

# LA NOCIÓN DE *PRINCIPIO* EN NICOLÁS DE CUSA A PARTIR DEL COMENTARIO AL *PARMÉNIDES* DE PROCLO

Jorge M. Machetta\*

**SÍNTESE** – La valoración filosófica del pensamiento cusano ha sido el resultado de pacientes investigaciones que lograron liberar su imagen de apresuradas y polémicas calificaciones. En nuestra ponencia procuramos poner de manifiesto un aspecto de la presencia concreta del pensamiento neoplatónico en el cusano. En lo que el mismo Nicolás considera “un ejercicio del entendimiento” nos muestra cómo asume y asimila la vertiente neoplatónica para ofrecernos una mejor comprensión de un tema caro a la tradición teológica: el sentido y significado del término principio dicho no sólo de Dios sino también de Cristo.

**PALAVRAS-CHAVE** – Nicolás de Cusa. Neoplatonismo. Principio. Uno.

**ABSTRACT** – The philosophical value of Cusanus' thinking has been the result of patient investigations that had released its image of hurried and controversial qualifications. In this paper we try to present one concrete aspect of neo-platonic thinking on Nicolas of Cues. In the thing he considers an 'understanding exercise', he points out how he assumes and assimilates the neo-platonic spilling in order to give a better comprehension of an important theme for theological tradition: the sense and the meaning of the word 'beginning' (principium) that is said not only of God, but also of Christ.

**KEY WORDS** – Nicolas of Cues. Procle. Neoplatonism. Principium. Unum.

La historiografía moderna pone de manifiesto cómo el pensamiento de Nicolás de Cusa, nacido en los inicios del siglo XV, en 1401, sólo a partir de la segunda mitad del siglo XIX concita un creciente interés que se prolonga hasta nuestros días.<sup>1</sup> La ponderada referencia que Giordano Bruno hace de Nicolás de Cusa en su obra “De la causa, principio e Uno reconociendo en el cusano al inspirador de su

\* Universidad del Salvador – Buenos Aires.

<sup>1</sup> Entre la abundante bibliografía actual remitimos a tres obras que nos parecen significativas por la perspectiva en que proponen la figura de Nicolás de Cusa. Santinello G. *Introduzione a Nicolò Cusano*. Laterza, Bari. 1987; Flasch K., *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*. V. Klostermann. Frankfurt. 2001; Jakobi K., *Die Methode der cusanischen Philosophie*. K. Alber. Freiburg/München 1969.

concepción de la naturaleza,<sup>2</sup> atrajo a los investigadores hacia el pensamiento cusano y particularmente a la polémica acerca de la lectura en clave panteísta de su filosofía.<sup>3</sup> La cuestión en realidad no era nueva pues Nicolás hubo de enfrentar, en su tiempo, una áspera polémica que, precisamente, al descalificar su obra porque se la juzgó merecedora de la misma censura que otros autores calificados como panteístas, haya dado pie a que su obra, con la excepción de reducidos círculos, haya sido desconocida en los ámbitos académicos.<sup>4</sup> A partir de este reencuentro con el pensamiento cusano se advierte, por parte de los historiadores, la necesidad de descubrir cuáles hayan podido ser sus fuentes inspiradoras por cuanto los escritos de Nicolás revelaban no sólo su conocimiento de la tradición escolástica y particularmente la inspirada en Alberto Magno y Raimundo Lullo, sino que especialmente reflejaban una especial vinculación con la tradición neoplatónica.<sup>5</sup> En un primer momento quiere encontrarse un respaldo en una pretendida similitud de la propuesta cusana con una perspectiva de inspiración tomista.<sup>6</sup> En contraposición a ello aparecen, por otra parte, estudios que se ubican en el polo opuesto: Nicolás de Cusa es considerado más bien un detractor de los principios escolásticos.<sup>7</sup> Aparece, entonces, el intento de proponer una cierta superación de la controversia. En este sentido se procurará entender la fórmula de la docta ignorancia como la tesis que posibilita aceptar ambas posiciones: por una parte salvar la total trascendencia de Dios, pero a la vez, repitiendo vocabulario cusano sin mayores precisiones, hablar de la inmanencia de Dios en el mundo reteniendo de este modo la coexistencia de afirmaciones contrapuestas.<sup>8</sup> Si bien esta propuesta, por su eclecticismo, no aportó nada original tuvo sin embargo la virtud de orientar la preocupación hacia un punto central: la cuestión de la docta ignorancia: la necesidad de superar esta dicotomía a fin de encontrar el sentido

<sup>2</sup> Bruno G., *De la causa, principio e uno*, p. 211 ss. En G. Bruno, *Opere italiane*, I Dialoghi Metafisici con note di G., Gentile. Laterza. Bari. 1907

<sup>3</sup> Clemens F. J., *Giordano Bruno und Nikolaus von Kues*, Bonn 1847; Falkenberg, R. *Grundzüge der Philosophie des Nikolaus Cusanus mit besonderen Berücksichtigung der Lehre vom Erkennen*, Breslau 1881.

<sup>4</sup> Cf. Vansteenberghe, E., *Le "de ignota literatura" de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cuse*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Texte u. Untersuchungen, Band VIII, Heft 6. Münster 1910; Nicolai de Cusa. *Apologia Doctae Ignorantiae*. Edidit R. Klibansky. Lipsia, Meiner MCMXXXII, Opera Omnia Iussu et Auctoritate Academiae Litt. Heidelbergensis. Opera Omnia, h II. Asimismo puede consultarse la detallada correspondencia de Nicolás de Cusa en: E. Vansteenberghe *Autour de la Docte Ignorance*. Beiträge zur Gesch. der Phil. des Mittelalters, Band XIV, Heft 2-4. Münster, 1915.

<sup>5</sup> Para quien frecuenta la obra cusana es muy valioso el aporte que proporciona la edición crítica de las obras cusanas preparada por la Academia de Ciencias de Heidelberg citada en la nota anterior en lo que se refiere tanto a las fuentes como a las citas de autores escolásticos y de la filosofía antigua, especialmente la neoplatónica.

<sup>6</sup> Clásico en este sentido es el libro de J. Uebinger: *Die Gotteslehre des Nikolaus Cusanus*. Münster und Paderborn 1888, por su relectura de la coincidencia de opuestos en clave tomista.

<sup>7</sup> Glossner M., *Nikolaus von Cusa and Marius Nizolius als Vorläufer der neueren Philosophie*. Münster 1891, donde la primera parte del estudio lleva el significativo título "*Die Theosophie des Nikolaus Cusanus*".

<sup>8</sup> Schneiderreit G., *Die Einheit in dem System des Nikolaus von Kues*, citado por Jakobi, o. c. p. 52 y ss.

preciso y las fuentes que pudieron inspirar la especulación cusana. Es en este momento que se publica la muy documentada obra de E. Vansteenberghe, la cual por su minuciosa y amplísima búsqueda y análisis de los manuscritos aportó la insoslayable documentación para toda investigación. Desde el punto de vista de Vansteenberghe la "docta ignorantia" debe ser interpretada en el plano de una doctrina crítica del conocimiento, pero ello no autoriza, a fundamentar, desde el texto cusano, una propuesta metafísica, y ello porque si se desconociera la vigencia del principio de contradicción se haría imposible distinguir a Dios de la creatura, lo cual no es la intención de Nicolás de Cusa.<sup>9</sup> Una nueva instancia interpretativa se produce con la obra de J. Ritter,<sup>10</sup> para quien el centro del pensamiento cusano radica en la doctrina de la coincidencia de los opuestos a la que hay que respetar en su originalidad y liberar de supuestos escolásticos o de otras filosofías. Nuevas controversias ahondan la investigación hacia el descubrimiento de las fuentes inspiradoras del original enfoque cusano.<sup>11</sup> Destaquemos en este sentido la que inaugura E. Hoffmann,<sup>12</sup> para quien el punto central del pensamiento de Nicolás de Cusa lo proporciona la noción platónica de participación. En esta misma línea nos encontramos con los estudios de J. Koch<sup>13</sup> y de M. de Gandillac,<sup>14</sup> quienes particularmente señalan la vertiente neoplatónica, y en ella a los escritos de Proclo, en la inspiración del pensamiento cusano. El texto que haremos de analizar se encuadra en esta misma línea de investigación y lo haremos atendiendo a la comprensión y a la crítica que el mismo Nicolás de Cusa expresa en su apelación a los textos de Proclo para profundizar en la exégesis del texto joánico acerca del principio. Ello pondrá de manifiesto no sólo el reconocimiento de una fuente significativa en la concepción cusana sino que nos mostrará la originalidad con que Nicolás la integra en su elaboración del tema acerca del principio.

El opúsculo *Tu quis es (De principio)*, concluido el 9 de junio de 1459 en Roma,<sup>15</sup> fue considerado durante mucho tiempo como un sermón destinado a comen-

<sup>9</sup> Vansteenberghe, E., *Le Cardinal Nicolas de Cues*. Paris 1920. p. 446 y ss. La misma apreciación en la edición del De ignota literatura citado en nota 4, cf. p. 35.

<sup>10</sup> Ritter J., *Die Stellung des Nikolaus von Kues in der Philosophiegeschichte*. Grundsätzliche Probleme der neueren Cusanus-Forschung, en Bl. f. dt. Phil.-XIII (1939), S. 111-155.

<sup>11</sup> No es nuestro intento enumerar puntualmente cada una de estas propuestas. Sin embargo nos parece ineludible mencionar la obra de R. Haubst quien en sus múltiples y profundos análisis ubicó a Nicolás de Cusa en la ineludible y legítima perspectiva teológica sin que por ello se desmerezca la profunda asimilación de la filosofía de cuño albertista y chartriano, como asimismo, la presencia de fuentes del pensamiento neoplatónico. Ver, p. ej. Haubst R., *Streifzüge in die cusanische Theologie*. Aschendorf. Münster 1991.

<sup>12</sup> Hoffmann, E., *Das universum des Nikolaus von Cues*. Studien I, HSB XX (1929/30); *Platonismus und christliche Philosophie*. Stuttgart, 1960.

<sup>13</sup> Koch, J., *Die ars conieturalis des Nikolaus von Kues*, Köln u. Opladen, 1956

<sup>14</sup> de Gandillac M., *La philosophie de Nicolas de Cues*, Paris, 1942.

<sup>15</sup> Edición crítica "Nicolai de Cusa Opuscula II Fasciculus II b: *Tu quis es de principio*. Ediderunt Carolus Bormann et Adelaida D. Riemann. Hamburgi In Aedibus Felicis Meiner. MCMLXXXVIII (h. X, II, b). La citaremos con la sigla *De princ.* Existen, además dos importantes ediciones alemanas. La primera, únicamente con la traducción al alemán y notas explicativas: *Über den Ursprung*. Deutsch mit Einführung von Maria Feigl. Vorwort und Erläuterungen von Josef Koch. F. H. Kerle,

tar el texto del evangelio de San Juan que encabeza el Opúsculo.<sup>16</sup> En realidad la aplicación del nombre Principio a Cristo se funda en un equívoco provocado por la traducción latina y la exégesis agustiniana del texto.<sup>17</sup>

Desde el inicio manifiesta Nicolás la intención de su escrito: "el propósito es tratar, con la gracia de Dios, algunos aspectos acerca del principio para ejercicio del entendimiento".<sup>18</sup> Es decir, nos quiere ofrecer una cierta especulación que nos proporcione una mejor inteligibilidad del tema. Tres son las fuentes que inspiran su trabajo. La primera se asienta en la formulación bíblica que parece reservar para Cristo, exclusivamente, el término de principio. La segunda es la aceptación de una tradición que a partir de S. Agustín ha incorporado el término a la teología trinitaria. Pero lo que prevalentemente alimenta la reflexión cusana es la referencia al texto de "Platón, según escribe Proclo en sus comentarios del Parménides".<sup>19</sup> Desde estas fuentes proceden las preguntas que generan el desarrollo del texto. En primer lugar ¿Qué debe entenderse por Principio? ¿Cuál es el camino que nos conduce a su descubrimiento? ¿Qué implica denominar a Cristo principio? ¿No compromete tal denominación, en lo divino, la unidad del principio intelectual? ¿Es realmente adecuada tal denominación dada la infinita desproporción con Dios?

El itinerario cusano avanzará gradualmente para responder a estos interrogantes. En la primera parte de su exposición apela Nicolás a las fórmulas de Proclo acerca de lo subsistente por sí.<sup>20</sup> Subsistente por sí o *authypostataton* conduce a la demostración de la indivisibilidad del principio, números 2 a 5.<sup>21</sup> Ello permite proponer la consideración del principio en cuanto uno, nº 6, 7 y 8,<sup>22</sup> de manera tal que

---

Heidelberg. 1967. La segunda Über den Ursprung. Neu übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen herausgegeben von K. Bormann. Lateinisch-deutsch. F. Meiner. Hamburg, 2001.

<sup>16</sup> Cf. Flasch, o. c. p. 500 ss.

<sup>17</sup> Nicolás recurre al texto latino: *Tu quis es? Dixit Jesus Principium qui et loquor vobis.* (Jo. 8,25). El texto griego no permite tal traducción porque la respuesta de Jesús solo reitera "lo que precisamente desde el comienzo (*ten arjen*) les estoy diciendo". Pero es sobretudo la exégesis de s. Agustín sobre este texto la que brindó a Nicolás el tema del escrito: "*Est autem principium in graeco femnini generis et in loco accusativi casus. Hinc Augustinus exponit: Principium qui et loquor vobis, me credite, ut non pereamini in peccatis vestris*" (*De princ.* n. 1). El texto agustiniano corresponde a In Joh. 38 n. 11, 9-15.

<sup>18</sup> *De princ.* n. 1: "*Propositum est pro exercitatione intellectus de principio dei dono quaedam tangere*". La traducción del texto latino es siempre responsabilidad nuestra.

<sup>19</sup> *De princ.* n. 1: "*Plato, prout Proclus in commentariis Parmenidis scribit.*" Nicolás utiliza, según consignan los manuscritos, la versión latina del texto de Proclo realizada por G. De Moerbeke (Ver K. Bormann, o. c. *Einführung*, p. IX). En nuestro trabajo utilizaremos la magnífica edición crítica de esta traducción realizada por Carlos Steel. *Proclus. Commentaire sur le Parménide de Platon.* Traduction de Guillaume de Moerbeke. Leuven 1982. La cual adjunta los *Marginalia* de Nicolás, que ilustran notablemente acerca de la comprensión e importancia que el cusano otorgó a este texto.

<sup>20</sup> En primer lugar tengamos en cuenta que el comentario de Proclo se extiende desde el 126 A (tema teoría de las ideas) hasta el 142 E (primeras afirmaciones acerca de la segunda hipótesis). Los textos que Nicolás tendrá más en cuenta pertenecen a los libros VI y VII, en la edición citada, y tienen que ver con los temas acerca del significado y la realidad de lo Uno. Un estudio profundo del texto de Proclo y de su incidencia en la formación de la vertiente neoplatónica medieval lo tenemos en Beierwaltes, W. *Denken des Einen*, Klostermann. Frankfurt, 1985, ver especialmente p. 193-222.

<sup>21</sup> Citamos la numeración del texto crítico.

<sup>22</sup> *De princ.* o. c.

toda multiplicidad se resuelva en su referencia a la unidad, lo que en definitiva implica que "no es posible que haya muchos principios" (nº 6).<sup>23</sup> Nicolás encuentra una coincidencia entre la conclusión de la argumentación de Proclo y las fórmulas bíblicas: "Digo que es manifiesto según la doctrina de Cristo, quien dice que lo uno es lo necesario; la pluralidad, como también la alteridad es perturbadora no necesaria".<sup>24</sup> En su exégesis del texto Nicolás aprovecha un término "*necessarium*" que entiende en un nivel ontológico, la "*necessitas essendi*" y así puede afirmar la coherencia con Parménides: "Por lo tanto, cuando miramos a la necesidad de ser, vemos que Parménides dice lo verdadero, es decir, que no hay sino lo uno, de la misma manera como Cristo dijo que lo uno es necesario".<sup>25</sup> Precisamente el texto del comentario de Proclo enuncia la misma tesis: "Por lo tanto es necesario que perfectamente sea esto: lo uno, ...pues ello es necesariamente, puesto que verdaderamente es lo uno aquello que no es divisible".<sup>26</sup> Y que tal condición es la que sostiene todas las cosas lo recalca especialmente: "Pienso que Cristo ha denominado al uno mismo necesario porque todo tiene su necesidad o unidad o su vinculación (a lo uno), a fin de que sea y en tanto es para que no fluya hacia la nada", propuesta que encuentra su eco en un texto del Comentario.<sup>27</sup> Y abundando en su interpretación del texto platónico insiste en que, precisamente, es la perfección de la unidad, la máxima unión o lo uno absoluto según la nomenclatura de Platón,<sup>28</sup> y

<sup>23</sup> o. c. n. 6: "*Patet igitur non esse possibile quod plura sint principia*".

<sup>24</sup> *De princ.* n. 6: "*dico secundum doctrinam Christi patere, qui ait unum esse necessarium; pluralitas quasi alteritas est turbativa non necessaria*". La referencia bíblica está tomada del evangelio de Lucas, c. 10, v. 42, según el contexto la recomendación de Cristo a Marta era que debía tener en cuenta que sólo una cosa es necesaria y por lo tanto no debía agitarse en otras preocupaciones que la distraían del reino de Dios.

<sup>25</sup> *De princ.* n. 7: "*Cum igitur ad necessitatem essendi respicimus, Parmenides verum dixisse videmus, scilicet non esse nisi unum, quemadmodum et Christus unum dixit necessarium*".

<sup>26</sup> *In Parm.* o. c. Liber VI, p. 359, l.19: "*Necesse itaque omnino esse hoc le unum de quo omnia negantur. Etenim ipsum esse necessarium, siquidem vere est unum quod impartibile*". A este texto adjunta Nicolás su comentario: "*Ultra omnia est partes non habere: hoc ostenditur in prima hipótesis; quod autem ultra omnia est unum est. Nota: vere unum est impartibile*". Es cierto, como lo establece Beierwaltes, o. c. p. 201 ss. que la primera hipótesis no plantea la realidad de lo uno sino su significado y que por ello mismo el tema de su realidad deberá estudiarse, para comprender el pensamiento del neoplatónico en los textos de la Teología Platónica, porque el comentario que Nicolás utiliza ingresa apenas en las fórmulas de la segunda hipótesis del texto del Parménides platónico. Pero para Nicolás, que no duda de la correspondencia de los términos con la realidad basta encontrar un vocabulario suficientemente explícito para leer en estos textos la "*necessitas essendi*", la cual es una terminología asumida por el cusano y en la que se pone de manifiesto la decisiva influencia que tuvieron en él los comentarios de Teodorico Carnotensis sobre los textos del *De Trinitate* de Boecio. Para toda esta cuestión ver Haring N., *Commentum super Boethium de Trinitate en Archives de Hist. Doct. Et Litt. Du M. Age*, n. 35 (1956), 33 (1958)

<sup>27</sup> *De princ.* n. 8: *Arbitro autem Christum ipsum nominasse necessarium quia omnia necessitantur sive uniuntur sive constringuntur* (algunos manuscritos insertan aquí "uno"), *ut sint, et dum sunt, defluant in nihil*. Todo ello es coherente con la reflexión de Proclo: *In Parm.* o. c. Lib VI p. 345 l.66: "*Sed si oportet unum illud principium invenire, ad unitissimum nature recurrere oportet et florem ipsius secundum quod et natura deus, et quod a suo fonte dependet et quod continet omne et unit et sibi ipsi facit compatiens*".

<sup>28</sup> *De princ.* n. 8: "*Unde quanto essentia est magis unita, tanto maioris virtutis. Ideo infinita et simpliciter maxima unio, quae est et unitas, est infiniti vigores: Et ideo haec unitas quae absolutum unum per Platonem nominatur*". Encontramos en los comentarios del Parménides algunas formulaciones

luego de traer a colación la admonición bíblica: "Escucha Israel, tu Dios es uno",<sup>29</sup> concluye: "El es la misma unidad, la cual es lo autouno, es decir, lo uno por sí, aunque, como luego expondremos, sea mejor que todo lo nombrable y lo autohipostasis",<sup>30</sup> lenguaje que reproduce la exposición de Proclo como señalamos en la nota anterior.

Sin embargo, haber accedido a este principio uno que es unidad no agota la reflexión sobre el tema. En efecto, por una parte Nicolás tiene presente la realidad trinitaria de Dios. Por tanto habrá de atender a la relación uno-trino. Por otra parte, hasta ahora la reflexión acerca del principio condujo al reconocimiento de Dios en cuanto lo uno necesario, pero aún no se explicitó en qué sentido habrá que entender que Cristo sea llamado principio. Por último es ya un axioma en el pensamiento de Nicolás de Cusa que el principio es intelectual como puede comprobarse en una obra inmediatamente anterior, el *de Beryllo*, concluido, conforme señalan los estudiosos, en agosto de 1458.<sup>31</sup> Trataremos de responder a los interrogantes propuestos a partir de esto último.

En Proclo la afirmación de que nada puede agregarse a lo uno constituye un enunciado fundamental de su filosofía.<sup>32</sup> Citemos, en este sentido, algunos textos: "Lo uno no es receptor de muchas partes, en cambio lo desigual es receptor de muchas partes, por lo tanto lo uno no es lo desigual". "Por lo tanto, por eso muestra lo uno por sobre la desigualdad... Y si no es lo mismo lo igual y lo uno, es porque esto es ciertamente según sí mismo; esto, en cambio, en referencia a algo."<sup>33</sup> Todo ello adquiere una particular fuerza al descartar de lo uno la identidad consigo mismo que implica el pensar. En primer lugar excluye de lo uno cualquier distinción: "Se ha dicho, empero, que nada es igual a lo uno. Ni por lo tanto tiene lo uno una medida, ni muchas. Porque si ciertamente fuera medida de sí mismo,

---

similares: por ej, lib. VI, p. 360, 1.32: "*Supra substantiam ergo est hoc, de quo demonstrationes sunt secundum primam ypothesim. Necessse igitur, siquidem solum et omne quod divinum supra substantiam est... Quoniam enim omnis deus, secundum quod deus unitas est, - hoc enim est omnis substantiae deativum, le unum -.*"

<sup>29</sup> *Deuteronomio* 6,4: "Audi Israel Dominus Deus noster Dominus unus est."

<sup>30</sup> *De princ.* n. 8: "Ille est ipsa unitas, quae et autounum, per se scilicet unum, licet melius sit omni nominabili et authypostato, ut infra dicetur" El vocabulario cusano refleja la terminología de Proclo. *In Parm.* lib. VI p. 381 l.16: "*Quare et ipsi uni et simpliciter non adducendum le aliquale, ut non tale fiat pro autouno. Si igitur le autounum et quod primum idem, quod autem primum deus, palam quod idem le autounum et deus, et non aliquis deus illud, sed autodeus.*"

<sup>31</sup> Para el estado de la cuestión acerca de la fecha de redacción remitimos a la edición del texto, en latín-alemán con notas de K. Bormann, *Über den Beryll. F. Meiner.* Hamburg, 1987. Acerca del tema del principio intelectual ver: D'Amico C., Principio intelectual y coincidencia de opuestos a la luz de las tradiciones filosóficas en *De Beryllo* p. 101-117, en *Coincidencia dos opostos e concordia*, Congreso Internacional en Coimbra e Salamanca, 5-9 Nov 2001. Edición Facultad de Letras, Coimbra, 2002.

<sup>32</sup> Además de los varios textos del comentario que hemos citado en notas anteriores remitimos a la profunda y exhaustiva obra de Beierwaltes, W. *Proclo i fondamenti della sua metafisica.* Vita e Pensiero, Milano 1988, especialmente *Dialettica analógica e dialettica negativa, L'Uno in se* p. 362-396.

<sup>33</sup> *In Parm.* o. c. p. 470, l. 92: "*Le unum multarum partium non est susceptivum; omne autem inaequale multarum partium est susceptivum; le unum ergo non est inaequale.*" "*Per hoc quidem igitur ostendit le unum et ab inaequalitate exaltatum...*" "*Et si non idem le equale et le unum, quia hoc quidem secundum se, hoc autem ad aliquid...*"

signo, ciertamente, de desgajamiento, no sería midiéndose a sí mismo y medido por sí mismo, y así será no lo uno como verdaderamente es, sino dual".<sup>34</sup> En esta descripción de lo uno la reflexión de Proclo avanza un paso más. Explicando la conclusión que extrae del texto platónico dice Proclo: "Es imposible, pues, o bien que lo otro sea a partir de algunos lo uno, o bien que sea para sí mismo lo mismo"... "Por cuanto entonces es por sobre todo término y sobre toda infinitud, así también sobre toda identidad y mucho más por sobre toda alteridad"<sup>35</sup> ¿Qué lugar corresponde entonces al intelecto? Explícitamente lo expresa mostrando la vinculación de todos los seres con lo uno: "Y ciertamente todos los entes por eso que en sí mismo son uno están unidos a él, pero sobretodo el intelecto, puesto que éste es después de lo uno".<sup>36</sup> Sin embargo no podemos dejar de mencionar que para Proclo lo uno es principio del conocimiento, lo cual no implica que lo uno sea cognoscente, sino que, tal como explícitamente lo asevera, lo uno es causa del intelecto. Así enuncia claramente: "Pero si conviene decir que lo uno es principio del conocimiento, se considera lo uno en cuanto que es para ser causa del intelecto... Lo uno, empero, está por sobre la sustancia intelectual y es abarcativo de la misma, y por esto es lo uno dios e intelecto, pero no a causa de lo mismo ni a causa de la sustancia ni tampoco totalmente en tanto intelecto, dios... y lo propio del intelecto es entender y especular acerca de los entes y juzgar, de dios, empero, es propio el unir, el generar, el prever cada uno de aquellos."<sup>37</sup>

Pero es en este punto donde, ciertamente, podemos señalar una diferencia entre el alcance de la reflexión procliana y la propuesta del cusano, para quien el principio no puede no ser intelectual: "Dado que el entenderse a sí mismo es mejor, no podemos negar que él se entiende a sí mismo".<sup>38</sup> No podemos dejar de

<sup>34</sup> In Parm. o. c. p. 470, 1.12: "*Ostensum et autem quod nihil unum equale est. Neque et unam habet mensuram le unum neque multas. Etenim si quidem sui ipsius mensura sit, scissure utique signaculum, non erit mensurans se ipsum et a se ipso mensuratum, et erit non unum ut vere, sed duale*".

<sup>35</sup> In Parm. o. c. lib. VII, p. 454 1.6 ss. "*Impossibile enim ait aut alterum esse ab aliquibus le unum aut sibi ipsi idem*". "*Ut igitur supra omnem terminum est et supra omnem infinitatem, sic et supra omnem identitatem*".

<sup>36</sup> In Parm. o. c. p., 457, 1.96: "*et omnia quidem entia per id quod in se ipsis unum illi coniuncta sunt, maxime autem intellectus post le unum*". La nota marginal que Nicolás propone para este texto no hace sino glosar, casi con las mismas palabras el texto de Proclo. Es esta una praxis frecuente en el cusano: adosar notas aclaratorias en el sentido de reafirmar lo que el comentarista expone.

<sup>37</sup> In Parm. o. c. p. 346 1.98: "*Sed si oportet unum principium cognitionis dicere, le unum causandum intellectus... le unum autem ultra intellectualem substantiam et contentivum ipsius, et propter hoc le unum et intellectus, sed non propter le idem neque propter substantiam neque enim totaliter secundum quod intellectus, deus; et intellectus quidem proprium intelligere et speculari entia et iudicare, dei autem le unire, le generare, le providere unumquodque talium*".

<sup>38</sup> De princ. n. 9: "*Et non possumus negare, quin se intelligat, cum melius sit se intelligente*". A propósito de este texto queremos señalar, en primer lugar, que nuestra traducción se diferencia notablemente de la propuesta por la edición alemana bilingüe que hemos citado. Para ellos la proposición cusana debe ser leída en la misma línea del pensamiento de Proclo. Por lo cual el principio, porque trasciende el conocerse a sí mismo, no se conoce a sí mismo: "*Wir müssen auch verneinen, dass es sich erkennt, weil er das sich Erkennende transzendiert*", dice la traducción propuesta (p. 9). Pero en nota remite a las explicaciones dadas en la Introducción (p. XVI, XVII), donde arguye que el imperfecto conocimiento del latín por parte de Nicolás le llevó a escribir lo contrario de lo que quería expresar y entonces lee: "*Wir können auch nicht verneinen, dass es sich nicht erkennt, weil es das si-*

resaltar la importancia de este principio en todo el desarrollo del texto y remitir a la nota correspondiente en la cual justificamos nuestra discrepancia con la lectura que K. Bormann propone, a nuestro entender totalmente desarticulada no sólo de la construcción latina sino particularmente del contexto de todo el pasaje. La afirmación tiene como sujeto a lo que denominara en el texto inmediatamente anterior autouno o authypostasis. Ahora bien, a partir de tal enunciado explícita Nicolás el carácter trinitario del principio. En efecto, la primera consecuencia es que “desde sí genera, – nótese el clásico vocablo teológico –, a la razón de sí o definición o logos”, y describiendo el alcance de tal afirmación continúa: “La cual definición es la razón, en la cual lo uno necesario se entiende a sí mismo y a todo lo que es sujetado por la unidad, y puede ser hecho”, y para que no queda duda subraya: “Y el logos es el verbo consustancial o razón del padre definido, que en sí complica todo lo definible por cuanto nada pueda ser definido sin la razón de lo uno necesario”.<sup>39</sup> Si para Proclo “lo mejor” no puede estar ausente de lo uno porque nada mejor puede imaginarse,<sup>40</sup> para Nicolás tal perfección se cumple en la realización de la generación del logos o verbo. Pero notemos, asimismo, cómo Nicolás tiene siempre presente que hablar de trinidad no es ajeno ni a platónicos ni a peripatéticos como tampoco lo es para los judíos o para los árabes. Cada uno de ellos adoptó formulaciones similares.<sup>41</sup>

Avanzando en sus consideraciones ingresa Nicolás en la explicación de la fórmula que motivó el presente opúsculo: Cristo considerado en cuanto principio. Obviamente los límites de este trabajo nos impiden abordar la minuciosa presentación del Verbo en cuanto ejemplar de la creación. Por ello nos detendremos en

---

*sich Erkennede transzendiert*”, que es, evidentemente una formulación contrapuesta a la aducida en la traducción. Por nuestra parte fundamos la traducción en tres argumentos. Primero “*se intelligente*” lo entendemos como ablativo absoluto que expresa la acción verbal sin diferencias y el *melius* no rige por tanto al “*se intelligente*” sino que indica un nivel ontológico mejor, como en los textos inmediatamente siguientes este mismo término es entendido. Tampoco comprendemos porque se traduce “*melius*” por “*transcender*”. Por otra parte el contexto inmediatamente siguiente a esta proposición que encabeza la reflexión cusana está dedicado reafirmar el carácter intelectual del principio: “*et ideo rationem sui seu diffinitionem seu logon de se generat*”, todo ello dicho en un nivel trinitario de igualdad de la esencia como veremos. Si insistimos en esto no es porque se carece de otros textos elocuentes, los hay y en abundancia, sino porque desde esta proposición inicial se inaugura la consideración del principio intelectual que abre camino a la explicación trinitaria y a la legitimidad del nombre principio para Cristo.

<sup>39</sup> *De princ.* n. 9: “*Et ideo rationem sui seu diffinitionem seu logon de se generat. Quae diffinitio est ratio, in qua se unum necessarium intelligit et omnia, quae unitate constringuntur et fieri possunt. Et logon est consubstantiale verbum seu ratio diffiniti patris se diffinentis, in se omne diffinibile complicans, cum nihil sine ratione unius necessarii diffiniri possit.*”

<sup>40</sup> *In Parm.* o. c. lib. VII, p. 419, 1.65-69: “*Et quid uno erit melius, neque fingere possibile. Et totaliter non utique esset sic omnibus desiderabile le unum, si quid melius haberemus ipso.*” La nota marginal de Nicolas simplemente glosa el comentario.

<sup>41</sup> *De princ.* n. 14: “*Hanc trinitatem quam christiani credunt, utique platonici fatentur, qui plures ponunt trinitates et ideo ante omnes unam aeternam. Dicunt autem et peripatetici idem de prima causa quam tricausalem fatentur. Sic iudaei deo aeterno tribuunt unum, intellectum et spiritum, et sarraceni similiter aeterno deo tribuunt unum, intellectum et animam*”. No es nuestra intención aquí analizar la perspectiva cusana de la unidad de la fe que expusiera en el *De pace fidei* y en otros muchos textos. Respecto de las tríadas platónicas ver Beierwaltes, *Proclo fundamenti*, o. c. p. 69-204.

un solo aspecto que nos parece más apto para señalar la particularidad del escrito cusano. Digamos, en primer lugar, que Nicolás fundado en la inmutabilidad que la noción boeciana de eternidad le aporta para su especulación trinitaria afirma que se puede hablar de “principio sin principio y de principio que procede del principio”.<sup>42</sup> No obstante esta afirmación, Nicolás comprende que tal nomenclatura difícilmente se compatibiliza con la terminología de Proclo para quien el principio es uno y lo que proviene del principio, lo principiado, nada es del principio como reconocerá Nicolás en el texto que citaremos a continuación: “Podrás decir: Hablando Cristo, al punto acerca de su Padre – según relata el evangelio –, es sorprendente cómo él se dice a sí mismo principio, quien se confiesa hijo. Contesto: no sería una locución apropiada si se dijera principiado. Pues dado que el principio nada es de lo principado, en la naturaleza divina en la que el Padre da todo al Hijo, el Padre no es algo otro del Hijo y el Hijo no puede propiamente ser dicho principiado porque lo principiado es algo otro del principio, sino que así como el Padre es principio, así también da al Hijo ser principio. Por lo tanto es principio que proviene del principio, como la luz de la luz y Dios de Dios”.<sup>43</sup> ¿Cuál es el trasfondo de la pregunta y la respuesta cusana? Está sostenido expresamente en el enunciado: “el principio nada es de lo principado”,<sup>44</sup> esta prevalencia del principio se pone de manifiesto en la perspectiva de Proclo desde la excelencia que propone para la causa denominada “*exaltatam*”, “la que es por arriba de” y a la cual asigna esta característica: “Empero conviene que la causa principalísima sea por arriba de aquello que se hace. Puesto que cuanto el que hace es por arriba de aquello que se hace, tanto más perfecto y puramente hace”.<sup>45</sup> Esta misma diferenciación respecto del vocabulario procliano la establece Nicolás en relación con el término “*authypostaton* o por sí subsistente”. En efecto, Proclo luego de referirse a algunas interpretaciones del texto platónico que asigna a lo primero el término *authypostaton*, concluye: “Si por lo tanto lo *authypostaton* es divisible de cualquier manera, lo uno no es divisible, evidentemente no será lo uno *authypostaton*, sino la causa de todos los *authypostaton* porque todo es salvado por lo uno y

<sup>42</sup> *De princ.* n. 10, 1.15: “*Vides igitur principium sine principio et principium de principio*”. Es la conclusión de un largo párrafo en el que describe la pluralidad trinitaria sin que ello implique desmedro para el Verbo: “*et ne haesites filium esse principium adverte principium esse aeternum*”, afirma al iniciar su reflexión. En toda esta especulación Nicolás depende fuertemente de Teodorico de Chartres: *Commentarium in Boethium de Trinitate*, citados en nota 26.

<sup>43</sup> *De princ.* n. 17: “*Diceres: cum statim Christus de patre suo loquatur, ut habet evangelium, mirum est quomodo se dicat principium, qui fatetur se filium. Dico: non esset propria locutio, si se principiatum diceret, nam cum principium nihil sit principiatum, in natura divina, ubi pater omnia dat filio, pater non est aliud a filio et filius non potest proprie dici principiatum, cum principiatum sit aliud a principio; sed sicut pater est principium ita dat filio esse principium. Est igitur principium de principio, sicut lumen de lumine et deus de deo.*”

<sup>44</sup> Por ej. *In Parm.*, o. c. lib. VII, p. 500, 1.53: “*Si autem le unum prius et causa entis, ipsum ergo secundum suam existentiam non est ens, substituens le ens, neque participat ente... Non enim ens aliquid unum non utique erit entis, sed omnium causa, etsi ante alia entis*”. Otros textos *In Parm.* o. c. l. VII, p. 499, 1.13.

<sup>45</sup> *In Parm.* o. c. l. III p. 141 1.60: “*Oportet autem principalissimam causam exaltatam esse ab his quae fiunt. Quanto enim faciens exaltatum est ab eo quod fit, tanto perfectius et purius facit.*” Cf. *In Parm.* o. c. l. VII, p. 51, 1.76 ss.

cuantas cosas subsisten por sí mismas y cuantas subsisten por otros".<sup>46</sup> Pero para Nicolás ante la pregunta "si conviene decir authypostaton al verbo", contesta apelando al autotestimonio de Cristo que enfatiza: "Yo soy", lo cual le merece esta explicación: "Únicamente lo por sí subsistente puede decir verazmente Yo soy".<sup>47</sup>

Llegado a este punto introduce Nicolás otro tema: se propone señalar el valor relativo que las palabras humanas tienen respecto de la realidad divina, pero advirtiendo que en este caso la palabra es la más precisa entre las humanas, pues procede del Verbo de Dios que habla de sí mismo.<sup>48</sup> Comienza recordando que "Platón, quien vio al ser uno, quitando y separando todo de lo uno, vio lo uno en sí y absoluto".<sup>49</sup> Pero enseguida somete Nicolás esta fórmula a crítica. En efecto, "dado que toda locución, la cual no puede expresarse sin la alteridad o la dualidad, no conviene a lo uno, entonces, si tienes en cuenta el principio de todo lo que lleva nombre, por cuanto el principio nada de lo principiado puede ser, es innominable, y por ello mismo no se da nombre al principio, sino que el ser del principio nombrable es un principio no nombrable que antecede a todo lo que de cualquier modo fuera nombrable como lo mejor".<sup>50</sup> Pero ¿No significa esto que se desvaloriza totalmente el recurso de llamar al principio subsistente por sí? Nicolás se ve ante un dilema: por una parte no se entiende lo subsistente sin la dualidad y la división, en cambio lo uno es antes de toda alteridad, pero por otra parte a ninguno le cuadra más verdaderamente el por sí subsistente que a aquél que es causa de todos los subsistentes. Entonces se pregunta: ¿A quien pueden convenir más verdaderamente todos los vocábulos que algo significan que a aquel de quien tienen el que sean y tengan nombre? Y para que la cuestión no se inscriba meramente en un tema lingüístico añade: ¿Qué sustancia hay más verdadera que aquella que da a toda sustancia el ser sustancial, aunque ella sea mejor que toda sustancia nombrable?<sup>51</sup> Vuelve entonces a plantearse en todo su rigor la pregunta

---

<sup>46</sup> In Parm. I. VII, p. 424, 1.25 ss.: "Si igitur le authypostaton qualitercumque divisibile est, le unum autem non divisibile, non utique erit le unum authypostaton, sed authypostatorum omnium causa, eo quod omnia salventur propter le unum, et quaecumque a se ipsis, et quecumque ab aliis subsistent." La glosa de Nicolás dice simplemente: "unum non est authypostaton, quia ipsum qualitercumque divisibile, sed non unum; est enim unum authypostatorum causa".

<sup>47</sup> De princ. o. c. n. 18: "Adhuc forte cogitas, an authypostaton conveniat verbo; et videtur quod sic; sequitur enim in evangelio: tunc sciatis quia ego sum. Solum per se subsistens veraciter dicere potest: ego sum."

<sup>48</sup> De princ. n.18: "Dico quod humanae locutiones non sunt praecisae in divinis, sed sicut Christus de divinis humaniter locutus est, quoniam non nisi humaniter capi possunt per homines, ita oportet nos praesupponere has evangelicas locutiones humano modo omnibus praecisiores; nam verbum dei de se loquitur."

<sup>49</sup> De princ. o. c. n. 19: "Plato vero, qui vidi unum ens, ... separans et tollens omnia ab uno vidit unum in se et absolutum". Ver In Parm. o. c. lib. I, p. 68 l.16. El comentario de Nicolás dice: "oportet omnia monadem praecedere et ob hoc omnia entia ordinata sunt ad invicem".

<sup>50</sup> De princ. o. c. n. 19: "Cum omnis locutio, quae sine alteritate aut dualitate non est proferibilis, non conveniat uni. Unde si attendis tunc principium omnium nominabilem, cum nihil possit principiatorum esse, est innominabile, et ideo etiam non nominari principium, sed esse principii nominabilis innominabile principium omne qualitercumque nominabile antecedens sicut melius."

<sup>51</sup> De princ. n. 20: "Et licet hoc sit per se subsistere sine dualitate et divisione non intelligatur et unum sit ante omnem alteritatem tamen nulli verius convenit per se subsistens quam ei, quod est omnium subsistentium causa, cum nullum causatorum eius respectu per se subsistat aut sit, quidquid sit.

¿Porqué decimos de Dios lo uno? Luego de haber explicado largamente que tal recuso responde a nuestro modo de concebir lo que es principio de todo, pero ascendiendo al nivel de lo que es sobre toda contradicción, posición y oposición, afirmación y negación,<sup>52</sup> nos propone lo que considera la explicación última del recurso a tal apelación: "Ahora bien, a Dios, quien es causa de todo, decimos que conviene lo uno y lo bueno más propiamente porque lo uno y lo bueno es lo apetecible por todos".<sup>53</sup> Es decir, en todos los seres reside el apetito de lo uno y de lo bueno, lo cual no puede sino provenir de la causa de todo, y ello explica que a tal causa así la denominemos.

Sin embargo, responder a la cuestión apelando al apetito plantea una nueva instancia porque de este modo podría pensarse que se descarta o reemplaza el aspecto intelectual. La resolución cusana, no olvida todos estos aspectos y por ello su punto de partida se sitúa desde la incognoscibilidad de Dios. Consideremos cada uno de estos pasos. En primer lugar afirma: "Y tampoco nombramos a Dios uno en cuanto conocido sino porque antes de todo conocimiento lo uno es apetecible".<sup>54</sup> ¿Qué significa la precedencia que asigna al apetito? ¿Será acaso desdeirse de la posición que, a propósito de la mística planteara privilegiando el conocer sobre el afecto?<sup>55</sup> En su respuesta el cusano distingue dos situaciones y por ende dos conclusiones. La de aquella comprensión que proviene de lo que puede ser conocido y a lo cual le imponemos nombres, y la de la imposibilidad de comprender por parte de un intelecto que experimenta el apetito hacia lo no conocido que no puede comprender. En este último caso el recurso consiste en apelar a la denominación de lo uno, adivinando, de alguna manera, su hipostasis a partir del inagotable deseo de lo uno de parte de todo.<sup>56</sup> Y completando su pensamiento añade: "Por lo tanto los seres, puesto que apetecen el ser, dado que es bueno, apetecen lo uno, sin lo cual no pueden ser. Pero qué es aquello que apetecen no lo pueden captar, puesto que cada ser es uno por la participación de la unidad participable, dicha unidad tiene su carácter de hipóstasis recibido de la unidad imparicipable".<sup>57</sup> El apetito del ser que caracteriza a todo ente no es sino una manifesta-

---

*Cui enim omnia vocabula aliquid significantia verius convenire possent quam ei a quo omnia habent et quod sunt et nominentur? Quae verior substantia quam illa quae omni substantiae dat esse substantiale, licet melior omni substantia nominabili?"*

<sup>52</sup> De princ. o. c. n. 26: "...facimus de eo conceptum ut de uno, et unum et quo ipsum nominamus secundum conceptum nostrum, et dicimus unam esse causam universi ...super omnem contradictionem, positionem et oppositionem, affirmationem et negationem exaltatam."

<sup>53</sup> De princ. o. c. n. 26: "Deo tamen, qui est omnium causa unum et bonum propius convenire dicimus, quia unum et bonum est ab omnibus desiderabile".

<sup>54</sup> De princ. o. c. n. 27: "Neque ipsum deum ut cognitum nominamus, sed quia ante omnem cognitionem unum est desiderabile".

<sup>55</sup> Sobre este tema remitimos a la ponencia presentada en este Congreso por D'Amico C.: Nicolás de Cusa ante la polémica acerca de la interpretación de la Teología mística de Dionisio Areopagita.

<sup>56</sup> De princ. o. c. n. 27: "Non est igitur dei comprehensio quasi cognoscibilium, quibus cognitio nomina imponuntur, sed intellectus incognitum desiderans et comprehendere non potens ponit denominationem unius divinando aliquo modo hypostasim eius ex indeficiente omnium unius desiderio."

<sup>57</sup> De princ. o. c. n. 29: "Entia igitur cum esse desiderant, cum sit bonum, unum desiderant, sine quo esse nequeunt, quid autem sit quod desiderant, capere nequeunt, cum quodlibet entium sit unum participatione unitatis participabilis, quae habet hypostasim summa ab imparicipabili".

ción de su participación de la unidad imparticipable, pero ello no implicará un desconocimiento de aquello que anhela. Recurre aquí Nicolás a una formulación clásica en su obra: no se trata, nos dice, de una ignorancia absoluta,<sup>58</sup> pues enfáticamente enuncia: "Con toda certeza sabe que eso mismo (lo que apetece) es".<sup>59</sup> Ni ciego apetito ni tampoco de comprensión intelectual, pues ninguno de ellos excluye al otro. Sin embargo reunirlos no parece fácil. Nicolás es plenamente consciente de la dificultad, pero también se siente capaz de darnos una respuesta. Y lo expresará en ese estilo paradójico que lo caracteriza:

"La naturaleza intelectual, que sabe que eso mismo, – es decir, lo que inmediatamente antes denominó lo que apetece –, es y que es incomprendible, tanto se encuentra más perfecta, cuanto sabe que ello mismo es más incomprendible".<sup>60</sup> Es decir, sabe y a partir de ello inicia un camino que nunca cesará por cuanto la perfección siempre hará patente la imposibilidad de agotarla. Es lo que Nicolás mismo denomina aquí: "Pues el incomprendible es alcanzado con esta ciencia de la ignorancia".<sup>61</sup>

Con todo la especulación que anima las reflexiones cusanas acerca del principio no se detiene en esta referencia a la docta ignorancia. Nicolás insiste en su propósito de profundizar el tema que motivó este opúsculo: poner en claro el significado y alcance de esta denominación acerca del principio. Es precisamente esta intención la que lo orienta para descubrir en el texto del Comentario al Parménides elaborado por Proclo las formulaciones que le ayuden a proponer con claridad el fundamento último y el sentido profundo de su doctrina acerca de la docta ignorancia. Si pretendiéramos sintetizar en una frase este empeño podríamos decir que Nicolás logrará con esto poner en evidencia que "sólo reconociendo la prevalencia de la negación más allá de la contraposición entre afirmación y negación, podrá captarse correctamente el significado profundo de lo que hemos dado en denominar principio".

En efecto, luego de resumir lo alcanzado hasta este momento con estas palabras: "En consecuencia, resumiendo lo que se ha tratado: que el principio es unitrino y que él mismo es eterno, digo que es manifiesto que este mundo es aquello que es a partir del principio unitrino",<sup>62</sup> el análisis cusano se interna en la determinación de las condiciones que aseguren la correcta comprensión del principio. Pues podría quizá pensarse que, precisamente, en consonancia con el resumen propuesto la exposición debiera desembocar en el tratamiento de la clásica cuestión acerca de lo uno y de lo múltiple a fin de que se ponga de relieve no sólo la comprensión de ambos términos, sino que sobretodo se resaltara el carácter fun-

<sup>58</sup> De princ. Ibid. "et licet non sit capax, non tamen est penitus ignorans eius quod tantopere desiderat".

<sup>59</sup> De princ. o. c. n. 29: "...certissime scit ipsum esse, quod desiderat."

<sup>60</sup> De princ. ibid. "Et intellectualis natura, quae ipsum esse scit et incomprehensibilem, tanto se reperit perfectiorem, quanto scit ipsum magis incomprehensibilem".

<sup>61</sup> De princ. ibid. "Incomprehensibilis enim hac scientia ignorantiae acceditur".

<sup>62</sup> De princ. o. c. n. 34: "Resumendo itaque quae tacta sunt, principium esse uniternum et ipsum aeternum, manifestum dico hunc mundum ab uniterno principio id esse quod est."

dante de lo uno respecto de lo múltiple. Pero otra es la perspectiva que enfoca Nicolás. En un primer paso insiste no sólo en la distinción sino especialmente en la precedencia del principio, que se anticipa a todo: "Por lo tanto antes de este mundo y lo múltiple, es el principio, el cual es lo no-múltiple".<sup>63</sup> Notemos, asimismo, que el cusano prefiere la fórmula "*non multa*": lo *no-múltiple*, es decir apela a una expresión negativa para referirse a lo que hasta este momento denominara lo uno, el principio. Como veremos, en la adopción de este lenguaje Nicolás no hace sino reproducir las expresiones de Proclo. Pero nos interesa, ahora, acompañar la reflexión cusana. Si bien se reconoce una relación, sin embargo la vinculación que se establece se cumple entre niveles desproporcionados entre sí: en efecto, es el énfasis con que Nicolás apela al adverbio "antes de": "Así como antes de lo múltiple es lo no-múltiple, así también antes del ente, el no-ente y antes del intelecto el no-intelecto y en general, antes de todo lo enunciable lo no-enunciable".<sup>64</sup> Nada queda excluido de esta anticipación: ni en el orden del ser, ni en el del conocer ni en el del decir. Aquí no importa hacer referencia a la dependencia de todo respecto del principio sino que lo decisivo es poner en evidencia la "des-vinculación" del principio mostrándolo libre de toda realidad determinable de modo que se lo pueda considerar cómo es en mismo, en cuanto tal. Ello sólo puede lograrlo apelando a la negación. Pero notemos, y esto es imprescindible, que no se trata de la negación en cuanto ésta se contrapone a una afirmación, constituyendo con ello lo opuesto de lo afirmado. Tal negación se mantiene en el orden y nivel de lo afirmado: es relativa a lo afirmado. Nicolás quiere expresar mucho más que eso. Por ello mismo la negación implica una excelencia y trascendencia en sí misma: es más que toda oposición y está por sobre toda determinación y negación de la determinación. Sólo desde esta perspectiva podemos comprender y justificar el axiomático enunciado con que Nicolás formula su propuesta: "La proposición negativa es, por lo tanto, principio de todas las afirmaciones",<sup>65</sup> porque, como agrega inmediatamente: "el principio es nada de lo principiado, sino que siendo todo lo causado más verdaderamente en su causa que en sí mismo, a afirmación es, en consecuencia, mejor en la negación, pues la negación es su principio".<sup>66</sup> Notemos, en primer lugar, cómo estas reflexiones cusanas no se articulan meramente para posibilitar un lenguaje adecuado respecto del principio, sino que espontáneamente

<sup>63</sup> *De princ.* l. c.: "*ante igitur hunc mundum et multa principium, quod est non multa*". Hemos optado por traducir "*multa*", "*et non multa*", que de suyo por ser un neutro plural podría significar "muchas cosas", por "lo múltiple" y "lo no-múltiple", porque nos parece que así se acomoda el término más claramente a la fórmula negativa que aquí se contrapone: lo uno-lo múltiple.

<sup>64</sup> *De princ.* "*Sicut igitur ante multa non multa, sic ante ens non ens et ante intellectum non intellectus, et generaliter ante omne effabile ineffabile*".

<sup>65</sup> *De princ.* l. c.: "*Negativa est igitur principium omnium affirmationum*" Traducimos el "*negativa*" como referido a la proposición negativa, porque aquí se contrapone a las afirmativas. Fundamos esta traducción en el contexto inmediato. Nicolás dirá más abajo: "*affirmatio est melius in negatione, cum negatio* (aquí usa el sustantivo) *sit eius principium*".

<sup>66</sup> *De princ.* l. c.: "*principium enim nihil est principiatorum. Sed cum omne causatum verius sit in sua causa quam in se ipso, igitur affirmatio melius est in negatione, cum negatio sit eius principium*".

hacen referencia al nivel ontológico en que se resuelve la relación causal pues lo causado es más verdaderamente en su causa que en sí mismo, como afirmó.

Pensamos que es particularmente interesante mostrar, aunque sea brevemente dentro de los límites de esta exposición, cómo estos últimos desarrollos de Nicolás de Cusa tiene su fuente inspiradora en los textos de Proclo. Nos detendremos especialmente en algunas referencias significativas por la similitud de la expresión y por la valoración que implica la nota marginal con que Nicolás formula su comprensión del texto.

Tomemos, en primer lugar, la denominación "lo no-múltiple" con que Nicolás inicia esta última parte. "Respecto de esto: que lo uno es no múltiple, nada es para nosotros más conocido y obvio, de donde no necesita de construcción ni tampoco de una más amplia exposición",<sup>67</sup> afirma Proclo resumiendo un largo desarrollo destinado a proponer la fórmula más simplificada sobre lo uno y que Nicolás, con su nota marginal destaca.

Que, precisamente, lo negativo sea causa o principio de lo afirmativo es también un principio del comentario: "Por lo tanto no es lo múltiple lo uno, sino la causa de lo múltiple, así pues es lo no-múltiple, a fin de que lo no-múltiple sea origen de muchos.", y el marginal cusano recalca: "lo uno causa de muchos por es no múltiple, y la causa negativa no múltiple es generativa de muchos".<sup>68</sup>

Que el principio es antes de lo máximo y lo mínimo: "Pero si esto es dicho lo infinito, convenía más decir lo no-infinito; en toda oposición es necesario que lo uno sea en un nivel más alto de entre ambos opuestos y no ninguno de los mismos y que el mismo sea llamado con el nombre de mejor".<sup>69</sup> Por su parte el comentario cusano no hace sino reiterar la misma expresión.

A la luz de todos estos enunciados proyecta Nicolás su mirada sobre la fórmulas acerca de la coincidencia de los opuestos: "En consecuencia, el principio, – es decir lo que ha definido como lo no-múltiple –, es antes de lo máximo y lo mínimo y a la vez antes de todas las afirmaciones. Como por ejemplo lo no-ente principio del ente de tal manera es visto antes del ente que es visto por medio de la coincidencia de lo máximo y lo mínimo, colocado por sobre ello, pues precede al ente, que a la vez es mínimamente y máximamente ente, o bien, es de tal manera no

<sup>67</sup> In *Parm.*, o. c. l. VI, p. 378 1.11 ss. El texto citado esta en 1.21: "*Isto autem quod le unum non multa nihil est nobis notius et planius. Unde hoc non indiget astruccione neque ampliori sermone accipit.*" Y Nicolás glosa este así el texto: "*quod unum non multa nihil notius et planius, quoniam a communi conceptu sumptum quod non multa le unum*" (*Marginalia* n. 465. *Steel*, o. c. p. 548).

<sup>68</sup> In *Parm.* VI, l. c. p. 379, 1.36: "*Non ergo multa le unum, sed causa multorum, sic enim non multa ut sit le non multa generativum multorum.*" Y el marg. Cusano n. 468: "*unum causa multorum quoniam non multa et negativa non multa esta generativum multorum*" (*Steel*, o. c. p. 548). Ver asimismo marginales 465, 459, 460 *ibid.* Asimismo, In *Parm.* l. c. p. 366, 1.43: "*Sed si me oporteret dicere quod videtur sicut le unum causa est totorum, sic et negationes causae affirmationum sunt*" Marginal cusano n. 436: "*conclusio: sicut unum causa totorum, sic negationes cause affirmationum*".

<sup>69</sup> In *Parm.* l. VI, o. c., p. 403, 1.15: "*Sed si hoc dicatur le infinitum, oportebat magis ipsum dicere non infinitum, in omni oppositione necessarium est le unum exaltatum esse ab ambobus oppositis et non esse neutrum ipsorum, aut ipsum magis nomine melioris appellari*". Marg n. 510: "*In omni oppositione necessarium est unum exaltatum esse ab ambobus oppositis et non esse neutrum ipsorum aut ipsum magis nomine melioris appellari*".

ente que es máximamente ente".<sup>70</sup> Y para que no se imagine tal negación como un vacío total añade: "No es el principio del ente, ente de ninguna manera, sino que es no-ente según el modo dicho".<sup>71</sup> O bien, como reafirmará en el párrafo siguiente, insistiendo en la insuficiencia de nuestro lenguaje: " En consecuencia, el principio que no se puede decir ni es nombrado principio ni múltiple, ni no-múltiple, ni uno, ni con otro nombre cualquiera, sino que antes de todo ello es innombrablemente".<sup>72</sup> Culminar en esta imposibilidad de proponer un nombre adecuado no es de ninguna manera para la perspectiva cusana concluir en un agnosticismo insuperable sino más bien todo lo contrario, es asegurar que una realidad indubitable precisamente por su excelencia supera todos nuestros límites cognoscitivos y por consiguiente solo la negación permitirá reconocer dicha grandeza. El lenguaje paradójico que Nicolás tan magistralmente adopta no constituye sino el legítimo canal para acceder a la realidad de lo que llamamos principio.

---

<sup>70</sup> *De princ. o. c. n. 34: "Principium igitur est ante maximum et minimum pariter omnium affirmatio-  
num; puta non ens entis principium sic videtur ante ens quod per medium coincidentiae maximi et  
minimi videtur superexaltatum; praecedat enim ens, quod pariter est minime et maxime ens sive sic  
non quod maxime ens."*

<sup>71</sup> *De princ. ibid. "Non est principium entis nullatenus ens, sed non ens modo dicto".*

<sup>72</sup> *De princ. n. 35: "Principium igitur ineffabile nec principium nominatur nec multa nec non multa nec  
unum nec alio nomine quocumque, sed ante omnia illa est innominabiliter".*