente*, c. 7, p. 74s.

161. *De mente*, c. 7, p. 74s.

162. «...intentio divini intellectus... ipsius Dei creatoris» (*De beryllo*, c. 36, p. 49); «intentio voluntatis omnipotentis» (*ibid.*, c. 23, p. 29).

163. *De doct. ign.* II, 2, 68.

164. *Ibid.*

165. H. Blumenberg, *Nikolaus von Cues*, 19s.

Conocer a un individuo significa para el Cusano conocer todos los demás, incluso conocer a Dios mismo, puesto que el espíritu infinito está presente en cada uno de ellos y merced a eso cada individuo implica en sí a todos los demás. Para la escolástica en general, el fundamento de la incognoscibilidad del individuo radica en que la materia –que es impenetrable al espíritu– es el principio de individuación. Para el Cusano, la razón de esa misma incognoscibilidad no es otra que la infinitud «concentrada» del individuo, el hecho de ser este una participación «contracta» del ser infinito¹⁶⁶.

La doctrina sobre el espíritu infinito determina a su vez la idea de la naturaleza y actividad del espíritu finito. Como «imago Dei»¹⁶⁷, el hombre, que se define por su inteligencia¹⁶⁸, debe participar de la actividad creadora propia del entendimiento divino. El espíritu es siempre creador. *Stricto sensu*, sólo Dios puede crear. La capacidad creadora del espíritu finito es, por tanto, *sui generis*.

La mente divina es una *vis entificativa*; su concebir las cosas equivale a darles el ser, a constituir las a todas ellas en la verdad. La mente humana es una *vis assimilativa*. También ella «crea» un mundo que le es propio, el mundo de las «conjeturas» como instrumentos de asimilación a la verdad de las cosas¹⁶⁹. Respecto a esta «universitas assimilationis rerum» el espíritu humano es causa eficiente, formal y final, lo mismo que Dios lo es respecto a los seres «reales»¹⁷⁰. De esta forma y en esta medida es el hombre «similitudo divini intellectus in creando»¹⁷¹.

El conocimiento es una «assimilatio» entendida no como la reproducción de algo objetivo, sino como «ars», que a su vez no es una imitación, sino una reconstrucción de la naturaleza¹⁷². El mundo conjetural es una representación de nuestro espíritu. Este extrae de sí mismo sus conjeturas, lo mismo que Dios crea, extrae de sí mismo el ser de lo real¹⁷³.

166. «Quomodo enim infinita virtus aliter quam in varietate apparere potest?» (*De dato patris* IV, 80; *De Genesi* II, 111s).

167. «Die ganze Metaphysik des Nicolaus von Cues beruht zuletzt in einer gleichnishaften Auslegung des Menschenwesens als der imago Dei» (Volkman-Schluck, *Nicolaus Cusanus*, XV).

168. «Homo est suus intellectus...» (*De doct. ign.* III, 4, 131).

169. «Divina mens concipiendo creat, nostra concipiendo assimilat notiones seu intellectuales faciendo visiones; divina mens est vis entificativa, nostra mens est vis assimilativa» (*De mente*, c. 7, p. 75; c. 3, p. 57).

170. *De conjecturis* I, 3, P, 41v-42r; H. Blumenberg, *Nikolaus von Cues*, 49s.

171. *De beryllo*, c. 6, p. 7. Cf. Volkman-Schluck, *Nicolaus Cusanus*, 79.

172. H. Blumenberg, *Nikolaus von Cues*, 55-56; G. von Bredow, *Schriften des N. von Cues, vom Globusspiel*, XXVI.

173. *De conjecturis* I, 3, P, 41v-42r.

El fin del conocimiento es siempre el espíritu mismo¹⁷⁴; lo cual significa que todo conocer tiende en el fondo a un autoconocimiento. Mas para conseguir este, nuestra mente necesita ser excitada por lo sensible¹⁷⁵. Para llegar a sí misma le es imprescindible dar un rodeo a través de las cosas.

Como consecuencia de la desproporción entre lo finito y lo infinito, el mundo conjetural de nuestro espíritu no puede llegar a adecuarse nunca con la verdad misma, propia sólo del espíritu infinito. Esa verdad continúa siendo, sin embargo, el objeto de nuestro conocimiento.

Por ello el «desiderium intellectuale» no nos es accidental, sino que es nuestra misma inteligencia —y la inteligencia es el ser del hombre— en cuanto que «ex natura» tiende indefectible pero indefinidamente hacia la unidad infinita de la verdad¹⁷⁶.

174. *Ibid.*

175. «Vis mentis... non potest in suas operationes, nisi excitetur a sensibilibus» (*De mente*, c. 4, p. 60s).

176. «Unde sapientia; quam omnes homines, cum natura scire desiderent, cum tanto mentis affectu quaerunt... Aeterna et infinita sapientia, cum in omnibus reluceat, nos allicit, ex quadam praegustatione effectuum, ut mirabili desiderio ad ipsam feramur... Et dulce est omni spiritui ad vitae principium quamvis inaccessibleis continue ascendere... Et sic evenit, ut inaccessibleitas sive incomprehensibilitas infinitatis vitae suae sit sua desideratissima comprehensio» (*De sapientia* I, 9ss). «Ducitur ergo desiderium per principium aeternum, a quo habet quod est desiderium, ad finem sine fine, et hic est infinitus» (*De visione Dei*, c. 16, P, f. 107v, 27).