

DE MÍSTICA Y METAFÍSICA
NICOLÁS DE CUSA O EL TEÓLOGO APOFÁTICO

LADY MARCELA GALLO MONTOYA

Universidad Pontificia Bolivariana

Sede Medellín

Facultad Filosofía, Teología y Humanidades

Programa Profesional en Filosofía y letras

Medellín

2017

DE MÍSTICA Y METAFÍSICA
NICOLÁS DE CUSA O EL TEÓLOGO APOFÁTICO

LADY MARCELA GALLO MONTOYA

Trabajo de grado para optar al título de Profesional en Filosofía y letras

Asesor

Carlos Alberto Builes Tobón

Filósofo y Mg en Política (UPB)

Phd Lengua, cultura y civilización hispanoamericana (Rennes II)

Universidad Pontificia Bolivariana

Sede Medellín

Facultad Filosofía, Teología y Humanidades

Programa Profesional en Filosofía y letras

Medellín

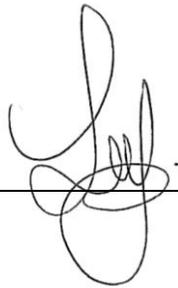
2017

(30 de julio 2017)

(Lady Marcela Gallo Montoya)

“Declaro que esta tesis (o trabajo de grado) no ha sido presentada para optar a un título, ya sea en igual forma o con variaciones, en esta o cualquier otra universidad” Art 82 Régimen Discente de Formación Avanzada.

Firma



AGRADECIMIENTOS

La luz se ha manifestado en el oscilante brillo diario del sol en su punto más alto; el amanecer, el crepúsculo son aliados de mis pensamientos, espectadores de mis actos e inspiradores para una larga espera, que hoy se traduce como el próspero encuentro entre la niebla espesa que de a poco se convierte en la bruma del tedio de los días y el despertar después de atravesar el velo.

La historia se transcribe a diario, la escritura es la forma como se expresan los velos, la danza eterna de los dedos, las letras y el pensamiento. Aquí se encuentra plasmada la dicha del poder, del exquisito momento de la realización, de la lectura en silencio y de la satisfacción de la meta lograda.

Debo pues tomar el valor de agradecer a mi familia. Acompañantes en el camino, maestros y arcanos de lo posible, los traductores del asombro, la vida, el despertar. A los asesores del proceso por su tiempo y dedicación, a los amigos y colaboradores: guías entre las risas y el transitar nocturno. A la Universidad Pontificia Bolivariana con especial afecto a la facultad de teología, filosofía y humanidades quienes me acogieron, recibieron mis sueños, los pulieron y me hicieron entender la importancia de reconocermé, de proyectar las capacidades en un medio tan hostil donde habitamos en el ser filosófico, para combatir la estupidez con el solo hecho de saber, entender, razonar un poco más de lo debido: de lo común. Reconocer como gran espacio de apertura laboral al Municipio de Sabaneta, sus gobernantes y administración, por dejarme pisar los suelos de la gran casa de la cultura la Barquereña como líder de los procesos que

fortalecen la lectura, escritura y la oralidad en mi lugar de origen y retribuir lo estudiado, lo aprehendido.

En palabras de Gonzalo Soto Posada: *“Dar gracias ha sido por todos tiempos un acto de ágape, de gozo, alegría, estima, estimación, reconocimiento, afecto. Así mismo es un acto que involucra un beneficio: el beneficiado tiene sus deberes, aceptar gozosamente lo dado, recibirlo con gratitud y placer, evitar la soberbia, la envidia, la avaricia y el acaparamiento”*.

Así, no mas gozo y festejo.

Gracias y buena lectura,

Lady G. Montoya.

CONTENIDO

RESUMEN	7
INTRODUCCIÓN	8
CAPÍTULO 1	10
Bosquejo de la filosofía medieval	10
Filosofía apofática o teología negativa	14
<i>Patrística</i>	16
<i>Clemente de Alejandría</i>	17
<i>Orígenes</i>	18
<i>San Agustín</i>	20
<i>Pseudo-Dioniso</i>	21
<i>Escolástica</i>	22
<i>Anselmo</i>	25
CAPÍTULO 2	28
Aproximaciones generales al concepto de unidad desde nicolás de cusa	28
El concepto de unidad en Nicolás de Cusa	30
Mística	50
CONCLUSIONES	54
REFERENCIAS	55

RESUMEN

La filosofía medieval, en su relación en cuanto al conocimiento de Dios, puede dividirse en vía positiva y vía negativa, quienes creen que se puede conocer a Dios y quienes no. De allí se despliega la mística. ¿Puede un filósofo que piensa desde la lógica aristotélica ser un místico? Esta investigación, presentará un bosquejo panorámico de la filosofía medieval cristiana en clave positiva y negativa, para dar sostén a la inquietud metafísica-mística del filósofo Nicolás de Cusa en cuanto a Dios.

PALABRAS CLAVE

Filosofía Medieval, Apofático, Dios, Nicolás de cusa, Mística, Metafísica.

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo se enmarca en la filosofía medieval, en primer lugar busca entender el camino trazado por los pensadores medievales desde la patristica hasta Ockham y Abelardo en el siglo XIV, ad portas del Renacimiento. Este camino será leído en clave positiva y negativa, en cuanto a quienes creen que podemos conocer a dios y quienes no. Se puede conocer a Dios por medio de sus manifestaciones o, por el contrario, no podemos decir nada de él. Desde Clemente de Alejandría en el siglo II d. C advertimos esta sentencia, Dios es lo innombrable. Clemente era apenas un Padre de la iglesia, cuyas raíces griegas le hacían contrastar antiguas filosofías con la fe y servirse de ellas para comprender esta. No era el único, Plotino, también discípulo de Ammonio (un filósofo que habitaba en Egipto y cuyas enseñanzas permearon a diferentes pensadores cristianos de Alejandría), desde su neoplatonismo y mística habló igual de Dios, Lo Uno es inexpresable, incontenible.

Esta vía negativa llevará por múltiples pensadores de la Baja Edad Media a encontrarnos que aún en disímiles épocas era común esta idea de un Dios oculto, creador omnipotente. Lo que nos inquietó de esta panorámica era ver posible que

filósofos cristianos, que partían de la lógica aristotélica y abstraían en metafísicas cristianas, fueran tan afines a los postulados de los místicos. Allí radicó el interés por Nicolás de Cusa, un pensador lúcido, matemático, del que es innegable su profesión de fe, use un lenguaje tan afín al místico para explicar la forma de conocer a Dios. Frente a este problema radica esta tesis, el conocimiento de Dios en desde los caminos místico-metafísicos de los filósofos medievales.

CAPÍTULO 1

BOSQUEJO DE LA FILOSOFÍA MEDIEVAL

La fe en Jesucristo no ha eliminado, pues, a la filosofía. Antes de la venida del Señor, la filosofía era necesaria a los griegos para su justificación; les sigue siendo útil para prepararles a la fe y, cuando la han alcanzado, para profundizar en ella y defenderla.

Étienne Gilson

Por filosofía medieval llamaremos al conjunto de escritores que vivieron en el Imperio Romano entre los siglos II y XIV d.C. Anterior a ella estuvo el helenismo, cuyas filosofías socráticas impulsaron éticas ascéticas y epimeleias muy afines al cristianismo, desde Alejandro Magno y la caída del periodo clásico griego hasta la

dominación romana. Comienza, pues, la Patrística, donde padres apologeticos¹ en el siglo I d.C, se proponen urdir los primeros hilos entre la fe y la razón. Siguiendo a Gilson, en el medioevo el paganismo se ocultó en formas filosóficas (o mejor en retóricas sofísticas, al igual que en los griegos), razón que obligó a los Padres y Doctores de la iglesia a defender, custodiar y legitimar su discurso sobre la biblia.

Sin embargo, ya en el Nuevo y Antiguo Testamento pueden hallarse vestigios del uso de conceptos filosóficos: Pablo en el aerópago discutiendo a los griegos sobre el Logos (Verbo) hecho carne (Juan, I, 14), o al rebajar la sabiduría humana –que pretenden los filósofos- frente a la Sabiduría y poder de Dios (I Cor., I, 21, 22-25; I Cor., II, 5, 8), tanto como el texto de *Rom.* I, 19-21 en que se expone que Dios ha manifestado al hombre de manera suficiente su divinidad, prueba es todo lo que lo rodea, en particular la naturaleza: *sus perfecciones invisibles*. Ya en el libro de la Sabiduría (XIII) podemos leer:

1 Sí, vanos por naturaleza son todos los hombres que han ignorado a Dios, los que, a partir de las cosas visibles, no fueron capaces de conocer a "Aquel que es", y al considerar sus obras, no reconocieron al Artífice.

¹ Es el caso de Aristίδes y San Justino con alegatos jurídicos-filosóficos ante los emperadores Adriano y Marco Aurelio, donde llegaría a demostrar que Dios no era otra cosa que el mismo motor inmóvil de Aristóteles: "Partiendo de la consideración de las cosas en su conjunto y del orden que en ellas se observa, Aristίδes hace notar que todo el movimiento ordenado que reina en el universo obedece a una cierta necesidad, de donde concluye que el autor y el ordenador de este movimiento es Dios. Inmóvil, incomprensible e innombrable, este Dios envuelve con su poder el universo que ha creado. Ni los elementos ni los astros son divinidades; no hay más que un solo Dios, al que todas las razas humanas deben igualmente homenaje: bárbaros, griegos, judíos y cristianos" (Gilson, 1976:18).

2 En cambio, tomaron por dioses rectores del universo
al fuego, al viento, al aire sutil, a la bóveda estrellada,
al agua impetuosa o a los astros luminosos del cielo.

3 Ahora bien, si fascinados por la hermosura de estas cosas,
ellos las consideraron como dioses,
piensen cuánto más excelente es el Señor de todas ellas,
ya que el mismo Autor de la belleza es el que las creó.

4 Y si quedaron impresionados por su poder y energía,
comprendan, a partir de ellas,
cuánto más poderoso es el que las formó.

5 Porque, a partir de la grandeza y hermosura de las cosas,
se llega, por analogía, a contemplar a su Autor.

6 Sin embargo, estos hombres no merecen una grave reprensión,
porque tal vez se extravían buscando a Dios y queriendo encontrarlo;

7 como viven ocupándose de sus obras, las investigan
y se dejan seducir por lo que ven:
¡tan bello es el espectáculo del mundo!

8 Pero ni aún así son excusables:

9 si han sido capaces de adquirir tanta ciencia
para escrutar el curso del mundo entero,
¿cómo no encontraron más rápidamente al Señor de todo?

Este fragmento basta para comprender el tránsito e hilo que debió forjarse entre la filosofía antigua (grecolatina, politeísta) y la teología cristiana. Un tránsito que tardó siglos.

Vayamos, entonces, a comprender los dos tipos de filosofías (o vías, como gustéis) que acontecieron durante el medioevo, respecto al conocimiento de Dios. Una vía positiva y otra negativa, catafática y apotáfica.

FILOSOFÍA APOFÁTICA O TEOLOGÍA NEGATIVA

En la antigüedad clásica, los griegos, anterior a la época de los tiranos y la consolidación de las urbes, tenían ya cultos místéricos. Algunos adoradores del dios Baco lo recibían en rituales orgiásticos acompañados de la vid, cantos y representaciones de animales. Los pitagóricos, los eleusinos y la magia negra ya rondaban el Ática, creyentes de la inmortalidad del alma, hedonistas, hacedores del mal, en medio del politeísmo religioso, se abrían campo misteriosos rituales, silentes, sexuales, que por medio de alucinógenos buscaban respuestas, en los sentidos, en el cosmos. Lo que los presocráticos hacían desde la *physis* explicando el *arché* (origen), estos cultos místéricos lo ejecutaban en la experiencia con ella.

Aun sin llamarse mística, los participantes de los cultos místéricos abogaban por no contar lo que allí presenciaban, la intimidad, el silencio eran reglas que nadie violaba. Del politeísmo al monoteísmo hubo un paso certero. El motor inmóvil de Aristóteles, idea que los estoicos compartieron hasta bien entrado el cristianismo abrió las bases para la creencia lógica (he aquí la aporía mística) de la Fe de los medievales. Una vez se proclamó la religión cristiana, esta idea estuvo presente.

Plotino

[Sobre Alejandría dice] esta comunidad intelectual fue, después de Atenas, la sabia mentora del mundo. [Dicha época preclara] Fue el inicio de un renacimiento que pronto debía culminar en el Neoplatonismo bajo la égida espiritual de Plotino brindando al futuro el postrero resplandor de las divinas paganías. Maynade Josefina. *Plotino y la escuela de Alejandría*, 1970.

Plotino (205? d.C) fue un importante receptor de la tradición clásica. Dado que el Imperio Romano se extendía al norte de África, en ciudades principales como Antioquía, Egipto y Alejandría –en las que habitaban hombres de diversas creencias del Asia y los dominios romanos-, con múltiples bibliotecas y centros de pensamiento regidos por maestros de diferentes escuelas: pitagóricos, platónicos, epicúreos, estoicos, etc., la época que habitó este filósofo fue profundamente revolucionaria, las doctrinas estaban transformándose, los cambios se avecinaban. Las filosofías islámicas, judías y persas fueron gérmenes de un pensamiento avanzado. El monoteísmo rondaba al imperio, ya insinuado por Aristóteles y los estoicos, la unidad divina y creadora se lanzaba contra las antiguas civilizaciones.

La mística de Plotino es innegable. Siendo el filósofo neoplatónico por excelencia tras haber estudiado con Amonio en Egipto durante años y recorrido parte de Asia en una expedición a Persia, encontró misterios que resolvió callar.

La compilación de su obra las *Enéadas* realizada por Porfirio, discípulo que además escribiría su biografía, le daría prestigio por la tradición como uno de los más importantes pensadores de la antigüedad luego de Platón y Aristóteles. Su metafísica fue totalmente mística. Lo uno, Dios, era indescriptible, realidad creadora, primer principio. Esta vía negativa optada por Plotino nos permite advertir que la metafísica y la lógica no iban de la mano, de este proceso resultaba la mística, el logos poiético (profético-creador) de los antiguos bardos.

Patrística

... ya que lo que se puede conocer de Dios, está manifestado entre ellos; Dios se lo ha manifestado. En efecto, sus perfecciones invisibles, su eterno poder y divinidad se han hecho visibles a la inteligencia, desde la creación del mundo, por medio de sus obras. (*Rom.*, I, 19-21).

Paralelo a Plotino, y allá mismo en el nororiente de África, en Alejandría (la ciudad multicultural del imperio), los primeros Padres de la Iglesia, paganos en principio, se dan a la tarea de filosofar y sentar las bases para la defensa de la fe cristiana apoyados la tradición. Sus enemigos eran el paganismo y el gnosticismo, que eran pensamientos especulativos que “además de elementos orientales y cristianos, incorporó elementos del pensamiento helenístico” (Copleston 1946, 25).

Clemente de Alejandría

Griego de nacimiento, y con una vasta cultura helénica, Clemente en el siglo II llegó a ser considerado el más importante maestro en Alejandría. Aunque con cultura pagana de basamento, se ordenó y hasta fue perseguido por su fe. En sus libros *Proteptitus* y *Paedagogus*, más que el ejercicio apologético ya realizado por Justino y Tertuliano, se dedicó exhortar educativamente para la conversión a la religión de Jesucristo. El uso de citas antiguas de poetas y filósofos clásicos, las hacía con el fin de generar filiación al pasado, para no presentarse como una concepción nueva y tajante con el pasado. No obstante, había que hacer una ruptura, juzgó pues, la pederastia griega, los sacrificios, y los falsos intentos por alcanzar la verdad de los antiguos, verdad que solo podía estar en los profetas (Antiguo Testamento) cuyo camino conducía a la salvación, de modo que la inmortalidad del alma –idea tan pitagórica como de Zoroastro- era posible desde el alma humana, creyente de la fe cristiana.

Nacido en una familia adinerada, pudo compartir como otros Padres de la Iglesia, que el dinero no era impedimento para ser cristiano, si se ejercía un buen uso. Gracias a esto pudo educarse bien y hacer uso de herramientas como la retórica y la lógica griega en sus escritos. Mas de modo jocoso, pensó, al igual que San Justino que los griegos “habían plagiado el antiguo Testamento” (Copleston, 1946, 25). Él pudo darse cuenta que por medio de la filosofía podía prepararse para el cristiano, y así mismo que era una la forma de comprenderlo:

En realidad, sugiere Copleston, la persona que se limita a creer y no hace esfuerzo alguno por entender es como un niño en comparación con un hombre; la fe ciega, la aceptación pasiva, no constituye un ideal, aunque la ciencia, la especulación, el razonamiento, no pueden ser verdaderos si no armonizan con la revelación. En otras palabras, Clemente de Alejandría, como primer cristiano erudito, quiso ver el cristianismo en relación con la filosofía, y utilizar la razón especulativa para la sistematización y desarrollo de la teología (1946, 25).

Su teología fue negativa, en tanto que consideró que solo podemos conocer lo que no es Dios, pues todo lo que se diga de él es inadecuado, al no ser especie ni género. La perfección de Dios no sería experimentable por tanto inexpresable. Es, por tanto, considerado como un filósofo que abogó por la vía negativa de conocer a Dios.

Orígenes

Oriundo de Alejandría, fue discípulo de Ammonio y el ya comentado Clemente de Alejandría. Orígenes fue un exégeta reconocido por la tradición, en especial por haber llevado el mensaje a Oriente, sin embargo, no podía ordenarse (por haberse castrado él mismo en su juventud, como prueba de su ascetismo) ni

ser canonizado, hecho que le trajo diferentes confrontaciones con el clero. Sus escritos y legado fueron condenados –particularmente en el Concilio de Constantinopla en 553, que solicitó destruir sus obras-. Su ortodoxia lo llevó incluso a buscar hermenéuticas alegóricas² en las escrituras. Su castración la lamentó como un símbolo para la posteridad del peligro de la mala interpretación de las escrituras (*Mat. XIX, 11-12*).

Orígenes ni Clemente fueron místicos, pero su idea de Dios era cercana a una vía negativa. En el libro *Contra Celso*, de lo poco que se conserva del alejandrino, nos cuenta Javier Galvez:

Culminaba, Orígenes, su defensa con el tema del conocimiento de Dios. Dios era inefable e indescriptible y costaba trabajo, como decía Platón en el *Timeo*, encontrar a Dios y poderlo comunicar a todos. Orígenes no aceptaba este punto de vista. Dios sí era indescriptible, pero era manifiesto. El hombre, decía el alejandrino, no era autosuficiente para conocer a Dios, necesitaba una ayuda, y Dios daba esta ayuda: se manifestaba a los que creía oportuno hacerlo, y a estos competía el deber de hacerlo conocer a todos, de manera que todos pudieran ser salvados (2009, 57).

² Al respecto Mauricio Beuchot apunta: “Así como la escuela de Alejandría privilegió la hermenéutica alegórica, así la escuela de Antioquía privilegió la hermenéutica literal” (2013, 24)

San Agustín

Agustín de Hipona, es el más importante filósofo de la Edad Media. Pagano convertido, profesor y Obispo; el santo sería un prolífico escritor, paradigma de la conversión filosófica a la fe cristiana. Ya Gilson demostraría cómo los textos de Agustín podrían verse como pasos en la demostración de la existencia de Dios. La fe y la razón en Agustín son una misma: podemos tener experiencia de Dios, en el tiempo, en las cosas mutables; concluiría que Dios no creó el mundo ni tiene conocimiento de lo que ha creado y pasará en él, sino que sabía de antemano qué sería el mundo y sus atributos, porque eran Él, y siempre serían Él.

Crede ut intelligas, Intellige ut credas, LA FE PARA COMPRENDER, LA RAZÓN PARA CREER, sería una frase contundente para advertir el nivel de comprensión de Agustín sobre Dios:

En primer lugar Agustín miró hacia el hombre físico, luego examinó su interioridad espiritual, y, finalmente, trascendió hacia el *ser* superior. La premisa fundamental, para comprender la *verdad* que Agustín estaba buscando era la creación del hombre como ser superior al centro del universo y a imagen y semejanza de Dios. El antropocentrismo agustiniano, que se convirtió en la tónica constante y fundamental del pensamiento filosófico occidental en los últimos diecisiete siglos, justificaba, para el santo, la búsqueda de la verdad y la felicidad que derivaba del conocimiento de Dios. El hombre ser superior, el hombre a semejanza e imagen de Dios, y,

finalmente, el Dios-hombre y el hombre-dios, en hipóstasis descendiente, tal como Plotino predicaba (Galvez, 2009, 136).

A Dios no lo podemos conocer, está en nosotros, y si seguimos el amor y no las pasiones accederemos a la verdad, que es Él; el mal, dice el santo, es el uso del libre albedrío que nos dio. Por tanto, hay una teología negativa en tanto a Agustín le interesó demostrar la existencia de Dios, los atributos divinos que el hombre posee desde él, pero no la forma en que podemos accederle, lo verificamos en tanto existimos, de modo que seguimos sabiendo únicamente lo que no es.

Pseudo-Dioniso

A Dioniso lo confunden con un discípulo de Pablo de tarso y aunque su existencia y biografía es incierta, cuatro libros le atribuye la tradición, compilados hace tiempo por la Biblioteca de Autores Cristianos. Con él la mística se irrumpe en el medioevo, la relación de Hermes Trismegisto, la cábala y otros asuntos místéricos forman parte de algo que se define con sus libros. De inspiración neoplatónica, irradió con tal fuerza la escolástica que muchos de ellos hicieron exégesis de los mismos. *La teología mística* es un libro que da cuenta de manera radical de la vía negativa para acceder a Dios, una vía espiritual contemplativa (que desplegaría desde San Ignacio hasta San Juan de la Cruz, por múltiples siglos, traspasando el incluso la época medieval).

Copleston, dirá que los escritos del Pseudo-Dionisio aunque de corte neoplatónicos, que buscan hacer comulgar la filosofía de Platón y el cristianismo, se puede rastrear en muchos momentos a Proclo y su Dios, que es manifiesto en trinidad, mas no deja de ser Uno (1946,). Aunque abre el camino para una vía positiva, de ver a Dios como Bondad, Verdad o Vida, cuyos atributos posee, más que los nombres de toda la naturaleza, reconoce sin mas que *La divinidad trascendente, no tiene nombre alguno, ni puede ser captada por la razón* (*Nombres divinos*, XIII, 3), además continúa: “no es unidad o bondad, ni un Espíritu, ni Filialidad, ni Paternidad... no pertenece a la categoría de la no existencia ni a la de la existencia” (*Teología Mística*, V).

Escolástica

La filosofía medieval sufre una transformación, con el pasar de los años la patrística termina con Agustín de Hipona con quien la pedagogía y defensa de la fe cristiana llegan a su punto máximo: la religión cristiana es oficial en el imperio. En el siglo V d.C, una vez Boecio traduce al latín diferentes clásicos griegos y lo que es más, los pone en sus palabras (Hermenéutica literal), la lógica asume una fuerte oposición frente a la metafísica. Quiere decir que la filosofía se dejaba de usar para comprender y explicar la fe cristiana, y se entrelazaban (como lo había propuesto Agustín) en una sola, era pues el momento de que fides y ratio no se contradijeran. Nacen las escuelas catedralicias en todo Europa, los escolásticos

abren la *universitas*, se comienza a formar no hombres que repliquen la fe cristiana, promulgen y conviertan sino que ahonden en el entendimiento como creyentes. Abelardo, Anselmo, Ockham, Cusa, son muestra de cómo hombres cristianos podían hacer filosofía, poniendo en cuestión la naturaleza, el lenguaje y al hombre, que no era aún el centro (como en el Renacimiento), pero que estaba en él junto a Dios, porque era una “creatura creadora”. La escolástica fue un necesario volver a los griegos, a su lógica y retórica, de donde se crearía el *Trivium* y *Quadrivium* de la educación medieval.

Juan Escoto Eriúgena

La apofatiké, niega que la divina esencia o substancia sea alguna de las cosas que son, esto es, que pueden ser dichas o entendidas.

Eriúgena

De origen irlandés (810 d.C), este padre que fue a estudiar y enseñar en Francia, fue perseguido no por ortodoxia (como los patristicos) sino por su apertura de horizonte. Tildado de panteísta en su obra *Sobre la división de la naturaleza*, al hablar de Dios como ese máximo del cual todo emana, al que la inteligencia no puede abordar y va más allá de la razón humana. Su preclara erudición lo llevó a ser el primer medieval que escribió y sostuvo un sistema (tratado) que permitía comprender a la naturaleza y a Dios. El racionalismo propuesto por Eriúgena (hizo a Copleston compararlo con Hegel).

Empero, la naturaleza para él es un universo de cuatro especies: “*Naturaleza que crea y no es creada, Naturaleza que es creada y crea, Naturaleza que es creada y no crea, y Naturaleza que ni crea ni es creada*”. Sin duda, Dios Crea y no es creado (*Natura quae creat et non creatur*), empero no era esta, según Copleston, una manera monista de decir que Dios era una parte más de la naturaleza, aunque así pareciera estar escrito. En parte su condena procede de la literalidad de tomar sus palabras al pie de la letra. Para él, Dios es en tanto las criaturas proceden de él.

Eriúgena, como traductor del Pseudo-Dionisio al Latín tomó sus enseñanzas. Y reconoce las vías negativa y afirmativa para acceder a Dios. En ese sentido es como desde una vía afirmativa se puede llamar a dios Sabiduría o Verdad, pero solo en un sentido analógico o metafórico, ya que negativamente (partiendo de la lógica) sabemos que este nombre no contiene la esencia de Dios. Mas no niega que Dios sea causa eficiente, final o primera de la naturaleza. Dadas estas condiciones Copleston cita su propia obra donde dice:

«[Dios] es esencia», una afirmación; «no es esencia», una negación; «es superesencial», una afirmación y una negación al mismo tiempo. La tesis y la antítesis se reconcilian así dialécticamente en la síntesis.

Ver a Hegel ahí es tan absurdo como asequible. Lo que es cierto es que en su propuesta lógica Eriúgena, desde una vía negativa, concluye que el Dios omnipotente es en cada cosa, hay ahí bien lo sabemos, un constructo lógico que atenta contra la tradición cristiana desde su propia lógica. No obstante, es un

absoluto escolástico, pues nunca erraría en llamar a Dios, accidente, género o especie de algo o de sí mismo, hablaría simplemente de una *trascendencia* de Dios.

Anselmo

En el siglo xi la filosofía se reducía a la dialéctica de Aristóteles. Ninguna física, ninguna antropología, ninguna metafísica, ninguna moral puramente racional era conocida por los hombres de esta época. Comprender el texto sagrado era, pues, ante todo, buscar su inteligencia con la ayuda de los recursos de que disponía el dialéctico. Etienne Gilson

Anselmo de Canterbury , es un respetado filósofo de la vía positiva. Su argumento teológico es muy cercano a lo que hoy llamamos lingüística. Pues la escolástica de la cual fue un digno exponente versaba desde y con la lógica. La filosofía en el siglo XI, al decir de Gilson, es de teólogos dialéctico, ya de no aquellos que componían sus obras en forma de diálogo desde Luciano e Samosata, pasando por Agustín, e incluso el mismo Boecio. Seguidor acérrimo del Santo de Hipona, de quien comprendió el valor del lenguaje y sus símbolos, supo aprovechar la dialéctica para acercarse a la metafísica, a la cual debía superar con su argumento ontológico. Parte, como sugiere Gilson que “no se comprende para creer, sino que, por el contrario, se cree para entender” (2007, 226). No significa que la razón esté subordinada, sino que las Escrituras no se ponen en juicio.

Afirma Gilson

Es necesario creer para comprender; pero, ¿puede llegar a ser inteligible todo lo que se cree? La fe que busca la inteligencia, ¿está segura de encontrarla? Podemos decir que, prácticamente, Anselmo tuvo una confianza ilimitada en el poder interpretativo de la razón. No confunde fe y razón, puesto que el ejercicio de la razón presupone la fe; pero todo sucede como si siempre se pudiese llegar a comprender, si no 16 que se cree, al menos la necesidad de creerlo (1976, 228).

El argumento de Anselmo tiene su raíz en la lógica agustiana: la perfección, belleza, bondad y verdad son atributos que se atienen a un uno y mismo principio absoluto del cual son parte. Es decir, hay una belleza absoluta que comparten todas las cosas bellezas, una justicia absoluta de la cual participan todas las justicias, puesto que si hubieran varias, habría una posibilidad infinita que daría como resultado una contradicción. Dado esto, siguiendo a Gilson, vemos como hay cosas con mayor belleza, justicia, verdad y bondad que otras, empero, afirmar que no hay una naturaleza superior supondría, como ya se dijo, una infinidad de seres-términos que llevaría al absurdo. Visto esto se puede concluir que Anselmo, como es su cometido, busca anclar sus argumentos a ejemplos de la realidad, ante los cuales no hay que disentir, y es allí cuando Gilson puede aclarar de una vez la existencia positiva de Dios así:

Los principios sobre los que descansa esta argumentación son los siguientes: 1°, una noción de Dios suministrada por la fe; 2°, existir en el pensamiento ya es existir verdaderamente; 3°, la existencia de la noción de

Dios en el pensamiento exige, lógicamente, la afirmación de que Dios existe en la realidad. Por consiguiente, también aquí se parte de un hecho, pero de un hecho que pertenece a un orden especial: el de la fe. Toda la dialéctica abstracta que se desarrolla aquí va de la fe a la razón y vuelve a su punto de partida, concluyendo que lo que se ha propuesto por la fe es inmediatamente inteligible.

Así concluimos como Anselmo desde una vía positiva ha demostrado la existencia comprobable de Dios por medio del entendimiento.

Pasemos ahora al caso de estudio de Nicolás de Cusa (1401-1464). Quien es considerado uno de los filósofos que abriría las puertas al Renacimiento. Fue cardenal y hombre de la iglesia en Alemania, donde sería profesor. Su más interesante propuesta la denominó “coincidencia de opuestos”, que llegaría a ser muy cercano a los fragmentos de Heráclito donde la unidad estaba en los opuestos de la naturaleza.

CAPÍTULO 2

APROXIMACIONES GENERALES AL CONCEPTO DE UNIDAD DESDE NICOLÁS DE CUSA

Introito histórico

Existe una hermenéutica hetero-semántica en el ámbito filosófico y teológico, del concepto de Unidad. Pitágoras le atribuyó la eternidad a cierta Mónada Superior que se enmarca dentro de su propensión gnoseológica y cosmológica. Sin embargo, para que dicha Monada mantenga su condición trascendente e inmutable, le contrapone una Mónada Inferior que explica el ἀρχή del movimiento, la estructura binaria y la multiplicidad de seres en su dimensión temporal (Jaeger, 1977; Gigon, 1971; Kirk, 1987). También Platón habla (si seguimos los argumentos de Aristóteles), *mutatis mutandi*, de la unidad en los siguientes términos: τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν³. El adverbio ἐπὶ denota una trasposición de lo múltiple a lo uno (τὸ ἓν). Aquí Platón condensa el ἐπιχείρημα que se circunscribe al terreno filosófico y que tiene como fin dilucidar su teoría de los universales. Pero cuando habla del *Aion*, la eternidad, podemos encontrar más convergencias con aquello que nos corresponde como tópico (*Metafísica*, 990b9-18).

³ Se ha seguido la versión griega del Parménides de Platón desde la edición Loeb. Recuperado de https://www.loebclassics.com/view/plato_philosopher-parmenides/1926/pb_LCL167.301.xml?result=56&rskey=C4bMvO

En la tradición semítica, por otra parte, hay referencias claras que representan, bajo un lenguaje místico-simbólico, la unidad. El alfabeto hebreo tiene una letra que constituye el número uno: la alef. Pero en lo profundo de esta grafía se encuentran diferentes sentidos que se ramifican de acuerdo a las fuentes de donde provienen. Cuando se percibe o la escribimos, identificamos tres elementos que la componen: una vav en diagonal que cumple la función de unir, una iod superior y una iod inferior. La filosofía judía le otorga varias interpretaciones al primer elemento que en muchos casos pasa a un sustrato poco inteligible: verbi gracia, la absoluta unidad de Dios con el hombre; la unión de la realidad superior con la realidad inferior, etc. No es contingente que la totalidad de la grafía conste de tres partes. El número tres en la unidad lo encontramos en la geometría, particularmente en el triángulo, que fue empleado como símbolo cristiano, y que Nicolás de Cusa va a mencionar como la eternidad trina y una. Los Apóstoles concebían un triángulo luminoso cuya base es la Conciencia y cuyos lados, la Revelación y la Razón, como dos rayos, se encontraban con el resplandor de Dios de donde emanaban. De ahí la expresión en latín: *Credo in unum Deum*.

La Unidad Suprema o el Ser Supremo como lo encontramos referenciado, se halla transfigurado lingüísticamente y adquiere una metafrasis orientada a formular la pluralidad, la alteridad, en algunos contextos de las culturas más antiquísimas. Marco Tulio Cicerón, en *La naturaleza de los dioses* alude a un tal Cryssipo perteneciente a la escuela estoica. El afirmaba que "el poder divino reside en la

razón, y el alma y la mente del universo. Llama dios -prosigue más abajo- a la unidad de todas las cosas que lo abarca todo" (XV, 39).

A lo sumo, las lenguas que se derivan del tronco proto-indoeuropeo tienen variantes nominales que buscan manifestar una necesidad general del alma humana en todas las civilizaciones. Un desglose ineluctable que sondeamos someramente en las marcas fonográficas, para una mayor ilustración: el término *Wod* o *Wotan* escandinavo, el *Tot* hermético, el *Θεός* griego o la variante *deus* latina. No obstante, nos daremos cuenta en la propuesta de Nicolás de Cusa que la unidad suprema es innombrable y que el ascenso a ella se efectúa por medio de la teología negativa.

El concepto de unidad en Nicolás de Cusa

A priori al desarrollo de la Unidad que expone Nicolás de Cusa en el *liber primus* de su *Docta ignorantia*, vamos a decir sucintamente algo sobre los opuestos y el conocimiento.

Enunciar en el umbral del presente apartado que la obra aludida de Nicolás de Cusa, y toda su estructura discursiva, en una disyuntiva, es categóricamente metafísica o mística, delimitaría *a fortiori* su proposición que consiste en una conjunción de polaridades en donde no encontramos la función conceptual del vocablo griego Πόlemos.

Existe en toda su elucubración, una tercera vía en la cual los opuestos se aproximan y, en algunos casos, son equivalentes. También hay que aducirle a los argumentos precedentes, que muchos pasajes de la obra se tornan complejos, cuando se realiza el proceso intelectual que busca auscultar la intención del espíritu profundo de Cusa, en los cuales se difumina *el principio de no contradicción aristotélico*. Es innegable que todo aquello que se considera profundo en el alma humana arroja sus sombras. Por lo tanto, vamos a considerar la metafísica y la mística en términos de correlación, de “armonía bellísima que resulta de las cosas desemejantes” en términos de Heráclito.

Muchos segmentos del libro primero plantean una configuración cognoscitiva que no es convencional, y por consiguiente, se aparta hasta cierto punto de los principios que regían históricamente el pensamiento occidental. La docta ignorancia es una doctrina *sui generis* para la época renacentista. O tal vez sea un fenómeno derivado de las ideas, los cambios políticos, la nueva estratificación social, que Michelet decidió llamar, como categoría histórica: El Renacimiento. El hecho de que Cusa buscara superar el área del conocimiento humano basado en la *logiké-episteme*, para adentrarse en el conocimiento de la *Docta Ignorancia* que es, para un juicio agudo, más profundo. A través de oposiciones, y sobre todo, de la reconciliación de opuestos, su despliegue metafísico adquiere una dimensión tal, que en nuestros días, a pesar de la distancia que nos separa diacrónicamente, nos posibilita otras aperturas hacia nuevas vertientes de las cosas naturales y supra-naturales.

Los opuestos se reconcilian y coexisten bajo otra forma, lo mismo que el signo. Ya la obra intitulada por Cusa es diciente al respecto. La ignorancia encierra un saber en el que todos participan. La máxima doctrina de la ignorancia reside en que el apetito o el deseo de saber, connatural al hombre, proviene de la incapacidad de conocer exactamente la esencia de las cosas. "Cum appetitus in nobis frustra non sit, desideramus scire nos ignorare"⁴ (No son vanos los apetitos que hay en nosotros, deseamos saber que somos verdaderamente ignorantes) (*Docta ignorantia*, VI, 17-18). Para esto, habla de un *scire* (un saber) que es *ignorare* (ignorar). Cusa establece una cualidad propia del concepto *scire* que dimana del predicado. Pero si hacemos la trasposición del predicado al sujeto, *ignorare est scire* (ignorar es saber) se revela la doctrina de la docta ignorancia. El hecho de identificar nuestra ignorancia y tener conciencia de ella, nos lleva al conocimiento de nosotros mismos, tan importante en la Grecia Clásica con la máxima γνῶθι σεαυτόν, atribuida al Oráculo de Delfos.

Como resultado, Nicolás de Cusa cita a Aristóteles y a otros sabios de la Antigüedad que encuentran dificultad en entender y explicar las cosas manifiestas, las cosas de la Naturaleza que se nos presentan, como si dejaran traslucir una incapacidad en su propósito *cognoscendi*; como si la razón humana no pudiera develar la denotación total de la quiddidad. Con todo, el símil que se hace con el búho, imagen que define muy bien la idea de Cusa, es muy adecuado. "Ut etiam profundissimus Aristoteles in prima philosophia affirmat in natura manifestissimis

⁴ Hemos seguido el texto de Nicolás de Cusa en latín desde el Cusanus Portal, donde se albergan todas sus obras. Recuperado de <http://urts99.uni-trier.de/cusanus/content/werke.php>

talem nobis difficultatem accidere ut nocticoraci solem videre attemptanti” (Como afirma también el profundísimo Aristóteles en la Filosofía Primera, que en la Naturaleza, en las cosas más manifiestas, encontramos una dificultad tal, semejante al búho que intentaba ver el sol) (*Docta ignorantia*, VI, 15-17)

Como colofón, Cusa busca franquear los límites de la razón humana diciendo que las cosas naturales y su condición individual inherente existen de un modo superior a la realidad que expresan en sí mismas. El entendimiento humano o mejor aún, “sanum liberum intellectum verum, quod insatiabiliter indito discursu cuncta perlustrando attingere cupit” (El entendimiento sano y libre conoce la verdad aprehendida, que de modo insaciable mediante el discurso desea alcanzar donde quiera) (*Docta ignorantia*, V, 10-13)

La investigación de un objeto natural cualquiera se puede establecer por analogía con algo que se tenía antes como presupuesto e imponerlo de alguna manera a algo desconocido. Hay niveles complejos de la investigación, por medio de la razón, de la proporción, que se tornan así, pero cuando los comparamos con algo infinito, escapan a la medida, a las categorías predeterminadas. En esta dirección, la verdad no es más que una adecuación, *adequatio intellectus rem*, pero no es la cosa misma. Por eso dice que “intellectus igitur, qui non est veritas, nunquam veritatem adeo praecise comprehendit, qui per infinitum praecisius comprehendi possit” (El entendimiento que no es la verdad, no comprende la verdad con exactitud, sin que tampoco pueda comprenderla, mediante un esfuerzo progresivo infinito) (*Docta ignorantia*, IX, 14-15). Y líneas más abajo dice:

“Quidditas ergo rerum, quae est entium veritas, in sua puritate inattingibilis” (Que la quiddidad de las cosas, que es la verdad de los entes, es en su pureza inalcanzable” (*Docta ignorantia*, IX, 24-25).

La unidad: entre mística y metafísica

Que la unidad sea una forma representativa de todo lo existente, o lo que los griegos llamaban *einain* (el ser en el sentido de existir) o que se equipare a una entidad suprema que la misma conciencia humana indaga a partir de su naturaleza finita en sus múltiples posibilidades; que la unidad sea una entidad incognoscible pero ineluctable para el hombre, ya que este tiene una dimensión que lo mueve hacia lo supramaterial, o tal vez esa unidad comparta la misma esencia potencializada del hombre como un segmento del todo (*en kai pan*, que significa la unidad de todo).

Plantear que la unidad sea eterna nos lleva a una elucubración que se inserta en la propuesta teológica (mística) de Nicolás. Se establece la conexión de la unidad con la igualdad de la unidad. Al hablar de la igualdad de la unidad que se genera una sola vez y en ella se expresa la pluralidad o la alteridad, podemos entonces llegar a la siguiente noción: la conexión con la unidad es eterna. Dentro de la pluralidad encontramos los entes naturales, las criaturas, el hombre. Si acudimos a las categorías de acto y potencia, como una especulación alternativa

que sigue la línea de la docta ignorancia, decimos (siguiendo a Aristóteles) que el hombre como unidad en acto es finito pero en potencia es infinito.

Con esto queremos decir que la unidad, desde la mística y desde la postura definida de Nicolás de Cusa es el máximo absoluto en el cual el conocimiento o el juicio racional *ἐπιστήμη*, se ve constreñida. Los místicos hablan de una inefabilidad, la nombrabilidad de lo innombrable, lo que se escapa al lenguaje para adentrarse en una serie de oposiciones o lo que los autores latinos llamaban *contradictio in terminis*, en los cuales no hay una diferenciación radical, un alejamiento de ellos. El *ὀξύμωρον* busca tratar de manifestar por medio de las palabras aquella experiencia única. Cuando se expresa que hay un silencio que habla, una oscuridad que ilumina, una unidad que incluye la pluralidad, un desierto abundante o una ignorancia docta, presupone una visión que se dejaría concatenar con la mística y a su vez, con elementos teológicos.

Mas el caso de Nicolás de Cusa es particular. Si seguimos la doctrina de la ignorancia, no podemos ser unilaterales con sus planteamientos y afirmar que su inclinación es mística o metafísica. Desde sus mismas oposiciones, las dos cosas, por más diferentes que sean, pueden entrar en una correlación, o para expresarlo con una metáfora, es la flecha que se sitúa en el arco y su tensión entre ambas.

Retomando la disertación, en el capítulo 2 titulado *elucidatio praeambularis subsequentiū*, Nicolás de Cusa habla sobre de la naturaleza de la maximidad (*maximitatis naturam*). Empero, cuando se refiere a dicha naturaleza, delimita de

forma axiomática el concepto de máximo “maximum autem hoc dico, quo nihil maius esse potest” (Él llama máximo “aquello, mayor que lo cual nada puede haber (*Docta ignorantia*, VII, 4-5). Como es demostrada, la definición de Cusa sobre lo máximo es, por representarlo de alguna manera, circular. No hay fisuras en su geometría del infinito.

Pero la naturaleza de la maximidad, por sus características que podríamos relacionar con la profusión, Cusa hace que coincida con la unidad “coincidit itaque maximitati unitas, quae est et entitas” (Con la maximidad coincide la unidad, que es también la entidad) (*Docta ignorantia*, VII, 6-7). El máximo absoluto es uno y es incomprensiblemente inteligible. Sin embargo, la unidad absoluta que nada se le opone porque “está libre universalmente de toda relación y contracción”, es la absoluta maximidad. También hay que indicar que Cusa, cuando habla de la unidad, por ser máxima, no es multiplicable y tampoco se puede dividir, puesto que la unidad suprema siempre está en potencia, es decir, es todo aquello que puede ser.

La unidad no es variable en la medida que no puede entrar en la cuantificación de más o de menos, ya que dichas nociones hacen parte de lo que excede y de lo que es excedido. El máximo absoluto para Cusa es uno, porque existe en todas las cosas. El uno encierra la multiplicidad, y puesto que no tiene contracción por las cosas conserva su naturaleza. Este concepto del uno o de la unidad fue abordado también por Plotino. Se puede desprender de su disertación, ideas que convergen en cierto sentido con la propuesta de Nicolás de Cusa. Para

Plotino todos los seres existen por el Uno. Los atributos de los seres también participan de lo que proviene del Uno. La pregunta que él hace no es simple y llanamente retórica, en la medida que intenta despejar su inquisición, para que su pretensión no sea una cumbre llena de brumas. Él se pregunta por aquello que podría existir y que no fuese Uno o que no tuviera una unidad. Es relevante contrastar o buscar puntos de inflexión en el concepto de unidad que propone Nicolás de Cusa y el que despliega Plotino en la *Enéada VI*. Para Plotino todas las cosas tienen realidad por la unidad. Para fundamentar lo anterior, acude al ejemplo del alma que no puede existir sin ser una. Plotino quiere identificar el alma con la unidad, pero lleva su ejemplo a todos los seres y su existencia. En dicha unidad del alma, se advierte una multiplicidad: las facultades como el desear, la percepción y el razonar.

Retornando al concepto de maximidad, Nicolás de Cusa, en el capítulo cuarto del libro primero, titulado *Maximum absolutum incomprehensibiliter intelligitur cum quo minimum coincidit*, advierte que la maximidad absoluta es Dios. “La maximidad es infinitud y término de todas las cosas, pero estas no son el límite de aquella”. “Non enim aliud est dicere ‘Deus est maxime lux, quod est minime lux’. Aliter enim non esset maximitas absoluta omnia possibilia actu, si non foret infinita et terminus omnium et per nullum omnium terminabilis, prout in sequentibus ipsius Dei pietate explanabimus” (*Docta ignorantia*, XI, 9-12). Por encima de todo discurso racional, hay que percibir la absoluta maximidad. Dicha maximidad no tiene proporción porque lo infinito no se puede medir. Entender la unidad absoluta

implica su vinculación con Dios, que es Uno. La sustancia divina es una unidad infinita que genera la pluralidad de los entes. Por lo tanto, para Nicolás de Cusa la sustancia infinita es la encargada de crear todo lo que existe.

Se ha dicho reiterativamente en varios estudios que Nicolás de Cusa, por su visión teológica de la unidad suprema, cae en una especie de propuesta que en términos filosóficos se llamaría panteísmo. Nicolás de Cusa no construyó un sistema panteísta a la manera de Baruch Spinoza. Podríamos afirmar que su terminología está más en consonancia con una metafísica que en muchos pasajes avizora la luz incandescente del misterio, muy propio de la búsqueda interna de los místicos. En Cusa no encontramos unos pasos determinados para llegar a la unidad suprema como lo concibieron algunos místicos. Como tampoco es un tratado de metafísica estrictamente hablando. Su pensamiento en general es trinitario: primero habla de la unidad absoluta, lo teológico; luego la unidad del ser contracto, cosmología y, por último, la unión de lo absoluto y lo contracto, lo humano.

Dios es un ser máximo que nada se le opone, y que también es uno “El ser absoluto no puede ser otra cosa que máximo absolutamente”. Esta unidad eterna ha sido venerada por muchos pueblos y Nicolás de Cusa, en el capítulo VII *De trina et una aeternitate* da cuenta de ello. Primero (*Docta ignorantia*, VII), dice que Minar consignó en los libros de la antigüedad que los sisenios adoraban máximamente a la unidad. En su pesquisa, hace una alusión importante a Pitágoras que igualmente admite una unidad trinitaria. Sin embargo, Nicolás de

Cusa investiga la veracidad de dicha unidad trinitaria a partir de los siguientes argumentos: primero lo que va antes de la mutabilidad para Cusa es eterno. Todo lo que va antes de la mutabilidad es inmutable, por consiguiente lo eterno es inmutable. La unidad iría anterior a la mutabilidad, por consiguiente la unidad es eterna e inmutable y la alteridad como es posterior a la unidad está conformada por multiplicidad de cosas, variables y por lo tanto poseen un término.

Ahora bien, la igualdad sería anterior a la desigualdad. En términos generales “toda desigualdad está formada por lo igual y lo que excede”. Él continúa su argumento manifestando que “toda desigualdad se resuelve en una igualdad” (*Docta ignorantia*, VII). De tal modo, la desigualdad como es posterior a la igualdad coincide con la alteridad que es posterior a la unidad. La desigualdad se da por la duplicidad. Y con respecto a la igualdad que es anterior a la desigualdad coincide con la unidad que es anterior a la alteridad. En conclusión, la unidad trinitaria está compuesta por la unidad que es eterna, inmutable e igual; la alteridad que es movilidad, cambio, multiplicidad y, por consiguiente, desigualdad; y el tercer elemento es la conexión entre la unidad y la igualdad de la unidad. La eternidad se encuentra en la conexión, la igualdad y la unidad. Hay que hacer una salvedad: los elementos que componen la unidad, los analizamos en una esfera abstracta, separándolos, pero en realidad todos los elementos están unidos constitutivamente, es decir, son una sola cosa.

Hay que anexarle un concepto importante a la unidad que es la eterna generación. Nicolás de Cusa, muestra cómo de la unidad eterna surge la igualdad de la

unidad, cuya conexión entre ambas es principal. Para entender la unidad desde la doctrina de la docta ignorancia, Cusa llama a la unidad *entidad*, usando el griego, particularmente el término *on* que se traslada a la lengua latina *ens*. Dios sería la misma entidad de las cosas o en palabras de Cusa, Dios es la forma de ser porque es entidad “Deus namque ipsa est rerum entitas; forma enim essendi est, quare et entitas” (Dios es la misma entidad de las cosas, pues es la forma de ser, porque es entidad) (*Docta ignorantia*, VIII, 7-9).

Pero la igualdad de la unidad es quasi equivalente a la entidad. Esto quiere decir que la igualdad de la unidad y la igualdad de la entidad es igualdad en términos de existencia o en términos del vocablo latino *ens*. La generación o de *generatione aeterna* juega un papel importante a la hora de reproducir la unidad, porque la generación permite la duplicidad de la naturaleza que procede de la unidad y pasa a la igualdad de la unidad. Para Cusa la unidad y la igualdad de la unidad tiene que ver con la misma naturaleza, que se traslada del padre al hijo. Además, continúa Cusa diciendo que la generación la podemos encontrar en aquellas cosas que tienden a cambiar. La duplicidad de la naturaleza de la unidad se efectúa una sola vez, dado que si la naturaleza de la unidad se reprodujera cinco o seis veces, la unidad *per se* generaría otra cosa. Por tanto, pone como ejemplo el número binario y el terciario u otros números que crean en la duplicidad y en la multiplicidad, a otros. No obstante, la unidad procreada una vez, engendra la igualdad de la naturaleza de la unidad. Por consiguiente, la unidad que engendra unidad eternamente no deriva en otra cosa diferente a la esencia que se trasfiere de una a otra.

La conexión eterna se genera a partir de la igualdad de la unidad y la unidad, en cuanto que hay una peregrinación entre ambas. "La procesión" (*Docta ignorantia*, IX) como la llama Nicolás de Cusa, es una extensión de la unidad hacia la igualdad de la unidad, que las convierte en equivalentes. Lo que se forma entre ambas es una unión. De lo anterior, podemos inferir que hay un recorrido que parte de la unidad, luego pasa a la igualdad de la unidad y hay una síntesis de las dos unidades en su conectividad. En definitiva, no podemos separar este recorrido entre la unidad y la igualdad de la unidad, en donde aparece la unión. Hay que entender incomprensiblemente, como se ha reiterado más arriba, que la conexión, la igualdad de la unidad y la unidad, son una misma cosa. Nicolás de Cusa extrapola el concepto de unidad y lo examina a la luz de la trinidad cristiana. El padre sería la unidad suprema; el hijo es la igualdad de la unidad suprema y el espíritu santo es la conexión entre la unidad y la igualdad de la unidad. En el padre y en el hijo existe la misma naturaleza, es decir, hay una identidad entre la igualdad de la unidad y la unidad que es el padre y, por supuesto, existe la conexión entre el padre y el hijo, entre la humanidad y la divinidad.

En resumen, cuando se habla de la generación Nicolás de Cusa la define como una repetición de la naturaleza de la unidad. ¿Qué quiere decir esto? Que la naturaleza de la unidad se multiplica de forma igual a ella misma. Por consiguiente, la naturaleza del padre se transfiere a la naturaleza del hijo. Ahora bien, esta generación se ubica en las cosas transfigurables, pero la unidad engendrada y aquello que la genera, ciertamente, es eterna.

Más adelante, Nicolás de Cusa en el capítulo X hace una inquisición que consiste en una comprensión de la trinidad en la unidad y que ésta se encuentra por encima de todas las cosas “Quomodo intellectus trinitatis in unitate supergreditur omnia.” (*De docta ignorantia*, XIX. 16 - 17) La referencia que encontramos al comienzo del capítulo es importante para poder entender la reflexión de Cusa. Primero, habla de un autor poco conocido como es Marciano. Este dice que “La filosofía -parafraseado por Cusa- si quiere ascender al conocimiento de la divinidad ha de desembarazarse de círculos y esferas: “Quando ait Philosophiam ad huius trinitatis notitiam ascenderé volentem circulos et sphaeras evomuisse” (*De docta ignorantia*, XIX. 18-20).

La geometría

Cuando Nicolás de Cusa habla del triángulo, de la esfera, de la línea, en el marco de la geometría, deja claro que todas estas figuras se convierten en símbolos que pasan de la potencia al acto, infinitos, para alcanzar la concepción de lo máximo como “aquello mayor que lo cual nada puede haber.” Pero él hace un paralelo entre la figura geométrica de la esfera con lo máximo y deja traslucir sus caracteres, para luego hacer una transición de la esfera infinita a la existencia de Dios. En el campo de la infinitud, todas estas figuras geométricas son la misma: la línea es círculo, es triángulo y esfera, la trinidad es unidad y la unidad es trinidad

“Ubi unitas sit trinitas et e converso”, el accidente es substancia, la materia es alma, lo mutable es inmutable, el instante es eternidad, etc.

Cada cosa en sí misma es una. El concepto de lo Uno no podría ser elucidado en otros términos. Para Cusa el Uno encierra la multiplicidad o, en otras palabras, una cosa es en sí misma todas las cosas. Ahora bien, podemos plantear que la unidad suprema, Dios, por su condición trascendente y en su conveniencia inmanente, es todas las cosas y está en todas las cosas. Por eso la unidad máxima es trina. La unidad para Cusa es “. Si enim unitas est maxima et perfectissima intellectio, quae sine istis correlationibus tribus nec intellectio nec perfectissima intellectio esse poterit, non recte unitatem concipit, qui ipsius unitatis trinitatem non attingit” (Máxima y perfectísima intelección, la cual sin estas tres correlaciones no podría ser ni intelección ni perfectísima intelección, no concibe rectamente la unidad aquel a quien no se le alcance la trinidad de la propia unidad) (*De docta ignorantia*, XX. 22 - 25).

La unidad no se puede dividir, como ya lo mencionamos, y tiene una conexión eterna. La no separación de la unidad se formula a partir de la trinidad que es una. La naturaleza de la trinidad está conformada por “La discreción, la conexión y la no separación”. Como la unidad no se puede dividir y es eterna, la unidad es incausada, es decir, que la unidad no tiene algo que la crea. Al no tener la unidad una causa, la convierte en una unidad eterna porque la eternidad no tiene ni principio ni fin, tampoco se puede medir y no se puede dividir. La unidad en su “discreción” procede de una inmutable eternidad. Esta última es igual a sí

misma y por eso no es mutable. La mutabilidad de la eternidad nos lleva a pensar que por la realización de sus cambios, dejaría de ser eterna y pasaría a ser otra cosa. Si se pudiera dividir la eternidad, en un caso especulativo, entonces dicha operación en una esfera abstracta sería mensurable y perdería el atributo de lo eterno.

Por lo antes mencionado, la unidad es eterna, inmutable, indivisible y una en su trinidad. Al hablar de la unidad máxima se habla de su matiz indisoluble. Pero dicha unidad incausada es causa de todo. Y como es máxima se considera el principio máximo de todos los principios. La unidad máxima, con su relación mínima, su conexión y su maximidad permite que lo Uno se conserve. La unidad es también todas las cosas precedentes. Por esto, no podemos comprender la unidad bajo parámetros filosóficos que se adhieran a postulados racionalistas o a intelecciones que parten de categorías lógicas, ¿cómo unir elementos que tienen atributos diferentes y volverlos equivalentes? ¿Cómo hacer que los elementos ambivalentes adquieran, por decirlo de alguna manera, una relación horizontal?

Hay que trascender las diversificaciones que se establecen en el plano racional, con las cuales se comprenden las cosas, para poder acceder a la doctrina de la docta ignorancia y elevarnos del σύμβολον a la ἀλήθεια y comprender las palabras más allá de su semántica inmutable. Nicolás de Cusa quiere que agudicemos el entendimiento para llegar al propio Uno, al máximo absoluto, a la trinidad, a Dios eterno.

Si ex signo ad veritatem te elevaveris verba transsumptive intelligendo, in stupendam suavitatem adducent; quoniam un docta ignorantia proficies in hac via, ut – quantum studioso secundum humani ingenii vires elevato conceditur – videre possis ipsum unum máximum incomprehensibile, Deum unum et trinum Semper benedictum” (*De docta ignorantia*, XXI, 20 - 25).

Un área singular en toda la disertación de Nicolás de Cusa es precisamente el de las matemática. Para él estas nos auxilian en la comprensión de las cosas divinas. Pero cualquier lector de Cusa se puede hacer la siguiente pregunta, movido por su capacidad de indagación: ¿qué tienen que ver las matemáticas con la unidad? Para empezar, diremos que las figuras matemáticas que propone Nicolás de Cusa como la línea infinita, el círculo y el triángulo, por su naturaleza infinita, son una y la misma. Como en el infinito no se puede dividir una cosa de la otra, entonces la línea infinita puede ser un triángulo y el triángulo puede ser un círculo. Hay una especie de unidad entre las figuras geométricas aparentemente diferentes.

Pitágoras es un exponente importante al hablar de las matemáticas, particularmente de los números, cuya intención es básicamente la comprensión de lo divino y del universo. Al parecer, Nicolás de Cusa sigue, hasta cierto punto, la línea pitagórica, pero se aparta de su contenido que surge como una cosmovisión propia de la cultura griega y lo traslada a un contexto que emana de toda la idiosincrasia, la tradición y la construcción teológica del cristianismo. Para Cusa las matemáticas son un medio para alcanzar las cosas supra-naturales. Lo que

sucede principalmente es que la inmersión en lo sensible, en el cambio, en las cosas corruptibles, “por su continua inestabilidad a causa de su potencialidad material” hace más compleja la investigación exhaustiva de lo trascendente. ¿Qué *imago* puede explicar las cosas visibles? Las imágenes que pueden explicar las cosas visibles serían su opuesto, es decir, las imágenes de las cosas que no vemos. Lo visible se puede explicar a través de lo invisible y lo invisible no es más que la identidad de la imagen de lo visible.

Para poder comprender las cosas materiales es necesario acudir a su contraparte que, en realidad, no es más que un reflejo de aquellas: la divinidad. El mundo espiritual, por su naturaleza intangible, incorruptible, inmutable, sería investigado desde lo simbólico. Para eso, Cusa dispone de los signos matemáticos y se adentra en el número como lo hicieron Agustín y el mismo Boecio. Ellos plantearon en su momento histórico que el número había sido en el espíritu de Dios “el primer ejemplar de las cosas que habían de crearse.” De la misma manera el platónico Aurelio Agustín, al indagar sobre la cantidad del alma y su inmortalidad, acudió a las matemáticas en busca de una revelación. Nicolás de Cusa utiliza, igualmente, el mismo procedimiento. El máximo absoluto, al no ser concebido por nosotros, propone investigarlo a través de las figuras infinitas del círculo, del triángulo y de la línea recta. Para su cometido, inicia adecuadamente un razonamiento que va de lo finito, las figuras matemáticas finitas y traslada estas a las figuras matemáticas infinitas, para una comprensión del absoluto.

Así pues, desde cualquier figura geométrica, vamos a comprender infinitamente lo más elevado. Primero, va a hablar de las propiedades de la línea máxima e infinita. Dichas propiedades de la línea infinita se desglosan de la siguiente manera: la línea infinita es recta, es triángulo, es círculo y también es esfera. Si abordamos la figura geométrica de la esfera infinita, tendría las siguientes propiedades: la esfera infinita es triángulo, es círculo y es línea. En esta figura geométrica, Cusa realiza una transición hacia la existencia actual de Dios.

La línea infinita la define Nicolás de Cusa así: “el diámetro del círculo es una línea recta y la circunferencia es una línea curva mayor que el diámetro” (*De docta ignorantia*, XXVI, 4-6). Las nociones de Máximo y mínimo van a jugar un papel determinante, en cuanto que la línea curva de la circunferencia del círculo máximo es mínimamente curva y máximamente recta. En este enfoque el máximo y el mínimo no son términos opuestos o excluyentes sino que, por el contrario, se complementan en su relación co-presente. La línea máxima para Cusa es “máximamente recta y mínimamente curva”. La gráfica que utiliza este es esclarecedora al respecto. Una línea recta que va del punto A al punto B y que llama una línea máxima recta. Ahora, esa línea recta sufre una curvatura que va desde el punto C al punto D. Este arco del círculo mayor se diferencia de la curvatura del arco que va del punto E al punto F. El arco CD es mayor que el arco EF y es menor que la línea máxima AB. Luego hay otra curvatura menor que va del punto G al punto H, formando un arco más cerrado. La línea recta AB “será el arco del máximo círculo mayor del cual no puede haber otro”. Entonces se concluye

que la línea recta es círculo. Se trata, desde luego, de una línea máxima e infinita rectilínea que no se le opone la naturaleza de lo esférico. Los opuestos de lo curvo y lo recto desaparece para dar paso a la esfericidad de la línea que es la rectitud. En otras palabras, la máxima línea de la rectitud es la esfericidad. Todo esto hay que analizarlo desde el concepto de la línea finita, a partir del tránsito entre la línea finita y lo que esta tiene en potencia, para pasar a la línea infinita en acto.

Si representamos un círculo con un punto en el centro y este se conecta en línea recta ascendente hasta llegar al límite del arco superior, permaneciendo el punto A estático, el punto B se mueve unos grados hacia la derecha hasta llegar al punto C, formando una curva que se une desde el punto C hasta el punto A por medio de una línea recta en diagonal descendente. La relación entre el punto A B y C en el círculo, genera un triángulo. Pero si del punto C se da el movimiento circular hasta el punto de origen se crea un círculo. Ahora bien, si A permanece inmóvil y se traza una línea recta entre el punto opuesto superior de A que es B y el punto opuesto inferior de A que es D, el resultado es una línea continua. Entre el punto B, girándose a la derecha hasta el punto D, se describe un semicírculo, pero si BD permanece inmóvil como diámetro y se hace girar al semicírculo, se crea la esfera. Esta esfera es lo último de la línea infinita totalmente en acto.

El tránsito de la esfera infinita a la existencia en acto de Dios es apreciable en la medida en que la esfera infinita tiene tres líneas máximas que coinciden en el epicentro: la profundidad, la anchura y la longitud. El centro de la esfera es equivalente al diámetro y a la circunferencia. El centro de la esfera infinita contiene

las tres líneas al mismo tiempo. La esfera infinita es indivisible. Tiene tres líneas que son las mismas. El grosor y la circunferencia son una misma cosa. La esfera infinita “está radicalmente en acto y es simplicísima, el máximo está en acto radical.” Concluimos que la esfera en acto es línea, es triángulo y es circunferencia. El máximo es acto de la esfera, la línea, el triángulo y la circunferencia. Para Cusa toda existencia está en acto, en tanto que existe en el mismo infinito en acto. La esfera infinita es la perfección máxima, mayor en su confluencia de formas. Si la esfera infinita es perfección de todas las esferas, lo máximo es equiparable en perfección a la esfera. Lo imperfecto en el máximo se vuelve perfecto, igual que la línea en acto es esfera, o la multiplicidad es unidad, o lo mutabilidad se vuelve inmutable.

Dios, como la esfera infinita, es la razón de todo el universo, de toda la pluralidad. Y así como de tránsitos infinitos surge la esfera, Dios no es más que todos los tránsitos, ¿Qué quiere decir esto? Por una parte, que todo lo que se transforma o tiene vida es “Por causa de Él mismo, en Él y por Él”. Dios es el reposo de todo lo que se mueve, es el fin de todas las cosas, es la presencia eterna de todo lo que tiene un principio y un fin. Dios es el movimiento, es el descanso de todo el movimiento natural; igualmente todo aquello que es potencia se perfecciona en Dios, se perfecciona en su acto infinito. Dios es la entidad de todo lo que existe y que se mueve hacia la propia existencia. La pluralidad de la unidad es Él mismo que es causa de todas las causas. Dios es acto de todo lo que existe en potencia.

Mística

Con todo esto y con otras cosas que faltan por decir, que hacen parte de lo fundamental de nuestro trabajo pero que no podemos dar cuenta de su totalidad, dedicaremos las últimas páginas a la reflexión asistemática de la filosofía y el misticismo. Uno de los símbolos de la antigüedad clásica, particularmente de Grecia, es el búho de Minerva que representa la sabiduría. Pero nos damos cuenta que la sabiduría está unida al amor y que en griego se traduce como φιλεῖν. El filósofo traspone su cotidianidad a la insistencia de la comprensión del mundo, movido por la φιλεῖν. ¿Pero, es el amor del filósofo, el mismo amor que emana del alma profunda del místico? Lo cierto es que no puede haber mística sin amor y, cambiando los términos, no puede haber amor humano sin una luz mística.

No es casual que la filosofía y la mística compartan esa tendencia hacia la naturaleza del amor. En ese sentido, podemos establecer vínculos entre un camino y otro. Sin embargo, hay varias cosas que debemos puntualizar. La filosofía y la espiritualidad, desde la antigüedad, han estado armonizadas por hechos que han dejado una impronta en el pensamiento. El logos se debe de entender en sus orígenes, como un logos impregnado de lo divino. La yoidad no se había erigido en su altar donde todo caía bajo su dominio. El logos imantado por lo divino poseía la fuerza para explicar los fenómenos del mundo. En algún

momento del tiempo y del espacio, en un ocaso de la conciencia mística, dicho *logos* divino empezó a desgarrarse hasta dar paso a un *logos* sujeto a la autonomía única y exclusivamente del pensamiento humano.

El *logos* místico, impulsado por una fuerza secreta envuelta en las sombras del amor, emprende la fuga de lo que se muestra asible, tangible, para expresar otro tipo de experiencia humana con la Unidad suprema. Evidentemente el lenguaje que utiliza el místico no es el mismo que utiliza el filósofo, aunque la preocupación existente de lo divino está en uno y en otro. El hecho de volver nombrable la experiencia de lo trascendente en lo inmanente o viceversa, nos lleva al campo de la terminología apofática, es decir, lo insondable, lo innombrable y lo inaccesible.

La mística intenta acercarse a las riveras del misterio, de lo desconocido, de la locura, por medio de signos que encierran contradicciones. El lenguaje místico busca expresar el abismo que llena el abismo, lo inaccesible que es accesible, lo insondable que se mueve hacia lo insondable. Cuando el alma del místico se une con la Unidad suprema, bajo el principio de que lo semejante busca lo semejante, el éxtasis llega como la luz que campaneaa en las olas de un mar abisal. Todas las tinieblas de su alma inundada por el rayo supra-esencial de la máxima unidad, se transforman en divinas tinieblas más allá de su mismidad, quitándose el manto de la otredad, para contemplar al único e innombrado; para contemplar aquello que está “más allá de todo” como dice el estribillo del himno compuesto por Gregorio Nacianceno.

El misticismo se puede considerar como un viaje que sigue el decurso de la contemplación y del silencio, pero ¿por qué el místico cierra su boca para escuchar la sabiduría infinita? La conciencia del místico reconoce la limitación del lenguaje humano que describe los objetos naturales, la realidad cambiante, los seres finitos. Por eso, el misterio que alberga en el amor del místico hacia Dios y que sale de sí mismo al encuentro del interior en una conexión de la nada con el todo, de lo finito con lo infinito, de la oscuridad del alma humana con la luz del alma divina, fuente originaria, es una especie de ensamblaje armónico (*táxis*). Al parecer, el alma humana necesita retornar al origen, volver a su fuente eterna como una especie de principio universal inexorable.

El encuentro entre Dios y hombre posibilita una interpretación filosófica del objeto místico, en donde la ponderación del fenómeno religioso se asoma a un nuevo encuentro para poder decodificar lo simbólico. El filósofo judío Martín Buber, acudiendo a la más bella tradición dialógica entre Dios y hombre, con sus características místicas y apofáticas dice que

Las generaciones de hombres han depositado la carga de sus vidas angustiadas sobre esta palabra - Dios - y la han abatido hasta dar con ella por tierra: ahora yace en el polvo y soporta todas esas cargas. Las razas humanas la han despedazado con sus facciones religiosas; han matado por ella y han muerto por ella, y ostenta las huellas de sus dedos y de su sangre. ¿Dónde podría encontrar otra palabra como esta para describir lo más elevado?... Pero cuando la locura y el engaño vuelven al polvo, cuando los

hombres se encuentran frente a Él en la más solitaria oscuridad, y ya no dicen Él sino que suspiran TÚ, gritan TÚ, todos ellos la misma palabra y cuando agregan Dios, ¿No es acaso al verdadero Dios al que imploran, al único Dios viviente?” (Buber, 2003, 33).

Consideramos suficientes estas líneas del filósofo Judío para deducir que tienen cierta carga de misticismo en conjunción con un pensamiento filosófico. Es importante destacar de la reflexión filosófica precedente que desde tiempos inmemorables siempre ha existido una relación o un diálogo entre lo humano y lo divino. La mística hunde sus raíces en dicho pasado de la humanidad. Por ello, el hombre ha dejado que su esencia espiritual, su tribulación, su angustia, corran hacia los manantiales infinitos que en diferentes culturas han nombrado de diferentes formas. La humanidad, como dice el filósofo judío, no tiene otro término que pueda sustituir el significado profundo de lo supra-esencial. La conciencia humana, en su soledad, ante la inmensidad del universo, ha dejado de evocar el nombre, el término o el símbolo más profundo de todos los símbolos. Toda ambivalencia, todo momento, la visión binaria del mundo, la estructura cuaternaria del universo, el enigma que fluye hacia el gran enigma, lo divino, *-tó theion-* la trinidad de la unidad, indican una conexión esencial del Todo con sus partes, del origen primario con el origen que contiene la esencia que duplica su propia naturaleza.

CONCLUSIONES

Una vez llegados a este punto, debemos concluir que Nicolás de Cusa, no es un místico. Tampoco es un pensador metafísico. Es, permítasenos decirlo, un filósofo escolástico que desde la lógica ha comprobado la existencia de Dios y su relación con la naturaleza y el hombre (en especial desde la matemática y la geometría), valiéndose desde una postura cristiana afín a la mística y a la metafísica, pero no rigiéndose por ellas. Bien fue demostrado que Cusa para hablar de Dios lo hace remitiéndose desde la maximidad, concepto metafísico que une al de unidad, o lo uno (de talante místico). Desde allí y con la unión de oposición de contrarios demostrará lo eterno de la unidad. En ningún momento nos dice Dios es aquello o esto.

Cusa se inserta en la tradición, al dialogar y cuestionar al platonismo y al aristotelismo desde las herramientas modernas (ad portas del Renacimiento): la matemática y la geometría. Áreas por medio de las cuales Descartes, Leibniz y Spinoza apoyarían sus tratados que sin alejarse de Dios (ni definiéndolo), abrirían las puertas del entendimiento moderno. En Nicolás de Cusa, en particular en el libro objeto de estudio *De docta ignorantia*, no vemos un padre de la iglesia, no vemos al cardenal de otras obras suyas, vemos al filósofo encarnando un espíritu libre, como Sócrates, pensado por sí mismo, cuidando de sí.

REFERENCIAS

San Anselmo. (1998) *Proslogion*. Madrid, Tecnos.

Aristóteles (2012) *Metafísica*. Trad. García Yebra. Madrid, Gredos.

Buber, M. (2003) *El eclipse de Dios*. Salamanca, Sígueme.

Cabada Castro, M. (2008) "Infinitud divina y visión mística en Nicolás de Cusa".
Pensamiento, 64, 242, 903-930.

Clemente de Alejandría (1998). *El pedagogo*. Madrid, Gredos.

Clemente de Alejandría (1994). *Protréptico*. Madrid, Gredos.

Copleston, Frederick (2000-2004). *Historia de la filosofía*. Barcelona, Ariel.

Cusanus, Nicolaus (1440) *De Docta ignorantia*. Recuperado de: <http://urts99.uni-trier.de/cusanus/content/werke.php>

Eriugena, J. E. (1984) *División De La Naturaleza*. Madrid, Orbis.

Gálvez, J. S. (2009) *Historia De La Filosofía - La Filosofía Medieval La Patrística*.
Ecuador, JG.

Gigon, Olof (1971) *Los orígenes de la filosofía griega: de Hesíodo a Parménides*.
Madrid, Gredos.

Gilson, Étienne (2007) *La filosofía en la Edad Media: desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV*. Versión española de Arsenio Pacios y Salvador Caballero. Madrid, Gredos.

Guthrie, W.K.C., (1999) *Historia de la filosofía griega, Volumen I: Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. Madrid, Gredos.

Kirk, G. S. - Raven, J. E. - Schofield, M. (1988) *Los filósofos presocráticos*, Madrid, Gredos.

Jaeger, W., (1957) *Paideía*, México, Fondo de Cultura Económica.

Jaeger, W. (1977) *La teología de los primeros filósofos griegos*. Madrid, FCE.

Jesús Soto, M. (1995) "Nicolás de Cusa y la idea metafísica de expresión" *Anuario Filosófico*, 28, 737-754.

Martino, G. (2012) "Mística y exégesis en la filosofía de Plotino", *Nova Tellvs*, 30, 2.

Maynade, Josefina (1970) *Plotino y la escuela de Alejandría*. México: Orion.

Núñez, R. (2015) "El discurso ignorante acerca de Dios en Nicolás de Cusa. ¿Más allá de la analogía?" *Revista Chilena de Estudios Medievales*, 7, enero-junio, 119-131.

Porfirio / Plotino (1992) *Vida de Plotino / Enéadas: libros I y II*. Madrid, Gredos.

Plotino (1998) *Enéadas: libros V y VI*. Madrid, Editorial Gredos.

Pseudo Dioniso Aeropagita. (2007) *Obras completas*. Madrid, BAC.

Quasten, J. (1962) *Patrología II. La edad de oro de la Literatura Patrística Griega*. Madrid, BAC.

Rabade, R. S.. (1998) *Guillermo De Ockham – 1285-1349*. Madrid: Ediciones del orto.

Reale, G., (1999) *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles*. Barcelona, Herder.

Riego de Moine, I. (2006) *Hombre y filosofía. Una mirada desde la mística*. Universidad nacional de cuyo. Facultad de filosofía y letras. Tesis para doctorado en filosofía.