

Afinidades conceptuales entre Plotino y Nicolás de Cusa

Malena Tonelli

Universidad Nacional de La Plata; Universidad de Buenos Aires
Argentina
malenato@hotmail.com

Cita sugerida: Tonelli, M. (2015). Afinidades conceptuales entre Plotino y Nicolás de Cusa. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, (46). Recuperado de: <http://www.rfytp.fahce.unlp.edu.ar/article/view/RfYTPn46a05>

Resumen

Doce siglos separan a Plotino de Nicolás de Cusa. Son doce siglos y una gran cantidad de desarrollos y vericuetos filosóficos se sucedieron a lo largo de un período tan rico como convulsionado. Sin embargo, la tradición ha inscripto a ambos pensadores en una misma corriente de pensamiento: al primero en tanto punto de partida y al segundo, acaso, como culminación. En este sentido, intentaré establecer cuáles son aquellos aspectos del pensamiento de Plotino que persisten en el de Nicolás de Cusa a punto tal que permiten legítimamente entender en qué sentido ambos filósofos pueden ser denominados “neoplatónicos”. En el presente trabajo, entonces, plantearé que ambos modos de concebir la realidad pueden ser entendidos como complementarios sin desatender, no obstante, a las grandes diferencias. Ciertamente, Plotino y Nicolás de Cusa difieren en núcleos doctrinales que pueden considerarse lo suficientemente relevantes como para negar la posibilidad de pensarlos miembros de una misma corriente. Más aún, a las diferencias entre sistemas se agrega el hecho de que nada indica que Nicolás haya tenido contacto con la obra plotiniana. De hecho, la influencia neoplatónica en su pensamiento es atribuida a autores como Proclo y Dionisio Areopagita. Es por estos motivos que no es posible basar el análisis en términos de influencia textual sino que, más bien, la cuestión será formulada en términos de “corriente de pensamiento”. En efecto, Plotino y el Cusano han reflexionado acerca de problemas similares y han brindado, cada uno a su modo y en su propia época, propuestas, en algunos casos, paralelas.

Palabras clave: Plotino; Cusano; Neoplatonismo; Semejanzas; Diferencias

Conceptual affinities between Plotinus and Nicholas of Cusa

Abstract

Twelve centuries separate to Plotinus from Nicholas of Cusa. There are twelve centuries and several developments and philosophical intricacies occurred during a period both rich and troubled. However, one tradition includes both thinkers in the same line of thought, the first as its starting point, the second, perhaps, as its culmination. In this regard, I will try to establish which aspects of the thought of Plotinus persist in Nicholas



of Cusa so that we can legitimately try to understand why and in what sense these two philosophers can both be called "Neoplatonists". In this paper, then, I will contend that both ways of conceiving reality can be understood as complementary –without neglecting, however, the various differences that subsist among them–. Certainly, Plotinus and Nicholas of Cusa differ in certain doctrinal issues that can be considered relevant enough to deny the possibility of thinking of them as members of the same tradition. Moreover, to these differences one add that nothing indicates that Nicholas has had any contact whatsoever with Plotinus' works. In fact, the Neoplatonic influence on his thought is more likely to be attributed to authors like Proclus and Dionysius. On account of these reasons, it is not possible to ground the analysis in terms of a direct textual influence, the inquiry will rather be formulated in terms of "schools of thought". Indeed, Plotinus and Nicholas of Cusa have thought about similar questions and have provided, each in their own way and in their own time, possible answers in some cases parallel, something that allow us to undertake a comparative study.

Keywords: Plotinus, Nicholas of Cusa, neoplatonism, similarities, differences

Introducción

Doce siglos separan a Plotino de Nicolás de Cusa,¹ durante los cuales se sucedieron importantes desarrollos filosóficos a lo largo de uno de los períodos más convulsionados y ricos de la historia de la filosofía. Sin embargo, la tradición ha inscripto a ambos pensadores en una misma línea filosófica: al primero en tanto su iniciador² y al segundo, acaso, como su culminación.³ Más allá de las etiquetas historiográficas, cuya crítica resulta sumamente provechosa, intentaré establecer en este trabajo cuáles son aquellos aspectos del pensamiento de Plotino que persisten en el de Nicolás de Cusa a punto tal que permiten legítimamente entender en qué sentido ambos filósofos pueden ser denominados “neoplatónicos”.

No atenderé, con todo, al arduo problema de determinar hasta qué punto la filosofía de Platón, en tanto propietario del nombre con el que se denomina esta corriente, se encuentra presente en uno y en otro pensador puesto que una evaluación tal implicaría poner de manifiesto cuáles son las doctrinas platónicas que efectivamente prevalecen en los textos “neoplatónicos”, si es que acaso sea lícito atribuirle un sistema doctrinal al ateniense.⁴ Cabe aclarar, no obstante, que por una parte el mismo Plotino se consideraba un platónico (de hecho, el auténtico platónico⁵) y que, por otra, para Nicolás de Cusa “un platónico es aquel que explicita de un modo diverso la unidad de la filosofía de Platón”.⁶

A lo largo del presente trabajo, entonces, propondré una comparación entre dos modos de concebir la realidad y, consecuentemente, el camino de conocimiento para la comprensión de lo real manifiesto en cada uno de estos pensadores puesto que, según creo, pueden entenderse como complementarios, aunque mantienen, sin duda, grandes diferencias.

Ciertamente, Plotino y Nicolás de Cusa difieren en núcleos doctrinales que pueden considerarse lo suficientemente relevantes como para negar la posibilidad de pensarlos miembros de una misma corriente. A las diferencias entre sistemas se agrega el hecho de que nada indica que Nicolás haya tenido contacto con la obra plotiniana. De hecho, la influencia neoplatónica en su obra es atribuida a autores como Proclo y Dionisio.⁷

Cabe destacar, asimismo, que, aunque se los haga pertenecer a una misma tradición, en el seno del neoplatonismo, se delimita, a su vez, una subdivisión: por una parte se traza una línea que comienza con Plotino y Porfirio, pasando por Mario Victorino, quien traduce los textos de aquellos al latín y –en términos de D’Ancona- adapta el modelo plotiniano de causalidad de lo Uno al Dios de su propia teología trinitaria,⁸ y por Agustín de Hipona, quien –como es sabido- ha experimentado una importante influencia de Plotino. Por otra parte, siempre dentro de la tradición neoplatónica, se establece una continuidad entre la obra de Proclo,⁹ la de Dionisio,¹⁰ Escoto Eriúgena, Meister Eckhart¹¹ y, por clara influencia textual, Nicolás de Cusa.¹²

Es por todos estos motivos que evitaré plantear que los aspectos comunes entre Plotino y Nicolás se deban a una influencia textual sino que más bien, plantearé esta cuestión en términos de “afinidades conceptuales”. Justamente, no sólo Nicolás de Cusa ha mantenido un vivo contacto con la obra de Agustín, por ejemplo, sino que también, como es evidente, el mismo Proclo ha mantenido un diálogo, en muchos casos crítico, con el autor de las *Enéadas*.¹³ Esta breve mención del entrecruzamiento, no ya entre tradiciones (tan habitual no solamente entre las que coinciden en un mismo período sino también entre diferentes porciones de tiempo acerca de cuestiones semejantes) sino entre sub-tradiciones en el seno de la corriente neoplatónica, me permite argumentar a favor de la importancia de establecer los puntos de contacto entre Plotino y el Cusano.

Más aún, sugeriré que no se trata simplemente de una comunicación entre voces filosóficas a través del tiempo, sino que haré hincapié en aquella matriz conceptual que sostiene las mismas preguntas: el llamado, muchas veces de manera arbitraria y, por supuesto, discutible, “neoplatonismo”. Plotino y el Cusano han reflexionado acerca de problemas similares y han brindado, cada uno a su modo y en su propia porción de tiempo, propuestas, en algunos casos, paralelas. En suma, ambos, efectivamente, son tradicionalmente etiquetados como “neoplatónicos” y el objetivo de este trabajo es, entonces, poner de manifiesto aquellos puntos comunes que sus sistemas metafísicos presentan.

1.

Plotino formula un sistema metafísico según el cual la realidad se articula mediante un orden jerárquico en el que la unidad de cada grado va disminuyendo. Ese orden, sin embargo, no debe ser entendido necesariamente de forma lineal descendente, sino, más bien, a modo de un círculo en cuyo centro se ubica el principio Uno en el que todo está contenido pero de modo indiferenciado. Lo Uno contiene todo lo que es sin que sea, sin que se encuentre determinado. Él se encuentra más allá del ámbito de los seres inteligibles, más allá de las Formas porque, afirma Plotino:

Puesto que la Esencia originada es Forma y Forma no particular sino universal, se sigue que aquí él [lo Uno] es aforme (ἀνείδεον). Y si es ἀνείδεον no es οὐσία puesto que la οὐσία es un τόδε, es decir, algo determinado (ὀρισμένον). Ahora bien, al Uno no es posible concebirlo como un τόδε; si no, ya no sería principio, sino sólo aquello que has dicho que es ‘esto’. (V5, 6).¹⁴

Por esto, Plotino afirma que lo Uno es δύναμις πάντων, potencia de todas las cosas. Pero no se trata de una potencia al modo aristotélico, en tanto pasividad. Lo Uno no es pasivo ni receptivo como la materia aristotélica sino que es una potencia en sentido opuesto, es potencia hacedora (V3, 15). Ahora bien, lo Uno es potencia productiva y simultáneamente es todo, tal como indica la fórmula *dýnamis pánton*. Mediante esta fórmula, Plotino se enfrenta a la apremiante pregunta acerca de cómo lo Uno puede generar algo diferente de sí mismo si él mismo es todo.

El *Noûs* (la Inteligencia), primer generado, es idéntico a lo inteligible y al ser. Lo inteligible es acto primero. Mientras que el principio, entonces, es *dýnamis pánton*, el *Noûs* es acto primero. Plotino aclara que lo Uno: “...no es ninguno de los Seres que se dan en la Inteligencia, sino que de él provienen todos los Seres. Por eso estos seres son además esencias (οὐσίαι). Es que están ya definidos...” (V1, 7, 21-23). Él mismo no es ninguno de los seres que produce, puesto que de él proviene todo lo que es.¹⁵ Por eso mismo, lo Uno es potencia de todo y está más allá del ser sin que él sea el ser mismo.¹⁶ No obstante, la pregunta puede reformularse en términos de cómo puede lo Uno ser causa de un efecto cuyos contenidos él mismo no posee. Es decir, cómo puede ser causa del ser sin ser él mismo ser. Plotino explica que el *Noûs* es no Uno, puesto que justamente es ya generado y no es idéntico a su causa. Si

es no uno, será múltiple.¹⁷ El ser se da en la Inteligencia y, como he señalado, no se da en el principio primero. El ser, entonces, coincide con el primer grado de multiplicidad y se encuentra ausente en el principio simplísimo. De esta explicación, a su vez, surgen dos preguntas: cómo de lo Uno brota la multiplicidad (V3, 15)¹⁸ y cómo puede generar lo Uno sin que haya en él alguna disminución, cómo puede producir y permanecer en sí mismo.

Con respecto a la primera pregunta (acerca de cómo de lo Uno brota una multiplicidad), Plotino propone que esa primera irradiación que surge a partir de la perfección de lo Uno se vuelve hacia él e intenta contemplarlo. En ese “movimiento” (anterior al movimiento) se determina como Inteligencia y constituye la multiplicidad de Formas. Es decir, aquello que se vuelve hacia lo Uno y lo contempla, ve al principio según su propia capacidad. No ve a lo Uno en sí mismo, sino que se ve a sí mismo. Lo que la Inteligencia (determinada en tanto inteligente o contemplante) contempla no es lo Uno sino las Formas, que no son otra cosa que ella misma. Plotino explica:

Pero quien est é de acuerdo en que la inteligencia conoce a Dios, forzosamente convendrá en que por esta vía se conoce también a sí misma. Porque conocerá, efectivamente, cuanto posee recibido de aquel, los dones que confiere y los efectos de su potencia. Y al saber y conocer estas cosas, por esta vía se conocerá también a sí misma. Y es que ella misma es uno de esos dones, o mejor decir, ella misma es todos los dones. Si, pues, conoce a aquél deduciéndolo de sus potencias, se conocerá también a sí misma, pues que provino de aquél y cosechó los efectos de su potencia. Mas si es incapaz de ver claramente a aquél porque, posiblemente, el ver se identifica con lo visto mismo, por esta vía principalmente es por donde a la inteligencia le queda la posibilidad de verse a sí misma y de conocerse a sí misma, si es verdad que el ver consiste en esto, en que él mismo sea el objeto visto. (V3, 7, 5-13).¹⁹

Las Formas inteligibles, que son la Inteligencia misma, se encuentran ya determinadas y en acto, permaneciendo, de todos modos, en lo Uno como potencia, potencia de todas las cosas, y en una unidad simplísima. La Inteligencia se constituye como tal cuando determina, separa aquello que en lo Uno se encontraba unido. Al separar todas las cosas, entonces, las entiende como múltiples. Sin embargo, la Inteligencia proviene de lo Uno y es una,²⁰ aunque ya no sea una como lo es lo Uno puesto que contiene una unidad más deficiente que la de su causa; de ahí que Plotino la designe como uni-múltiple (ἐν πολλαί). En V3, 15, 18-20, afirma:

El que viene a continuación de aquél, pone de manifiesto que viene a continuación de aquél por razón de que su multiplicidad es absolutamente una. Porque si bien es multiplicidad, no obstante es multiplicidad en la identidad.

Es posible explicar la segunda cuestión que he planteado (respecto de la permanencia de lo Uno), mediante la llamada doctrina de la doble *enérgeia* de Plotino. En V4, 2, 27-30, afirma:

Es que una es la actividad de la esencia (*ἐνέργεια ἢ μὲν ἐστὶ τῆς οὐσίας*) y otra la actividad derivada de la esencia de cada cosa (*ἐκ τῆς οὐσίας ἑκάαστου*). La actividad de la esencia de cada cosa es la cosa misma en acto; la actividad derivada de la esencia es la que forzosamente debe subseguir a cada cosa, siendo distinta (*ἑτέραν*) de ella.

El ejemplo que ofrece es el del fuego, que además del calor propio de su esencia irradia un calor connatural a su esencia, permaneciendo él mismo sin alteración. Lo Uno, asimismo, produce por su perfección, irradia desde sí mismo permaneciendo en sí mismo. Mientras él mismo es potencia de todas las cosas, debido a su perfección, genera todas las cosas. Todas esas cosas generadas, ya en acto, son los Inteligibles que coinciden con la Inteligencia, puesto que los Inteligibles (objetos de intelección de la Inteligencia) no son preexistentes a la Inteligencia sino que son ella misma. El Ser, entonces, coincide con ella y es, por tanto, múltiple.

¿Pero cómo es que surge ese primer generado? Plotino se vale de la noción de perfección que desborda y produce,²¹ pues todos los seres que son perfectos procrean.²² En efecto, cuando Plotino argumenta a favor de la necesidad de establecer un principio Uno, explica que todas las cosas engendran y, si lo Uno es perfecto, deberá engendrar él también. De hecho, él es perfecto y es potencia primera (*δύναμις ἢ πρώτη*); las demás potencias, en todo caso, lo imitan en la medida en que pueden hacerlo.²³ Lo Uno, no puede no poder algo, puesto que es potencia primera; por lo tanto, lo Uno engendra. No se trata de un hecho contingente: lo Uno no engendra ni por casualidad ni por azar.²⁴ Es evidente, por tanto, que existe una necesidad de generar a partir de la perfección del principio; es una potencia productiva absolutamente simple y ese mismo carácter de simplicidad permite, además, argumentar a favor de la necesidad de postular un principio Uno:

...el principio de cada serie debe ser más simple que los miembros de dicha serie. Por consiguiente, el hacedor del mundo sensible (κόσμος αἰσθητός) no puede ser, él mismo, mundo sensible, sino inteligencia y mundo inteligible (νοῦς καὶ κόσμος νοητός). Pues tampoco el anterior a éste y progenitor podrá ser inteligencia y mundo inteligible, sino más simple que la inteligencia y más simple que el mundo inteligible. Porque lo múltiple no sale de lo múltiple, sino de lo no múltiple. Porque si ello mismo fuera múltiple, no sería principio; el principio lo sería otro, anterior a aquello. Es preciso, por tanto, finalizar en el que es realmente Uno y exento de toda multiplicidad y de tal o cual tipo de simplicidad, si es realmente simple. (V3, 16, 7-16).²⁵

Aquello que es realmente simple y perfecto, entonces, genera, permaneciendo en sí mismo y sin disminución.²⁶

La misma dinámica de la que Plotino se vale para explicar la generación de la Inteligencia, el primer despliegue desde la unidad, será aplicada a la hora de avanzar en este camino hacia la multiplicidad. En efecto, el *Noûs* también posee una fuerza productiva y se despliega en el grado inmediato inferior (inferior en términos de menor unidad y menor capacidad productiva) de la realidad. El Alma, el nivel dianoético,²⁷ es generada por la Inteligencia que al autocontemplarse, en su esfuerzo por contemplar a lo Uno, produce. Este tercer grado, o tercera hipóstasis, produce, a su vez, por una parte, las Formas que estarán en lo sensible y, por otra, la materia, último eslabón en la cadena de generados. Esta última, la materia, carece de vida, carece de capacidad de contemplación y, por tanto, carece de capacidad de producción.

Es importante advertir que la producción de la segunda y tercera hipóstasis (Inteligencia-Alma) se encuentra ligada a la contemplación. *Theoría* y *poíesis* son términos coincidentes.²⁸ Además, en la cadena descendente hacia la multiplicidad, cada nivel o hipóstasis mantiene y pierde, a la vez, algunas de las notas características que Plotino le atribuye a lo Uno eminentemente.²⁹ Así, la Inteligencia, como he señalado, al contemplar produce, y lo hace del mismo modo que su progenitor, permaneciendo. Ella no se altera a causa de su producción puesto que, en rigor, es el Alma quien al intentar contemplar a la Inteligencia, se contempla a sí misma y se constituye como separada de la anterior.³⁰ El Alma es generada, así, por el desborde de la Inteligencia. Sin embargo, la tercera hipóstasis sí exhibe movimiento. En este sentido, Plotino explica:

Ahora bien esta Inteligencia siendo semejante a aquel <a lo Uno>, se comporta de modo semejante: volcó abundantemente su potencia, -y ésta es también un trasunto de ella- al igual que el anterior a ella volcó la suya, y esta actividad derivada de la Esencia (de la Inteligencia) es la actividad del Alma, convertida en Alma mientras permanecía la Inteligencia.³¹ Porque también la Inteligencia se originó mientras permanecía el anterior a ella. El Alma, en cambio, no crea permaneciendo, sino que engendra una imagen tras ponerse en movimiento. (V2, 1, 12-19).

He adelantado que el último grado en la cadena de generados, la materia, carece totalmente de potencia productora. Es totalmente incapaz de contemplar y, consecuentemente de producir.

La realidad, para Plotino, se estructura, entonces, mediante un orden jerárquico en el que tres hipóstasis se organizan de modo que la primera, el principio Uno, produce sin contemplar y permaneciendo; la segunda, la Inteligencia, produce contemplando y permaneciendo, y la tercera, el Alma, produce contemplando pero no permaneciendo. Este despliegue de naturaleza espiritual que escapa a las coordenadas de espacio y tiempo y que podría caracterizarse como “descendente” hacia la multiplicidad móvil es, sin embargo (o simultáneamente), circular y ascendente puesto que -como he indicado- cada generado en su esfuerzo por volverse hacia su generador se produce a sí mismo y al contemplarse produce el nivel inferior. En efecto, este proceso dinámico se articula en los movimientos llamados de procesión y retorno. El primero se entiende si el análisis se sitúa desde la perspectiva causal de lo Uno, mientras que el segundo, el retorno o ascenso, remite al esfuerzo, teórico y práctico, del alma cuando emprende el camino hacia la meta final: el contacto con el principio. La autocontemplación de la Inteligencia (en su afán de dirigirse hacia lo Uno) constituye tanto la primera fase en el proceso productivo cuanto la última etapa en el movimiento de retorno hacia la unión con lo Uno.³² Así, los movimientos de ascenso y descenso no serían paralelos sino que se corresponden de modo tal que forman parte de una misma organización dinámica y espiritual.

2.

He señalado, al comienzo de la Introducción, que entre Plotino y Nicolás existen diferencias que hacen difícil entender las semejanzas. En efecto, Plotino concibe un primer principio sin que se encuentre presente en sus reflexiones “la idea de creación por parte de

una divinidad omnipotente y personal”.³³ Se trata de lo Uno que no se piensa a sí mismo,³⁴ que no es, en el que no hay volición ni movimiento, que produce sin producir, permaneciendo en sí mismo sin pensar ni obrar. El Dios de Nicolás, por su parte, es Ser máximo (en contraste con lo que proviene de Él, que no es³⁵) que coincide con su operar, con su inteligir. Además, hay quien ha afirmado que Nicolás niega la jerarquía neoplatónica en el marco de su concepción Creador-creatura.³⁶ Pero lo más importante, tal vez, sea la diferencia entre los modos en que ambos explican el proceso causal del principio.

Mientras que el primero reserva el pensamiento (y con él la primera dualidad) a la segunda hipóstasis, y deja lo Uno más allá del ser y del pensar, el Cusano –siguiendo la línea instituida en tiempos de Mario Victorino- concibe un Dios uni-trino; esto es, en el seno del principio se encuentra una unidad relacional que no implica alteridad. Precisamente, que la Unidad se piense a sí misma no implica un otro desigual sino que el hecho de que lo Uno se piense a sí mismo implica que hay un igual a sí que es el pensamiento. Y esto implica, a su vez, que en ese proceso a la vez reflexivo y atemporal surja todo lo que es creado a partir de un principio intelectual. Así pues, la primera dualidad plotiniana es elevada en el sistema cusano (deudor, ciertamente, de la tradición que cruzó las doctrinas neoplatónicas con las cristianas) al principio Uno sin desmedro de su simplicidad a través de la doctrina trinitaria.³⁷

La estructura trinitaria de la realidad que Nicolás plantea, entonces, podría ser difícilmente conciliable con el proceso gradual productivo desde lo superior a lo inferior del esquema plotiniano. Parecería que aquella gradación de Plotino, Nicolás sólo la inserta en el seno del principio.

En el capítulo 7 del primer libro de su obra *Acerca de la Docta Ignorancia*³⁸ se hace manifiesto cómo es posible que Dios sea uno y trino: justamente porque es uno es trino; pues, partiendo de que la eternidad precede necesariamente a la alteridad, y ésta es posterior a la unidad, el Cusano comienza estableciendo que la unidad es eterna. Luego, ya que la alteridad es simultánea a la desigualdad y ésta es posterior a la igualdad, se concluye que la igualdad es eterna. Por último a partir de la simultaneidad entre la alteridad y la división, afirmando que esta última es posterior a la conexión, se concluye que la conexión es eterna. Como es imposible que haya varios eternos, la unidad eterna, la igualdad eterna y la conexión eterna son uno. Mediante este argumento que parte de la eternidad de la unidad se puede ver cómo por el hecho de que Dios sea unidad absoluta es necesariamente trino.

Respecto de la igualdad, Nicolás aclara que es repetición de la unidad, por lo cual la unidad (Padre o principio sin principio) engendra a la igualdad de la unidad (Hijo o principio que proviene del principio) y de ambas procede la conexión (el Espíritu Santo). En este movimiento por el cual la unidad engendra a la igualdad (el Padre que engendra al Hijo) Dios crea todo. Que Dios sea trino implica que es distinción sin distinción. Que el Hijo sea Igualdad de la Unidad implica que no se trata de una multiplicación sino de una repetición. En este sentido, aparece la distinción sin alteridad (indistinta): el Hijo no es un otro distinto, sino Igualdad de la Unidad. El hecho de que en Dios haya distinción abre el camino a la creación, pero que esta distinción sea sin distinción manifiesta la unidad de todo lo que es. Dios en tanto posibilidad absoluta es todo lo que es posible que sea y su movimiento creador está en relación con su estructura trinitaria. Tal trinidad se encuentra expresada, en el capítulo 10, en términos intelectuales; el Dios cusano es, como he adelantado, principio intelectual a partir del cual se despliega la realidad, y es principio intelectual desde el momento en que, en el seno de su constitución trinitaria, la unidad máxima es lo que máximamente entiende, lo máximamente inteligible y el entender máximo.³⁹

Ahora bien, Nicolás afirma que todo lo causado lleva consigo el origen por el cual es aquello que es. La trinidad divina aparece como elemento constitutivo de todo lo que es y, por lo dicho, como principio de distinción de todo lo que es. De ahí que todo lo causado lleva consigo la misma estructura trinitaria que la causa. Una de las cosas que le conviene a la divinidad es el ser trina por tanto todo lo contracto (desde el universo hasta el singular) compartirán esta nota.⁴⁰ Lo que tiene de semejante el universo con lo Máximo Absoluto es que ambos son unidades; como tales, deben ser necesariamente trinas, ya que se ha hecho manifiesto que Dios por ser unidad es trinidad. De la misma manera, el universo en tanto unidad contracta será trino contractamente pues el máximo contracto no es trino de la misma manera que lo Máximo Absoluto. En este último, las tres personas son una y la misma unidad, en la cual cada una de ellas está en acto indeterminadamente. En el universo las correlaciones se dan simultáneamente; ninguna de ellas por separado es el universo mismo, sino que lo son copulativamente. En tanto contracto, entonces, el universo no puede darse sin lo contraíble, lo contraente y sin el nexo. Aquello que es contraíble tiene la posibilidad de serlo; es decir, lo contraíble es aquello que puede ser contraído. En este sentido, puede decirse que lo contraíble descende de la Unidad o Padre, ya que la unidad es lo que precede a todo y la posibilidad precede a la actualidad: para que algo sea debe existir la posibilidad de que sea. Con lo cual, la primera correlación entra en correspondencia con la primera persona de la Trinidad divina.

El Cusano vincula lo contraíble con la materia puesto que es lo contraente lo que determina a la posibilidad, contrae a lo contraíble, y, en este sentido, podría decirse que es el acto que determina o contrae a la potencia. Por eso, Nicolás lo asimila con la Forma. Su contraparte divina es la Igualdad, ya que "...el mismo Verbo, que es razón e idea y también absoluta necesidad de las cosas, hace necesaria y cohesiona la posibilidad a través de él mismo".⁴¹ El nexo es el que une la materia determinable con la Forma determinante, por eso puede ser llamado posibilidad en acto o determinada, y desciende del Espíritu Santo. Entonces, la primera explicación de Dios es una unidad trinitaria, cuyas correlaciones son potencia, acto y nexo, y cada una desciende de cada una de las personas de la Trinidad divina. La trinidad representa, entonces, la dependencia ontológica de la creatura con el creador.⁴²

Las diferencias ontológicas que pueden ser detectadas en todo lo que es van de la mano con la manera en que cada ser es, siendo trino. Cada correlación de cada estructura trinitaria tiene su correspondencia con alguna de las personas de la Trinidad divina; con lo cual, aunque en la Trinidad las tres personas son uno y el mismo Dios,⁴³ mientras que en lo no divino las tres correlaciones son copulativas, es posible ver cómo la dependencia ontológica de la creatura con el creador está representada en la trinidad.

Hasta aquí, es posible advertir que el "movimiento" creador en Nicolás de Cusa pende de su doctrina trinitaria, puesto que allí se encuentra la condición de posibilidad de la distinción y de la determinación de lo que es. El sistema plotiniano, centrado en la producción desde lo Uno, carece de esta noción puesto que, como he señalado, lo generado es producto de un desborde de la perfección de la Unidad. Además, he mencionado que se ha negado que Nicolás integre en su esquema metafísico el orden jerárquico del neoplatonismo aunque, es evidente, conceptos como complicación-explicación, unidades de la mente y grados de contracción del universo, e incluso la coincidencia de opuestos, podrían matizar esa afirmación.

Con vistas a poner de manifiesto que, a mi entender, el esquema metafísico de Plotino responde a una matriz conceptual similar al esquema cusano —y no solamente en la asimilación de la relación Uno-*Noûs* en el seno de la Trinidad—, retomaré aquellas preguntas que formulé en mi descripción esquemática del sistema de Plotino y las aplicaré a la metafísica cusana para poner en evidencia que no solamente las preguntas que ambos se plantean van en una dirección similar sino que también las respuestas que ambos ofrecen pueden ser leídas en paralelo.

3.

3.1 La primera pregunta se refería a cómo el Principio puede generar algo diferente de sí mismo si él mismo es todo. Plotino recurría a la fórmula “potencia de todas las cosas” y aclaraba que el principio está más allá del ser sin que él mismo sea ser en acto, determinado. He insistido en la noción de *dýnamis pánton* pero simultáneamente me he valido de la doctrina plotiniana de la doble *enérgεια* para explicar el proceso causal de la Inteligencia por parte de lo Uno. Además, Plotino entiende que, en rigor, si bien en el principio hay ausencia de movimiento, de alteridad, no hay disminución sino permanencia, se da un cierto tipo de actividad. En efecto, aunque Plotino aclara que “...en lo Uno no hay ni propensión, ni volición ni movimiento” (VI, 6, 25-27), sin embargo, asegura también que

...en modo alguno hay que concebirlo como creado, sino como creante, coincidiendo su propia acción creativa como desligada (*ἀπόλυτον*),⁴⁴ o sea, no de forma que de su propia acción creativa resulte un producto distinto, sino siendo él mismo actividad, no actividad realizadora, sino todo él actividad, pues no son dos cosas sino una sola.⁴⁵ (VI8, 20, 5-9).

Es posible hallar en el Cusano alguna similitud si se tiene en cuenta, por ejemplo, la caracterización que ofrece en el *De possesset* del primer principio como poder ser en acto, como potencia de todas las cosas en acto,⁴⁶ como complicación absoluta. Ya en el capítulo 2 de DDI1 se caracteriza a lo divino como máximo absoluto que coincide con la unidad a la que nada se le opone, con lo cual lo máximo coincide con lo mínimo, siendo en acto todo ser posible. De ahí que nada pueda haber fuera de Él. Todos los seres que son, son en Dios en tanto Él es todo lo que es posible que sea. De esta manera se afirma que Dios complica a todo lo que es, siendo la pluralidad de las cosas su explicación. Dicho de otro modo, Dios es quien complica a todos los contratos, que son, a su vez, explicación del primer principio. En el capítulo 3 dice: “Dios es quien complica todo precisamente porque todas las cosas son en Él. Y es quien explica todas las cosas precisamente porque Él mismo es en todo”.⁴⁷ Que Dios sea complicación significa que en Él está unida toda la diversidad. Siendo uno contiene en sí todo lo que es múltiple sin multiplicarse, sin diferenciarse. La noción de “explicación” alude a la realidad en tanto pluralidad y de esta forma Dios se encuentra en la pluralidad en tanto ella es explicación del principio.

3.2 Ahora bien, en consonancia con la segunda pregunta acerca de cómo el principio puede causar algo que no posee, esta puede formularse en términos de ¿qué significa que Dios es en todo lo que es siendo uno sin distinción? Desde ya que no se trata de que Dios se multiplique en la pluralidad. La metafísica cusana piensa a Dios como *Forma essendi*; es decir, se trata de la Forma de las Formas. Dios no contiene en sí las múltiples Formas que corresponden a la pluralidad, sino que siendo uno y simplísimo es la Forma de las múltiples Formas o causa de todo ser. En efecto, Dios en tanto principio infinito es Forma de todas las Formas y la creatura “recibe” la Forma finitamente, tal como es capaz de hacerlo ya que se trata de un ser finito: “...pues Dios comunica el ser a todo del modo aquel que puede ser recibido”.⁴⁸ Cabe destacar que no se trata de una materia que “recibe” una Forma, ya que no se trata de un compuesto en esos términos. Dios es causa del ser de la cosa; en cambio, su imperfección, limitación, corruptibilidad, etcétera, no tienen una causa real, forman parte de la contingencia.⁴⁹

En este sentido, entonces, Nicolás explica que Dios es “quididad absoluta”; es decir, una quididad que se encuentra en todas las cosas sin identificarse con ninguna en particular. Todas las cosas son una en tanto tienen la misma quididad absoluta, y esta quididad es Dios. La quididad absoluta no es la cosa misma, sino que Él es en las cosas aquello que ellas son absolutamente y no esto o aquello. Dios, entonces, es quien complica todo, todas las cosas son en Él, pero no como una suma de singulares sino como una unidad sin diversidad ni distinción. No es Forma en el sentido en que las Formas son Formas sino en el sentido de Forma de las Formas. Y también es quien explica todas las cosas porque Él mismo es en todo, pero no en tanto se determina y limita en una u otra cosa sino en tanto las cosas son absolutamente. Con lo cual, la quididad absoluta de algo no es distinta que la de otra cosa.

El Dios cusano no es, entonces, la Forma de un algo sino que es, podría decirse, una única Forma simplísima de todas las Formas determinadas. En ese sentido, cada cosa que es, en su más íntimo ser, coincide con la Forma de las Formas, aquella quididad absoluta que se encuentra en la más simple unidad del principio que complica todo lo que es sin diversidad. Todo está complicado, entonces, en la unidad.

Lo Uno de Plotino, he advertido en la sección anterior, se encuentra más allá de las Formas y es ἀνείδεον (V5, 6); sin embargo es, simultáneamente, causa de las Formas sin distinción, sin determinación, es potencia de todas las cosas. Aquello que es generado por lo

Uno no se identifica con él, sino que más bien hay una alteridad que los separa. La Inteligencia, he señalado, contempla o entiende a lo Uno según su propia capacidad y se multiplica; sin embargo, conserva la unidad puesto que viene de la Unidad. En lo Uno, en efecto, no hay determinación ni ser, pero Plotino debe responder al problema -planteado aquí- de cómo el efecto puede presentar características ausentes en la causa y, por tanto, debe consignarle al principio, aunque más no sea de modo impropio, algún tipo de intelección o pensamiento desde el momento en que el primer generado es un *noûs*. Lo Uno es pensamiento, entonces, en tanto causa de pensamiento⁵⁰ y, del mismo modo, es ser, entonces, en tanto causa del ser.

3.3 Con respecto a la tercera pregunta: cómo del principio Uno brota la multiplicidad, ya he indicado que en su propia conformación trinitaria, Dios, según Nicolás de Cusa, crea. Ahora bien, ciertamente el Cusano sigue la línea de aquellos que entendieron que la Unidad y el *Noûs* constituyen, ambos junto con el nexos, el principio simple e intelectual de todo lo real, en contraste con el esquema plotiniano que ubica el *Noûs* como el primero a partir del principio Uno. Sin embargo, no es solamente en la doctrina trinitaria cusana en donde resuena el esquema de Plotino: también aparece aquella “matriz” neoplatónica cuando Nicolás se aboca a la descripción de lo creado.

En efecto, en su movimiento creador la primera explicación de Dios es el universo. Nicolás caracteriza el universo, en tanto creatura, como contrato,⁵¹ pero también como único e infinito, notas que le corresponden al principio absoluto; por eso, se ocupará de establecer las diferencias. Lo máximo contrato no puede ser infinito como lo es Dios: el Cusano prefiere caracterizarlo como “ilimitado” porque no puede darse en acto algo mayor que él. Para Nicolás, Dios es en acto todo lo que puede ser; por lo tanto, es una posibilidad absoluta; el universo, en cambio, es acto en tanto es contrato, determinado; en este sentido, dentro de lo que es en acto no hay nada que sea mayor que él, de ahí que se lo denomine lo máximo contrato, ilimitado o infinito privativamente, no infinito negativamente como es Dios.⁵² Y es único, no como lo es el principio absoluto, sino a través de la pluralidad. Que sea contrato, determinado, implica que es vinculado. En Dios todo es sin pluralidad desvinculadamente;⁵³ en el universo, en cambio, todo es en la pluralidad, contractamente; es decir, su unidad es a través de la pluralidad.

Para entender esta distinción entre estas unidades es necesario atender a la distinción de quiddidad absoluta y quiddidad contracta. Como he señalado anteriormente, Dios es quiddidad

absoluta de todo lo que es. La quiddidad absoluta no es la cosa misma sino que Dios es, como he mencionado, en las cosas aquello que ellas son absolutamente y no esto o aquello. El universo, en cambio, es quiddidad contracta de todo lo que es. En este sentido, distinto del anterior, la quiddidad contracta de algo sí difiere de la quiddidad contracta de otra cosa; en este caso, la quiddidad contracta es la cosa misma. Entonces, ¿qué tipo de unidad es el universo? Es una unidad que precede a la pluralidad, pero, al mismo tiempo, no sería unidad sin la pluralidad, porque Dios creó todo simultáneamente: no creó primero el todo y luego sus partes. Ahora bien, sin la pluralidad, la unidad contracta no sería unidad. Sin embargo, dice Nicolás, Dios, que es en todo, creó al universo que precedió a todo y que en cualquier creatura es la misma creatura. Tal creatura –por ser contracta- no es todo (la unidad universal) en acto; de ahí que el universo precede a cualquier creatura: “...toda cosa existente en acto contrae la totalidad, de modo que sea en acto aquello que es”,⁵⁴ y como Dios es la posibilidad en acto de todo, cualquier existente en acto será en Él. Así, el Cusano concluye: “Es evidente que Dios, quien es en el universo, sea en cualquier cosa y cualquier cosa que existe en acto sea inmediatamente en Dios”.⁵⁵

Nicolás, por su parte, define el ser de la creatura como “ser-que-proviene-de” (*ab esse*), a diferencia de Dios que es “en sí” (*in se*), “desde sí” (*a se*), unidad absoluta. Si la creatura desciende de la unidad no puede ser concebida como una absolutamente, pero, en tanto proviene de ella, tampoco será múltiple. Dice Nicolás que “su unidad es en una cierta pluralidad contingentemente”.⁵⁶ En suma, los singulares son explicación del universo que a su vez es explicación de Dios. En este recorrido metafísico, desde el primer principio hasta el singular, nos encontramos con los grados de contracción del universo ya que éste es la primera unidad contracta. Pero esa unidad contracta es a su vez complicante de otra, que a su vez complica una tercera unidad contracta, hasta llegar al singular. El Cusano utiliza un lenguaje matemático para referirse a los grados de contracción, adjudicando a Dios el número uno, quien complica al universo, el número 10, que a su vez complica a la segunda unidad contracta, el número 100, complicante de la última, el número 1.000. Las tres unidades contractas son universales que descienden al particular: el universo, los géneros y las especies. Éste, el particular, aunque sea una unidad no se trata de una unidad de muchos,⁵⁷ con lo cual no es el último eslabón de la cadena de complicantes ya que es unidad explicada, pero no complicante, con lo cual no puede formar parte en la cadena de grados de contracción entendida como grados de universales.

Ahora bien, respecto de la relación entre el principio y el primer generado, Plotino se pregunta si la Inteligencia es otra cosa que lo Uno. Para responder a esta cuestión, distingue entre “estar separado de” y “venir a continuación de”. Venir a continuación, creo entender, implica que nada hay que separe uno del otro, nada media entre ambos (V1, 6). He indicado que la multiplicidad de la Inteligencia es absolutamente una, es multiplicidad en la identidad (V3, 15) y ella “es superior a todas las cosas porque las demás son posteriores” (V1, 6, 43-44). De hecho, Plotino afirma que lo único que separa al *Noûs* de lo Uno es la alteridad (*ἕτερότης*) (V1, 6, 51-53). Pero que la Inteligencia sea otro que lo Uno no significa que lo Uno sea otro; más bien, dice Plotino:

...lo Uno es todas las cosas y ni una sola. Porque el principio de todas las cosas no es todas las cosas, pero es todas ellas en este sentido: por razón de que se introdujeron allá, todavía no existen, pero existirán. (V2, 1, 1-3).

3.4 Además, como se ha dicho, para Nicolás las cosas del mundo no son unidad de manera absoluta, pero en tanto provienen de la unidad son, de alguna manera, una. En tanto tales, tendrán una estructura trinitaria. He insistido suficientemente en el carácter uni-trino del primer principio cusano puesto que es una de las notas del neoplatonismo de Plotino que, mediada por Mario Victorino y Agustín, persisten en el esquema de Nicolás de Cusa, aunque a partir de tal mediación se encuentra reformulada a punto tal de constituir una doctrina renovada. Intentaré mostrar, a propósito de aquella cuarta pregunta que formulé en la primera sección acerca de la creación sin detrimento de la permanencia, que el esquema plotiniano persiste con vigor en el modo en que Nicolás explica -con sus diferencias tanto en el seno de su doctrina cuanto respecto de la de Plotino- los grados de contracción del universo (de los que me he ocupado en la sección anterior, 3.3) y también los cuatro modos de ser de las cosas que son y las cuatro unidades de la mente humana.

a) En primer lugar, cabe destacar que del ser trinitario del universo, dice Nicolás, se infieren los cuatro modos de ser de las cosas, que son: el primero corresponde al modo de ser de las cosas en la unidad de lo máximo absoluto. Luego se atiende a cómo las cosas son desde el punto de vista de la Forma; el tercer modo de ser es el de la posibilidad determinada en acto, es decir “el compuesto”; y por último, el modo de ser de la posibilidad pura, o materia. Inmediatamente se añade una aclaración: los últimos tres modos de ser son en una totalidad, lo máximo contracto.⁵⁸ Del modo de ser del acto, de la materia y del nexo resulta el modo de

ser uno universal. Como éste no es sin sus partes, cada parte tendrá en sí los distintos modos de ser según descienda de alguna u otra correlación. De ahí que los modos de ser de las cosas se infieran del modo de ser trino del universo.

En tanto unidad, como se ha mostrado, toda creatura tendrá una estructura trinitaria y la misma cosa existente en este mundo, por lo cual en acto, determinada, contracta, vinculada, etc., se puede analizar desde dos perspectivas. Por una parte, en tanto su ser contracto el “ser-que-proviene-de” (*ab esse*) exhibe su propia quiddidad diferente de las de los otros seres creados; y, por otra parte, en tanto su ser absoluto, presenta su modo de ser en la unidad absoluta cuya quiddidad es la misma quiddidad que la de cualquier otra cosa. Este modo de ser de las cosas en Dios es el que nos resulta incognoscible; la quiddidad absoluta no es accesible a nuestra razón, mientras que en tanto contractas, la razón humana es capaz de medirlas y compararlas. De hecho, en el capítulo 1 de DDI1, habiendo definido el conocimiento como proporción, es decir comparación entre un término conocido y otro desconocido, y aceptando que Dios es infinito y nuestro entendimiento, en cambio, finito, el Cusano concluye que Dios, a quien identificará luego con la verdad, es incognoscible ya que entre lo infinito y lo finito no puede haber proporción. Nicolás, entonces, propone una doctrina ignorante, en la cual saber consiste en saber que se es ignorante.

En este sentido, como para Plotino, para Nicolás la razón encuentra un límite a la hora de contemplar el primer principio. Lo Uno plotiniano, en efecto, es una causa que sólo se conoce a partir de sus efectos. El límite del conocimiento está dado en el conocimiento mismo puesto que requiere una dualidad para ser tal, aunque sea mínima, entre sujeto y objeto. La cima del conocimiento, entonces, se da en el *Noûs*, pero más allá de él debe poder experimentarse otro tipo de acercamiento. Entonces, si bien la Inteligencia constituye la cima del conocimiento está la posibilidad de trascenderlo y experimentar ya otro tipo de acercamiento. En efecto, el alma puede “sentir” la presencia del principio, debe dejar de ser ella misma para volverse hacia su principio inmediato anterior: el *Noûs*. En términos de Santa Cruz:

...el alma debe apartarse de lo sensible y replegarse sobre sí misma. Debe concentrarse y unificarse progresivamente; tras abandonar lo sensible, debe también abandonar las ciencias y la dispersión del pensamiento discursivo, para unirse así a la inteligencia”. (Santa Cruz, 2000, p. 27).

Debe aquietarse, abandonar su proceso de conocimiento y volverse Inteligencia. Una vez “instalada” en la Inteligencia en plena captación de los inteligibles -las Formas-, el alma ha hecho coincidir su centro con el de aquella, se ha intelectualizado y posee inteligencia. El esfuerzo ulterior implica, a su vez, abandonar aquello en lo que se encuentra y hacer coincidir su centro con el centro supremo.⁵⁹ El alma, entonces, no debe buscar fuera de ella sino que debe desinteresarse por las cosas presentes⁶⁰

...y una vez, pues, que el alma vea al Bien apareciendo de súbito dentro de ella (...), el alma entonces ni se da cuenta de que está en un cuerpo ni dice de sí misma que es alguna otra cosa: no que es hombre, no que es animal, no que es ser, ni tampoco que lo es todo (la visión de esas cosas no sería uniforme)... (VI7, 34, 13-18).

Estos desarrollos acerca del modo en que el despliegue dinámico de procesión y retorno se da en simultáneo evidencian el hecho de que en Plotino, dice Santa Cruz,

...la realidad es de naturaleza espiritual, cada nivel ontológico es simultáneamente un nivel en que el pensamiento o el conocimiento se estructuran de determinadas maneras, cada vez más múltiples, más complejas y cada vez más imperfectas. Así pues, cada nivel ontológico es asimismo un nivel noético o teorético. (Santa Cruz, 2006, p. 61)

b) Por su parte, el Dios cusano despliega su primera explicación del todo complicante y, además, crea la mente humana como imagen de sí mismo. Entonces, no es llamativo que si a partir de la primera explicación de Dios se inicien los grados de contracción, a partir de la primera imagen de la complicación divina, la *mens*, se inicie una gradación de unidades desde la complicación absoluta hasta la explicación no complicante. Gradación que, al parecer, se corresponde con los grados de contracción descritos en DDI2. En efecto, esta correspondencia no es sino a través del primer principio: porque la realidad es explicación de Dios y la mente humana es imagen de la mente divina, es que el hombre conoce lo creado.⁶¹

En *Acerca de las conjeturas* las cuatro unidades son, tal como en DDI2, la unidad simplísima, la denaria, la centenaria y la milenaria. Pero aquí se trata de relacionar la unidad denaria con el intelecto, la centenaria con el alma o razón y la milenaria con el cuerpo.⁶² La segunda unidad recibe una presentación similar a la primera unidad contracta, el universo. La

unidad intelectual, por avanzar hacia la alteridad ya no será simplísima. Es en ella, según esta obra, en que los opuestos coinciden.⁶³ Dice Nicolás:

Pues todo cuanto sea de cualquier modo afirmable acerca de la comprensión intelectual no tiene un opuesto (que resulte) incompatible (...) dicha unidad intelectual se presenta como cierta raíz complicativa de los opuestos en su explicación de lo no compatible. Pues aquellos opuestos (...) se complican en ella misma. (*Acerca de las conjeturas*, n. 23).

Es decir, en el intelecto los opuestos -característicos de la *mens* cuando razona, es decir cuando mide y compara- coinciden, pues la segunda unidad complica la tercera. En otras palabras, aquello que en la mente cuando razona es diferente, será coincidente cuando la mente opere intelectualmente. Sin embargo, el hecho de ser coincidentes mantiene aún una distinción entre dos, entre opuestos que coinciden. La primera unidad se encuentra aún más allá tanto de la diferencia cuanto de aquella coincidencia debido a que en esta última encontramos todavía dos términos capaces de coincidir, mientras que en la primera unidad –el número uno- no es posible que nada o algo coincida con nada o con algo desde el momento en que todo es una y la misma simplicidad. El intelecto es, entonces, explicación de la primera unidad y complica a la razón o alma, y por consiguiente es principio de la razón.

Entonces, el alma, en el sistema cusano, es explicación de la segunda unidad, y, consecuentemente, el alma es complicación de lo sensible. En ella todo lo diverso sensiblemente es uno. El cuerpo es la última unidad y Nicolás aclara que esta no es una unidad complicante. Vale recordar que en DDI2 el milenario era la última unidad antes del particular y se había equiparado con la especie (el centenario con el género). En ese contexto las unidades eran universales, por lo que la última era una de muchos. El cuerpo no es uno de muchos, no es un universal; por lo tanto, es explicación de la razón sin complicar en sí ninguna otra cosa. Por otra parte, el cuerpo parece ser el material para que la razón discierna ya que el sentido no puede discernir sino sentir. Por lo tanto, intuimos la unidad del alma mediante su explicación corporal, la inteligencia la intuimos mediante la razón (o alma) y a Dios no lo intuimos sino en nuestro intelecto en la medida en que este es capaz de hacerlo.

En suma, el intelecto es explicación de la primera unidad y complica a la razón o alma y, por consiguiente, es principio de la razón. Esta última -tercera unidad- es explicación de la segunda y complicación de lo sensible, pues en ella todo lo sensiblemente diverso es uno. El

cuerpo, finalmente, es la última unidad. Nicolás aclara que esta no es una unidad complicante. En efecto, cada unidad complicará a la siguiente y será explicación de la anterior, excepto la primera, que es complicación de todo, y la última, que es explicación. La mente humana no sería tal si cada una de sus unidades no complicaran o explicaran otra unidad. Ningún término de la ecuación es prioritario o anterior. En este sentido, en su *Acerca de las Conjeturas*, por ejemplo, el Cusano invita a su interlocutor a retornar hacia lo superior: "... descendiendo la razón hacia el sentido, el sentido retorna a la razón (...) la razón a la inteligencia, la inteligencia a Dios, donde se da el comienzo y la consumación en una circulación perfecta" (n. 36).

Además, Nicolás establece una comparación entre las cuatro unidades con el punto, la línea, la superficie y el cuerpo. Las tres primeras sólo son separables por medio de la mente mientras que la última es plausible de ser alcanzada por el sentido; de ahí que es posible partir de lo corpóreo y elevarse hacia lo cada vez más absoluto. ¿Se trata de un camino hacia arriba? En el diálogo *Acerca de la mente*, haciendo un análisis de las doctrinas platónicas y aristotélicas respecto del conocimiento, con un claro espíritu conciliador, Nicolás afirma que no es verdad (coincidiendo con Aristóteles) que el alma haya perdido en su unión con el cuerpo, nociones que fueron concreadas con ella, sino que la razón necesita del dato sensible para establecer las relaciones: "...la fuerza de la mente (...) no puede llegar a sus operaciones si no es excitada por lo sensible" (n. 77). En términos de *Acerca de las conjeturas*, como he afirmado anteriormente, la unidad del alma puede ser intuita sólo a través de su explicación corporal. Pero, a su vez (continúa Nicolás en el *De mente*) concordando con Platón, el alma necesita de juicios anteriores para poder progresar en su operar; si no, no podría hacer nada con este dato sensible: "Esta fuerza judicativa es naturalmente concreada para la mente (...) si Platón la llamó noción concreada, no se equivocó totalmente" (n. 77).

Es posible detectar, entonces, un camino simultáneo de ida y vuelta, mediante el cual el dato sensible, o el cuerpo, provee a la mente del "material" para comparar, siempre y cuando la mente contenga estos juicios, es decir, esta unidad complicante. Por tanto, elevarse desde lo corpóreo hacia lo absoluto no es un movimiento "primordial", sino un retorno; es decir, el ascenso implica un descenso previo. Los caminos de ida y vuelta no son más que un solo camino simultáneo que se da al interior de la *mens*.

He mencionado brevemente⁶⁴ que en el esquema de Plotino, a diferencia de la primera hipótesis -lo Uno-, en la segunda hay distinción entre sujeto y objeto.⁶⁵ ella es la primera

dualidad entre inteligente-inteligible. Sin embargo, esta primera dualidad es, a la vez, una en el sentido de que el *Noûs* no constituye un proceso: el autoconocimiento de la Inteligencia es inmediato y genuino, a diferencia del autoconocimiento del Alma, tercera hipóstasis, cuyo tipo de pensamiento *-diánoia-* exige un camino, un proceso a recorrer en el que el objeto, ella misma, debe ser reencontrado. Como afirma Santa Cruz: “Podría decirse, creo, que en la inteligencia se verifica el autoconocimiento, que es verdadero conocimiento, que en el alma se da un autoconocimiento de segundo rango, al que podríamos denominar “infra-autoconocimiento” y que en el nivel de lo Uno cabría hablar de un “supra-autoconocimiento”.”⁶⁶

Ahora bien, el modo como Plotino concibe el camino cognitivo-espiritual del alma no es completamente diferente de como lo piensa Nicolás, si se tiene en cuenta el modo como el primero plantea la posibilidad del ascenso. Mientras que la “parte” más baja del alma, la facultad sensitiva, es capaz solamente de percibir aquello que se encuentra por fuera de ella, aquella “parte” racionante o racionativa puede formarse juicios “...a partir de las imágenes de que dispone derivadas de la sensación” (V3, 2, 8). Sin embargo, esa capacidad de afirmar y negar, de producir juicios, le viene de lo que es superior a ella; en este sentido, Plotino explica que a partir de una percepción sensible -la visión de un hombre (por ejemplo: Sócrates)- el alma dianoética puede o bien detenerse o bien preguntarse, en diálogo consigo misma, quién es. Si lo ha visto antes, podrá contestarse recurriendo a la memoria

...Y si desarrolla la figura de Sócrates, con ello desmenuza los datos que le proporcionó la imaginación. Y si no hace eso, sino que dice “es bueno”, lo dice partiendo de los datos conocidos a través de la percepción sensible, pero el juicio que emite sobre estos datos los posee ya por sí misma gracias a que posee en sí misma una norma de bien (...) iluminada por la Inteligencia, cobra fuerzas para percibir el bien... (V3, 3, 5-10).

En este sentido, el ascenso y descenso cognitivo (que es equivalente en el sentido aquí explicado al metafísico) deben ser simultáneos, o, en términos de Santa Cruz-Crespo a propósito de los aspectos morales y metafísicos del pensamiento plotiniano: “el camino de ascenso del alma consiste en cierto modo en rehacer en sentido inverso el proceso que la realidad en su conjunto cumple al proceder.”⁶⁷

4.

De este modo, en su estructura jerárquica de una realidad espiritual, Plotino entiende que cada nivel ontológico es simultáneamente un nivel en el que el pensamiento se ordena en función del carácter más simple o más complejo, más uno o más múltiple. Nicolás, por su parte, muestra que sus dos estructuras graduales (los grados de contracción del universo y las unidades de la mente) no coinciden, como podría pensarse en el caso de Plotino, como una simultaneidad ontológico-cognitiva, puesto que el despliegue creativo de Dios, en tanto crea el universo como su explicación y la mente como su imagen, podría ser entendido –en función de las propias explicaciones cusanas- como dos cadenas productivas diferentes. Así pues, parecería que se tratara de dos creaciones paralelas cuyo nexo es Dios mismo.

Es cierto que la relación entre los entes de razón y las entidades reales se da por partir ambos de un mismo principio,⁶⁸ y también el universo y la mente humana parecen tener una constitución ontológica similar y paralela (es decir, una relación de explicación-complicación entre unidades cada vez más alejadas del principio absoluto). Sin embargo, ¿es así como lo entendió Nicolás? Hablar de dos “creaciones paralelas” implicaría, entonces, establecer una diferencia tajante entre los aspectos ontológicos y los gnoseológicos. Pero que Dios sea principio intelectual parece implicar que tal división es incorrecta puesto que la distancia entre lo intelectual y lo sustancial parece estar diluida. Así como Dios no creó primero el universo y después los singulares, tampoco creó dos “cadenas” paralelas. Podría pensarse que el hecho de que Dios sea principio ontológico no excluye que sea también principio gnoseológico y que cada cosa creada lo es según su propia capacidad. Entes de razón y entidades reales, unidad intelectual y universo, tal como los presenta Nicolás, existen unos fuera y otros dentro de nuestra mente, pero unidos indistinguiblemente en la divinidad.

Conclusiones

Mientras que Plotino reserva el pensamiento (y con él la primera dualidad) a la segunda hipóstasis dejando a lo Uno más allá del ser y del pensar, el Cusano –siguiendo la línea instituida en tiempos de Mario Victorino- concibe un Dios uni-trino; esto es, en el seno del principio se encuentra una unidad relacional que no implica alteridad. Es como si Nicolás estuviera aportando una propuesta alternativa a la de Plotino respecto de la famosa fórmula aristotélica aplicada al principio inmóvil: el pensamiento del pensamiento. Plotino se esfuerza por evitar adjudicarle pensamiento a lo Uno, a raíz del carácter dual (sujeto-objeto) propio del

inteligir,⁶⁹ y es la Inteligencia la que es pensamiento del pensamiento (νόησις νοήσεως), conteniendo allí una primera dualidad. Nicolás, por su parte, resuelve el problema de la duplicidad en el seno de la unidad primera a partir de su doctrina trinitaria.

Sin embargo, cabe recordar que en un lenguaje impropio, Plotino identifica al Uno-Bien con su actividad creadora y, en ese contexto, aclara: "...tampoco hay que tener miedo de concebir actividad sin esencia...". Es decir, ese Bien está más allá del Ser, y es causa y principio último de todo el proceso dinámico y espiritual de producción de lo que es, y es espiritual porque la producción se entiende en términos de contemplación, de actividad. En ambos pensadores, el carácter intelectual o espiritual de la realidad atraviesa sus sistemas y, en ambos casos, las dificultades que este carácter envuelve son explicadas según sus propios trasfondos metafísicos. Por una parte, en el Cusano, la ontología -he intentado mostrar- no se encuentra separada de la gnoseología puesto que la creación depende de la relación intelectual en el seno de la Trinidad⁷⁰ y, por otra, la posibilidad del conocimiento no se halla fuera de cada una de las cosas que son, incluida la *mens*, sino que en tanto su quiddidad absoluta todas son una y la misma cosa. La metafísica plotiniana se encuentra, a su vez, íntimamente ligada a la relación inteligente-inteligido, al punto que Santa Cruz afirma: "En el caso del Alma, como en el de la Inteligencia, Plotino explica su estructura ontológico-noética aplicándole las funciones intelectivas que son propias de nuestra mente humana, en la cual se advierten con claridad."⁷¹ En este sentido, Plotino invita no a apartarse de la propia alma sino, más bien, a encontrar aquello divino que hay en ella.⁷² Nicolás, por su parte, propone: "...contempla la unidad de tu mente por medio de esta desvinculación de toda pluralidad, y verás que su vida no es corruptible en su unidad absoluta, en la que todo es".⁷³

Como último núcleo problemático quisiera aclarar que mientras el esquema plotiniano guarda una complejidad interna enorme, su estructura (ya sea interpretada de modo lineal o circular) presenta una gradación desde lo Uno hacia lo múltiple. La metafísica cusana, por su parte, implica un entramado tal (a la luz de la coincidencia de opuestos, por ejemplo) que lo uno y lo múltiple (en tanto unidad) se encuentran presentes ya en el seno del primer principio. De ahí la importancia de la doctrina trinitaria en su planteo. Más aún, insisto en la idea de entramado porque no se trata de una jerarquía solamente, puesto que se hallan distintas capas de distinciones y subdistinciones en función de la perspectiva desde la cual el análisis se proponga. En efecto, por una parte, la trinidad se encuentra tanto en Dios como en la mente humana⁷⁴ y en todo lo creado, y dentro de ella puede distinguirse, por ejemplo, lo entendido,

lo que entiende y el entender.⁷⁵ Por otra parte, a partir de Dios se despliega una cadena de unidades contractas dentro de las cuales al universo, primera unidad contracta, le cabrían algunas de las notas características del *Noûs*, segunda hipóstasis plotiniana. Finalmente, la *mens* presenta cuatro unidades, dentro de las cuales, a su vez, la segunda -el Intelecto- mantiene puntos de contacto con el *Noûs* de Plotino. Asimismo, he intentado mostrar que la relación interna entre las etapas de las dos gradaciones cusanas responde a criterios plotinianos y que la dinámica de las gradaciones en ambos pensadores es semejante, aunque, cabe aclarar, el Cusano se distingue de Plotino en el hecho de haber aplicado esa dinámica en cuatro de diverso modo respecto de lo ontológico (los grados de contracción) y de lo epistemológico (las unidades de la mente).

Es posible detectar, entonces, que el despliegue ontológico a partir de un Dios creador y principio intelectual en el esquema cusano se corresponde, en algunos aspectos cruciales, al proceso productivo espiritual de la metafísica plotiniana. No se trata de asimilar cada grado de la realidad o hipóstasis con cada una de los grados de contracción o de las unidades de la mente,⁷⁶ ni, incluso, con los cuatro modos de ser de las cosas sino que he intentado poner de manifiesto la manera en que, en el contexto de una metafísica que se mueve en el marco Creador-creatura, se encuentran explicitados esquemas que trascendieron en el tiempo y que constituyen el inicio de un modo de comprender la realidad. He intentado mostrar, finalmente, que aunque separados por doce siglos y a pesar de que los textos plotinianos fueron desconocidos para el Cusano, la matriz neoplatónica, transmitida por todos aquellos pensadores que mediaron en el tiempo, sostiene las reflexiones de ambos, aun si hubiera que entenderlos –como algunos han querido ver- como diferentes enfoques dentro del llamado “neoplatonismo”.

Notas

¹ La edición del texto griego de las *Enéadas* utilizada en este trabajo ha sido la de P. Henry y H.R. Schwyzer, Plotini, *Opera*, Oxford, 3 vols. (*editio minor*). Para las citas y referencias a las obras de Nicolás de Cusa, sigo la edición crítica de Nicolai de Cusa, *Opera Omnia, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*. De aquí en más: (h). Asimismo, consigno en la Bibliografía las traducciones de las que me he valido.

² Cfr. D’Ancona Costa (1996: 356).

³ Cfr., por ejemplo, Hopkins (2002: 13-29).

[4](#) Cfr. Gatti (1996:10-37) y D'Ancona Costa (1996: 357 y ss.).

[5](#) Cfr. Santa Cruz-Crespo (2007: XVII). Plotino es explícito a la hora de establecer como punto de partida de su reflexión filosófica el pensamiento de Platón; por ejemplo, en *En.* VI, 8, 9-14.

[6](#) Cfr. Nicolás de Cusa, *Sermo CCLX* y D'Amico (2009: 108-109).

[7](#) Cfr. González Ríos (2007: 241), D'Amico (2009). El mismo Nicolás, en el primer capítulo de su obra *Acerca de lo no-otro*, por ejemplo, menciona en boca del personaje del Abad, el *Parménides* de Platón, el *Comentario al Parménides* y a la *Teología platónica* de Proclo y el pensamiento de Dionisio.

[8](#) Para una descripción de la relación entre Plotino y los primeros pensadores cristianos, anteriores a Mario Victorino, ver Rist (1996:386-413).

[9](#) Sobre la importancia del pensamiento de Proclo y su influencia en los filósofos posteriores, ver Saffrey (1987:28-44).

[10](#) Para una visión ajustada de la influencia de Proclo sobre Dionisio, ver De Andía (2000: 363-394).

[11](#) Cfr. Jeauneau (1997).

[12](#) Cfr. Cfr. D'Amico (2009).

[13](#) Cfr., por ejemplo, D'Ancona Costa (1996).

[14](#) Cfr. también VI, 7, 17-20 en donde Plotino afirma que la Inteligencia, primer generado, "...ve que es de allá de donde le vienen la Vida, la Inteligencia y todos los demás bienes, por razón de que aquél no es ninguna de las demás cosas porque aquél no estaba retenido por ninguna Forma".

[15](#) Cristina D'Ancona explica que en dos pasajes conocidos (V2, 1, 1-2 y VI8, 9, 44-54) Plotino señala que la trascendencia de lo Uno no puede estar separada de su omnipresencia. Mientras que el primer pasaje es solo una breve aserción acerca de que lo Uno es todas las cosas y ninguna de ellas, en el segundo Plotino usa la reducción al absurdo con vistas a demostrar que la omnipresencia de lo Uno no puede ser interpretada como inmanencia en las cosas. Lo uno, a pesar de la universal presencia que resulta de su causalidad, es totalmente trascendente. En varios pasajes el doble estatus de trascendencia e inmanencia está formalmente presentado como una explicación para la derivación de las cosas desde lo Uno. Cfr. D'Ancona Costa (1996: 362-363).

[16](#) Cfr. VI8, 21, 25-27: "<lo Uno> es todas las cosas por sí mismo, o mejor, no es ninguna, ni necesita de ninguna para sí".

[17](#) Cfr. V3, 15, 37-40: "Si algo procede de lo Uno debe ser distinto de lo Uno. Si es distinto, no será uno. Si no es uno, sino dos, forzosamente será ya pluralidad porque habrá en él alteridad, identidad, cualidad y demás".

[18](#) Plotino, de hecho, se pregunta: "Pero las <cosas> que no posee, ¿cómo las suministra? Si poseyéndolas, no es simple. Pero si las suministra sin poseerlas, ¿cómo es que brota de él la multiplicidad?" (V3, 15, 1-3). Cfr., también, III9, 4.

[19](#) Cfr., también V3, 10, 10-18, donde Plotino dice que la Inteligencia "...posee visión de sí misma: primero porque es múltiple, segundo porque tiene a otro por objeto (...) y porque en la visión consiste su esencia (οὐσία). Si no existiera otro, la visión sería en vano. Para que haya visión, debe existir más

de uno, y la visión debe coincidir con el objeto visto, y el objeto de la visión del vidente debe ser múltiple en todos los casos. Porque el que es absolutamente uno, no tiene en qué ejercitar su actividad, está absolutamente quieto”.

[20](#) En este sentido, Plotino sostiene: “La inteligencia, el inteligible y el ser (τὸ ὄν) deben ser una sola cosa, y este debe ser el Ser primero y la Inteligencia primera, puesto que posee los Seres (τὰ ὄντα), mejor dicho, es idéntica a los Seres (τοις οὕσιν).” (V3, 5, 26-28).

[21](#) Al respecto, Gatti explica que “...otro elemento que definitivamente caracteriza al neoplatonismo es la doctrina de la productividad de lo Uno, que en Plotino se convirtió en auto-productividad, causa sui. El Uno-Bien neoplatónico era una sobreabundancia infinita, fuerza que produce por medio de instrumentos sucesivos, haciendo todo lo que es”. Cfr. Gatti (1996: 26).

[22](#) Cfr. V1, 6, 38.

[23](#) Cfr. V4, 1, 23-26.

[24](#) Cfr. VI8, 20, 1-2.

[25](#) Cfr., además, III8, 9.

[26](#) Cfr. V1, 6, 12-27.

[27](#) Cfr., por ejemplo, V3, 6, 20.

[28](#) Cfr., por ejemplo, III8, 3.

[29](#) Vale la pena recordar que a lo Uno no es posible describirlo mediante ninguna nota o característica.

[30](#) Plotino explica en V1, 3, 16-17: “Porque cuando el Alma pone su mirada en la Inteligencia, recibe de dentro y como propio lo que piensa y se actualiza”.

[31](#) Cfr. Nicolás de Cusa, *De coni.* (h. III, n. 24): “...la inteligencia respecto de la razón se comporta casi como Dios mismo respecto de la inteligencia.”

[32](#) Permítaseme simplificar este núcleo problemático que tanto desacuerdo ha provocado entre los especialistas.

[33](#) Santa Cruz-Crespo (2007: XXVII).

[34](#) En el tercer tratado de su quinta *Enéada*, Plotino afirma: “Si hay algo simplísimo entre todos, no tendrá autopensamiento (οὐχ ἕξει νόησιν αὐτοῦ). Porque si lo tuviere, lo tendrá por ser múltiple. Luego ni es el mismo pensamiento (νοεῖν) ni autopensamiento (νόησις αὐτοῦ)” (13, 35-36). Cfr., también, cap. 10 de este mismo tratado.

[35](#) Cabe aclarar que esta afirmación podría ser acusada de inadecuada si se tuvieran en cuenta aquellas obras en las que Nicolás elabora todo un entramado de designaciones incorrectas para Dios. Así pues, mientras que Él es nombrado como máxima entidad en aquella obra temprana, en *De principio*, por sólo nombrar un ejemplo, Nicolás afirma que el Principio no es, puesto que es anterior a lo que es, formulación que sigue evidentemente la procleana, aunque también, puede decirse, continúa una línea que se remonta a Plotino.

[36](#) Dupré-Hudson (2002: 470-471).

[37](#) Cfr. D'Amico (2006: 79).

[38](#) A partir de ahora DDII. El segundo libro de esta obra será aquí consignado como DDII2

[39](#) Cfr. De doc. ig. I (h I n. 28).

[40](#) Más abajo desarrollaré en qué consiste tanto la noción de *contractio* a propósito del análisis de los grados de contracción en el sistema cusano cuanto la de *complicatio-explicatio*.

[41](#) De doc. ig. II (h I n. 129).

[42](#) Cfr. De doc. ig. II c.7 (h I).

[43](#) En el capítulo 24 de DDII, Nicolás afirma que Dios es “en cuanto es unidad, engendrante y es Padre, y en cuanto es igualdad de la unidad, engendrado e Hijo, y en cuanto conexión de ambos, Espíritu Santo.” (n. 80).

[44](#) Sobre esta línea, Lavaud (2007: 320) explica: “...esta ausencia de vínculo significa que él [Plotino] concibe la producción de sí de manera absoluta, purificada de toda relación con la alteridad: no solamente el bien no mantiene ninguna relación con las realidades inferiores que derivan de él, sino que está también exento de toda relación interior, de sí a sí mismo”.

[45](#) Cabe aclarar que Plotino en este tratado, el 39 en el orden cronológico, como en muchas otras ocasiones apela a un modo inexacto o impropio para poder caracterizar a lo Uno; es decir, se vale de propiedades que no le pertenecen en sentido estricto, puesto que no es pasible de ningún predicado, sino que recurre a propiedades de aquello que es posterior al principio.

[46](#) Recuérdense las palabras de Plotino en V4, 1, 25-26: “<lo Uno> preciso es que sea el más potente de todos los seres, y que las demás potencias imiten a él en la medida de sus posibilidades...”. En el *De Possess*, en boca de Bernardo, Nicolás afirma: “...concibes el poder absoluto como aquello que complica todo poder, por encima de la acción y de la pasión, por encima del poder hacer y del poder ser hecho. Y entiendes el poder mismo como ser en acto. Tú afirmas que este ser que es en acto es todo poder, es decir, absoluto. Y así quieres decir que donde todo poder es en acto, allí se llega al primer principio omnipotente. No dudo que en ese principio están complicadas todas las cosas y que contiene en sí mismo todas las cosas que de algún modo pueden ser.” (27).

[47](#) Cfr. De doc. ig. I (h I n. 107).

[48](#) Cfr. De doc. ig. I (h I n. 104).

[49](#) Nótese que aunque tanto la forma de la pregunta como la de la respuesta es, en Plotino y en Nicolás, similar, el contenido se invierte. Plotino preguntaría: si lo Uno es no ser (porque está más allá de él) ¿de dónde viene el ser?; Nicolás, en cambio, preguntaría: si Dios es Ser máximo absoluto, ¿de dónde viene la imperfección, el no ser? Esta inversión, empero, se encuentra en el seno de las propias formulaciones de cada uno de los dos pensadores puesto que ambos oscilan, no sin razones, entre la adjudicación de uno y otro predicado al Principio, siempre teniendo en cuenta la inexactitud o imprecisión que implica su descripción.

[50](#) Cfr. V4, 2, 16-20 en donde Plotino explica que lo Uno “...no está, por así decir, privado de conciencia (οὐκ ἔστι νοῖον ἀν αἰσθητον), sino que todas las cosas son en él y con él, tiene un pleno discernimiento de sí mismo (πάντη διακριτικὸν ἑαυτοῦ), la vida está en él y en él están todas las cosas

y su pensamiento (κατανόησις), que es él mismo, por una suerte de conciencia (οἶον εἰ συναισθήσει) reside en un reposo eterno y en un pensamiento que actúa de una manera diferente al pensamiento de la inteligencia.” (trad. Santa Cruz). Cabe destacar, como he hecho en varias oportunidades, que, en rigor, se está haciendo alusión a lo Uno con características aplicadas de modo traslaticio. Cfr. Santa Cruz (2006: 70).

[51](#) Cfr. p. 9, más arriba.

[52](#) Plotino afirma en VI, 6, 37-41: “...lo eternamente perfecto procrea eternamente y procrea algo eterno, pero también algo inferior a sí mismo. ¿Qué hay que decir, pues, del perfectísimo? Que nada proviene de él sino las cosas máximas (μέγιστα) después de él. Ahora bien, lo máximo (μέγιστον) después de él y lo segundo es la Inteligencia.”

[53](#) Recuérdese el término *apóluton* con el que Plotino caracteriza al principio en VI7, 20, 6.

[54](#) Cfr. De doc. ig. II (h I n. 118).

[55](#) Cfr. De doc. ig. II (h I n. 118).

[56](#) Cfr. De doc. ig. II (h I n. 100).

[57](#) Nicolás, en el capítulo 4 de DDI2, define: “Universo significa universalidad, esto es la unidad de muchos.” (n. 115).

[58](#) Parece evidente que la relación que se puede establecer entre los tres últimos modos de ser entre sí no es de índole similar a la relación que se puede establecer entre cada uno de ellos y el modo de ser en la unidad absoluta.

[59](#) Cfr. VI7, 35.

[60](#) Cfr. VI7, 34, 10.

[61](#) Cabe aclarar que es aceptable la fórmula “conoce lo creado” si se entiende que lo conoce en tanto determinado; la quiddidad absoluta de todo lo que es es incognoscible.

[62](#) Es posible, sin embargo, detectar diferencias entre la caracterización de las cuatro unidades en la obra *Acerca de las conjeturas* y la que se encuentra en DDI. Por ejemplo cuando se ocupa de la primera unidad, que todo antecede y complica, Nicolás afirma que está antes de toda oposición. Es evidente que no se trata del mismo sentido de la coincidencia de opuestos desarrollada en la obra anterior pues aquí la unidad simplísima está antes de la coincidencia de opuestos.

[63](#) Más adelante el Cusano pone de manifiesto este matiz en que se diferencia de lo postulado en DDI1, confirmando esta reformulación de su propia doctrina.

[64](#) Cfr. p. 17, más arriba.

[65](#) Tomo como referencia en estas líneas la ajustada explicación de Santa Cruz (2006).

[66](#) Santa Cruz (2006: 72).

[67](#) Santa Cruz-Crespo (2007: XXV).

[68](#) Cfr. De coni. (h. III, n. 5).

[69](#) Cfr.V1, 9, 7-9: Aristóteles "...posteriormente, al afirmar por un lado que el Primero es "trascendente" e "inteligible", pero por otro, que se entiende a sí mismo, con ello, de nuevo, no lo hace Primero."

[70](#) En este sentido, D'Amico (2011: 9) explica: "Tampoco "Intelecto" debe identificarse sólo con una de las personas de la Trinidad, si bien también el Verbo como resultado por antonomasia del movimiento interno de la Unidad, reciba muchas veces este nombre. Este Uno en cuanto principio puede ser llamado "Intelecto" precisamente porque esta instancia, que es por sí misma "reflexiva", tiene la posibilidad de volver a esa unidad una unidad relacional indivisible: sólo por esto puede ser causa o principio de toda división y desigualdad. En otras palabras el Principio cusano sólo puede ser concebido uni-trinitariamente porque es Intelecto y el hecho de ser Intelecto implica la Trinidad en todos sus aspectos."

[71](#) Santa Cruz-Crespo (2007: LV).

[72](#) Cfr.V11, 2 y 3.

[73](#) Cfr. De coni. (h. III, n. 19). Cfr., además, n. 26.

[74](#) Cfr. De coni. (h. III, n. 6).

[75](#) De ahí la importancia que cobra la noción de "Intelecto", tal como explica D'Amico en el texto citado más arriba.

[76](#) De hecho no es mi intención establecer una correspondencia entre ambas gradaciones en el seno del pensamiento cusano.

Bibliografía

Plotini. *Opera*, ed. Henry, P., Schwyzer, H.R., París, 1951-1973, 3 vols. (*editio maior*).

Plotini. *Opera*, ed. Henry, P., Schwyzer, H.R., Oxford, 3 vols. (*editio minor*).

Plotin. *Traité*s 38-41 (2007), trads. bajo la dir. de L. Brisson y J.-F. Pradeau, París.

Plotino. *Enéadas*, intr., trad. y notas J. Igal, Madrid, (vol. I, II, III).

Plotino. *Plotino: textos esenciales*. Estudio preliminar, selección de textos, traducción y notas de Santa Cruz, M.I. y Crespo, M.I. Buenos Aires: 2007.

Nicolai de Cusa, *Opera Omnia*, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita (h):

Nicolas de Cusa. *De docta ignorantia* (h I, ed. R. Klibansky y E. Hoffmann, Lipsiae, 1932).

Nicolas de Cusa. *De coniecturis* (h III, ed. J. Kock, C. Bormann y J.G. Senger, Hamburgi, 1972)

Nicolas de Cusa. *Idiota. De mente* (h V, ed. L. Baur, Lipsiae 1937, alteram curavit R. Steiger, Hamburgi, 1983).

Nicolas de Cusa. *Tu quis es «De Principio»* (h XI/2b, ed. C. Bormann y A.D. Riemann, Hamburgi, 1988).

Nicolas de Cusa. *De possest* (h XI/2, ed. R. Steiger, Hamburgi, 1973).

Nicolás de Cusa. *Acerca de la Docta Ignorancia. Libro I: Lo máximo absoluto* (ed. bilingüe). Introd., trad., y notas de Machetta, J.M. y D'Amico, C., col. Presencias Medievales, Buenos Aires, Biblos, 2003.

Nicolás de Cusa. *Acerca de la Docta Ignorancia. Libro II: Lo máximo contracto o universo* (ed. bilingüe). Introd., trad., y notas de Machetta, J.M.; D'Amico, C. y Manzo, S., col. Presencias Medievales, Buenos Aires, Biblos, 2004.

Nicolás de Cusa. *Un ignorante discurre acerca de la mente (Idiota. De mente)* (ed. bilingüe). Introd. de Machetta, J. M. y D'Amico, C., trad. de Machetta J. M. y notas del Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires, col. Presencias Medievales, Buenos Aires, Biblos, 2005.

Nicolás de Cusa. *Acerca de lo no-otro* (ed. bilingüe). Introd. Machetta, J. M. y Reinhardt, K., trad. Machetta, J. M. y texto crítico y notas Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires, col. Presencias Medievales, Buenos Aires, Biblos, 2008.

Nicolás de Cusa. *Acerca de las Conjeturas*, traducción provisoria de Jorge Mario Machetta.

Nicolás de Cusa. *De Possesst*, traducción provisoria de Jorge Mario Machetta.

Nicolás de Cusa. *El principio*. Intr., trad. y notas de Leyra, M. A.. Cuadernos de Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, 1994.

D'Amico (2006). “*Intellectus omnium est omnia*”. Nota sobre la noción de Principio en el neoplatonismo medieval”. En De Souza, J.A. de C. R. (org.) *Idade Média: Tempo do Mundo, tempo dos Homens, tempo de Deus*, pp. 74-82.

D'Amico, C. (2007). *Todo y nada de todo*. Buenos Aires, Winograd.

D'Amico, C. (2009). “La recepción del pensamiento de Proclo en la obra de Nicolás de Cusa”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 26, pp. 107-134.

D'Amico, C. (2011). “La “Metafísica del Éxodo” como identidad de la filosofía cristiana medieval: el caso eckhartiano”. Ponencia presentada en las *V Jornadas de Filosofía Patristica y Medieval “La identidad propia del pensamiento patristico y medieval: ¿Unidad y Pluralidad?* Rosario, 20-22 de octubre de 2011.

D'Ancona Costa, Ch. (1996). “Plotinus and later platonic philosophers on the causality of the First Principle”. En Gerson, L. P. (ed.). *The Cambridge Companion to Plotinus*. Camnbridge, Cambridge University Press, pp. 356-385.

De Andía, Y. (2000), “Neoplatonismo y cristianismo en Pseudo-Dionisio Areopagita”, en *Anuario Filosófico* (33), pp. 363-394.

Dupré, L. y Hudson N. (2002), “Nicholas of Cusa”. En Gracia J. E. y Noone, T. B. (eds.). *A Companion to philosophy in the Middle Ages*. Oxford, Blackwell, pp. 466-474.

Gatti, M. L. (1996), "Plotinus: The Platonic tradition and the foundation of Neoplatonism". En Gerson, L. P. (ed.). *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 10-37.

González Ríos, J. (2002). "La coincidencia de los opuestos: *actus et potentia* en Nicolás de Cusa y Baruch de Spinoza", en *Principios UFRN Natal*, vol. 9, nro. 11-12, pp. 68-81.

González Ríos, J. (2007), "Nicolás de Cusa". En D'Amico, C. (ed.) *Todo y nada de todo*. Buenos Aires, Winograd, pp. 239-263.

Hopkins, J. (2002). "Nicholas of Cusa (1401-1464): first modern philosopher?". En *Midwest Studies in Philosophy*. Volume XXVI: Renaissance and Early Modern Philosophy, pp. 13-29.

Jeuneau, É. (1997). "Denys l'Aréopagite promoteur du Néoplatonisme en Occident", en *Néoplatonisme et philosophie médiévale: actes du Colloque international de Corfou 6-8 octobre 1995*, Tournhout: Brepols, pp. 1-23, trad. española de Veleza J. I.).

Koch, J. (1956). *Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues*. Colonia: Westdeutscher Verlag Koln und Opladen.

Lavaud L. (2007). "Plotin *Sur la volontaire et sur la volonté de l'Un, Traité 38 (VI 7)*", présenté, traduit et annoté. En *Plotin traités 38-41*, Paris, Flammarion.

Narbonne, J. M. (2010). "Un nuevo tipo de causalidad: la demiurgia contemplativa plotiniana". Trad. cast. de Santa Cruz, M. I., en *Anejo 2010 de Filosofía Antigua*, en *Revista Latinoamericana de Filosofía*. Buenos Aires, CIF, pp. 311-325.

Rist, J. (1996). "Plotinus and Christian philosophy". En Gerson, L. P. (ed.). *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge, Cambridge University Press, pp. 386-414.

Saffrey, H. D. (1987). "Proclus et l'histoire du Néoplatonisme". En Boss, G. y Seel, G (eds.). *Proclus et son influence, Actes du Colloque de Neuchatel*, pp. 28-44.

Santa Cruz, M. I. (2000). "La concepción plotiniana del filósofo", en *Kléos*, n. 4, Río de Janeiro, pp. 9-30.

Santa Cruz, M. I. (2006), "Modos de conocimiento en Plotino", en *Classica*, Belo Horizonte, v.19, n. 1, pp. 59-73.

Recibido: 04/02/13

Aceptado: 23/02/15

Publicado: 29/09/15