

VI

IDENTIDAD Y DIFERENCIA COMO PRINCIPIO DEL PENSAMIENTO DEL CUSANO

I

En el pensamiento de Nicolás de Cusa la cuestión de la identidad y la diferencia alcanza la cumbre de su intención, pero, al mismo tiempo, irrumpe en un nuevo pensamiento que hace que una confrontación con la *dialéctica de Hegel* parezca tener todo su sentido, porque hace que el asunto mismo se muestre como esclarecedor y como progresivamente determinante. La referencia de identidad y diferencia pasa a ser *principio* del pensamiento del Cusano en un doble sentido: 1) es la legalidad interna, que mueve y determina las preguntas centrales de este pensamiento mismo, que quiere hacerse consciente de la estructura del ser en su conjunto, así como de la posibilidad y función del conocimiento y, no en menor medida, de la revinculación pensante y actuante del hombre individual con su origen. Esto es, en cierta manera, el aspecto “subjetivo” o metódico del principio¹. 2) Con ello se corresponde el pensamiento de que el propio origen existente fundamenta la referencia de identidad y diferencia y que, a partir de esta referencia, hay que entenderlo como lo absolutamente irreferible o absoluto. Esto puede pensarse como el aspecto “ontológico” del principio.

Determinante para las reflexiones que siguen es el pensamiento de que el término identidad no mienta sólo una igualdad lógico-formal: $A = A$, sino una dignidad del ser en su conjunto y de su fundamento, y que el término “diferencia” abarca en sí los significados de distinción, diversidad, alteridad y oposición (*distinctio, alteritas, alietas, diversitas, differentia, oppositio, contraria*).

1) En una distinción fundamental inicial y que luego se mantiene, el Cusano separa lo “infinitem”, lo in-finito, de lo “finitum”, lo finito y, al mismo tiempo, los enlaza. Separación y enlace están condicionados por un movimiento que

¹ Este aspecto no ha de tematizarse aquí expresamente. En profundidad, y de modo muy aleccionador para el asunto, se confronta con la pregunta por el conocimiento: J. Stallmach, “Geist als Einheit und Andersheit. Zur Noologie des Cusanus”, en *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* (=MFCG) 11, 1975, pp. 86-116.

parte del propio principio existente. A saber, “finitum” nombra lo ente como algo que procede del acto de finitizar, determinar, limitar, “definir” y, por tanto, mienta lo finito, lo determinado, lo limitado en el contexto de algo otro que es del mismo tipo de ser. La concepción de una finitud así entendida se hace clara a partir del principio de “identidad y diferencia”: lo finito o determinado y, por tanto, limitado es *idéntico* a sí mismo; pero justamente en esta identidad suya consiste su *diferencia* frente a otro idéntico, de modo que es ambas cosas en una: idéntico y diferente a la vez. “Está diferenciado por limitación” (*distincta per finitationem*)², pero lo diferenciado o diferente es de igual modo idéntico a sí mismo³, tal como lo idéntico, *merced a* su identidad, se diferencia de la multiplicidad de lo otro. Merced a que identidad y diferencia se entrecruzan en cada ente de modo respectivamente individual, el ámbito de lo ente en su conjunto se caracteriza por la mayor o menor semejanza o desemejanza de lo individual entre sí; “maius et minus” o “excedens et excessum”, lo excedente y lo remanente se vuelven determinantes en él⁴. Es decir, el ente individual (hablando en general) queda mutuamente en una proporcionalidad, es recíprocamente comparable y mensurable (*mensurable*) desde una medida infinita. El más o el menos (de cantidad, intensidad de ser o perfección)⁵ se separa en extremos y se abre a partir de ellos. Esta estructura proporcional de lo ente es por tanto la condición de que los *opuestos*, ya sean contrarios o contradictorios, sean determinantes para lo ente en su conjunto: *omnia igitur ex oppositis sunt in gradus diversitate*⁶. Pero la opositoriedad que se fundamenta⁷ en la autoidentidad y proporcionalidad no desgarrá el ámbito de lo finito en una diferencia irreconciliable: las diferencias en cuanto a más y menos constituyen un “universum”⁸ funcional en el que los opuestos no se suprimen, sino que se mantienen necesariamente uno en otro y uno junto con otro. La conexión de los opuestos, determinada por

² *De docta ignorantia*, I, 17; 34, 23 (dicho de la línea).

³ *De genesi*, n. 146, 1 s.: “Nam cum dicimus diversum esse diversum, affirmamus diversum esse sibi ipsi idem”. La formulación negativa de esta autoidentidad (lo idéntico a sí mismo es al mismo tiempo lo otro de lo otro o del otro idéntico): “oportet enim omne aliud ab alio esse aliud, cum solum ‘non aliud’ sit non aliud ab omni alio” (*de virtute ipsius non aliud prop.* XVIII, *De non aliud*, 64, 27-29). *De genesi*, n. 146, 3 s.: “omne quod est est idem sibi ipsi et alteri aliud”. *De coniecturis*, I, 10; 44, 22 s.: “nec est possibile opposita repetiri, quorum unum non sit ut unitas alterius respectu”.

⁴ *De docta ignorantia*, I, 3; 8, 21 ss., 4; 10, 6 ss.

⁵ *Ibid.*, II, 1; 63, 26 s.

⁶ *Ibid.*, Z, 14 s.

⁷ *De genesi*, n. 152, 7 s.

⁸ *De docta ignorantia*, II, 4 y 5.

la diferencia, se piensa tan intensamente que uno de ellos tiene que tener en sí el “principio” del otro⁹.

La referencia de identidad y diferencia, que también puede comprenderse como una relación de unidad y alteridad, se representa en una polaridad, es decir, en un *no* estar suprimidos los opuestos, como una “unitas in alteritate”¹⁰. Así como el número se constituye a partir de la unidad como su principio y la alteridad, “en tanto que la unidad progresa a la alteridad y la alteridad regresa a la unidad”¹¹, es decir, la unidad *en* la pluralidad la hace a ésta una unidad contable de muchos, así el universo y “todos los mundos” se constituyen de unidad y alteridad, en tanto que ambas “progresan”¹² una en otra, de modo que en el ente singular se muestra en cada caso un más y un menos de un elemento o del otro. Unidad y alteridad o identidad (como forma de la unidad) y diferencia se penetran mutuamente en el ámbito de lo finito, como la luz y las tinieblas, en una unidad en cada caso diversa y relativa. Por consiguiente, el ámbito de lo finito no puede ser en absoluto sin el desplegarse de la unidad hacia la alteridad, y sin la reconducción precisamente de esta alteridad, *a través de* la unidad inmanente a ella hacia la unidad fundante como el origen de todo.

Progreso de la unidad a la alteridad, y regreso de la alteridad a la unidad, guiada por ésta misma, corresponden a la concepción neoplatónica de la legalidad estructural más universal para la dimensión de la pluralidad: el ἐπιστροφή (regreso) comprende en sí una pluralidad (πρόοδος) que surge de la unidad, fuera de la alteridad y a través de ésta, hasta una unidad relativa, en la que la unidad opera a su vez como principio de constitución y de fin unificante. Este aspecto activo lo hace claro en el Cusano el concepto de la *unitas uniens* o *complicans*, que implica el “comienzo” y el “fin” del movimiento del penetrarse recíproco¹³. La medida de unidad en un ámbito limitado de la pluralidad es, análogamente a la “intensitas lucis”¹⁴, determinante para su medida de perfección. En las “unidades” correspondientes: *intellectus* (razón), *ratio* (entendimiento), *sensus*, *corpus* (sensibilidad), el progreso de la unidad es *al mismo tiempo* –en una forma respectivamente diversa de la mediación– *e inmediata-*

⁹ *De beryllo*, 27; 36, 5 s.: “tunc enim in uno (scil. contrario) est alterius principium”.

¹⁰ *De coniecturis*, I, 10; n. 46, 5. 74, 8: “in identitate diversitas et diversitate identitas”. Sobre formulaciones análogas en Mario Victorino, cfr. W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, p. 70.

¹¹ *De coniecturis*, I, 9; n. 37, 6 s.: “[...] unitate in alteritatem progrediente atque alteritate in unitatem regrediente”.

¹² *Ibid.*, 9; n. 39, 2: “[...] ex unitate et alteritate in invicem progredientibus”.

¹³ *De coniecturis*, I, 10; 49, 3. 44, 22.

¹⁴ *Ibid.*, 48, 2.

mente regreso de la alteridad a la unidad: realización de un círculo¹⁵. Aquello que determina todos los ámbitos o todas las unidades que se realizan circularmente y que, por tanto, proporciona unidad en una intensidad respectivamente diversa, es la propia unidad primera o absoluta. Así resulta una gradación de unidades en sí diferentes, cuya determinación a cargo de la unidad absoluta se evidencia justamente como retrorreferencia a ésta. El acto que proporciona unidad y que al mismo tiempo conduce (franquea) a una forma más intensa de unidad, el Cusano lo entiende como “*praecisio*”¹⁶. Por consiguiente, el entendimiento es la *praecisio* de la sensibilidad, pero la razón es la verdad misma o la unidad primera: ella es *praecisio absoluta*¹⁷. *Praecisio*, la precisión respectivamente diversa y precisante, mienta la función unificante o sintetizante¹⁸ de un ámbito respectivamente superior respecto de lo que le es preordenado o subordinado. Dicho de otro modo: el ámbito respectivamente inferior, porque está menos unificado en sí, alcanza su precisión en la medida (*mensura*) que lo sintetiza y mide. Reconducción, síntesis, precisar o medir mientan por tanto la superación de la alteridad en la unidad, o la negación, en cada caso distinta, de la alteridad (diferencia) en cuanto a identidad. En la dimensión de lo finito la *praecisio* y la *mensura* hay que entenderlas ciertamente como relativas: porque la medida es siempre también medida medida (puesta), *mensura mensurata*, la precisión de la verdad siempre se puede tocar sólo conjeturalmente. Por eso la *pura praecisio* —es decir, *sine alteritate*— es real como principio absoluto incommensurable y excluyente respecto de lo finito. Pero en la conciencia finita del carácter inalcanzable de la verdad precisa, el saber de esta precisión absoluta conduce y da el impulso permanente para superar la imprecisión.

La conexión de las facultades cognoscitivas, que es determinada por la unidad y la alteridad y que se refiere a éstas como su correspondiente *praecisio*, puede considerarse paradigmática para la continuidad de lo ente en su conjunto, en la que la unidad y la alteridad, la identidad y la diferencia, coexisten necesariamente en una unidad respectivamente diversa. Ciertamente, el criterio determinante sigue siendo en cada caso la unidad: *ella* es lo que constituye la forma y, por tanto, también el principio que distingue a esto formado de lo otro¹⁹. Por

¹⁵ 53, 1 s.: “unitatem autem in alteritatem progredi est simul alteritatem regredi in unitatem”. 7: “progressionem cum regressione copulatam concipito”.

¹⁶ 52, 7 ss.

¹⁷ *De possess.*, 43, 11: *praecisio divina*. *De mente*, III; 56, 2 s.: “Deus est cuiuscumque rei praecisio”. *De coniecturis*, II, 16; 168, 26: “divinus intellectus, quae est praecisio absoluta”.

¹⁸ Sobre la función sintetizante del órgano de conocimiento que es respectivamente “comprensible” de modo superior en el círculo de *descensio* y *ascensio*, cfr. *De coniecturis*, II, n. 157 v. *unire*: por ejemplo I, 10; n. 49, 3. 52, 8. II, 16; n. 159. 6.

¹⁹ *De coniecturis*, I, 10; 44, 16 s.: “forma est discretiva, quare unitas”.

el contrario, “la alteridad no puede ser principio de ser”, “alteritas igitur non potest esse principium essendi”²⁰. Ella es –totalmente en el sentido del *Sofista* platónico– el elemento negativo en el ser no-absoluto²¹, finito en su conjunto: expresión de la circunstancia de que todo ente, en base a su unidad o identidad respectiva, *no* es lo otro²², y que precisamente por eso puede pensarse también como otro. Si la forma es lo que diferencia en base a su unidad, entonces es cierta esta frase: “nec est possibile opposita reperiri, quorum unum non sit ut unitas alterius respectu”²³.

En el ámbito de lo finito el penetrarse recíproco de unidad y alteridad o de identidad y diferencia, implica como consecuencia que en él nada *es* lo que puede ser. El ser está permanentemente codeterminado por el no-ser, porque en todo ente siempre hay algo inconcluso, y por eso su realidad no está terminada, sino abierta permanentemente –en la sucesión temporal– a una realidad nueva, es decir, la realidad está en el horizonte de la posibilidad y del tiempo²⁴. La frase: “infiniti ad finitum proportionem non esse”, o: “finiti ad infinitum nulla es proportio”²⁵, no niega la *referencia* de la dimensión de lo in-finito a lo finito, que ya está dada por el acto constitutivo del origen mismo y el regreso participativo de lo ente, sino que niega la *comparabilidad* de ambos. Lo finito no guarda con lo infinito una proporcionalidad medible, tal como lo finito es comparable y medible entre sí. Lo infinito tampoco es el nivel supremo dentro del más y el menos como si, en calidad de supremo, permaneciera inmanente a éste. Más bien *en sí mismo* es siendo *fuera de* o “por encima de” la dimensión de lo medible, comparable, proporcional, *más allá de* toda gradación (*supra omnem gradum*). Sólo así es capaz de ser *fundamento y origen absoluto* precisamente de esta dimensión y, por tanto, también de la referencia de identidad y diferencia. Mientras que en la dimensión de lo finito lo grande siempre puede ser aún

²⁰ *De visione Dei*, 14; P I 106 r.

²¹ *De visione Dei*, 14; 106 r: dicho de Dios como *absoluta simplicitas e infinitas absoluta*: “esse omnium complicans simplicissima virtute”. La circunstancia de que todo *es* en Él, formulada negativamente, es: “non sunt aliud a te”. Y: “alteritas, quae in te non est”. Cfr. también nota 41 (*in deo non est aliud*).

²² *Ibid.*, 106 r: “unum non est aliud: hinc dicitur alterum”.

²³ *De coniecturis*, I, 10; 44, 22 s.

²⁴ En el trílogo *De possess* esta cuestión, central para el Cusano, se explica con referencia a la identidad absoluta de posibilidad (potencia activa) y realidad. Cfr. sobre esto más adelante en este capítulo.

²⁵ *De docta ignorantia*, I, 3; 8, 20 s. Sermón “Dies sanctificatus”, en: *Cusanus-Texte*, I, *Predigten*, I, p. 30, 20, E. Hoffmann / R. Klibansky (eds.). Sobre la discusión de las diversas formulaciones lingüísticas de este pensamiento, v. J. Hirschberger, “Das Prinzip der Inkommensurabilität bei Nikolaus von Kues”, en *MFCG* 11, 1975, pp. 39 ss.

más grande y lo pequeño aún más pequeño, lo “máximo absoluto” es aquello en comparación con lo cual *no puede ser* ni pensarse nada mayor, pues *es* todo aquello que puede ser y que puede serlo en realidad²⁶. Pero con un máximo pensado de tal modo se identifica también lo mínimo. Esta coincidencia de lo máximo y lo mínimo *en* lo máximamente absoluto es, en un sentido preciso, lo “negativamente in-finito”²⁷. En cuanto tal, se destaca frente al mero “privativamente infinito”, la mala infinitud, que abarca todo aquello que lo in-finito no es como ello mismo. Por eso, sustraído a toda medida finita (*contracta mensura*)²⁸, es también lo *en sí* inmedible, inconmensurable, en su ser-en-sí no es alcanzable desde lo finito ni *mediante* lo finito, porque éste es “medido” por vez primera por aquél en tanto que la medida absoluta en general, es decir, es puesto como proporcionado²⁹. La in-finitud negativa o verdadera sólo se entiende adecuadamente como coincidencia o estar suprimidos de los opuestos *antes de o por encima de* la dimensión de los opuestos, es decir, antes de y por encima de la referencia de unidad y alteridad puestas, de realidad y de posibilidad, de ser y de no-ser, de identidad y de diferencia. Incluso sin oposición ni diversidad en él mismo, lo absoluto no está en oposición con nada ni nada le es opuesto: *supra opposita, nihil sibi opponitur*³⁰. La supresión entitativa de los opuestos

²⁶ *De docta ignorantia*, I, 4; 10, 12-14: “Quare maximum absolute cum sit omne id, quod esse potest, est penitus in actu; et sicut non potest esse maius, eadem ratione nec minus, cum sit omne id, quod esse potest”. *De venatione sapientiae*, 35, n. 105, sobre la alabanza del *possest*: “Quae id est quod esse potest, quia fons et causa laudabilium”. Aun cuando para el texto citado sólo es pertinente la traducción “aquello que puede ser” (sobre la problemática de la traducción, v. P. Wilpert, “Das Problem der coincidentia oppositorum in der Philosophie des Nikolaus von Cues”, en *Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des Mittelalters*, J. Koch (ed.), Leiden-Colonia, 1953, 47), sin embargo, “aquello que puede ser y que puede serlo” hace claro *todo* el pensamiento del Cusano. El primer aspecto: “*es* todo lo que puede ser”, se aclara en el término “*complicatio*” como ser del principio divino creador, cfr. por ejemplo *De possest*, n. 8, 19: “Ipsum complicate esse omnia”, n. 14, 7: “Omnia in illo (in possest) utique complicantur”.

²⁷ *De docta ignorantia*, II, 1; 64, 14 s.

²⁸ *De complementis theologicis*, XI; P II b, 98 r.

²⁹ *Ibid.*, y *De docta ignorantia*, I 16; 32, 11-15: “[...] est igitur adaequatissima et praecisissima omnium essentiarum mensura infinita essentia”.

³⁰ Para este plexo de pensamientos, cfr. entre otros: *De possest*, n. 73, 14: *Supra omnem oppositionem*. *De docta ignorantia*, I, 4; 10, 27. *De venatione sapientiae*, 13; n. 35 (cfr. este pasaje más adelante en la nota 69). *De non aliud*, 4; 9, 13: “ante omnem positionem et ablationem”. Sermón “*Dies sanctificatus*”, 12, 12-14; 16, 4-6. *De possest*, n. 25, 11: “supra ipsum esse et non-esse”. n. 27, 5 s.: “supra actionem et passionem, supra posse facere et posse fieri”. 20, 9 s.: “Deum supra omnem differentiam, varietatem, alteritatem, tempus, locum et oppositionem esse”. *Tu quis est [De principio]*, 38: “primum enim principium est ante omnem alteritatem et identitatem”. *De visione Dei*, 11; P 104 a: “Ultra murum coincidentiae complicationis et explicationis”. *De docta ignorantia*, I, 2; 7, 7 s.: “Nihil sibi opponi manifestum est, cum sit

está sustraída a toda limitación (*contractio*) merced a su finitud que existe en ella: es lo *absoluto* por antonomasia³¹.

El concepto de absoluto expresado en el pensamiento de la coincidencia se intensifica en el de una *diferencia absoluta* cuando el Cusano piensa el “lugar” de Dios como “más allá del muro de la coincidencia de los opuestos”³², puesto que, al fin y al cabo, “coincidencia” podría sugerir una “coexistencia” de opuestos en lo absoluto. Con la metáfora del “muro” se hace claro que la declaración de que el principio divino es “antes de o por encima de los opuestos”, implica su coincidencia. En esta medida, por tanto, los opuestos no “coexisten” en Dios, sino que están suprimidos en Él, es decir, su propio ser no es otra cosa que el ser de lo absoluto mismo: éste es, *por encima de ellos* y sin diferencia, la diferencia absoluta misma. Aunque la metáfora del “muro” pueda significar la incomprendibilidad del principio en sí, sin embargo, no pretenderá negar el pensamiento de que Dios, en un sentido *absoluto*, es decir, como *infinito*, abarca en sí lo finito, sin hacer de tal pensamiento un concepto vacío. Al fin y al cabo una de sus determinaciones fundamentales es justamente comprenderse a sí mismo y a todo lo que es posible que sea en calidad de concepto existente³³. De igual modo, poner de relieve la diferencia absoluta *no* equivale a la negación de la autoexplicación de Dios en el mundo, sino que es más bien la indicación de que el principio creador sólo *puede* pensarse de modo adecuado desde él mismo, y

maximitas absoluta”. El *estar destacado* lo uno mismo desde el ámbito de la alteridad es un pensamiento fundamental neoplatónico con el que enlaza el Cusano (cfr. más adelante en este capítulo y las notas al margen del Cusano al comentario de Proclo al *Parménides*, más adelante nota 41). En esto, la diferencia en el Cusano se basa en el pensamiento de la coincidencia. Para un pensar genuinamente platónico, este pensamiento sólo es pensable en el ámbito del *νοῦς* absoluto, mientras que lo uno mismo es en sí, sin relación, lo absolutamente no-muchos. El pensamiento de la coincidencia se hizo determinante para el principio divino sólo merced a que el *νοῦς* y el ser trinitario –desde una motivación teológica en la fundamentación filosófica– se pensaron como su identidad. Cfr. sobre esto especialmente Ps. Dionisio Areopagita, *De div. nom.*, V, 4; PG 3, 817 C; V 5; 820 AB: “Dios es ser”. VII, 2; 869 AV: “Dios se piensa a sí mismo, es *νοῦς*”. XIII, 3; 980 D: “Él es unidad y tríada”. V 7; 821 B; XI 4; 912 C: “coincidencia de los opuestos”.

Una interpretación abarcante del principio de coincidencia, que considera conjuntamente su condicionamiento por la tradición filosófica, la ha ofrecido K. Flasch: *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues*, Leiden, 1973.

³¹ El adjetivo “absoluta” aplicado a *entitas, unitas, maximitas, possibilitas, necessitas, veritas, aequalitas, praecisio, visio*, etc., hace clara la inconmensurabilidad del principio y realza la diferencia frente al hablar categorial, que sólo es válido para el ámbito en el que la unidad y la alteridad, la identidad y la diferencia, se piensan como elementos “de igual rango” que operan conjuntamente.

³² *De visione Dei*, 11, P I 104 a.

³³ Cfr. sobre esto más adelante en este capítulo.

no desde lo finito³⁴, si es que no debe “finitizarse” en el fondo –aun presentándose como “superlativo”–.

2) Absolutez, inconmensurabilidad y, por tanto, incognoscibilidad del origen a través de un pensamiento que desde sí mismo está referido primariamente a lo finito, y que en sí mismo sólo es capaz de captar lo in-finito en el modo de la provisionalidad como su propio fundamento apriórico, todo esto remite a *un* aspecto de lo uno neoplatónico: que es “transentitativamente”, antes de la diferencia y de la opositoriedad, pero en ninguna parte como sí mismo tal como ello es *en sí*, nada de todo o lo distinto de todo. Pero el *otro* aspecto complementario del concepto de lo uno es éste: que es simultáneamente *en* todo y en todas partes y que nada puede ser sin él, porque es fundamento y origen fundante y conservador de todo³⁵. Los tres nombres de Dios del Cusano, o mejor, las tres designaciones enigmáticas³⁶ del origen divino: *non-aliud*, *idem*, *possest*, unifican los dos aspectos mencionados del *trans-ser* y del *ser-en*, de la absoluta transcendencia y de la inmanencia, que hay que pensar de modo paradójico, es decir, *simultáneamente*. Al margen de la determinación del origen divino como origen trinitario y que reflexiona sobre sí mismo (*conceptus absolutus*), el Cusano se diferencia esencialmente de la concepción neoplatónica en que, conducido por una reflexión filosófica al *theologumenon* de Creación y Encarnación, considera en sus muchas consecuencias la inmanencia del principio en el ente puesto por aquel justamente para la valoración de este ente. A saber, desde el concepto absoluto el mundo es querido como *infinitas finita*, *Deus creatus* u *occasionatus*³⁷, como espejo e imagen de Dios, como su reflejo y “representación” (*raepresentatio*), como participación de Él, como su mostrarse, como su auto-

³⁴ Esto se dice en vista de la declaración del Cusano en *De visione Dei*, 12; P I 105 a, de que Dios es “infinitamente más que creador”. De modo análogo a esto hay que entender a Plotino, VI, 9, 3, 49 ss.: “lo uno sólo puede pensarse como ‘causa’ en atención a ‘nosotros’ o para ‘nosotros’, pero en sí mismo –así podría añadirse en el sentido del Cusano– es ‘infinitamente más que causa’”. Para la relación con Heidegger, cfr. apartado II de este capítulo.

³⁵ Cfr. W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, pp. 25 ss.

³⁶ Para el *non-aliud*: *De non aliud*, 2; 6, 14, 14. 27. 12, 2. Sobre la problemática de los tres nombres enigmáticos, da más información: G. v. Bredow, “Gott der Nichtandere”, en *Philosophisches Jahrbuch* 73, 1965/66, 15-22, que interpreta esclarecedoramente el *non-aliud* como “cifra de una experiencia cristiana de fe”. La conexión entre “singularitas” y *non-aliud* la muestra en: “Der Gedanke der singularitas in der Altersphilosophie des Nikolaus von Kues”, MFCG 4, 1964, 381 ss. S. Dangelmayr, *Gotteserkenntnis und Gottesbegriff in den philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, Meisenheim, 1969, pp. 175 ss. K. Jacobi, *Die Methode der cusanischen Philosophie*, Friburgo, 1969, pp. 246 ss. E. Fräntzke, *Nikolaus von Kues und das Problem der absoluten Subjektivität*, Meisenheim, 1972, pp. 109 ss.

³⁷ *De docta ignorantia*, II, 3; 68, 16. 18 s.

explicación en la alteridad constituida por Él mismo³⁸. Merced a que la frase: “Deus est omnia”, el Cusano nunca la concibe aislada de la frase: “Dios es *por encima de todo*” o “es la nada de todo”, se sustrae a la sospecha de panteísmo expresada con ligereza. En el mundo, Dios no es en el modo del mundo.

a) *Non-aliud*, lo no-otro, no puede ser un *nombre* exhaustivo del principio porque éste, como toda palabra, es un elemento de la *ratio finita* y, por eso, concierne sólo a lo finito, determinado, algo. *Non-aliud* es más bien *aenigma*, imagen o remitencia a lo desde ello mismo innombrable en un sentido auténtico³⁹. Sin embargo, en el horizonte de la limitación conjetural del pensamiento finito –la *praecisio veritatis* sólo es aludible mediante la “alteridad” de la conjetura⁴⁰–, el *non-aliud* sólo es una imagen *precisa* para lo que aquél busca.

Non-aliud, pensado como principio que es *en sí*, primeramente *no* es lo otro o no es *nada* otro. Es la exclusión de sí mismo de toda alteridad, diversidad o diferencia. Por tanto, lo *no-otro* es *previo* al ámbito de toda alteridad⁴¹. Si la for-

³⁸ Sobre *speculum*, cfr. la interpretación, referida también al ser del mundo, de I *Cor.*, 13, 12: “Videmus nunc per speculum et in aenigmate, tunc autem facie in faciem”: *Apologia doctae ignorantiae*, 11, 9. *De possesset*, 72, 10 s.: “incognoscibilis deus se mundo in speculo et aenigmate cognoscibiliter ostendit”. Mundo como “invisibilis dei apparitio”, *ibid.*, 72, 6 s. *Apologia doctae ignorantiae*, 11, 23; *Imago. De docta ignorantia*, II, 2; 67, 22; *Resplendentia. De genesi*, n. 151, 2; *Repraesentatio. De non aliud*, 10; 21, 14 ss.: *Dei participatio. De non aliud*, prop. XII; 63, 4: “Creatura igitur est ipsius creatoris sese definiens seu lucis, quae deus est, se ipsam manifestantis ostensio”. *De possesset*, 9, 6 s.: “Volo dicere omnia illa complicitate in deo esse deus sicut explicite in creatura mundi sunt mundus”. *De non aliud*, 23; 55, 13 s.: “[...] ut universum esset gloriae et sapientiae dei perfecta revelatio”.

³⁹ Cfr. arriba, nota 36.

⁴⁰ *De coniecturis*, I; n. 2, 9 ss.

⁴¹ Dios como pura *infinitas: sine alteritate*, *De visione Dei*, 15, 106 a. *De docta ignorantia*, I 24; 49, 10 ss. 14 ss.: sobre la simplicidad de la unidad que lo simplifica todo en sí, *ubi non est aliud vel diversum*, *De possesset*, n. 73, 15: “In ipso non potest esse alteritas, cum sit ante non-esse”. *De venatione sapientiae*, 13; 35: “ante differentiam omnem”. *De non aliud*, 3; 7, 4: “ante aliud”. Notas al margen del Cusano al comentario de Proclo del *Parménides*, así como su interpretación de Proclo en *De non aliud*, 20; 49, 1 ss. (“ideo ipsum unum [...] non est aliud [...] ideo unum nominat [Proculus], ut ‘non aliud’ exprimat”), hacen claras las implicaciones neoplatónicas del concepto. Cfr. sobre esto: W. Beierwaltes, “Cusanus und Proklos”, en *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno*, Firenze, 1971, pp. 137 ss. Formulaciones plotinianas de una circunstancia análoga (lo uno sólo es él mismo y no otra cosa: v. *Identität und Differenz*, p. 27. Aparte de Proclo y Pseudo Dionisio Areopagita, para la concepción del *non-aliud* también puede ser determinante el Maestro Eckhart: Dios como unidad excluye toda alteridad de sí; *creatura y creabile son aliud a Deo... in Deo enim “non est aliud”*, *Sermo XXIX* n. 305, LW IV; 270, 7 s. Sobre el conocimiento por parte del Cusano de esta predicación, v. H. Wackerzapp, *Der Einfluß Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues*, Münster, 1962, 38. En relación con este asunto, formulaciones comparables para la unidad de Dios se encuentran en

mulación “no otro que...” en el sentido del Cusano ha de valer como esencia de una definición no sólo lógica, sino metafísica u ontológica⁴², entonces lo *non-aliud*, justamente en base a la exclusión de la alteridad de él, es decir, en tanto que absoluto, no es otra cosa que ello mismo: lo *no-otro*. Lo *no-otro* se define a sí mismo por sí mismo: esto es su esencia.

Bajo el presupuesto de que el mundo debe ser, es decir, que es *querida* la explicación del principio divino uno en la alteridad constituida, lo *no-otro*, sin embargo, no sigue siendo sólo ello mismo. Pasa a ser fundamento tético y conservador de otro. Pero precisamente en calidad de tal fundamento es *en todo*, o lo es *todo*, porque es la esencia de toda esencia individual (*essentia essentiarum*)⁴³, o todo *en todo*, una fórmula que hay que entender a partir de la interpretación, rica en aspectos y determinada por implicaciones filosóficas, de la frase: “ut Deus sit omnia in omnibus” (I *Cor.*, 15, 28)⁴⁴. En la explicación de sí mismo que constituye la alteridad, también “define” —en base a su *autodefinición*— todo lo otro: delimita la identidad de cada individuo respecto del otro de modo que “el cielo no es otra cosa que el cielo, ni la luz es otra cosa que la luz.” La *no-alteridad* de cada ente individual, su identidad, tiene por tanto su fundamento en la comparecencia constitutiva de ser de lo *no-otro* en lo individual concreto, o: lo *no otro* convierte a *todo* ente respectivamente en un *no-otro*⁴⁵. Pero lo mismo *no-otro* funda *en cada* ente individual, *junto con* la identidad, también la alteridad o la diferencia del ente respecto de otro. Porque lo *no-otro* tiene que pensarse como la *no-alteridad* (identidad) o la esencia de cada ente, sin la cual el ente no sería nada, aparece como inseparable de él. Por consiguiente, lo *no-otro*, en sentido estricto, no es otra cosa que lo otro: “oportet enim omne aliud ab alio esse aliud, cum solum non-aliud sit non aliud ab omni

Eriúgena, por ejemplo *Div. nat.*, I (73); 210, 11-13 (Sheldon-Williams): “ubi enim est vera et aeterna et insolubilis per se ipsam simplicitas ibi aliud-et-aliud et multum diversumque fieri impossibile est”. El Cusano anota sobre este pasaje (en *Cod. Addit.*, 11035, MFCG 3, 1963, 99): “in Deo non est aliud et diversum”. San Buenaventura, *Itinerarium*, V, 6: “nihil habens diversificationis, ac per hoc ut summe unum” (El Cusano conoció el *Itinerarium* ya muy tempranamente, cfr. R. Haubst, *Codicillus Straßburg*, 84, en MFCG 1, 1961, 18-20). La misma formulación en *De myst. trin.*, 3, 1 ad 7 (ed. Quaracchi, V 72).

⁴² *De non aliud*, 1; 4, 1 ss.

⁴³ *De non aliud*, 10; 22, 11.

⁴⁴ Cfr. por ejemplo *De non aliud*, 6; 14, 7 ss., 22; 52, 22. *De coniecturis*, I, 5; 17, 13. *De possess.*, 56, 2. La interpretación de esta frase no implica para el Cusano la supresión panteísta de la transcendencia absoluta, cfr. *De visione Dei*, 12; P I 105 r.: “[...] ut sis omnia in omnibus et ab omnibus tamen maneat absolutus”.

⁴⁵ *De venatione sapientiae*, 16; n. 46: “nam non aliud ipsa omnia facit esse non aliud”. Sobre el concepto de la “alteridad”; cfr. K. Bormann, en MFCG 10, 1973, pp. 130-137.

alio”⁴⁶. Ciertamente, lo no-otro no es *lo* otro o *en* lo otro en tanto que *esto* otro mismo (*en tanto que* alteridad), por así decirlo, suprimiéndose a sí mismo en la alteridad en su carácter de absoluto, sino que en tanto que *ello* mismo –lo no-otro–, en la referencia constitutiva, fundante y conservadora hacia lo otro. Si el enigma del *non-aliud* hay que entenderlo de modo adecuado, entonces hay que mantener la dialéctica de la paradoja: lo absoluto, idéntico a sí mismo en tanto que definición de sí mismo, justamente *en tanto que* esto absoluto es el fundamento para la diferencia de lo ente entre sí: “en el cielo, lo no-otro no es otra cosa que el cielo, en la luz, no es otra cosa que la luz”. Sin embargo, lo no-otro en un otro no es otro que *ello mismo*. Es y sigue siendo *ello mismo*, aun cuando *se manifieste* en todo de modo diferente⁴⁷. Aun cuando sea todo en todo, sólo sigue siendo *ello mismo* si no es *nada* de todo, es decir, nada individual, determinado, o no es algo en tanto que *esto algo* mismo⁴⁸.

La paradoja de que el principio *es* todo y al mismo tiempo *nada* de todo, y lo no-otro *no* es lo otro porque es el “antes de” absoluto (*eminentissime ipsum ante*)⁴⁹, pero al mismo tiempo es lo no-otro de lo otro como su esencia, se precisa aún en el pensamiento, que el Maestro Eckhart pensó intensamente hasta el fondo y que el Cusano recogió, de que el principio creador es “indistincta distinctio”⁵⁰, diferencia o diferenciación indiferenciada. En este sentido lo no-otro es, por un lado, algo *indistinto* de lo ente, precisamente *porque* es su esen-

⁴⁶ *De non aliud, propositio*, XVIII; 64, 27-29; 17-19. *De venatione sapientiae*, 14; n. 40: “[...] Deum non esse aliud ab alio, quia ipsum aliud diffinit”. *De docta ignorantia*, I, 4; 10, 11: “Maxima aequalitas, quae a nullo est alia aut diversa” (mirada previa al *non-aliud*). También *De docta ignorantia*, II, 5: 76, 26 s. formula ya el ser-en esencial del principio en el sentido del *non-aliud*: “[...] deus est absque diversitate in omnibus, quia quodlibet in quolibet et omnia in deo”.

⁴⁷ *De non aliud*, 6; 14, 3 s. *De coniecturis*, I, 11; n. 55, 11 s.: “Identitas igitur inexplicabilis varie differenter in alteritate explicatur, atque ipsa varietas concordanter in unitate identitatis complicatur”.

⁴⁸ *De non aliud*, 6; 14, 17: *Omnium nihil. Apologia doctae ignorantiae*, 31, 27: “(deus) est complicative omnia et nihil omnium explicative”. *De visione Dei*, 13; P 105 a: “Infinitas igitur sic omnia est quod nullum omnium”, *De venatione sapientiae*, 34; n. 103: “Est igitur coniuncte omnia et nihil omnium”. *De possessis*, n. 74, 6: “In omnibus omnia, in nullo nihil et omnia et nihil in ipso ipse”. *Ibid.*, Z 14: “nihil omnium quae sunt”. Sobre el transfondo neoplatónico y pseudo-dionisiano de este pensamiento, cfr. Paul Wilpert en las notas a la traducción “Vom Nichtanderen”, Hamburgo, 1952, pp. 146 ss., y nota 30 de este capítulo.

⁴⁹ *De non aliud*, 15; 39, 19. Idéntico a lo uno que es antes de lo uno *existente*: “Unum ante ipsum unum, quod est unum” (*ibid.*, 39, 1 s. 12).

⁵⁰ *Apologia doctae ignorantiae*, 10, 3. Sobre el significado intratrinitario de esta fórmula, cfr. abajo p. 125; para Eckhart, p. 97 ss.

cia⁵¹, pero al mismo tiempo se distingue del ser diferente de todo ente precisamente *porque* es su *indiferenciación* o *autoidentidad*, sin la cual lo ente mismo –en sí y desde sí– no sería o sería nada. Es decir, ser esta diferencia es justamente lo que distingue a lo no-otro de todo lo diferente. En una nota al margen el Cusano se identifica con el sentido del pensamiento eckhartiano en el *Sermo* IV, 1, y en el comentario a la *Sabiduría*: “Deus autem indistinctum quoddam est quod sua indistinctione distinguitur”, “Dios es un indistinto que se distingue por su indistinción”⁵². Con la fórmula “sua indistinctione distinguitur”, ambos hacen clara la *unidad* paradójica de la referencia constitutiva de Dios a lo ente junto con su diferencia absoluta respecto de todo ente. Con el obrar inmanente la diferencia del ser absoluto y del ser-uno con esto ente no se suprime, de modo que la realización “simultánea” de ambos aspectos es adecuada al concepto de principio: “deus est distinctissimus ab omni et quolibet creato”, y: “deus est creatum quodlibet *indistincta*”⁵³. Semejante pensamiento de inclusión mutua de inmanencia y transcendencia, de *intra* y *extra*, πανταχοῦ καὶ οὐδαμοῦ⁵⁴, lo produce el *aenigma non-aliud*, que es al mismo tiempo no-otro y lo no-otro.

b) Al menos en la forma lingüística, el *aenigma non-aliud* está enunciado positivamente en la designación *idem* para el ser y el obrar del principio divino. Pues lo no-otro no es otra cosa que ello mismo o en tanto que lo mismo. Por consiguiente, para lo mismo (*idem*) hay que pensar lo análogo que para lo no-otro: todo (también lo diferente y lo opuesto) es en él lo propio mismo, *in quo omnia idem ipsum*⁵⁵. En tanto que el “*idem absolutum*”⁵⁶, *previo* a toda diferen-

⁵¹ *De non aliud*, 6; 14, 13-15: “Deus autem, quia non aliud est ab alio, non est aliud, quamvis non aliud et aliud videantur opponi”. *De venatione sapientiae*, 14; n. 40: “[...] Deum non esse aliud ab alio, quia ipsum aliud diffinit”.

⁵² Maestro Eckhart, *Expos. libri Sap.*, n. 154; LW II 490, 8, reconducido allí a Tomás que, sin embargo, sólo destaca la “distinctio”. *Sermo* IV, 1 n. 28; LW IV 28, 5 s. Las notas al margen del Cusano a estos textos, en *Apologia doctae ignorantiae*, 10, a la línea 3: “[...] nota, quomodo deus sua indistinctione distinguitur” (sic).

⁵³ Eckhart, *Expos. libri Sap.*, n. 154; 489, 12. n. 155; 491, 10.

⁵⁴ Eckhart y el Cusano están en la historia de la repercusión de un pensamiento fundamental del pensar neoplatónico, que ya fue formulado clásicamente para el concepto de Dios por San Agustín, Eriúgena y San Buenaventura; tanto la “creatio” como la “incarnatio” tienen en él un fundamento filosóficamente determinante. Indicaciones sobre la historia del problema: W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, 62; 40 ss., e *Identität und Differenz*, p. 25.

⁵⁵ *De genesi*, n. 142, 6. *De docta ignorantia*, I, 21; 42, 17 s.: “Omnis enim diversitas in ispsio [maximo] est identitas”. La reducción del concepto de identidad a la identidad lógico-formal y dialéctica (Hegel), así como al concepto heideggeriano de “Ereignis” (como E. A. Wyller, “Zum Begriff ‘non aliud’ bei Cusanus”, en *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno*, Firenze, 1970, pp. 427-429), frente a un concepto genuinamente neoplatónico de identidad, que es oportuno para lo uno y, como identidad “dinámica”, para la dimensión del Nus, conduce a la tesis de que *non-*

ciación entre identidad y diferencia, es la autoigualdad pura, que se piensa y se retrorrefiere a sí misma como una *triunitas*. En calidad de esta autoigualdad es *-supraexaltatum*⁵⁷— en sí misma la unidad pura, cuya esencia está determinada por la *inalterabilitas* y la *immultiplicabilitas*. Pero ésta hay que pensarla al mismo tiempo como lo absolutamente máximo, es decir, lo coincidental e inconmensurablemente máximo⁵⁸.

La *identidad* absoluta o la unidad del principio se *explica* en alteridad⁵⁹ en tanto que la constituye por vez primera a ésta: alteridad como lo otro respecto de lo mismo que, en base a la actividad creadora del principio, participa en la mismidad de éste y sólo merced a ello puede ser⁶⁰. Por eso el ámbito de la alteridad constituida es un plexo de identidades. Todo ente individual, en tanto que distinto, participa de la identidad y por eso *es* igualmente idéntico consigo mismo⁶¹. La identidad de lo idéntico consigo o de lo en sí determinado es precisamente el fundamento de la diferenciación ontológica. Si todo ente surge del principio, entonces el *acto* absoluto de lo absolutamente *mismo*, que es *ad extra* la explicación inmediata de sí mismo que, sin embargo, no se *suprime* a sí misma, puede pensarse como poner-lo-mismo (*identificare*) o como *ars identificandi*⁶². El resultado de este acto es la identidad en el plexo de identidades que tiene la diferencia en sí o en su consecuencia: *omne quod est, est idem sibi ipsi et alteri aliud*⁶³. Este identificar el Cusano lo entiende muy en general

aliud “no significa identidad” (Wyller, 427). Esta tesis sólo sería oportuna si fuera oportuna la limitación mencionada. Que en el contexto de una interpretación del Cusano la identidad hay que entenderla como un modo de la unidad, ha de mostrarlo justamente la conexión del *non-aliud* con el *idem* y el *possest*.

⁵⁶ *De genesi*, 144, 5 ss. 145, 6 ss.; 16 ss.

⁵⁷ *Ibid.*, 147, 11.

⁵⁸ 144, 15 ss. 150, 1. 154, 1.

⁵⁹ *De coniecturis*, I, 11, n. 55, 11.

⁶⁰ *De genesi*, 147, 15: “video idem absolutum ab omnibus participari”. Participación de la identidad *en sí* “no comunicable”, en tanto que ella misma no “explicable” ni “alcanzable” por el pensamiento tal como es en sí misma: *De coniecturis*, I, 11; n. 54 ss. *Tu quis es [De principio]*, n. 36.

⁶¹ *De genesi*, 146, 2: “Diversum esse sibi ipsi idem”. Así como la identidad absoluta causa también la identidad de lo distinto, así el *non-aliud* causa el no-ser-otro de lo otro, pero esto significa: la autoidentidad que le corresponde esencialmente, cfr. *De venatione sapientiae*, 16; n. 46: “Nam non-aliud ipsa omnia facit esse non aliud”.

⁶² *De genesi*, 149, 2. 150, 7: *Idem identificat.*, 173, 9: *Ars identificandi* en el sentido de *ars creativa*. Análogo a esto, y dicho del acto causante de Dios, que en base a la autoidentidad correspondiente produce la singularidad o la irrepitibilidad de lo ente y, por tanto, su diferencia respecto de todo lo otro: “una est omnium singularium causa, quae omnia singularizat”, *De venatione sapientiae*, n. 66.

⁶³ *Ibid.*, 146, 4.

como ajuste o apropiación. *Omnis identificatio reperitur in assimilatione. Vocat igitur idem non-idem in idem*⁶⁴. El ver ve en tanto que verifica lo no-visto (no-idéntico), o: el acto del conocimiento consiste en que disuelve o suprime lo no conocido (no-idéntico) ajustándolo así consigo mismo en el concepto, es decir, identificándolo consigo mismo. Lo análogo vale para el acto creador del principio. Mediante él se evidencia como el fundamento en lo uno que pone lo ente de la nada y que, conjuntamente, refiere (*finale*) lo puesto a sí mismo. Pero éstos son momentos de la *assimilatio*: “Assimilatio autem dicit quandam coincidentiam descensus ipsius idem ad non-idem et ascensus non-idem ad idem. Potest igitur creatio seu genesis dici ipsa assimilatio entitatis absolutae, quia ipsa, quia idem, identificando vocat nihil aut non-ens ad se”⁶⁵.

La constitución de lo idéntico y, por tanto, de lo diferente a partir de lo no-idéntico, es decir, de la nada, *a través de* lo absolutamente idéntico, conduce a problemas análogos que el aspecto activo o creador de lo no-otro. Merced al acto de identificar (hacer mismo) el *idem absolutum* es *en todo* como la auto-identidad o la esencia de ello⁶⁶. Si fuera distinto de los entes individuales, entonces éstos no serían lo que son. *Quomodo enim quodlibet esset idem sibi ipsi, si absolutum idem ab ipsis foret diversum et distinctum aut aliud*⁶⁷? Identificar como acto del *idem absolutum* tiene por tanto un doble aspecto: producir en general lo idéntico, constituirlo desde la nada, y hacer idéntico lo constituido o conservarlo *en él* mismo en cuanto tal, es decir, en tanto que ello mismo. Por eso, indiferenciado de él, lo absolutamente mismo es, por un lado, la *esencia* de lo mismo en la dimensión de la alteridad –*absolutum in contracto*–, pero al mismo tiempo no es nada determinadamente mismo u otro sino que, en un sentido irrestricto, no es otra cosa que ello mismo y, por tanto, es distinto de todo: *idem es non-aliud*.

La unidad de ambos aspectos del principio: su ser-en y su ser-por encima de, su absoluta autodeterminación y su constitutivo ser-fundamento, se muestra también en la declaración sobre *Deus*: *Oppositio oppositorum est oppositio sine oppositione*, la opositoriedad de los opuestos es opositoriedad *sin* opositoriedad⁶⁸. Porque lo opuesto sólo puede ser opuesto mediante la opositoriedad pero el principio explica todo ente desde sí, la primera parte de la frase quiere decir: Dios es fundamento y origen de los opuestos. En cuanto tal, está *en* ellos como

⁶⁴ 149, 8 s.

⁶⁵ 149, 15-18.

⁶⁶ 154, 9 s.: “[...] idem absolutum est in omnibus, quoniam quodlibet idem sibi ipsi”.

⁶⁷ 147, 17 s.

⁶⁸ *De visione Dei*, 13, 105 a. *De non aliud*, 19; 47, 9 s. *De complementis theologicis*, XIII; P II b 100 r. Sobre la interpretación y la derivación histórica de este pensamiento, cfr. mi artículo: “Deus oppositio oppositorum”, en *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, 8, 1964, pp. 175-185.

su esencia (como *su* opositoriedad). Pero Él mismo, es decir, en sí, es *sin* opuesto, porque está por encima de y antes del ámbito de la diferencia que surge de Él. En esta medida, Él es asimismo diferente de este ámbito: opositoriedad *respecto de él*, sin estar determinado en *su* esencia o estar afectado *en sí mismo* por la categoría de la diversidad o del opuesto. El mundo como la dimensión de los opuestos es, por tanto, la explicación o la contracción fundante de Dios, pero al mismo tiempo Él es *en* sí, “incontraído”, sólo Él mismo, “idem *en tanto que* non-aliud”.

c) La coincidencia, el destacamiento o el carácter de absoluto del principio, así como su función constitutiva en lo ente, en tanto que concepción fundamental, están mantenidos también, o bajo un determinado aspecto incluso intensificados, en el enigma *possesit*. En tanto que palabra-frase (*posse est*), *possesit* indica que el principio divino *es* la identidad de posibilidad y realidad *en tanto que pura* realidad. La alternativa de que lo posible también pueda *no* ser, es decir, que el principio “aún” sea capaz de algo que “aún” no es, está suprimida ya por el propio concepto. Él *es* todo lo que puede ser y lo que Él puede ser: *est omne id, quod esse potest*, mientras que todo lo que es fuera del principio y merced al principio, *no* es lo que puede ser: esto está determinado totalmente por el movimiento dialéctico de la posibilidad hacia la realidad. La identidad o el penetramiento recíproco en el principio de la posibilidad en el sentido de potencia o poder y de realidad o ser, de modo análogo al *non-aliud* y al *idem*, no hay que entenderlo como coincidencia de polos opuestos o que se niegan dentro de la *misma* dimensión, sino como unión *antes de* la dimensión de lo opuesto o lo diferente en general, merced a la cual se posibilita por vez primera la oposición o la diferencia. “Est enim ante differentiam omnem: ante differentiam actus et potentiae, ante differentiam posse fieri et posse facere, ante differentiam lucis et tenebrae, immo ante differentiam esse et non esse, aliquid et nihil, atque ante differentiam indifferentiae et differentiae, aequalitatis et inaequalitatis, et ita de cunctis”⁶⁹. *Possesit* es, por tanto, no simplemente realidad en oposición a posibilidad, sino precisamente el fundamento posibilitante de esta relación.

El pensamiento *possesit* está determinado como *ser mismo (ipsum esse)*⁷⁰. La inversión de este enunciado vale para el Cusano en igual medida: el ser mismo o el ser absoluto (*absolutum esse, absoluta entitas*) *es possesit*. Por eso la determinación del ser como *possesit* quiere decir que el ser en el modo del absoluto es la “entitatividad” constituyente y al mismo tiempo juntante de posibilidad y realidad, o el fundamento interno al propio ser de la unidad de posibilidad y

⁶⁹ *De venatione sapientiae*, 13; n. 35. *De posset*, n. 7, 2 ss. 25, 7 ss.

⁷⁰ *De possesit*, 12, 5.

realidad *en él mismo*⁷¹. La unidad de posibilidad y realidad no indica ningún tránsito de una a la otra: el ser absoluto es más bien poder-es porque, en sí, tiene “siempre ya” toda posibilidad en tanto que suprimida, o porque es la *realidad* de toda posibilidad. El ser absoluto como ser-real de toda posibilidad se expresa ya precisamente en la frase del *Éxodo*, 3, 14: “Yo soy el que *soy*”, y no “el que será”⁷². Este autoenunciado del principio –ser absoluto como pura realidad en la que todos los opuestos posibles coexisten como unidad– supera la dialéctica aristotélica de posibilidad y realidad: hace evidente una *potentia* que es *fuerza de poder* pura, es decir, real y activa en sí, y creadora “hacia fuera”: *actus omnis potentiae* como *omnipotentia*. En cuanto tal, es decir, no simplemente como realidad suprema (*ens realissimum*) dentro del mismo ámbito, sino *antes de* toda diferencia, ella es fundamento constituyente de la relación de la posibilidad hacia la realidad y a la inversa. Posibilidad y realidad son, para el ámbito del ser finito, conjuntamente determinantes. Así se hace claro que el ser puro y absoluto, justamente como la unidad *interna* de posibilidad y realidad, es también el *esse omnium entium* “fuera de sí mismo”, *potentia* creadora en el sentido de *fuerza de poder*. De modo convincente este pensamiento lo pensó por vez primera (como transformación de la conceptualidad aristotélica) Plotino: lo uno mismo, que es ello mismo sin forma, es decir, nada determinado y, por tanto, *antes de* todo algo, es al mismo tiempo fuerza de poder principiante *para* todo, δύναμις τῶν πάντων y, por tanto, fundamento de toda determinación⁷³.

Así pues, si el ser mismo o el ser absoluto (es decir, ser *antes de* la relación de ser y no-ser)⁷⁴ y, por tanto, el ser como realidad *pura*, determina el pensamiento del *possesit*, entonces el *posse* que es y que se piensa en él sólo puede ser *actu*: como exclusión de toda posibilidad es potencia activa en una intensidad absoluta, *posse absolutum*, *possibilitas absoluta*⁷⁵. En base a la identidad, el pensamiento es reversible y no contiene ningún declive diferente del “sujeto” al “predicado” de la frase: el *posse* es, como rasgo esencial del principio, *éste mismo*, es decir, ser como realidad pura. *Ergo: possesit est actu omne posse* como la unidad de *esse* y *posse* que se mantiene en la identidad⁷⁶. El *possesit* comprende (*complicat*), por tanto, toda posibilidad (potencia o fuerza de poder) sin tiempo ni diferencia *por encima de* la alternativa entre actividad y pasión, poder-hacer

⁷¹ Ibid., 65, 7 s.

⁷² 14, 12 ss. 65, 7: *absoluta entitas*. Sobre la historia de la interpretación de *Éxodo*, 3, 14, con una mirada especial a San Agustín, al Maestro Eckhart y a Schelling, cfr. W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, pp. 5-82.

⁷³ *En.*, III, 8, 10, 1.

⁷⁴ 25, 11: *Supra ipsum esse et non esse*. Cfr. también nota 69.

⁷⁵ 27, 5, 6, 12 s.

⁷⁶ *De venatione sapientiae*, 13; n. 36. *De possesit*, 27, 7 ss.

y poder-ser hecho. Porque no *puede* ser lo que *no* es, es decir, porque sólo puede ser lo que él mismo *es* —ÉL MISMO—, la designación de *possibilitas absoluta* se acentúa en la de *absoluta necessitas*⁷⁷: no podría no ser, porque en él también el no-ser es él mismo, es decir, ser⁷⁸, tal como la posibilidad en él es la realidad del ser absoluto. Pero ser necesidad absoluta no es para el principio ninguna restricción en el sentido de una autocoerción, sino que es indicio de su libre perfección, no es otra cosa que ÉL MISMO, y esto significa: ser el propio ser.

Así como insistir en el carácter de absoluto del *non-aliud* y del *idem* no condujo a ninguna desaparición del problema del mundo, sino que incitó justamente a una reflexión sobre el acto constituyente del principio, así también el *possess* se piensa en cuanto a su realización creadora (su ser y su obrar creadores). El concepto de *possess* implica también: todo lo que *puede* ser como creado y, por tanto, como puesto “una vez” fuera de él, *es* “siempre ya” el principio como *ser sin tiempo*. Como ya se indicó antes, “abarca” en sí a todo ser que pueda constituirse como temporal. El modo del abarcar es el pensamiento⁷⁹. La plenitud de ideas como un proyecto previo pensante del mundo: éste es el tesoro del ser mismo (*thesaurus essendi*)⁸⁰. A partir de esta identidad de pensamiento y ser en el principio se vuelve comprensible por qué el Cusano piensa el aspecto creador del principio, el “verbum” que se expresa en la *creatio*, filosóficamente como *conceptus sui et universi*, concepto de sí mismo y del universo⁸¹. Porque el *possess* es únicamente lo que él puede ser y al mismo tiempo es todo lo que puede ser *en general*, es TODO en el modo de lo abarcante (*complicatio, ambitus*); pero el mundo en tanto que creado es su explicación⁸². Todo, o todo en todo, es por tanto *possess* como *complicatio* de lo que es pre-mundantemente y como *potentia creativa*⁸³, pero en cuanto tal es también principio conservador en lo creado, pero ciertamente no por limitación (*contracte*) a lo individual. A saber, *en todo ente es*, en tanto que *el mismo* principio, esencia de lo en sí diferente: “es todo de tal modo que no es *más* lo uno que lo otro, porque no es lo uno de tal modo que *no* sea lo otro”; no está fijado en nada deter-

⁷⁷ *De possess*, 27, 20.

⁷⁸ *Ibid.*, 25, 15: “non esse [...] ibi est omnia esse”.

⁷⁹ 30, 7 s. Cfr. más adelante en este capítulo.

⁸⁰ 64, 18.

⁸¹ 38, 11.

⁸² 8, 19. 14, 7. 16. 13. *Tu quis es [De principio]*, n. 36: *ambire*. (El empleo del término “ambire” para *complicare*, o de “ambitus” para *complicatio*, se remonta hasta Eriúgena, cfr. por ejemplo *Div. nat.*, I, 206, 29 [Sheldon-Williams]: “[Deus] est ambitus omnium”. III, 4; PL 122, 633 A.)

⁸³ *De possess*, 8, 12 s.

minado, sino que es al mismo tiempo todo y nada⁸⁴. Es decir, nada creadoramente puesto es el *possesst*⁸⁵, porque ello mismo –lo puesto– nunca es lo que podría ser; pero el *possesst* es el poder-ser como ser o esencia de todo lo creado.

Precisamente la relación entre *complicatio* y *explicatio* hace clara la referencia de este pensamiento a la relación de identidad y diferencia: *complicatio* muestra la plenitud coincidental del ser previa a toda opositoriedad, identidad del ser y el pensar absoluto consigo mismo, mientras que *explicatio* describe la diferenciación de esta identidad absoluta en la referencia de identidad y diferencia, la cual, con una intensidad respectivamente diversa, es decir, en grados determinados más o menos por la identidad (unidad) o la diferencia, constituye el “universum” del ser. Esta constitución procede, por una parte, como determinación y delimitación (finitización: *terminatio*, *finitatio*) y limitación (*contractio*), pero, por otra parte, como unión de lo en sí diferente en cuanto al principio: con el despliegue del principio se corresponde la retrorreferencia del ente en su conjunto al principio, así como el regreso (*reversio*) pensante del pensamiento (*mens e intellectus*) a sí mismo, para hacerse consciente de su fundamento apriórico⁸⁶.

3) Se ha evidenciado que *non-aliud*, *idem* y *possesst* son nombres enigmáticos en igual medida para el ser absoluto y trascendente como para el obrar, inmanente al ámbito de la diferencia o la alteridad, del principio divino uno. El pensamiento que se expresa en este nombre tiene en común con la concepción neoplatónica de lo uno absoluto que, desde un aspecto respectivamente distinto, hace clara la autoidentidad, que no se suprime pese a su ser en lo otro.

La forma de autoidentidad que es característica del Cusano, que está motivada teológicamente pero que en su estructura está pensada de modo totalmente filosófico, es la *autoidentidad trinitaria*, es decir, *en sí misma relacional*. Una forma semejante de autoidentidad vuelve a alumbrar, desde una reflexión sobre los conceptos de unidad e identidad, el concepto de “diferencia”. A saber, la autoidentidad o la unidad trinitaria está “diferenciada” o “distinguida” en sí porque, diciéndolo teológicamente, el Padre *no* es el Hijo, el Hijo *no* es el Espíri-

⁸⁴ Ibid., 12, 5-7: “sed dum est omnia in omnibus, sic est omnia quod non plus unum quam aliud, quoniam non est sic unum quod non aliud”. *De venatione sapientiae*, 34; n. 103: “[...] in ipsis omnibus possesst [...] est id quod sunt, et nullum omnium. Est igitur coniuncte omnia et nihil omnium”.

⁸⁵ *De possesst*, 27, 14 s.: “nulla creatura est possesst”.

⁸⁶ Sobre la unidad sintética de *descensio* y *ascensio* en el acto de conocimiento, cfr. *De coniecturis*, II, 26; 157 ss. Este cuestionamiento lo he desarrollado más en: *Subjektivität, Schöpfung, Freiheit. Die Philosophie der Renaissance zwischen Tradition und neuzeitlichem Bewußtsein. Veröffentlichungen der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften, Hamburgo, Göttingen, 1978, pp. 15-31.*

tu⁸⁷; pero diferenciada o distinguida no en el sentido de pluralidad numérica y, por tanto, alteridad que se excluye mutuamente. Porque esta diferenciación o distinción *interna* del principio es un salir sin tiempo en sí mismo y hacia sí mismo, la unidad como “ser idéntico a sí mismo” se ha alcanzado “ya siempre”. En ella no puede aparecer ni pensarse una alteridad que se excluya mutuamente o que se niegue realmente. Por eso es igualmente cierta la frase: el Padre *es* el Hijo, el Hijo *es* el Espíritu. Es decir, diferenciación es, de igual modo, *indiferenciación*: “nam ubi distinctio est indistinctio, trinitas est unitas; et e converso, ubi indistinctio est distinctio, unitas est trinitas”⁸⁸. Porque la *trinitas*, la *triunitas* o la *unitrinitas*⁸⁹ no pueden entenderse como triplidad numérica, sólo se los puede pensar como unidad de los tres *antes del* número tres en tanto que principio de éste: *tria sunt ante tria*⁹⁰. Por eso todos los enunciados que conciernen al ser-antes, al ser-por encima de, o al ser-absoluto del *non-aliud*, del *idem* o del *possest*, valen en igual medida y propiamente también para la Trinidad. La triplidad en la que el tres está superado en una unidad y que es complicativamente todo lo que puede ser temporal, *es* unidad absoluta o autoidentidad pura de la que surge por vez primera toda diferenciación (exterior) en lo finito y lo determinado, en lo delimitado por el no-ser. En cuanto tal está “por encima de” todo, pero su rastro se puede descubrir también en lo ente: es el fundamento creador y conservador de éste. Especialmente el hombre tiene una estructura trinitaria, que se le hace consciente como la unidad, que hay que realizar, de razón, justicia y amor, en la reflexión sobre sí mismo⁹¹. Con ello, la autorreflexión o el autoconocimiento del hombre pasan a ser puntos de arranque para la experiencia de una “analogía trinitatis” en el ámbito de la finitud, para la reconducción del rastro a su fundamento.

Después de que la unidad trinitaria es el punto de referencia único para la totalidad de los diversos aspectos del principio que se muestran en los diversos

⁸⁷ *De aequalitate*, P II a 20 r.

⁸⁸ *De docta ignorantia*, I, 19; 39, 3-5. “Indistinctio” o “indivisibilitas” es una determinación esencial de “unitas”: “unitas, quae indistinctionem a se dicit et ab alio distinctionem” (*De non aliud*, 5; 13, 10 s. *De coniecturis*, I, 10; 44, 7). (Sobre la historia del concepto, cfr. W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, p. 98.) Sin embargo, la unidad tripersonal es al mismo tiempo “distincta”, pero ciertamente como *distinctio* de la *in-distinctio* esencialmente insuprimible. Un cuestionamiento y una terminología análogos en San Agustín, *Conf.*, XIII 11, 12: “inseparabilis distinctio et tamen distinctio” (dicho de la Trinidad).

⁸⁹ *De docta ignorantia*, I, 20; 39, 25. *De visione Dei*, 17; 118 r. *De possest*, 48, 6 (*unitrinitas absoluta*).

⁹⁰ *De aequalitate*, P I 19 r. *Ibid.*: “Non erunt igitur plures aequalitates, sed ante omnem pluralitatem erit aequalitas generans verbum, aequalitas genita et aequalitas ab utraque procedens”.

⁹¹ *De coniecturis*, II, 17; n. 173 ss. Sobre este círculo de problemas, cfr. R. Haubst, *Das Bild des Einen und Dreieinen Gottes in der Welt nach Nikolaus von Kues*, Tréveris, 1952, pp. 145 ss.

nombres, no parece que sirva de mucho pretender definir el pensamiento del Cusano como “metafísica de la unidad” (“metafísica desde arriba”) a diferencia de una “metafísica del ser” (“metafísica desde abajo”)⁹². Pese al reenlazamiento con la interpretación neoplatónica de Parménides, el concepto cusano de unidad es idéntico al del ser absoluto. El ser-*absoluto* de lo trinitariamente uno cumple el postulado neoplatónico de que el principio tiene que ser por encima del ser: como *ser* absoluto, está precisamente por encima o antes de la diferencia entre ser y no ser.

El Cusano entiende la diferenciación interna de la unidad trinitaria como autoapertura del principio a la *igualdad* consigo y al mismo tiempo como regreso a sí mismo. Este “proceso”, para el que no son oportunas las categorías de “antes” y “después”⁹³, el Cusano lo formula en el trinomio: *unitas-aequalitas-connexio*, unidad-igualdad-conexión⁹⁴. La unidad, “repetida una vez, genera la igualdad de la unidad”⁹⁵. Así, que la igualdad es “igual” a la unidad significa que si a su esencia no le corresponde la alteridad, entonces es unidad o identidad pura⁹⁶; si no puede ser ni más ni menos que lo que es, entonces es la realidad única del ser y de la potencia absoluta (*possest*)⁹⁷. Así como el *non-aliud*, en tanto que principio operativo en lo ente, funda la no-alteridad o la identidad de éste, así la igualdad hace claro el mismo efecto del principio según su aspecto positivo: constituye la igualdad (identidad) de lo ente consigo mismo, de modo que éste no es en cada caso ni más ni menos que él mismo (*quod subsistit*)⁹⁸; al mismo tiempo causa que lo uno sea *en* lo otro⁹⁹. Es decir, la *aequalitas absoluta* hay que comprenderla tanto como autoigualdad del principio como en cuanto fundamento de la igualdad de lo ente consigo mismo.

La igualdad de la igualdad a sí misma se expresa en la *connexio*. Ella es la juntura activa y uniente de esta autoidentidad. Puesto que la autoapertura del

⁹² Tal como J. Koch ha hecho, dejando muchas consecuencias, para sí y para los intérpretes que le siguen, en *Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues, Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen*, cuaderno G 16, Opladen, 1956, p. 23 entre otras.

⁹³ *De docta ignorantia* I 20; 40, 5 s. “Successio sine successionem”: *De visione Dei*, 11; P I 104 r.

⁹⁴ *De docta ignorantia*, I, 8 s. *De coniecturis*, I, 1; n. 6. sap. I 19, 13 ss. *De venatione sapientiae*, c. 21-26.

⁹⁵ *De docta ignorantia*, I, 8; 17, 19 s. De modo objetivamente análogo entiende el Maestro Eckhart una frase atribuida al “Hermes Trismegistos”: “monas monadem gignit [vel genuit]”, en su comentario a Juan o al Éxodo (n. 164; LW III 135, 7. n. 16; LW II 22, 2).

⁹⁶ *De aequalitate*, P II a 18 a. *De docta ignorantia*, I, 21; 42, 13 ss.

⁹⁷ *De aequalitate*, 18 a/ 19 r.

⁹⁸ *Ibid.*, 19^f (abajo) / a (arriba).

⁹⁹ *De complementis theologicis*, III; P II b 94 r.

principio a la igualdad precisamente no puede concebirse como un hacerse *distinta* a sí, la conexión “no otro”¹⁰⁰ es también la igualdad a la unidad. La autoapertura *es* ya regreso a sí, o la conexión *es* la realización sin tiempo de la unidad. Por eso esta realización de la unidad en cuanto a la unidad de tres, que conforme a la tradición teológica se llama “processio”, o la tercera Persona divina como unidad de la primera y la segunda, sólo puede nombrarse como “*quasi quaedam ab altero in alterum extensio*”¹⁰¹: la relacionalidad óptica de la propia unidad.

El Cusano entiende la realización de esta unidad en el contexto de la reflexión teológica y filosófica tanto como *amor*¹⁰², como en cuanto *intellectus*¹⁰³ o *conceptus absolutus*¹⁰⁴. El concepto absoluto o el *intellectus es* el principio en tanto que se concibe y se piensa a sí mismo¹⁰⁵. En este pensarse a sí mismo el principio sale a sí mismo y, de este modo, por así decirlo, se vuelve “objetual” para sí mismo. Bajo el aspecto teológico, esta salida del principio a sí mismo es PALABRA: el principio se expresa en ella; pero este expresarse a sí mismo es idéntico a las ideas que, en calidad de *mundus per se subsistens*, son fundamento para un mundo que, en cuanto finito, sólo existe merced a aquéllas –en un “segundo” despliegue del principio verbal–. En el principio, tal mundo está presente al propio principio *en tanto que éste mismo* –porque “aún” no hay lo otro–: sin tiempo como “anteproyecto” infinito de lo finito¹⁰⁶. En la autoapertura que se piensa a sí misma, transmitiéndose a sí mismo en la Palabra, el principio se reconduce simultáneamente a sí mismo, enlazándose consigo en una unidad trinitaria. Es decir, la autoapertura trinitaria es el regreso pensante del principio *uno* a sí mismo, regreso que es idéntico al *amor* o a la *connexio*:

¹⁰⁰ *De venatione sapientiae*, 24; n. 71.

¹⁰¹ *De docta ignorantia*, I, 9; 18, 5 s.

¹⁰² *De visione Dei*, 17; 108^r s.: “amor amans, amor amabilis, utriusque amoris nexus”.

¹⁰³ Por ejemplo, *De visione Dei*, 18; 109 r.: “intellectus intelligens, intellectus intelligibilis, utriusque nexus”. *Ibid.*, c. 10. 103 a: el “ver” (creador) de Dios es idéntico al pensamiento. c. 12; 105 r.: de la *visio absoluta*: “[...] non vides aliud a te, sed tu ipse es obiectum tui ipsius (es enim videns et visibile atque videre)”. *De docta ignorantia*, I, 10; 20, 7 s.: *deus* como “simplicissima et abstractissima intelligentia [...] ubi omnia sunt unum”. 17 s.: “videmus unitatem intellectus non aliud esse quam intelligens, intelligibile et intelligere”. Pero el “maximum” es también “maxime intelligens” (l. 20 y p. 21, 12 s.). *De coniecturis*, I, 2; 7. 12: *mens infinita*.

¹⁰⁴ *De possesset*, 38, 11. 40, 18. *De non aliud*, 20; 49, 20 s. *De venatione sapientiae*, II, 30, 4; 10 (como “ars absoluta mentis”). A la explicación de este círculo de problemas a partir de la metáfora del “ver absoluto” está dedicado el capítulo siguiente.

¹⁰⁵ *De possesset*, 30, 7 s.

¹⁰⁶ *Tu quis es [De principio]*, n. 15; 21, 23.

unidad que se abre a la igualdad, es decir, a sí misma y que, *de este modo*, como igual a sí, se ha enlazado consigo: autoidentidad relacional y reflexiva.

4) Bajo un aspecto filosófico, la autoidentidad trinitaria y reflexiva junta el concepto neoplatónico de lo uno mismo y del espíritu sin tiempo que se piensa a sí mismo —es decir, que piensa las ideas como su ser propio— en un “principio primero eterno”¹⁰⁷. La reflexión filosóficamente concluyente sobre el *theologumenon* de la Trinidad es difícilmente pensable sin reenlazar con esta forma histórica de la reflexión absoluta. Pero justamente este pensamiento hace también que aparezcan legítimamente las preguntas de si y de en qué medida puede pensarse una afinidad del Cusano con la *dialéctica de Hegel*, a pesar de que o tal vez justamente porque el Cusano continúa determinando la concepción neoplatónica de principio y reflexión absoluta.

Ciertamente, la afinidad de ambas estructuras de pensamiento, que resulta llamativa a primera vista, tiene que corregirse o modificarse continuamente, tanto desde los presupuestos como también en cuanto al objetivo del pensamiento correspondiente¹⁰⁸. Tampoco es idéntico el horizonte común de la inseparabilidad de teología y filosofía: la reflexión filosófica de Hegel supera en sí el pensamiento teológico, de modo que éste llega en aquélla a su culminación. La comprensión filosófica del Cusano —al menos en cuanto a su intención— está en función del pensamiento teológico que, ciertamente, no puede concebirse ni aislarse ingenuamente de modo histórico o literario, sino que siempre permanece penetrado especulativamente.

“Coincidencia de los opuestos” es una concepción que mueve el pensamiento de ambos: mientras que el Cusano piensa la superación de los opuestos en Dios en cuanto al ser transobjetual divino de la tríada en una unidad que siempre *es* ya lo que es, Hegel concibe la unidad de lo opuesto como un “resultado”: es el movimiento de la reflexión inmanente al ser, que hace transitar lo uno en lo otro a aquello que en cuanto tal aparece totalmente separado, y que concibe lo opuesto en su unidad, generando con ello la identidad como el autopenetramiento o la automediación del espíritu en la “idea”. Pero la idea “es ella misma la dialéctica que escinde y diferencia eternamente lo idéntico consigo de lo diferente, lo subjetivo de lo objetivo, lo finito de lo infinito, el alma del cuerpo, y sólo en esta medida es creación eterna, vitalidad eterna y espíritu eterno”¹⁰⁹.

¹⁰⁷ *De aequalitate*, P II a 19 r.

¹⁰⁸ Esta relación tratan de hacerla clara: E. Metzke, “Nicolaus von Cues und Hegel”, en *Coincidentia oppositorum. Gesammelte Studien zur Philosophiegeschichte*, K. Gründer (ed.), Witten, 1961, pp. 241-263. J. Stallmach, “Das Absolute und die Dialektik bei Cusanus im Vergleich zu Hegel”, *Scholastik* 39, 1964, pp. 495-509. M. de Gandillac, “Nikolaus von Cues zwischen Platon und Hegel”, *MFCG* 11, 1975, pp. 21-38. Cfr. también el capítulo siguiente.

¹⁰⁹ *Enc.* § 214, p. 184, 7-11.

Esta definición de la idea sólo puede pensarse *juntamente* con la otra: que ella es esencialmente “proceso” o “curso”¹¹⁰, es decir, que no es “originalmente” esta vitalidad eterna, etc., sino una vitalidad *que se mediatiza* consigo misma; pero, en este contexto, eso significa una unidad que se *constituye* a sí misma mediante la reflexión *en* el ser otro, que “sólo al final” es lo que “es en verdad”¹¹¹. Ciertamente, esta concepción no hay que identificarla con la representación romántica de un “Dios en devenir”, un absoluto que se produce a sí mismo *en cuanto tal* en la historia: el “resultado” del movimiento es la explicación de aquello que el comienzo “era” “en sí” en un modo de ser abstracto. A través de la reflexión se mediatiza en el auténtico comienzo y, de este modo, se hace al mismo tiempo punto final del movimiento: hacerse consciente del en-sí en el ser-en-sí-y-para-sí del todo.

Para el Cusano la *negatividad* es, o bien alteridad delimitante y determinante en la dimensión de lo finito (y por tanto de los *opposita*), o bien es ella, antes de toda opositoriedad y *en tanto que* coincidencia transposicional de lo opuesto, negatividad o diferencia *absoluta*, el *nihil omnium*. Pero la negatividad en el sentido de Hegel hay que entenderla como el elemento que mueve en la explicación de la idea como “resorte” o “inquietud” de este proceso, que no permite que se fije en él una determinada fase del ser. La negatividad como forma de reflexión y como determinación del ser en su conjunto supera la contradicción y, de este modo, lleva al algo o a una fase dentro del proceso global más allá de sí mismos, para que en lo nuevo que se ha alcanzado vuelva a manifestarse como tal. Pero esto, lo negativo, es precisamente lo vivo en él. Aun cuando Hegel nombre al “*no-ser* de lo finito el *ser* del absoluto”¹¹², difícilmente puede identificarse con el concepto cusano de la negatividad absoluta del ser-uno absoluto. A saber, el *non-aliud* no hay que pensarlo como una negatividad tal que, sólo en el negar lo negativo o la contradicción, se desarrolle como “concepto absoluto” desde su en-sí hacia su en-sí-y-para-sí. Es decir, el *non-aliud* siempre es ya –diciéndolo en términos de Hegel pero con vistas al *asunto* del Cusano– no “en” el principio, sino “como” principio, “ser colmado”, “concepto que se comprende”, “totalidad intensiva por antonomasia”¹¹³.

La diferencia entre el concepto filosófico hegeliano de la triplicidad (*Triplizität*) y de la *Trinidad* teológica respecto de la “*triunitas*” del Cusano, se muestra primariamente en que ésta tiene necesariamente en sí el momento de la alteridad: la *Trinidad* sólo es pensable en base a la autodiferenciación, al hacerse distinto, a la autonegación. Aquéllas son totalidad *concreta*, es decir, “con-

¹¹⁰ Enc. § 215, p. 184 s.

¹¹¹ *Fenomenología*, “Prólogo”, 21 (Hoffmeister).

¹¹² *Lógica*, II, 62. Sobre el concepto hegeliano de negación, cfr. pp. 264 s.

¹¹³ *Lógica*, II, 504.

cresciente” consigo misma¹¹⁴, que finalmente (en tanto que completada) alcanza su auténtico principio, que se hace comienzo reflexionado y mediatizado consigo mismo. Esto “concretísimo” es al mismo tiempo lo más subjetivo y lo más rico que, “a través de la dialéctica absoluta”, “abarca y mantiene a todo en sí”: la “pura personalidad” divina¹¹⁵. A esta automediación absoluta *a través de* la negación y la alteridad se le opone la autoapertura a la *igualdad (aequalitas)* de la unidad que, *en tanto que* igualdad, está enlazada con el comienzo atemporal de la autoapertura, de la *unitas*: la igualdad *es* conjuntamente la conexión (*connexio*). Aunque tanto la “idea” hegeliana como la Trinidad cusana son *absolutas*, es decir, reflexión completada en sí y por tanto insuperable, sin embargo, ambas se diferencian en relación con la reflexión *finita* que busca lo absoluto. La reflexión absoluta en el sentido de Hegel es también totalmente transparente para el pensamiento finito como un momento de ella. El progreso de las categorías de la “lógica” es, por así decirlo, la comprensión trascendental (temporal) del ser y del pensamiento que en sí y para sí son absolutos. Por el contrario, la autoidentidad trinitariamente reflexiva del Cusano queda siempre bajo la reserva conjetural de la teología negativa: a causa de su carácter de absoluto sólo es alcanzable para el pensamiento finito de modo limitativo *–in alteritate–*. La reserva conjetural “sabe”, sin embargo, que aquello que el pensamiento “toca sin tocar” (*inattigibiler attingit*) *es* lo absoluto en la forma de su pura autopresencia reflexiva.

Las “anticipaciones” del Cusano a la dialéctica de Hegel¹¹⁶, que hasta ahora parecen osadas, pueden entenderse como la cumbre de las posibilidades de una teología filosófica cuyos pensamientos centrales se basan en la metafísica *neoplatónica*. En el reenlazamiento con esta tradición especulativa y en su reformulación respectivamente diversa, el pensamiento de Hegel está hermanado con el del Cusano. Pese a los planteamientos y los objetivos heterogéneos, central para ambos es la pregunta por la identidad de ser y pensar: el ser absoluto (divino) es pensamiento puro y absoluto, que ha superado todo lo finito en sí, ya sea como final *–que, por ser principio, existe ya de siempre–* del círculo inteligible del mundo que está reenlazado en aquél, ya sea como telos de la historia de la razón que viene a sí misma. A partir de una referencia inconmensurable de lo uno absoluto (*non-aliud, idem, possess*) a lo múltiple puesto por *creatio* y en sí opuesto, tal como lo pensó el Cusano, la dialéctica, que en último término

¹¹⁴ Sobre el significado de este concepto, cfr. W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, pp. 169 ss.

¹¹⁵ *Lógica*, II, 502.

¹¹⁶ Sobre la significación del pensamiento de la coincidencia para *Schelling*, que a través de la mediación de Giordano Bruno enlaza su pensamiento tanto con el Cusano como con la filosofía neoplatónica, cfr. pp. 211 s.

puede reconducirse al *Parménides* de Platón, ha pasado a ser mediante Hegel acto de la superación de lo múltiple y opuesto en una unidad absoluta que reflexiona sobre sí misma *en lo otro* que ella: “identidad de la identidad y la no identidad”, en la que “el oponer y el ser uno son simultáneos”¹¹⁷.

II

Desde los elementos neoplatónicos del pensamiento cusano, que se aprecian de modo especialmente claro en su principio de “identidad y diferencia”, expliquemos ahora algunas cosas para valorar la relevancia objetiva justamente de este pensamiento dentro de la historia de la metafísica. Una tesis usual puede ser el punto de arranque para ello.

En múltiples contextos, pero también en el horizonte de la pregunta por identidad y diferencia, Martin Heidegger ha afirmado el “olvido del ser”¹¹⁸ como un rasgo fundamental de la metafísica occidental. Sobre esto ha contrastado su propio pensamiento, en confrontación con la tradición, como una “destrucción” o una “torsión” de ésta que ha de conducir a la metafísica al “fundamento” que ella abandonó sin pensarlo. Desde entonces la tesis de Heidegger se ha repetido ciegamente de muchos modos, pero no se ha pensado suficientemente hasta el fondo en su contundencia. Tiene como presupuesto implícito que la pregunta fundamental de la “metafísica” pregunta por el ser de lo ente, o por lo ente del ser, o por lo ente *en cuanto ente* ($\delta\upsilon\nu\ \tilde{\eta}\ \delta\upsilon\nu$), pero no por el ser *en cuanto ser*, es decir, que en el fondo no plantea en absoluto la “cuestión del ser”. “No pregunta (por la verdad del ser) porque sólo piensa el ser representando lo ente como lo ente. Mienta lo ente en su conjunto y habla del ser”¹¹⁹. Pero su “olvido del ser”, en el sentido de Heidegger, consiste en que “confunde” el ser con lo ente. Ciertamente, este olvido suyo no hay que entenderlo como despiste, malcomprensión, casualidad o al modo como un profesor de filosofía “olvidadizo” se “ha dejado” en alguna parte el “ser” como un “paraguas”¹²⁰. “Olvido del ser”

¹¹⁷ Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, Ges. Werke 4*, H. Buchner / O. Pöggeler (eds.), Hamburgo, 1968, pp. 64, 13-15.

¹¹⁸ “Introducción” a “Was is Metaphysik?”, en *Wegmarken*, Frankfurt, 1967, p. 196, 200 s. “Der Spruch des Anaximander”, en *Holzwege*, Frankfurt, 1957 (3), p. 336. “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”, en *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957, p. 65: *Vergessenheit der Differenz. Zur Seinsfrage*, Frankfurt, 1959 (2), 35. “Zeit und Sein”, en *Zur Sache des Denkens*, Tubinga, 1969, pp. 6 ss.

¹¹⁹ “Introducción” a “Was ist Metaphysik?”, en *Wegmarken* p. 199.

¹²⁰ *Zur Seinsfrage*, p. 35.

significa más bien la autoexclusión de la “metafísica” de la cuestión del ser encomendada al pensamiento a causa de su propia esencia, es decir, es más bien un indicio del “abandono del ser”¹²¹ por parte de la filosofía, que confía al hombre exclusivamente a lo ente.

La tesis del “olvido del ser” o del “abandono del ser” de la “metafísica” hay que precisarla como olvido de la “diferencia”¹²² del ser respecto de lo ente”, o la diferencia del ser respecto de la diferenciación “metafísica” entre ser y ente, que en la comprensión de Heidegger es una distinción meramente verbal, es decir, que se queda en lo ente aun cuando nombra el ser. En el contexto de una superación en su fundamento o en su esencia de la “metafísica” que sólo atiende a lo “diferente de la diferencia”, hay que pensar –según el postulado de Heidegger– la “diferencia *en cuanto* diferencia”¹²³, o el “ser como diferencia”.

Que la “metafísica” se quede en lo ente, que por el “ser” represente sólo lo “ente” y que, por consiguiente, no sea capaz de pensar la “diferencia ontológica”¹²⁴, Heidegger trata de hacerlo claro también al hilo de su llamada “*constitución fundamental* onto-teo-lógica”¹²⁵: desde Platón la “metafísica” ha representado el ser como lo “más universal” y al mismo tiempo como lo “supremo”¹²⁶ y, por tanto, como lo *ente* universalísimo y supremo. Los dos superlativos sugieren el pensamiento de que la “metafísica” ha pensado el ser o el principio divino (*como* ser) en general como la “punta de la pirámide” y, por tanto, también *dentro de* la misma dimensión, es decir, en el fondo sin ver la diferencia, o como mucho como algo “diferente”. Además, en el veredicto sobre la “metafísica” de que ella meramente “representa” el ser como un ente, parece haberse consumado –abierta o solapadamente– la ampliación de la tan despotricada escisión cartesiana entre sujeto y objeto al pensamiento metafísico en su conjunto. Con ello, ciertamente, se ha obturado el acceso a determinadas concepciones genuinamente metafísicas. Justamente las reflexiones sobre el pensamiento del Cusano y sobre su referencia al pensamiento neoplatónico incitan a preguntar a la tesis de Heidegger si ella se adecúa a la historia real del pensamiento, es decir, si no será sólo merced a haber escondido, consciente o inconscientemente, determinadas concepciones en una interpretación que, efectivamente, “necesita

¹²¹ “Introducción”, p. 208. El término “metafísica” lo pongo entre comillas cuando se emplea en el sentido restrictivo de Heidegger.

¹²² *Der Spruch des Anaximander*, *ibid.*, 336. *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, *ibid.*, p. 46, 62, 65.

¹²³ *Ibid.*, p. 43, 63, 69.

¹²⁴ *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt, ⁴1955, p. 5, 15 s.

¹²⁵ *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, pp. 51 ss.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 58, 69; es decir, la unidad de lo que desde la Ilustración se viene llamando *metaphysica generalis* y *metaphysica specialis*.

violencia”, que ella puede reencontrar en la historia la propia “idea que alumbra por adelantado”: lo propiamente “impensado”¹²⁷ en el sentido usual. Frente a una pregunta semejante es conocida la sospecha –que hay que entender, y que también es comprensible, como autodefensa para la intención propia– de que una “ciencia” que permanece externa a lo que hay que pensar se centra críticamente en aspectos puntuales, olvidando el conjunto. Esta, luego también una filosofía que en la investigación histórico-conceptual se sabe obligada a los principios de una hermenéutica filosófica, sólo puede aprender del “pensador”, puesto que ella misma *no* “piensa”¹²⁸. La pregunta planteada hay que resolverla precisamente en vista del reproche de que la (previamente ya difamada) “erudición historicista” se aplica “contra el pensador”. La defensa –al margen de la motivación que pueda tener– de una “corrección” siempre tendría sólo la apariencia de legitimidad si es que no fueran tan graves las consecuencias que, para la valoración tanto de la metafísica como de un filosofar presente y futuro, posiblemente resulten de la tesis de Heidegger referente a la historia de la filosofía: en cuestión están la referencia y la diferencia del presente respecto de la metafísica.

En primer lugar, hay que constatar que en la obra de Martin Heidegger publicada hasta ahora no puede hallarse ningún rastro de una confrontación con el pensamiento neoplatónico. Cuando, por ejemplo, se nombra a Plotino, esto sucede completamente en el sentido nivelador de la historia de la filosofía que en su tiempo, entre tanto, llegó a ser usual¹²⁹. Ciertamente, esta constatación no pretende remitir a una “omisión”, tal vez casual –y al margen de cómo se pueda

¹²⁷ *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt, ²1951, p. 183.

¹²⁸ “La filosofía jamás puede medirse conforme al criterio de la idea de ciencia” (“Was ist Metaphysik?”, en *Wegmarken* 18). Entre tanto, el axioma: “la ciencia no piensa” (cfr. sobre esto *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954, p. 133, y *Martin Heidegger im Gespräch*, R. Wisser (ed.), Friburgo/Múnich, 1970, p. 71 s.), parece haber legitimado “interpretaciones filosóficas” que orientan rigurosamente el asunto a su propia perspectiva y que hacen que ciertas “experiencias fundamentales del pensador” se vuelvan determinantes también para circunstancias que sólo se pueden aclarar filológicamente.

¹²⁹ Mención de Plotino *en passant*: *Was heißt Denken?*, Tubinga, ²1961, p. 40. Moira, en *Vorträge und Aufsätze*, p. 238 (conforme al usual esquema “sensible-suprasensible”). *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (lecciones del semestre de verano de 1927), Frankfurt, 1975, p. 327; aquí nombra Heidegger la *Enéada* de Plotino III 7, “Sobre el eón y sobre el tiempo”, como una concepción antigua del tiempo de “cierta significación”. El comentario de Heidegger de una sola frase: “El eón es una peculiar forma intermedia entre la eternidad y el tiempo”, no puede confirmarse mediante el texto de Plotino, que entiende el αἰών como el ser sin tiempo de la eternidad. Desde un presupuesto semejante, descalificar las explicaciones de Plotino sobre el tiempo como “especulación teosófica” tiene poco que ver con aquella “atención” que Heidegger exige frente a los textos.

fundamentar-, de algo que –como aquel “paraguas” que Heidegger apostrofó– siempre pudiera “traerse posteriormente”. Pero ella puede responder del convencimiento de que la construcción de Heidegger de la historia del ser, que comienza con Anaximandro, *tendría* que haber irritado, o en la forma realizada ni siquiera se *podría* haber afirmado, si Heidegger hubiera respondido a las exigencias del pensamiento neoplatónico: Plotino, Proclo, Eriúgena, el Maestro Eckhart¹³⁰, Nicolás de Cusa. A partir de Hegel y del conocimiento de textos hasta entonces desconocidos o poco conocidos, las reservas hacia este pensamiento ya no pueden sostenerse sin justificación: una comprensión renovada y más adecuada se había abierto ya paso en la época de los comienzos filosóficos de Heidegger (especialmente en la bibliografía inglesa y francesa), documentable en los trabajos de Thomas Whittaker, W. R. Inge, R. Arnou y E. Bréhier, pero también en el libro sobre Plotino de F. Heinemann y en los tratamientos, productivos para el propio pensamiento, de E. Lask sobre la doctrina plotiniana de las categorías. Además, la historia de la repercusión de este pensamiento en la Edad Media, en el Renacimiento y en el siglo XIX es palmariamente tan in-

¹³⁰ El Maestro Eckhart se cita en los *Frühen Schriften* (es decir, en la obra de habilitación terminada en 1915: “Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus”) (Frankfurt, 1972, p. 160, 344, 357). En la p. 344, nota 2, Heidegger pone en perspectiva una “interpretación y valoración filosófica” de la “metafísica del problema de la verdad” en conexión con la mística eckhartiana. Evidentemente, el plan no se llevó adelante. Al menos en la obra de Heidegger no se encuentra ningún rastro de la concepción eckhartiana del *unum* como *super-esse*, y de Dios como la *distinctio* (cfr. W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, pp. 97 ss.), que podrían haber modificado el proyecto de Heidegger de la historia de la “metafísica”. Sin embargo, se puede pensar una conexión objetiva e histórica del empleo que hace Heidegger de la “vieja palabra” *Gelassenheit*, “abandono”, “desasimiento” (*Gelassenheit*, Pfullingen, 1959) con el concepto eckhartiano de “abegescheidenheit” y “geläzenheit”, pero también las lecciones de Erlangen de Schelling “Initia philosophiae universalis” corresponden a este contexto: “La unidad [original] consiste en el abandono de la voluntad y del ser, es decir, donde la voluntad abandona el ser y donde el ser es abandonado por la voluntad.” Cfr. también la definición de Heidegger de la esencia de la verdad como libertad que se “desvela como el dejar ser a lo ente”. “Dejar ser es el condescender con lo ente [...] dejar ser significa condescender con lo abierto y su apertura en la que todo ente se encuentra”. (*Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt, 1954 (3), p. 14.) En la medida en que esto puede apreciarse a partir de las indicaciones de O. Pöggeler, las lecciones dadas en el semestre de verano de 1921 “Sobre San Agustín y el neoplatonismo” no se centran tanto en las cuestiones centrales de la tradición metafísica, sino en la interpretación de San Agustín de la “experiencia fáctica de vida” (análoga a la “existencia fáctica” que más tarde habrá de ser conductora para Heidegger); esta “experiencia vital fáctica”, acuñada en la religiosidad del cristianismo primitivo, San Agustín la había falseado mediante la conceptualidad neoplatónica. Ya *antes* de Heidegger se había discutido intensamente la relación de San Agustín con el neoplatonismo, pero no exclusivamente bajo el modelo restrictivo de la “huida del mundo” (cfr. por ejemplo A. Harnack, *Augustins Confessionen*, Gießen, 1895, y los trabajos pertinentes de P. Alfarcic y Ch. Boyer).

tensa y diferenciada que ya no puede hacerse desaparecer de la marcha de la historia del ser sin un solapamiento del asunto.

Basten algunas indicaciones para una explicación del problema que en este contexto no puede darse por completo. La “metafísica” –dice Heidegger– olvida el ser, es decir, no piensa la “diferencia ontológica”. Si la “diferencia ontológica” mienta la inter-cisión entre “ser” y “ser de lo ente”, donde la inter-cisión es precisamente la que engendra la diferencia entre ambos; si, además, la “nada”, “que cooriginalmente es lo mismo que el ser”, ha de pensarse como lo “totalmente otro que lo ente” o como el “no de lo ente”¹³¹, entonces me parece legítima esta pregunta: la intención del concepto neoplatónico de lo uno mismo y de los nombres enigmáticos del principio en Nicolás de Cusa (*non aliud, ipsum possesit*), ¿no es antes que nada poner de relieve la diferencia absoluta justamente de este principio respecto de todo ente, y no sólo “representar” algo superlativamente “diferente” que se suponga dentro de la misma dimensión, es decir, junto con lo ente? Lo uno plotiniano como πάντων ἕτερον οὐδὲν πάντων: distinto que todo lo demás, nada de todo¹³² –es decir, justamente el “no de lo ente”–, tanto como el *non-aliud* del Cusano o la coincidencia como rasgo fundamental del *esse absolutum*, es *antes de* toda diferencia de ser y ente (*esse et id quod est*¹³³), ser y no-ser. En todo caso, en una argumentación fundamental *no* puede afirmarse de este pensamiento fundamental neoplatónico que el ser de la “metafísica” siempre es sólo ser *de* lo ente, pero que precisamente mediante esa referencia es él mismo un ente.

Análoga a la afirmación de que el ser de la “metafísica” corresponde a lo ente, es el intento de Heidegger de entender el ser de la “metafísica” de modo general como “fundamento” que funda lo ente. “El ser, en tanto que fundamento [=ἀρχή, αἴτιον, principio], trae a lo ente a su respectiva comparecencia. El fundamento se muestra como la comparecencia”¹³⁴. Frente a ello estaría aquello “impensado” en la “metafísica”, adonde se dirige el pensamiento que ya no es “filosófico”, es decir, que ya no es “metafísico”: el “claro” como el “acontecimiento” que, sin fundamento, concede la comparecencia¹³⁵. Esta descripción de la “metafísica” hay que restringirla esencialmente, al menos desde el horizonte del pensamiento neoplatónico. En él, en la “comprensión” de lo uno mismo (como el principio), hay que resistir la paradoja que resulta de la *unidad* del

¹³¹ Zur *Seinsfrage*, p. 40 y 38 s.

¹³² Cfr. W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, p. 26.

¹³³ Formulado en Boecio desde los presupuestos aristotélico-platónicos, *Quomodo substantiae...*, Stewart-Rand (ed.), p. 40, 28. Sobre la distinción entre ὄν y εἶναι, v. Mario Victorino, *Adversus Arium*, IV, p. 19, 4-7.

¹³⁴ “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens”, en *Zur Sache des Denkens*, p. 62.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 71.

acceso afirmativo y negativo, delimitante y abarcante, a ello: lo *uno* es fundamento de todo en la medida en que lo ente, que es en tanto que lo otro respecto de lo uno, sólo puede ser *mediante éste*. Pero en la misma medida y al mismo tiempo, lo uno *no* es fundamento y causa en la medida en que el pensamiento quiere acertar con su “esencia” o su ser-en-sí: éste –su “esencia”– es primariamente, es decir, desde sí mismo, él mismo *antes* que todo ser fundamento y ser causa. Fundamento o causa lo llamamos sólo “desde nosotros”. Para este aspecto es aleccionador el siguiente pensamiento de Plotino: “cuando lo uno lo designamos como causa, eso no significa que estemos enunciando algo que *le* adviene, sino algo que *nos* adviene, es decir, que *nosotros* tenemos algo de aquél, mientras que él *es* en sí”. Es más, en un sentido propio, si queremos hablar estrictamente, no deberíamos designarlo ni siquiera como “aquello”, sino que eso sólo pretende interpretar aquello que nosotros mismos, que, por así decirlo, nos movemos en torno a lo uno desde fuera, experimentamos en ello ya estando cerca de él, ya recayendo fuera de él en el extravío”¹³⁶. Es decir, cuando lo llamamos “causa” nos estamos enunciando más bien a *nosotros mismos*: la *referencia* de lo otro a lo MISMO, pero no esto *mismo*. Sin embargo, la afirmación de Heidegger, que pretende tener validez universal para la “metafísica” en general, de que el ser hay que entenderlo sólo como fundamento fundante, considerándola desde el aspecto del pensamiento neoplatónico, aísla el acceso afirmativo al principio y de este modo no trae la visión el “ser” de lo uno, que hay que pensar o al menos delimitar paradójicamente. La mencionada paradoja Proclo la formuló terminológicamente: lo uno mismo es fundamento sin fondo o causa sin causa (ἀνατίως αἴτιον)¹³⁷. Esto significa, por un lado, que *en tanto que* fundamento o causa ello mismo es *sin* fundamento ni causa, pero, por otro lado, que ello no es accesible en su esencia al pensamiento que piensa desde la alteridad. Aquello que, en cuanto a lo otro que ello, *es* lo surgido de ello, en relación consigo mismo *no* es. Es decir, mediante esta negación (ἀνατίως) se modifica esencialmente la afirmatividad (αἴτιον) no aislable: la *unidad* de ser-en-sí y de ser-para-otro (es decir, “fundar”), hay que sostenerla reflexivamente; según ella, lo uno es fundamento, pero no es nada del ámbito de lo fundamentado: οὐδὲν τῶν πάντων¹³⁸. El Cusano lleva a cabo esta reflexión pensando

¹³⁶ En. VI, 9, 3, 49-54: Ἐπεὶ καὶ τὸ αἴτιον λέγειν οὐ κατηγορεῖν ἐστὶ συμβεβηχός τι αὐτῷ, ἀλλ’ ἡμῖν, ὅτι ἔχομέν τι παρ’ αὐτοῦ ἐκείνου ὄντος ἐν αὐτῷ· δεῖ δὲ μηδὲ τὸ “ἐκείνου” μηδὲ ὄντως λέγειν ἀκριβῶς λέγοντα, ἀλλ’ ἡμᾶς οἷον ἔξωθεν περιθέοντα τὰ αὐτῶν ἐρμηνεύειν ἐθέλειν πάθη ὅτε μὲν ἐγγύς, ὅτε δὲ ἀποπίπτουσα ταῖς περὶ αὐτοῦ ἀπορίας.

¹³⁷ *Theol. Plat.*, II, 9; 58, 24. Referencia, sin embargo, ὑπεροχῇ ἐξηρημένη: *In Parm.*, 1212, 28. Lo uno es inicio fundante, fin teleológico y medio mediador de todo (considerándolo desde éste último), pero en sí mismo (πρὸς ἑαυτό) *no* lo es: *In Parm.*, 1115, 36 ss.

¹³⁸ Plotino, cfr. nota 143. Sobre Proclo, por ejemplo, *In Parm.*, 1108, 24. Nicolás de Cusa, *De coniecturis*, I 5; n. 21. *De venatione sapientiae*, 7; n. 16.

conjuntamente a Dios como principio y como su negación: *principium sine principio*, o *finis sine fine*, pero igualmente *principium sine fine et fines sine principio*, in-finitud pura o absoluta¹³⁹.

La tesis heideggeriana del “olvido del ser” de toda “metafísica” tampoco me parece que se pueda sostener indicando que para el pensamiento neoplatónico, al fin y al cabo, el principio no es el *ser*, sino lo *uno* “trans-entitativo”. Eso lo contradice ya Porfirio, que piensa lo uno como la pura realidad (τὸ ενεργεῖν καθαρὸν) de un ser que *es* por encima de lo ente y que, por tanto, es absoluto (τὸ ἀπόλυτον=*absolutum*)¹⁴⁰, y –como se ha mostrado, en el contexto objetivo e histórico del pensamiento neoplatónico– el Cusano: ser, uno y Dios son idénticos sin diferencia. Aun cuando Plotino y Proclo se atienen al no-ser o al trans-ser de lo uno, porque el “ser” se piensa como un modo de la diferencia, sin embargo, lo uno mismo, o la pura identidad de ser y unidad como esencia de Dios, debería ser al menos “topológicamente”¹⁴¹ comparable con el SER (*Seyn*) heideggeriano. Pero esto no puede significar que la intención propia

¹³⁹ *De visione Dei*, 13; 106 r. Cfr. sobre esto Procl. *In Parm.*, 1115, 36-38: ὥστε ἀρχὴ καὶ τέλος ἔστι καὶ μέσον πάντων τὸ ἓν, αὐτὸ δὲ πρὸς ἑαυτὸ τούτων οὐδὲν ἔχει. Que lo uno sea fundamento o causa “sin fundamento” o “sin causa”, tiene aún otro aspecto: en tanto que lo uno es idéntico al bien, hace participar de sí mismo sin envidia (ἀφθόνως), se “derrama” sin renunciar a sí: esto es el origen platónico-neoplatónico (para Ps.-Dion. Areop. v. *De div. nom.*, II, 11; PG 3. 649 BC: χύσις) de la concepción medieval del *bonum* como “diffusivum sui” (cfr. por ejemplo Tomás de Aquino, *Summa c. gent.*, I, 37. San Buenaventura, *Itinerarium*, VI, 2), ser que concede libremente desde sí. La metáfora para este libre concederse es especialmente la “fuente” y la “luz”. También “dar” describe la procedencia de lo ente a partir de lo uno (como algo “dado”), Plot., V, 3, 7, 4 ss. Quedaría por preguntar *en qué* habría de diferenciarse fundamentalmente la concepción heideggeriana de un “acontecimiento que concede sin fundamento” –al menos desde el aspecto de un “conceder sin fundamento”– del pensamiento fundamental indicado del pensar neoplatónico. La transformación cristiana de este pensamiento a cargo de Pseudo Dionisio Areopagita, conserva también la paradoja implícita: la “plenitud de la potencia (divina) sobreexcedente”, que es sin multiplicidad (ἀπλήρωτον ὑπερπλήρες) se abre desde sí misma por amor (ἔρωσ ἐκστατικός); el ser y lo que le corresponde es, por tanto, “don” (δωρεά): *De div. nom.*, VIII, 6; PG 3, 893 BD. II 11; 649 C. IV 13; 712 A. V 6; 820 C. Una pregunta tal no debería despertar la sospecha de que a Heidegger se lo interpreta desde ella, y desde preguntas similares, directamente conforme al cómodo modelo de “secularización”, que además dejaría sin considerar el existenciarío heideggeriano de la historicidad. En este contexto se pretenden exclusivamente unos planteamientos para una crítica de la afirmación fundamental de Heidegger sobre la *historia de la filosofía*.

¹⁴⁰ Comentario al *Parménides*, XII, 25 ss. (Hadot, ed., en *Porphyre et Victorinus*, II, pp. 104-106).

¹⁴¹ *Zur Seinsfrage*, 32. En cuestión está únicamente el lugar sistemático de la diferencia; frente a ello, y en este contexto, parece que designar el principio como ser o como lo uno no-ente es relativamente indiferente.

de Heidegger la hayan alcanzado o anticipado ya Plotino o el Cusano, sino que más bien ha de evidenciar meramente que es inadecuada la afirmación *sobre la filosofía de la historia*, que perfila el propio pensamiento de Heidegger, de que la “metafísica” no piensa la “diferencia”. Ciertamente, la metafísica no piensa la “diferencia” como una “pugna”, correspondiente al “acontecimiento”, de ser y ente en una referencia *inmediata* al ser humano, determinado por el tiempo, en tanto que “existencia”. Pero frente a ello hay que seguir siendo consciente de que una intención fundamental de la metafísica justamente de corte neoplatónico es pensar la diferencia absoluta y su múltiple mediación finita. Ciertamente, esta circunstancia la solapa decisivamente la afirmación heideggeriana de que la “metafísica”, a causa de su constitución onto-teológica, representa el ser en el sentido del principio siempre sólo como un ente y, por tanto, como algo. En tanto que diferencia absoluta, o como “distinctissimum”¹⁴², lo uno mismo o Dios justamente no es un ente o algo: el principio es más bien “por encima de” o “antes de” lo ente, es decir, antes de la autoapertura de la diferencia absoluta a lo diferente, y por eso es también πρὸ τοῦ τὲ, antes de lo algo¹⁴³. Si se quisiera objetar que lo uno mismo o el ser absoluto (*esse absolutum*) son sin embargo “algo”, puesto que se piensan como Dios o como αὐτόθεος, o porque a Dios hay que pensarlo como ser (*esse est deus et deus est*

¹⁴² Cfr. arriba nota 52, y W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, p. 99.

¹⁴³ *En.* V, 3, 12, 50-52: “Ἐν γάρ τι καὶ τὸ γινώσκειν· τὸ δὲ ἔστιν ἀνευ τοῦ «τί» ἔν· εἰ γάρ τι ἔν, οὐκ ἀναυτοῦέν· τὸ γάρ «αὐτὸ» πρὸ τοῦ «τί». En tanto que “sin figura” no es ni “ente”, ni “ousía”, ni “algo limitado”: V, 5, 6, 5-7: ἀνείδεον δὲ ὄν οὐκ οὐσία· τόδε γάρ τι δεῖ τὴν οὐσίαν εἶναι· τοῦτο δὲ ὀρισμένον· τὸ δὲ οὐκ ἔστι λαβεῖν ὡς τόδε. VI, 8, 9, 10: ὀρισμένον. En cuanto tal, es “nada” de todo ente, “más allá” de lo ente (V, 5, 6, 9, ss. V, 3, 13, 2 ss. y W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, p. 26). El punto de enlace platónico de esta concepción neoplatónica (v. 509 b 9, el ἀγαθόν como ἐπέκεινα τῆς οὐσίας) Heidegger lo interpreta de modo que el pensamiento genuinamente platónico de que la idea del bien como “más allá” del ser de las ideas da una indicación sobre la “diferencia”, no puede plantearse en absoluto. El problema del ἀγαθόν es para él “sólo la culminación de la pregunta central y concreta por la posibilidad conductora fundamental de la *existencia del ser-ahí* en la polis”. En cualquier caso, allí no repercute el “contenido *original* del ἐπχεῖνα como transcendencia del ser-ahí”. Evidentemente, lo “impensado” en Platón y, por tanto, lo que en la “metafísica” quedó “oculto”, debe ser el acto de la “transcendencia” del ser-ahí, entendiendo la transcendencia como la “historia primordial” “de la entrada al mundo de lo ente”, es decir, del madurar el ser-ahí o del ser-en-el-mundo de un ser-ahí que somos *en cada caso nosotros* mismos. οὐσία, en la formulación ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, está por tanto asimilado –de modo no platónico o incluso antiplatónico– con el “ser-ahí”. El pensamiento platónico concierne aquí exclusivamente al “ser” como ámbito de las *ideas*. Que la tesis neoplatónica de que lo uno no es un “ente” ni ningún “algo” persiste en la tradición filosófico-teológica, en este contexto ha de testimoniarlo sólo Eriúgena, por ejemplo *De divisione naturae*, II, 146, 19 s. (Sheldon-Williams): “[Deus] non est quid”. 152, 35 ss. III, 22; PL 122, 687 D.

esse)¹⁴⁴, entonces para la teología filosófica quedaría por considerar que las determinaciones explicativas de Dios: ser, unidad, identidad, Trinidad, justamente no hay que entenderlas en el sentido de proposiciones sobre lo ente, sino como autoexplicaciones de lo Mismo que aparecen respectivamente como diversas, es decir, como principios de identidad o principios especulativos en los que el predicado es cooriginal con el sujeto. Pero para Plotino –y esto vale para la filosofía neoplatónica en general– quedaría por considerar que el impulso y el objetivo de todas sus reflexiones es lo uno mismo. Ciertamente, esto es el “Dios primero”, que hay que concebir como concepto predicativo; pero lo que propiamente hay que pensar es y sigue siendo lo uno. Pero esto es, en sentido estricto, “*ello mismo* y no otra cosa”¹⁴⁵. Para indicar que el ser, que según la pre-tensión “ya” no se concibe “metafísicamente”, no ha de ser un ente ni algo, Heidegger responde a la pregunta: “Pero el ser... ¿qué es el ser?”: “Él es *él mismo* [cursiva nuestra]. El pensamiento futuro tiene que aprender a experimentar y a decir esto. El “ser”: eso no es Dios ni es un fundamento del mundo”¹⁴⁶. Por mucho que, en el sentido propio de Heidegger, el ser sea esencialmente distinto del “ser” o del principio de la metafísica, en tanto que el SER ha de ser el “acontecimiento” o la “pugna” o la consonancia de acontecimiento y pugna, pero ésta está esencialmente determinada como acontecer temporal de “compa-recencia” temporal, la diferencia respecto de la metafísica *no* consiste en la insistencia sobre el ELLO MISMO de lo uno o del ser¹⁴⁷. El ser-ello-mismo de lo propio uno, tiene su correspondencia objetiva e histórica en la formulación radicalmente negativa, que pone de relieve la diferencia respecto de todo lo demás (ente), del *non-aliud* trinitario: “Lo no-otro no es otra cosa que lo no-otro”¹⁴⁸. Pero el IDEM no es otra cosa que justamente esto no-otro: el SÍ MISMO del ser, puro y reflexivamente presente a sí mismo, pero también donante del ser y la esencia de lo ente.

Hay que suponer que la frase de Heidegger del epílogo a la quinta edición de “¿Qué es metafísica?”: “[...] que el ser *nunca* campa sin lo ente”¹⁴⁹, no ha de suprimir el ser como “ello mismo”. Tampoco la diferencia absoluta que determina el ser-en-sí de lo uno o del ser (como *non-aliud, idem y possest*) es igualada con

¹⁴⁴ Cfr. sobre esto W. Beierwaltes, *Platonismus und Idealismus*, p. 5 ss.

¹⁴⁵ Cfr. arriba, p. 114 s.

¹⁴⁶ “Carta sobre el humanismo”, en *Platons Lehre von der Wahrheit*, Berna, 1954 (2), p. 76.

¹⁴⁷ Sobre la fórmula para la identidad de lo uno: “es lo que es... él mismo”: Plotino, VI, 8, 8, 13. 9, 4. 9, 22; etc.

¹⁴⁸ Nicolás de Cusa, *De non aliud*, 5; 12, 18 ss. 19 s.: “Idem triniter repetitum si est primi definitio, ut vides, ipsum profecto est unitrinum et non alia ratione, quam quia se ipsum definit”.

¹⁴⁹ *Wegmarken* p. 102. En la cuarta edición (Frankfurt, 1943) se dice, p. 26: “el ser *ciertamente* campa sin lo ente”.

lo ente merced a que lo uno o el ser *en* lo ente, pensado desde éste mismo, *opere* como su fundamento o su esencia. También *en* todo sigue siendo la nada de todo.

La historia del ser, que para Heidegger se caracteriza por el “olvido del ser”, en su sentido está determinada igualmente por la decadencia de la pregunta por la *esencia de la verdad*, es decir, por la verdad como un rasgo fundamental en el ser. La tesis que interpreta el concepto “metafísico” de verdad dice: Platón redujo la verdad a la “rectitud del mirar”¹⁵⁰. Antes de él, la verdad se había intuido, al menos en un pensamiento que relampagueó y que luego volvió a retirarse, como rasgo fundamental del ser: como su desocultamiento. Pero con Platón —en ello Heidegger coincide con Nietzsche aunque por diversos motivos— comenzó la “decadencia” como olvido del ser y la verdad en el sentido de un desocultamiento del ser que *hay que volver* a pensar. “Desde ahora, el acuñamiento de la esencia de la verdad como la rectitud del representar enunciativo, será determinante para todo el pensamiento occidental”¹⁵¹. La encarnación de esta reducción, que Platón introdujo, del desocultamiento a la coincidencia o rectitud de un enunciado, es para Heidegger la definición de verdad que Tomás de Aquino recoge de la tradición aristotélica: *veritas est adaequatio rei et intellectus*¹⁵², el ajuste o la coincidencia del conocimiento que se expresa en el enunciado con la cosa, es decir, con lo ente o con la circunstancia. Pero que esta definición de la verdad como verdad del enunciado *no* “es determinante para todo el pensamiento occidental”, lo hace evidente ya la definición platónica de la idea como ser verdadero o ser en sentido propio, una definición que Heidegger rechaza en favor de una interpretación que se atiene etimológicamente a la palabra “idea”. La consecuencia de este rechazo es la “idea como el puro brillar en el sentido de la frase: el sol brilla”, o: idea es lo “resplandeciente”¹⁵³, con lo que debe corresponderse la posición correcta de la mirada. Aunque para Platón es central la reflexión sobre la referencia del conocimiento “vidente” a la figura “visible” del sentido (idea), sin embargo, justamente *no* negó la verdad como rasgo fundamental del ser, sino que la concibió como presupuesto del “ver”. Que la verdad,

¹⁵⁰ *Platons Lehre von der Wahrheit*, p. 41.

¹⁵¹ *Ibid.*, 44, 46. “La verdad ya no es, como desocultamiento, el rasgo fundamental del ser mismo, sino que, a causa de su sojuzgamiento a la idea, se ha convertido en rectitud, y en adelante en lo distintivo del conocimiento de lo ente”. *Vom Wesen der Wahrheit*, pp. 6 ss. *Zur Sache des Denkens*, pp. 76 s.: a un pensamiento que, conforme a su intención, ya no es “metafísico”, a causa de una posible tendencia a ocultar, el término “verdad” le parece inutilizable.

¹⁵² *Quaestiones disputatae de veritate*, I, 1, *Corpus articuli*. Sobre la procedencia aristotélica de esta definición: *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 220, 1968, p. 7, 9-12.

¹⁵³ *Platons Lehre von der Wahrheit*, pp. 34 s.

“a causa de su sojuzgamiento a la idea, se ha convertido en rectitud”¹⁵⁴, oculta un elemento genuinamente platónico en el concepto de verdad frente a la tradición aristotélica. Pero el pensamiento fundamental platónico no se ha “olvidado” a causa del interés de Aristóteles en la lógica de la proposición, sino que se mantuvo decididamente y se intensificó en el concepto plotiniano de verdad, que tendría que haber irritado y corregido a la construcción heideggeriana de la historia del ser y la verdad. La concepción plotiniana de verdad es un paradigma convincente de que la verdad es un rasgo fundamental del ser, concretamente del ser absoluto y sin tiempo. Este ser es al mismo tiempo pensamiento; la realización reflexiva de la identidad de ambos *es la verdad* del pensamiento que es y del ser pensante (νοῦς). Sin embargo, la verdad del espíritu como verdad del ser no resulta de una coincidencia con algo que sea externo al pensamiento, sino que *es* “siempre ya” como autocoincidencia sin tiempo del pensamiento con el ser. Con ello pierde validez una distinción entre lo que se da en llamar verdad de ser y verdad de enunciado: “la verdad en sentido propio no coincide con otro, sino consigo misma, y nada (la enuncia) sino ella; lo que ella enuncia, eso *es* ella, y lo que ella es, eso *enuncia* ella”¹⁵⁵. La verdad como rasgo fundamental de la identidad de ser y pensamiento, como la pura autocoincidencia, es también el motivo de que el ser se haga transparente *a sí mismo* en el pensamiento de sí mismo (ἐναργῆς αὐτὸς αὐτῷ)¹⁵⁶, o que esté iluminado del todo (διαφανῆ γὰρ πάντα)¹⁵⁷: el “desocultamiento” por excelencia, que es en sí y que reflexiona sobre sí mismo, en el que ha de superarse el pensamiento determinado temporalmente. Una alternativa a *esta* verdad –no verdad o falsedad– no la hay.

Según el contenido, con el “espíritu” plotiniano como autocoincidencia reflexiva y sin tiempo se corresponde en momentos esenciales el pensamiento cusano de la *veritas absoluta*¹⁵⁸. Pero de Plotino le separa el pensamiento de que ella es, al mismo tiempo, el *primer* principio, es decir, que es análoga a lo uno mismo: la *veritas absoluta* es el Dios que se piensa o se comprende a sí mismo, que surge en sí mismo y que, mediante la reflexión, se mediatiza consigo mismo en una *triunitas*, que se ve a sí mismo y que en sí mismo ve *del todo* a todo lo “creadoramente” posible: *conceptus absolutus, mens absoluta, visio absoluta*¹⁵⁹. Es decir, la verdad como unidad absoluta de ser y pensar no se sigue

¹⁵⁴ Ibid., p. 46.

¹⁵⁵ Plotino, *En.* V 5, 2, 18-20: “Ὡστε καὶ ἡ ὄντως ἀλήθεια οὐ συμφωνοῦσα ἄλλῳ ἀλλ’ ἐαυτῇ, καὶ οὐδὲν παρ’ αὐτῆν, ἀλλ’ ὃ λέγει, καὶ ἔστι, καὶ ὃ ἔστι, τοῦτο καὶ λέγει. Para otras indicaciones, W. Beierwaltes, *Plotin*, “Über Ewigkeit und Zeit”, p. 33, 180 ss.

¹⁵⁶ V, 8, 4, 4.

¹⁵⁷ “Der Satz der Identität”, en *Identität und Differenz*, p. 15.

¹⁵⁸ Por ejemplo, *De possesset*, n. 69, 10 s. *De coniecturis*, II, 1; 75, 20.

¹⁵⁹ Cfr. notas 103 y 104.

del modelo de una referencia entre el pensamiento representante y la cosa representada, pensada o también existente. Ella es más bien punto absoluto de unidad, lo único desde lo cual puede pensarse el concepto de una verdad que se manifieste como alcanzable o constituable por el pensamiento en el proceso de la diferencia temporal.