

## La crítica a Aristóteles en *De Beryllo* de Nicolás de Cusa

Maria Cecilia Rusconi\*

### Resumen

En *De Beryllo*, el tema de la quiddidad se problematiza, como hemos dicho, en el marco de una revisión de la tradición y, más específicamente con relación a este tema, de la crítica a la perspectiva aristotélica. Crítica que toma como punto de partida, la imposibilidad de la tradición respecto de alcanzar el Primer Principio, en razón de la dificultad de la mayoría de los filósofos para superar los contrarios, únicamente más allá de los cuales puede ser visto tal principio.

Nacida a partir de su amistad con los monjes de Tegernsee y compuesta con ciertas interrupciones entre los años 1454 a 1458, *De Beryllo* es una de las obras cusanas pertenecientes al período de su estancia en Bressanone, en la que se emprende una revisión crítica de importantes autores de la antigüedad. Entre ellas: la *Metafísica* de Aristóteles, en la nueva versión de Bessarión, el *De Interpretatione Evangelica* de Eusebio, en la traducción de Jorge de Trebisonda, el *Comentario al Parmenides* de Proclo, el *Comentario* de Alberto Magno a *Acerca de los nombres divinos* de Dionisio Areopagita y algunos filósofos árabes como Algazel, Averroes y Avicena.

La crítica cusana a las diversas doctrinas estará dirigida a resaltar la deficiencia de la mayoría de estos filósofos – hay que decir que Dionisio no deja de tener un lugar privilegiado desde la perspectiva cusana – respecto del acceso a la *visión* del Primer Principio indivisible de todas las cosas, entendidas éstas como despliegue de todas las oposiciones captables con la razón y los sentidos.

---

\* Universidade de Buenos Aires.

Así pues, puesto que todos los opuestos emanan del Principio, la visión del mismo – al menos desde una perspectiva *humaniter* – necesitará, en tanto que excede nuestras facultades cognoscitivas, de la utilización de una *lente – beryllo* – que pueda hacernos posible la visión de la *coincidentia oppositorum* y, mediante ella la comprensión incomprensible de aquel principio, hacia el cual tan sólo podremos elevarnos *por espejo y en el enigma*.<sup>1</sup>

No obstante, el ámbito de la verdad inaccesible no permanece tan sólo alejado en su trascendencia. El mismo velo de inaccesibilidad con que se cubre el Primer Principio, en su anterioridad respecto de todas las oposiciones medibles, oculta asimismo, lo más profundo que puede saberse respecto de cada cosa singular. Aquella cuestión antigua, cuya solución ha sido el objeto máspreciado para todos los investigadores de la verdad: qué sea el ente – *quod erat esse*.

La complejidad de la respuesta a esta pregunta se haya en plena coherencia con la inaccesibilidad del Principio respecto de nuestra mente.

En la obra de 1462; *De li Non Aliud*, se explicará la relación entre ambos problemas – el Primer Principio y la quiddidad de las cosas – como podría esperarse de acuerdo con el título, en términos de no-otredad.

Todo ser determinado es tal, en su no ser todos aquellos que se le oponen, como lo que él mismo no es. Así, cada sí mismo se constituye como tal, en su estar enfrentado a otro y, por lo tanto, en su ser, él mismo, un otro para los otros. De esta manera, aquello que por su propia infinitud y absolutez, no se haya enfrentado a nada, puede ser pensado, a partir de la negación de todas las otredades y enfrentamientos propios de lo finito, como lo no-otro.

Ahora bien, la quiddidad de lo no-otro es lo no-otro mismo<sup>2</sup>, la cual, en razón de su misma absolutez, no puede pensarse determinada por ninguna otra quiddidad diferente, sino que, en toda otra quiddidad – o, para decirlo más claramente – en la quiddidad de todo otro, lo no-otro mismo es la misma no otra quiddidad, cuyos reflejos descienden por la sombra hacia la nada. Y esta quiddidad que se *comprueba* que brilla en todas las cosas, es la razón que

precede al mundo, la cual, presuponiendo todo conocimiento, es incognoscible para el hombre, puesto que él, siendo una creatura, es tan sólo una porción del universo. Conocer tal razón sería, ciertamente, saber por qué el sol es sol, la luna, luna y, en general, el mundo, mundo<sup>3</sup>. Pero, a su vez, puesto que Dios crea todo por su voluntad, se explica que la voluntad de Dios, no puede sino ser lo no-otro, ya que la voluntad que es vista en el ámbito de la no-otredad o, en términos cusanos, la voluntad que es vista lo no-otro antes de lo otro, no puede ser sino la razón, la cual reluce trinitariamente en todo lo que es por ella determinado, causado, estabilizado, consolidado y conservado.

En *De Beryllo*, el tema de la quiddidad se problematiza, como hemos dicho, en el marco de una revisión de la tradición y, más específicamente con relación a este tema, de la crítica a la perspectiva aristotélica. Crítica que toma como punto de partida, la imposibilidad de la tradición respecto de alcanzar el Primer Principio, en razón de la dificultad de la mayoría de los filósofos para superar los contrarios, únicamente más allá de los cuales puede ser visto tal principio.

Ahora bien, el Primer Intelecto, siendo simplísimo principio es, no obstante, unitrino<sup>4</sup>. Pues de él emana, primeramente, la unidad o necesidad *que todo une y agrupa*; la igualdad, que provee la forma y, a partir de ambos, el nexo de uno y otro<sup>5</sup>. Esta trinidad del Principio fue alcanzada por los filósofos a través de un ascenso gradual de lo causado a la causa:

Los filósofos alcanzaron esta trinidad, a la cual vieron en el principio del ser, ascendiendo de lo causado a la causa... cada uno de ellos se esforzó, por su parte, en encontrar este principio por la razón.<sup>6</sup>

Lo que se hará entonces a continuación, puesto que se dice que estos filósofos buscaron la causa ascendiendo a partir de lo causado, o sea discursivamente, es un análisis de la inaccesibilidad del principio para una facultad – la razón – cuyo ámbito propio es aquel en el que se da el despliegue de las oposiciones, a las que

emane de comparando y no, por lo tanto, el de aquello de las que éstas emanan y que, en razón de ello, las antecede.

En primer lugar, a partir del § 35 y hasta el 39, se emprende una lectura de Platón y Aristóteles en función del tema trinitario, de acuerdo con la cual, en ambos podría leerse una concepción trinitaria notablemente cercana a la cristiana.

Así, según lo relata *Eusebio de Panfilia en el libro Preparación Evangélica, tomándolo de los libros de Numenio, quien redactó los secretos de Platón y de Plotino*<sup>7</sup>, Platón denominó al Padre, *causa*, pues junto a él todo se encuentra como en su triple causa eficiente, formal y final. Y al principio por el cual todo ha sido hecho, *intelecto hacedor*, como si fuera éste, mediador entre la causa y lo causado sensible. Y vio, en tercer lugar, que a través del universo se difunde el Espíritu que conserva y conecta todo lo que es en el mundo<sup>8</sup>. Así, primeramente, vio cómo todo es en la potestad efectiva y omnipotente. En segundo lugar, cómo todo es en el ejecutor sapientísimo y, en tercero, cómo todo es en el instrumento del ejecutor.

Asimismo, creyó que existía el alma del mundo, en la que se hallaban complicadamente todas las almas como en su principio.

Por su parte, Aristóteles, denominó así – alma del mundo – al tercer modo – el espíritu – *aunque no utilice tales términos*. De la misma manera, vio también que todo está en Dios como en su causa unitaria y que todas las formas están en la inteligencia motriz del cielo y en el movimiento animado por el alma móvil. Pero multiplicando *las inteligencias plenas de formas*<sup>9</sup> conforme a la multitud de las órbitas celestes, muestra que es conveniente que lleguen al Primer Motor, al cual denomina intelecto.

La conclusión cusana a partir de esta lectura de Platón y Aristóteles es la postulación, de parte de ambos, de un medio de operatividad – el Intelecto universal o el alma del mundo – a través de la necesidad.

Con todo, quiero que tan sólo adviertas que no es necesario que el intelecto universal sea creado o bien que lo sea el alma universal del mundo... sino que para todo modo de ser es suficiente el primer principio unitario.<sup>10</sup>

En otro términos, el error fundamental en el que la razón ha hecho incurrir, de acuerdo con el Cusano, tanto a Platón como a Aristóteles, se centra en el hecho de haber creído que el Intelecto Hacedor obra por necesidad cuando, por el contrario, no siendo un principio contracto como la naturaleza es, por sobre ella, libre y, de esta manera, todo lo crea con la voluntad.

Esto lo ignoraban tanto Platón cuanto Aristóteles. Pues explícitamente uno y otro creyeron que el Intelecto hacedor hacía todo por necesidad de la naturaleza y de esto se siguió todo el error de ellos.<sup>11</sup>

De este modo, todo lo creado es tal a partir de la voluntad libre que pertenece a la misma esencia *del que impera* y, siendo así conforme a su voluntad, su forma es pues, la misma intención de éste.

... y de esta manera su forma es la intención del que impera. Ahora bien, la intención es la semejanza del que intenta, la cual es comunicable y receptible en otro. Por lo tanto toda creatura es la intención de la voluntad del omnipotente.<sup>12</sup>

La forma intencionada vendrá en tanto tal, a unificar, como presencia actual, la originaria posibilidad de ser hecho; aquel otro elemento que es, junto a ella, igualmente originario: la materia.

Ahora bien, la impronta de uno de los elementos originarios en el otro, que reside en todo lo principiado, genera en éste último un juego dialéctico en el cual reluce el Principio unitrino, cuya intención ostenta. Pues la cosa, la cual sólo puede ser pensada como compuesto a partir de ambos elementos, expresa de éste modo el *nexo* entre uno y otro principio, así como la Tercera persona, el gozo del amor entre el Padre y el Hijo.

En el mismo principio perfectísimamente, al modo divino, encontrarás la trinidad, principio simplísimo de toda creatura unitrina. Y advierte que yo en el simple concepto de principiado, expreso la trinidad de la unidad de la esencia por medio de “aquello por lo que es” y “aquello que

es” y el nexo, lo que en la sustancia sensible comúnmente son llamados forma, materia y compuesto.<sup>13</sup>

Ahora bien, de acuerdo con el Cusano, Aristóteles reconoce ambos principios originarios intrínsecos a la cosa – materia y forma – como contrarios, y propone asimismo, un tercer principio: la privación. Sin embargo, siendo este tercer elemento, principio sin posición –*sine positione*<sup>14</sup>–, no se muestra por tanto, como un principio conectivo que se encuentre privado en sí mismo de contrariedad y precediendo en este sentido a la dualidad necesaria en los contrarios. Tal insuficiencia es pues la que lo conduce a la imposibilidad de decir propiamente qué sea el ente; cuestión a partir de cuya solución se muestra dependiente toda ciencia. Tal pregunta es expresada en términos cusanos de la siguiente manera: *quod erat esse*, sobre la cual Aristóteles ha indagado mediante la estructura verbal *ti ên eînai*.

El Estagirita encuentra que, como hemos dicho, tanto la materia como la forma son principios originarios. La materia sustancial, puesto que es la posibilidad de ser, no podría ser por otro, ya que en tal caso, ella misma ya sería.

... tampoco la materia sustancial era hecha puesto que es la posibilidad de ser. La cual si fuera por otro, aquello a partir de lo cual tiene la posibilidad de ser, habría de ser; puesto que nada sino lo posible de ser hecho, es hecho. Por ello no hay posibilidad que depende de la posibilidad.<sup>15</sup>

Por tanto la materia no se hace. Asimismo muestra que la forma no se hace, pues en caso contrario sería necesario que fuera hecha por el ente en potencia y, en tal caso, provendría de la materia.<sup>16</sup>

Así pues, el bronce redondo no hace a la esfera de bronce, sino que la que siempre ha sido esfera es inducida en la materia del bronce. Por lo tanto ninguno de estos elementos contrarios se hace, sino que sólo es hecho el compuesto.

Teniendo en cuenta esto, será a la forma, en cuanto es en acto en el compuesto, a lo que Aristóteles considerará *quod erat esse* y a su vez, denominará a la misma forma *species*, en cuanto la considere separada.<sup>17</sup>

Con todo, el filósofo, aunque tenido por todos como *muy diligente y agudo*, no supera la duda acerca de lo que sea aquella sustancia a la que denomina *quod erat esse*, concluyendo que es ésta una cuestión difícilísima.

Creemos que la solución que Nicolás intenta respecto de esta cuestión antigua puede ser explicada como compuesta en dos movimientos, tomados en función de la distinción entre la *species*, como la forma separada, y lo que se denomina *quod erat esse*, como forma en acto en el compuesto. El primero, en fin, dirigido a la especie o forma separada, el segundo dirigido ya a la sustancia singular.

De esta manera, el análisis se dirige, en primer lugar a la indagación sobre la forma considerada en sí. Perspectiva que estaría expresando el sentido más originario de *quod erat esse*, como lo que la cosa ya era en el escrutar anticipadamente del espíritu divino, antes de este ente singular que es.

Ahora bien, como hemos explicado más arriba, la forma se define como la intención del que impera. Pues, siguiendo el ejemplo cusano, así como alcanzar la quiddidad de la elocución del hablante no es sino alcanzar la intención que se manifiesta en su discurso, de la misma manera, cuando a partir de los sentidos pretendemos alcanzar la especie, abstrayéndola de los accidentes corruptibles que no pueden ser la quiddidad, no nos dirigimos sino a la misma intención del Intelecto hacedor, de modo que lo sensible se constituya en la palabra del Creador, en la cual se contiene su intención, *captada la cual sabemos la quiddidad y reposamos*.

Asimismo, mediante otro símil<sup>18</sup>, la casa se estructura físicamente de acuerdo con la intención del constructor. Pero esta intención, antes de poder ser manifestada en la casa, tuvo que hallarse en la razón del constructor. Y esa intención concebida en la razón de quien crea es la verdadera esencia de la casa.

De tal modo, siendo *la muy verdadera quiddidad* de la cosa la intención del Intelecto creador – *intentio creatoris* –, cuya causa reside en la manifestación de su voluntad<sup>19</sup>, la razón última del ser de cada creatura no podrá sino residir en la voluntad de Dios.

Y así digo con el sabio, que de todas las obras de Dios no hay ninguna razón, es decir, por qué el cielo es cielo y la tierra, tierra y el hombre, hombre, no hay ninguna razón a no ser que así quiso quien lo hizo. Investigar más allá es fatuo...<sup>20</sup>

Por lo tanto, aunque Aristóteles hubiese encontrado la verdad acerca de las especies, no hubiera podido alcanzar, por ello mismo, la quiddidad, sino a la manera como alguien puede alcanzar que *esta medida es un sextario*, es decir, porque ha sido así establecido por el príncipe de la república y lo que agradó al príncipe tiene fuerza de ley.<sup>21</sup>

La manifestación de la intención del Creador se presenta asimismo, en *De li non Aliud*<sup>22</sup> a través de una imagen que, una vez más, tendrá que ver con el ámbito de la construcción humana<sup>23</sup>: *El rey de reyes*, para manifestar su gloria, ha creado con su voluntad así como Trajano, con el objetivo de manifestar a sus sucesores su gloria, la cual sólo podía ser puesta de manifiesto en elementos sensibles, ha construido con su voluntad la columna *que es llamada suya*, pues sólo por medio de tal voluntad la columna es aquello que es.

La forma ejemplar de todas las formas es pues el mismo pensamiento divino creador, en el cual éstas se presentan como manifestaciones de su voluntad. La misma especie es el Verbo, o intención del Intelecto que se manifiesta específicamente. De esta manera, la unificación de todas las formas ejemplares en Dios, asumirá un carácter voluntarista, ligado a su vez con el motivo de la autorrevelación<sup>24</sup>.

No obstante, si bien Dios es Intelecto que crea por sí, por medio de su voluntad, sabemos que Él es Principio simplísimo. Simplicidad en la cual no se distinguen voluntad y razón. De manera que la voluntad creadora no le pertenece como un accidente, sino que es, por el contrario, el mismo Dios creador simple Intelecto. En otros términos, en el Principio, la voluntad, que se manifiesta en el campo de las oposiciones mediante su similitud más próxima – la *species* – coincide plenamente con el Intelecto.

La razón última de cada cosa, siendo pues Voluntad, es Intelecto o Razón, que se aparece a nosotros como voluntad<sup>25</sup>. Con lo cual, podríamos decir con Santinello, que el voluntarismo se transforma más bien, en la manera de abordaje de la misma insondabilidad de la razón divina<sup>26</sup>, a causa de su precedencia respecto de las oposiciones susceptibles de ser medidas.

Al respecto, creemos que, una vez más, podría ser ilustrativa una cita de *De li Non Aliud*, donde como expusimos anteriormente<sup>27</sup>, se explica la misma idea.

En consecuencia, la voluntad que es vista lo no-otro antes de lo otro, no es otra de la razón, ni tampoco de la sabiduría, ni de otro cualquiera que sea nombrable. Si por tanto ves que la voluntad es lo no-otro mismo, ves que es la razón, la sabiduría, el orden.<sup>28</sup>

Ahora bien – y con esto retomamos el segundo movimiento en el que creemos, se articula la crítica a Aristóteles –, la voluntad, asimismo, *reluce trinitariamente en todo*<sup>29</sup>.

De tal modo, tenemos que, por un lado, Dios crea por voluntad y no por necesidad, y que esta voluntad reluce en la cosa como forma intencionada que actualiza una originaria posibilidad de ser hecho, en cuya composición – nexo – se constituye la cosa.

Vimos asimismo, que si bien el Filósofo reconocía ambos principios originarios y aun, la necesidad de un tercero, consideraba este último sólo como principio sin posición – privación –. Con lo cual, no acaba de explicar el ente singular, como un compuesto de uno y otro elemento. Siendo el tercer principio meramente negativo, no llega a alcanzar el nexo, que hace propiamente a la cosa como un compuesto.

Esta sacralización del dualismo materia-forma, que no permite explicar la sustancia, reside en el racional temor aristotélico de transgredir el principio de no-contradicción, el cual constituye el impedimento respecto de la admisión de dos principios contrarios simultáneamente en lo mismo, no alcanzando entonces el tercer principio en el cual éstos debían coincidir.

Curiosamente, según nos explica el Cusano, la ceguera aristotélica respecto de la visión del principio único de uno y otro contrario, se da en su *Metafísica*, pero no, sin embargo, en la *Política*, puesto que en ella, se abocó a lo mínimo, tanto en lo correspondiente a la economía cuanto a la política, viendo cómo en aquel mínimo debía posicionarse lo máximo. No obstante, en el primer caso, considerando contrarios en la naturaleza a lo curvo y lo recto, opina que no pueden ser cambiados uno en el otro, sin llegar de este modo, a alcanzar la visión del principio indivisible en todo lo principiado. Así pues, este temor respecto de admitir la simultaneidad de los contrarios privó al Filósofo de la verdad del principio.

Luego de esto no pudiendo librarse bien, parece que coloca un cierto inicio de las formas en la materia, la cual si se la mira con agudeza, es en la cosa el nexos, acerca del cual estoy hablando... y por ello todos los filósofos no alcanzaron el espíritu, el cual es el principio de la conexión y la tercera persona en la divinidad.<sup>30</sup>

El principio de no contradicción es, como sabemos, aquel en cuyo límite trabaja la razón, y el que, en consecuencia, le impide conciliar los contradictorios separados por una distancia infinita, para verlos en su principio o verdad. Lo que es lo mismo; en cuanto la razón se encuentra anquilosada en el dualismo para ella insuperable, la verdad – que sólo puede ser hallada en la unidad – permanece para ella permanentemente sustraída.

Con todo, más allá de la esfera de la racionalidad, y como en una suerte de vértice complicativo, como punto superior de la mente humana, la unidad de la alteridad racional, está dada por el intelecto. Unidad de la razón, que participa de él en la alteridad a la cual éste precede, no se halla por tanto sometido al tiempo, que emana de la razón, ni a la corruptibilidad.

... de la misma manera, nuestro conocimiento intelectual no podría ser más verdadero que si en la unidad absoluta, que es la verdad, toda alteridad fuera intuita no en cuanto alteridad, sino en cuanto unidad...<sup>31</sup>

La unidad es aquel punto más sutil del espíritu, el cual se degrada explicitándose en sucesivas contracciones. Como si, dada una esfera, la sola inteligencia pudiera intuirlo en su punto central indivisible. En tanto que, contracta en la razón, intuye que todas las líneas que van del centro a la circunferencia son iguales. A su vez, intuyendo desde la fantasía, imagina la esfera redonda y corpórea, mientras que desde el sentido no intuye ya la esfera, sino de manera parcial.<sup>32</sup>

A su vez, la unidad de cada potencia, se haya en riesgo permanente, en su potencial debilidad, de ser absorbida por la alteridad que la sucede. Así pues, a no ser que sea fuerte la virtud intelectual, con frecuencia es absorbida – y este es pues, el caso aristotélico – por la alteridad racional, considerando verdad a la mera conjetura – así como la alteridad de los fantasmas absorbe con frecuencia la unidad de la razón y la alteridad de los sentidos, a la unidad de la virtud de la fantasía.

Es algo grande que uno pueda establemente fijarse en la conjunción de los opuestos. Pues aunque sepamos que así deba hacerse, sin embargo, cuando regresamos al discurso de la razón, frecuentemente decaemos y nos esforzamos en dar razones de una visión certísima, la cual está por sobre toda razón, por ello decaemos del plano del plano de las cosas divinas al de las humanas e inestables y aducimos razones endeble<sup>33</sup>

La unidad intelectual intuitiva, en cuanto unidad desvinculada, es la única virtud capaz de alcanzar la unidad de todas las formas. No estando pues, ella misma sujeta a la temporalidad racional, puede captar en la simultaneidad. Y no estando asimismo sujeta al principio de no contradicción, puede comprender la unidad de los contrarios. Esta unidad de contrarios es su Principio, sólo a partir del cual emana la contrariedad en la cual la razón ejecuta su movimiento incansable.

Así, a las inteligencias, siendo que poseen la simplicidad de la forma más sutil, todo se presenta sin fantasmas, de manera que pueda mostrarse a ellas el Intelecto divino en su inmortalidad.

Sin embargo, mientras el intelecto se encuentra todavía atado al cuerpo, el concepto no puede aún desprenderse de él, permaneciendo entonces sujeto a los avatares de la imaginación. Así pues, *el enfermo intelecto de cada cual*, no es capaz de ver sin velos mientras se encuentra padeciendo *la enfermedad* de verse apresado en las ataduras de la animalidad corporal. Con lo cual no llega a constituir un conocimiento positivo, sino más bien una conciencia de lo otro; de lo que todavía no alcanza y en su no alcanzar reconoce como la otredad más desvinculada.

La razón discursiva, que compara proporciones a partir del número permanece como el único conocimiento positivo. Y el intelecto, contrariamente, se identifica, en tanto saber de no saber, con el momento negativo de la docta ignorancia.

Se abre entonces el abismo de la incognoscibilidad más absoluta, pero al cual tan sólo podemos entrar, especulando esa incognoscibilidad en nuestro conocimiento. Con el abismo – o para él –, se abrirá por tanto, un juego de espejos, que será el medio para acceder a la verdad de manera inaccesible.

Se comprende así la cita de San Pablo, que citamos más arriba y con la cual el Cusano abre el opúsculo. Pues mediante ella se expresa el único tipo de conocimiento que, en las actuales circunstancias – en las que nuestro intelecto se encuentra atado al cuerpo y así al discurrir racional –, puede llegar a obtenerse de aquello que, siendo el principio de todo es, por tanto, anterior a la razón y, en general, al conocimiento mismo.

Ahora puedes, a partir de esto, ver suficientemente, qué conocimiento podemos tener ahora de Dios, como cuando dice el Apóstol “vemos por medio de un espejo, en enigma”, el cual no es otro ciertamente sino el negativo<sup>34</sup>.

## Abstract

In *De Beryllo* the question of Quiddity is problematized in terms of a revisionary account of tradition, especially by means of a criticism of the Aristotelian legacy. This criticism starts from the impossibility for the tradition to get the First Principle, because most philosophers cannot achieve the superation of the contraries. The paper is intended to assess Cusa's revision, as well as his intention of attaining the First Principle beyond the opposition of the contraries.

## Notas

<sup>1</sup> De Beryllo § 1, 6

<sup>2</sup> cfr. De li Non Aliud VIII

<sup>3</sup> De li Non Aliud IX

<sup>4</sup> Este tema será desarrollado con mayor detalle en la segunda parte de nuestro trabajo.

<sup>5</sup> De Beryllo § 34

<sup>6</sup> *Tetigerunt philosophi hac trinitatem, quam viderunt in principio esse, a causato ad causam ascendendo... nisus est autem uterque hoc principium per rationem reperire.* Ibid. § 35

<sup>7</sup> *Eusebius Panphili in libro Preparatoriorum evangelii ex libris Numenii, qui secreta Platonis conscripsit, et Plotini.* Ibid. § 30, 3-4

<sup>8</sup> cfr. Proclo, in Parmenides VI

<sup>9</sup> *intelligentias plenas formis.* Ibid. 36, 10-13 Cfr. Liber de Causis IX (X) 92, IV (V) 49

<sup>10</sup> *solum autem notes non esse necessarium universalem esse creatum intellectum aut universalem mundi animam... se ad omnem essendi modum sufficet habunde primum principium unitrinum.* Ibid. 37, 12-14

<sup>11</sup> *Istudignorabant tam Plato quam Aristóteles. Aperte enim uterque credidit conditorem intellectum es necessitate naturae omnia facere, et ex hoc omnis eorum error secutus est.* Ibid. § 38

- <sup>12</sup> ... *et ita eorum forma est intentio imperantis. Intentio autem est similitudo intendentis, quae est communicabilis et receptibilis in alio. Omnis igitur creatura est intentio voluntatis omnipotentis.* Ibid. § 37 l. 20-23
- <sup>13</sup> *In ipso principio perfectissime modo divino reperies trinitatem principium simplicissimum omnis creaturae unitrinae. Et attende me in simplici conceptu principiati trinitatem unitatis essentiae exprimere per “quo est” et “quid est” et nexum, quae in sensibili substantia communiter nominantur forma, materia et compositum ut in homine anima, hábeas et utriusque nexus.* De Beryllo § 39
- <sup>14</sup> ... *fecit privationem sine positione principium.* Ibid. § 42, l. 6
- <sup>15</sup> *nec materia fieri sustantialem, cum sit possibilitas essendi. Quae si ab alio esset, id a quo possibilitas essendi fuiste, cum nihil possibile fieri fiat. Ideo non est possibilitas a possibilitate.* Ibid. § 48 l. 10-13
- <sup>16</sup> *Deinde ostendit formam non fieri; oporteret enim quod ab ente in potentia fieret et sic de materia.* Ibid. l. 14-16
- <sup>17</sup> *ibid. l. 17-20*
- <sup>18</sup> Es notable la utilización, por parte del Cusano, de un símil – la intención de la casa en la mente del constructor – en el cual reluce una vez más, como en el ejemplo de la construcción de la cuchara del por parte del ignorante, la analogía de proporción entre la construcción humana y la creación divina. Analogía que retomaremos en la segunda parte de nuestro trabajo y la cual, como hemos adelantado, guiará según creemos, a la ciencia enigmática hacia sus fundamentos.
- <sup>19</sup> Ibid. § 54
- <sup>20</sup> Ibid. § 51
- <sup>21</sup> *quod enim principi placuit legis vigorem habet.* Ibid.
- <sup>22</sup> De li Non Aliud IX, fol 146 v
- <sup>23</sup> cfr. Nota 84
- <sup>24</sup> Tema del que trataremos en la última parte de este trabajo.
- <sup>25</sup> Ibid.
- <sup>26</sup> Santinello, *Il Pensiero de Nicolò Cusano... p. 98*
- <sup>27</sup> Cf. P. 33
- <sup>28</sup> *Voluntas igitur, quae ante aliud “non aliud” cernitur, non est alia a ratione, neque sapientia, nec alio quolibet nimirabili. Si voluntatem igitur esse ipsum “non aliud” vides, ipsa esse rationem, sapientiam, ordinem vides, a quibus non est aliud.* De li Non Aliud, IX, fol. 146 v 7-10
- <sup>29</sup> *trinititer relucet in ómnibus.* Ibid. fol. 147 r l. 26

<sup>30</sup> *Post hoc non valens bene evadere quandam videtur incohesionem formarum in materia ponere, quae si acute inspicitur, est in re nexus, de quo loquor.... Et ob hoc omnes philosophi ad spiritum, qui est principium connexionis et est tertia persona in divines.. non attigerunt. De Beryllo § 42*

<sup>31</sup> *sic intellectualis nostra cognitio verior esse non posset, quam si in unitate absoluta, quae veritas est, alteritas omnis inueretur; non ut alteritas, sed ut unitas... De Coniecturis § 168*

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> *Mágnum est posse se stabiliter in coniunctione figere oppositorum. Nam etsi sciamus ita fieri debere, tamen, quando ad discursum rationis revertimur; labimur frequenter et vitionis certissimae nitimur rationes reddere, quae est supra omnem rationem, et ideo tunc cadimus de divines ad humana instabiles atque exiles rationes adducimus. De Beryllo § 32, 6-11*

<sup>34</sup> *Nunc potes satis ex his videre, quam nunc, quando “per speculum videmus in aenigmate”, ut Apostolus ait, de deo notitiam habere possumus, utique non aliam quam negativam. Ibid. § 15, 1-3*

## Referências

Nicolás de Cusa, *De Beryllo*, J G Senger – C Bormann, Meiner, 1988

Nicolás de Cusa, *Directio Speculantis seu De Non Aliud*, L Baur-P Wilpert, Meiner, 1994

Graziella Fererici Vescovini, *Il Pensiero di Nicola Cusano*, Milano 1998.

Giovanni Santinello, *Introduzione a Niccolò Cusano*, Roma, 1971.

Giovanni Santinello, *Tota Pulcra es, Amica mea (Sermo De Pulchritudine)*, Padova, 1958.

Giovanni Santinello, “L’Uomo *ad imaginem et similitudinem* nel Cusano” *en Doctor Seraphicus* n. XXXVII, Marzo 1990.

Giovanni Santinello, *Il pensiero di Niccolò Cusano nella sua prospettiva estetica*, Università di Padova, 1958.

João Maria André, “O Homem como Microcosmo. Da concepção dinâmica do homem em Nicolau de Cusa” em *Philosophica. Filosofia do Renascimento*. Departamento de Filosofia. Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. 14. 1999.

Martinez Gomez, “El Hombre *Mensura Rerum* en Nicolás de Cusa”, en *Pensamiento* vol. 21, 1965.

*Nicolaus of Cusa. Thinker for de Modern Age*. Edited by Kazuhiko Yamaki.

A. A. V. V., *Coincidencia dos opostos e Concordia. Caminhos do pensamento em Nicolau de Cusa*. Actas do Congresso internacional realizado em Coimbra e Salamanca nos dias 5 a 9 de novembro de 2001: Klaus Kremer, Peter Casarella, L. Ribeiro dos Santos, C. D’Amico, W. Andreas Euler, , Mario Santiago Carvalho, Iñigo Bocken, D. Ferrer, a. Borges, J. Maria Andre, ed. Faculdade de Letras, Coimbra 2002.

Jeannine Quillet, “De l’art des conjectures à la science divine selon Nicolas de Cues” en *Miscelânea Medievalia* 22/1 Berlin-New York 1994.

Volkman-Schluck Karl-Heinz, *Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im ubergang von Mittelalter zur Neuzeit*, Frankfurt, 1957.