

## NICOLÁS DE CUSA

### LA IGUALDAD\*

"La vida era la luz de los hombres"<sup>1</sup>

Te había prometido, Pedro, escribir alguna cosa sobre la igualdad, para ejercitar tu intelecto ávido de verdad y dotado de la capacidad de penetrar en los discursos teológicos. Sin embargo, mi trabajo en la embajada apostólica no me permitió llevarlo a cabo ni rápida ni acabadamente.

Recibe, pues, con benevolencia, lo que Dios se ha dignado proporcionarnos, y que el teólogo Juan Evangelista señaló en las palabras citadas arriba: que Dios Padre a través de su Verbo consustancial, es decir, el Hijo, a todos ha dado el ser, y que el

---

\* *De Aequalitate* es una obra de Nicolás de Cusa compuesta en 1459, en el mismo año en que escribió el *De Principio*. Cfr. sobre éste último la introducción a la traducción y notas de esa obra hecha por Miguel Angel Leyra, Nicolás de Cusa, *El principio*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serv. Publicaciones Universidad de Navarra, nº 14, Pamplona, 1994. *La Igualdad* es, por tanto, posterior al *De Beryllo*, primera de las grandes obras del último período del Cusano, y anterior al *Possest* (1460) y *De non-aliud* (1462). Uno de los intentos del Cusano, reiterado a lo largo de toda su trayectoria filosófica, es el que hace referencia a la búsqueda de un nombre cada vez más adecuado para denominar al Absoluto, que de suyo es innombrable e inefable; en esta obra ese nombre es vislumbrado y explicitado como Igualdad, como en *De Beryllo* había sido la Unidad indivisible, y posteriormente será el *Possest* o *Non-aliud*, en las correspondientes obras que llevan ese mismo título, y el *Posse* en el *De apice theoriae*. Aquí, además de señalar y explicar la Igualdad como nombre del Absoluto, aplica ese nombre a la doctrina trinitaria.

La traducción ha sido llevada a cabo sobre el texto latino de *Nikolaus von Kues, Philosophisch-Theologische Schriften*, Herausgegeben und eingeführt von Leo Gabriel, Übersetzt von Dietlind und Wilhelm Dupré, Studien und Jubiläumsausgabe Lateinisch-Deutsch, Herder, Wien, 1967, Band III, 357-417. Además de la versión alemana, en la anterior referencia citada, solamente existe, que yo sepa, una traducción al italiano del *De Aequalitate* en las páginas 689-717 de *Opere Filosofiche di Nicolò Cusano*, a cura di Graziella Federici-Vescovini, Utet, Turín, 1972. Ésta es, me parece, la primera traducción al castellano de este opusculo de Nicolás de Cusa.

<sup>1</sup> Ioh., 1, 4.

mismo ser de todas las cosas está en el Verbo, o sea, en su Hijo, que es la vida; Él era la vida y luz de la razón humana, porque era la luz, que es también el Verbo.

Dijo esto con el fin de que entendiéramos que, por medio del Verbo de Dios, nosotros por una parte llegamos al ser, y por otra somos iluminados en la razón; y añadió después que nosotros podemos ser iluminados por esta dicha luz verdadera hasta tal punto que podamos llegar a la aprehensión de la misma luz sustancial, que nos iluminará de tal modo que hará que seamos bienaventurados y felices. Pues, en efecto, siendo nuestro entender un nobilísimo vivir, si el intelecto pudiera entender la luz de su inteligencia, que es el Verbo de Dios, aferraría su propio principio, que es eterno, y es su Hijo, por medio del cual el intelecto es llevado hasta su principio. Y este entender es en sí mismo, puesto que lo entendido y el que entiende no son cosas ajenas y diversas.

El intelecto, por tanto, estará en la unidad de la luz, que es el Verbo de Dios, pero no como el Verbo de Dios Padre está con Dios Padre, es decir, como está el Hijo con el Padre en la unidad de la sustancia, porque el intelecto creado no puede unirse en unidad de sustancia al Dios increado, sino como un hombre se une a otro hombre en la unidad de la esencia humana. Así pues, el Verbo se ha hecho carne para que el hombre mediante el hombre que es el Verbo e Hijo de Dios, pueda unirse inseparablemente a Dios Padre en el reino de la vida eterna.

Este grandísimo misterio de nuestro mediador y salvador Jesucristo ha sido revelado en el Antiguo y en el Nuevo Testamento. Sin embargo en ninguna parte de modo tan claro como en el Evangelio del teólogo Juan, cuyo estilo si bien es de difícil expresión y comprensión, sin embargo está descrito en estilo figurado y en el modo enigmático de las cosas comprensibles.

Los que quieran, por otra parte, penetrar en el Evangelio con la fe y comprender el misterio a tenor de las fuerzas de la inteligencia humana, es necesario que hayan ejercitado el intelecto y las fuerzas de nuestra alma principalmente en lo referente a las abstracciones. Te explicaré, pues, lo más brevemente posible todo aquello que en torno a este asunto hay que decir.

En mi libro *El Beryllo* has leído que el intelecto quiere ser conocido. Afirmo ahora que quiere ser conocido tanto por sí mismo cuanto por los otros. Y esto no significa otra cosa sino que él quiere conocerse a sí mismo y a todo lo demás, porque en el conocer está su vida y su alegría. El maestro, que es el Verbo de Dios, me ha enseñado por otra parte que ver y conocer son lo mismo. En efecto, afirmé: bienaventurados los limpios de corazón porque ellos verán a Dios<sup>2</sup>; y en otro lugar: la vida eterna consiste en esto: conocerte a ti, Dios<sup>3</sup>. Y también: quien me ve a mí, ve al Padre<sup>4</sup>, en donde ver es conocer y conocer, ver.

Hablemos, pues, sobre la visión, la cual coincide con el conocimiento del hombre, y establezco como introducción a mi intento que la alteridad no puede ser forma. Alterar consiste más en deformar que en dar forma. Por tanto, aquello que es visto en otros, puede también ser visto en sí mismo sin alteridad, puesto que la alteridad no puede darse a sí misma el ser. La vista que, tras haber removido toda alteridad, ve lo visible, ve que no es diversa de lo visible. En consecuencia, lo que ella se refiere tanto a la visión como a lo visible, entre los que no hay una alteridad de esencia, antes bien una identidad. Cualquier cosa puede ser vista, cuando se ha suprimido toda alteridad; y lo que es visto de este modo, está privado absolutamente de toda materia. El sujeto de alteración no es la nada, ni la forma que proporciona el ser, sino aquello que puede ser formado, a lo que llamamos *hyle* o materia.

El intelecto, cuando ve al intelecto en una u otra cosa inteligible, y a la materia como sujeto de la alteridad, puesto que ve en sí mismo por medio del intelecto, se ve a sí mismo como separado de toda materia y ve que la inteligencia, por carecer de materia, es inteligible de suyo, y que todas las cosas, que no carecen de materia, no son inteligibles por sí mismas, sino que tienen que ser abstraídas de la materia para ser entendidas. Y por eso los entes naturales son menos inteligibles, ya que tienen la materia muy ligada a la alteridad, como es patente en las cualidades activas y pasivas. Y si de ellos se abstrae la materia dejan de ser entes naturales. Los entes matemáticos, en cambio, son más inte-

<sup>2</sup> Mt., 5, 8.

<sup>3</sup> Ioh., 17, 3.

<sup>4</sup> Ioh., 14, 9.

ligibles, porque en ellos la materia no se halla ligada a una alteridad tan grande. No están sujetos a las cualidades activas y pasivas, sino sólo a la cantidad, aunque no sea sensible.

Del mismo modo que el hombre no parece estar desligado de toda contracción, material, sensible, cuantificativa y cualificativa, así tampoco el círculo parece estar desligado de toda cantidad material, aunque sea ésta no sensible. En cambio, el ente que es el uno absoluto puede ser visto como separado de toda cantidad y cualidad, incluso de la inteligible.

Vemos a este hombre que es Platón, y a este otro hombre distinto que es Sócrates. Por tanto, se ve al hombre separado de esta alteridad individual y esta visión no es sensible, sino que está desligada de lo sensible por la supresión de la contracción individual. No es visto entonces el hombre como separado de toda materia natural, sino sólo de la individual, permaneciendo en cambio la común, por ejemplo, el hombre. Este hombre que de este modo veo que está desligado de esta carne y de estos huesos, no está sin embargo desligado de carne y huesos, pues en caso contrario no sería un hombre natural. En consecuencia, este hombre que veo de este modo es un universal separado de los individuos, y es conocido en tal visión como hombre por medio de una potencia cognoscitiva que es más alta que el conocimiento sensible, si bien inferior a la facultad intelectual, y que está unida a un órgano, que también se halla en los animales y que se llama potencia imaginativa.

Vemos, en efecto, que los perros conocen al hombre en general y a este hombre particular. De este modo, el hombre ve esta figura y ve la figura separada de la contracción individual, pero no separada de toda materia, porque no puede ver la figura más que con cantidad. La cantidad supone la materia. Y esta visión se hace por medio de la razón, que está poco contraída en el órgano.

También en los libros de Platón y Aristóteles se considera el intelecto como separado de toda contracción y de toda materia, tanto cuantificativa como cualificativa, y esta visión se realiza gracias a la suprema simplicidad separada del alma, que se llama intelecto o mente.

Todo lo que se ve en otro, es visto de otro modo por medio de lo que en sí es una misma cosa con el alma del que lo ve. El

hombre ve que el conocimiento sensible es una cosa en la vista, otra en el oído y así respecto a los demás. Y ve que el sentido, aunque existe de modos distintos en las diversas cosas, es sin esa diversidad idéntico al alma racional. Y así ve los diversos sentidos por medio del sentido en sí, que es común a todos y que está desligado de la contracción individual. Así también ve la rectitud en las diversas cosas rectas por medio de la rectitud en sí, y también la forma en lo informado por medio de la forma en sí, y la justicia en los justos por la justicia en sí, y en general lo cognoscible extrínseco por lo consustancial intrínseco.

Y por este método se hace evidente cómo lo inteligible extrínseco llega al acto por lo intrínseco, lo mismo que el presupuesto intelectual, es decir, el principio, genera de sí mismo su propio verbo, razón o conocimiento. Éste sería una semejanza consustancial suya, porque sería la razón de la naturaleza intelectual como el presupuesto intelectual, en la que se hace clara la figura de su propia sustancia, el principio o el presupuesto. De otro modo, sin esa tal razón el presupuesto permanecería desconocido para sí y para todos. Y de éstos procede el amor o voluntad de ambos. El amor, en efecto, sigue al conocimiento, y lo conocido —nada que sea desconocido puede ser amado— también resplandece en su obra racional, es decir, en el primer modo máximo del silogismo de la primera figura.

El alma, por ejemplo, quiere demostrar que todo hombre es mortal y argumenta de la siguiente manera: todo animal racional es mortal; todo hombre es animal racional; luego todo hombre es animal mortal. La primera proposición es el principio o presupuesto; la segunda, generada de la fecundidad de la primera, es la razón o noción de su fecundidad. De éstas se sigue la conclusión buscada. Lo mismo que la primera es universal afirmativa, así también lo son la segunda y la tercera. Y una no es más o menos universal que otra. La universalidad, pues, se da en ellas de un modo igual, sin alteridad. No se contiene más en la primera sustancia que en la segunda o en la tercera. La primera proposición abarca a todo animal racional. Y también la segunda y la tercera. La segunda, que habla del hombre, no abarca menos, porque sólo el hombre es animal racional. Son, pues, esas tres proposiciones iguales en universalidad, esencia y virtud. Por tanto, no son tres universalidades ni tres sustancias, esencias o virtudes. Y en

efecto, por tal igualdad no hay en ellas una alteridad de sustancia a tenor de cualquier modo nuestro de entender, ya que no conocemos otro animal racional más que el hombre.

Sin embargo, la primera proposición es primera, y por ello subsistente por sí misma. Igualmente, la segunda es la segunda, y la tercera es la tercera, pues una no es la otra. La segunda explica toda la naturaleza, sustancia y fecundidad de la primera; es como la figura de su sustancia, y de ese modo si la primera fuera denominada padre, la segunda debería llamarse hijo unigénito, porque es de igual naturaleza y sustancia, en nada menor o desigual, generada de la fecundidad de la primera. E igualmente la tercera, que es el intento de conclusión de ambas proposiciones, se considera del mismo modo. La primera se asimila a la memoria, por ser el principio presupuesto que posee precedencia en el origen, la segunda al intelecto, porque es la explicación nocional de la primera; la tercera a la voluntad, puesto que procede de la intención de la primera y de la segunda como el fin deseado.

Así pues, en la unidad de la esencia de este silogismo de tres proposiciones completamente iguales resplandece la unidad esencial del alma intelectiva en su operación lógica o racional. En efecto, a tenor de la regla antedicha, el alma racional se ve a sí misma en el silogismo, como en su operación racional, en la alteridad de su operación. Se ve a sí misma, sin esa alteridad, en sí misma. Y por la visión en sí misma, se ve a sí misma en la operación. Y así puedes comprender cómo el alma se vuelca, por sí misma, a todas las otras cosas y no puede encontrar ninguna otra cosa inteligible en toda la diversidad de las cosas, más que lo que encuentra en sí misma, por cuanto todas las cosas son semejanzas tuyas. Ve en sí misma todas las cosas con más verdad que lo que son en otras externamente. Y cuanto más procede hacia las otras cosas para conocerlas, tanto más penetra en sí misma para conocerse. Y así, cuando, merced a su propia inteligibilidad, intenta mensurar y aferrar las demás cosas inteligibles, mensura con las demás cosas inteligibles su propio inteligir, es decir se mensura a sí misma.

Por tanto, el alma ve a través de sí misma la verdad que ve en las otras cosas. La misma verdad de las cosas cognoscibles es nocional, puesto que el alma intelectiva es una noción verdadera. Mediante una visión intuitiva, ilumina por sí misma todas las co-

sas, y mide y juzga, mediante la verdad nocional, la verdad en las otras cosas. Y mediante esta misma verdad, que comparece diversamente en las otras cosas, vuelve a sí misma, de modo que esta misma verdad que ve diversamente en las otras cosas, la intuye en sí misma sin alteridad, de una manera verdadera y sustancial, como si contemplase en sí misma nocionalmente, como espejo de la verdad, todas las cosas y entendiéndose ser la noción de todas ellas.

El alma ve el término en todas las cosas delimitadas, y puesto que no es el término del término se ve a sí misma sin alteración como término nocional sin término. Por eso ve que no es cuantitativa ni divisible, ni por tanto corruptible.

El alma es, pues, el término racional no terminable, y mediante el cual determina todas las cosas como quiere, haciendo que un término diste mucho o poco del primero. Así, hace que las líneas largas sean breves, y las breves largas. Y mensurando, forma el término de la longitud, de la latitud, de la profundidad, del tiempo y de todo lo continuo. Y forma las figuras y todo aquello que no puede ser hecho sin que alguien racional lo establezca. E impone los términos, es decir, los nombres a las cosas delimitadas, y establece las artes y las ciencias.

El alma explica todas las cosas desde su propia virtud nocional y de todo juzga por sí misma, lo mismo que juzga de la justicia de las causas por su justicia nocional, que le es consustancial, puesto que es la razón de la justicia, a través de la cual juzga lo justo y lo injusto.

El alma, al ver que en ella misma existen todas las nociones del mundo que complican las nociones de todo mundo, ve en sí que en sí misma existe el verbo, esto es, el concepto nocional de los universos y el nombre de todos los nombres, por el cual construye las nociones de todos los nombres. Y ve que todos los nombres explican su nombre, porque los nombres no son más que las nociones de las cosas. Y esto es así porque el alma misma ve que ella puede ser nombrada con todos los nombres.

Además, el alma ve que ella es tiempo intemporal. Percibe que el tiempo se da en un ser transmutable y que la mutabilidad se da solamente en el tiempo. Percibe, por tanto, que el tiempo está en las cosas temporales en modo siempre diverso, y comprueba entonces que el tiempo en sí, suprimida toda alteridad, se da de

modo intemporal. Por eso, cuando ve el número en los diversos seres numerados, ve también el número no numerable que numera en sí todas las cosas.

De esta manera ve que el tiempo en sí y el número en sí no son otros ni distintos. Y puesto que ve que el tiempo está contraído en las cosas temporales y en sí mismo está desligado de la contracción, comprueba que el tiempo no es la eternidad, la cual no es contraible ni participable. Por eso, el alma ve que ella no es la eternidad, puesto que es tiempo aunque sea de modo intemporal. Así pues, se ve a sí misma por encima de todas las cosas temporales, en el horizonte de la eternidad, como incorruptible temporalmente, pero sin embargo no de modo simple como la eternidad, que es simplemente incorruptible, puesto que la incorruptibilidad es anterior a toda alteridad. Por esto, el alma comprueba que está ligada a lo continuo y a lo temporal. En efecto, sus operaciones son sucesivas y temporales, y las realiza por medio de órganos corruptibles, como son el sentir, el razonar, el deliberar, y otras semejantes. Se ve a sí misma independiente del continuo cuando opera con el intelecto que está separado del órgano, ya que cuando entiende, entiende inmediatamente, y por lo tanto se descubre como estando entre lo temporal y lo eterno.

El alma comprueba incluso que el alma de alguien que está más ligada al continuo y al tiempo, es decir a la sucesión, tarda más en llegar a entender; otra, en cambio, lo hace más deprisa, porque está menos inmersa en el continuo; y que la que se desliga más rápidamente, por tener órganos más aptos para su operación, lo alcanza con más precisión. A partir de esto comprueba que nuestra alma tiene necesidad de órganos y de la sucesión temporal a causa de su imperfección, para pasar de la potencia al acto. Por ello, las inteligencias más perfectas, que son en acto, al no tener necesidad de razonamiento discursivo para llegar al acto, están más cercanas a la eternidad y más alejadas de la sucesión temporal.

Considera, por tanto, cómo se da la visión del tiempo: los hebreos llaman pretérito al principio del tiempo, al que sucede el presente y sigue el futuro. Si consideras el pasado como tiempo pasado, te percatas de que en el presente es pasado y en el futuro será pasado. Si lo consideras como presente, ves que en el pasado



ha sido presente y que en el futuro será presente. Si lo consideras como futuro, compruebas que en el pasado ha sido futuro, en el presente es futuro, y en el futuro será futuro. Lo que el alma ve en sí misma es que es un tiempo intemporal. Ve que es un tiempo unitrino intemporal, pasado, presente y futuro. El tiempo pasado, que siempre es y será pasado, es el tiempo perfecto. Y el tiempo presente, que siempre fue y será presente, es el tiempo perfecto. E igualmente el futuro, que siempre fue y será futuro es el tiempo perfecto. Y no son tres tiempos perfectos, sino un tiempo perfecto, perfecto en el pasado, perfecto en el presente y perfecto en el futuro.

Este tiempo nunca podrá debilitarse. El pasado como pasado no se debilita, porque siempre es y será pasado. Igualmente, tampoco el presente, ni el futuro. No hay, por tanto, nada nuevo en este tiempo intemporal, donde nada hay pretérito, que no sea a la vez presente y futuro, aunque los asuntos pasados se hayan debilitado en el pasado, y los futuros no son todavía en el futuro, sino que sólo son presentes en el presente, de otro modo, sin embargo, del tiempo pasado y del tiempo futuro, como se señaló antes.

Así pues, el alma, que es un tiempo no temporal, ve en su esencia el pasado, el presente y el futuro; llama al pasado memoria, al presente intelecto y al futuro voluntad. En la naturaleza intelectual, el presupuesto, es decir, el porque es (*quia est*) es un origen que se genera en sí mismo, a saber, el presupuesto, o el porqué es (*quia est*) conocido, o sea el qué cosa es (*quid est*), a los cuales sigue la intención del fin, que es llamada voluntad o deseo.

Todas las cosas son, pues, en el *quia est*, y este modo de ser es llamado memoria intelectual. Todas las cosas son en el *quid est*, y este modo de ser es llamado intelecto, porque lo mismo que son allí, están en su razón y son conocidas. Todas las cosas están en la intención del fin, y este modo de ser es llamado voluntad o deseo.

Esta consideración del tiempo intemporal manifiesta que el alma es una semejanza de la eternidad y que intuye por sí misma todas las cosas, lo mismo que si tendiese, mediante la semejanza de la eternidad, a la eternidad de la vida, que es lo único que desea, y como la imagen intelectual de la vida o de la quietud

eterna tiende a aquella verdad de la que es imagen, sin la cual no puede tener quietud. En efecto, la imagen de la quietud se aquieta solamente en la quietud.

Lo que el alma encuentra en sí misma por la perfección de su esencia, esto es, la unitrinidad del tiempo intemporal, la generación del segundo tiempo que sucede al primero, la procesión del tercero de entrambos, la igualdad de la naturaleza de las tres hipóstasis del tiempo intemporal, y la no existencia de una hipóstasis en la otra, etcétera; todo eso el alma lo transfiere a su principio, que es eterno, para poder intuir en sí misma su principio en espejo y en enigma.

Este intelecto del alma –en el cual ésta entiende que en sí misma el mundo está complicado nocionalmente como en la luz universal de la razón de la luz eterna, que es la causa de sí y de todas las cosas– ha sido ordenado exclusivamente a este fin: para que –al tiempo que sabe que todas las cosas están complicadas en sí nocional o asimilativamente y que su noción no es la razón o la causa por la que las cosas son realmente lo que son– se dirija por medio de sí mismo a la indagación de la causa de sí y de todas las cosas. Y afirme: en la causa de mí que resplandece en mí, que soy causado, con el fin de ser yo la complicación nocional del mundo, se encuentra necesariamente, como en su adecuadísima razón de ser y de conocer, la complicación eterna y esencial de todas y cada una de las cosas que pueden causar; en la semejanza de esta causa universal yo participo, por don suyo, del ser intelectual, que consiste en la semejanza universal de la causa universal del ser y del conocer.

En efecto, en mí resplandece la virtud racional de la universalidad y de la omnipotencia de la causa misma, y de tal manera que cuando yo me intuyo como imagen suya, puedo acercarme más a ella, trascendiéndome a mí mismo por medio de la contemplación. Para poder verme en todas las cosas, tengo que separar de todas ellas la alteridad. Para poder ver mi causa, tengo que renunciar a mí como causado y como imagen, pues de otro modo no podré alcanzar la razón viviente de mi razón. A esto, a saber, que el alma, que anhela la visión de Dios y de su razón, renuncie a sí misma y al mundo, tiende la enseñanza de Cristo, Hijo de Dios, que prometió revelarnos por este camino a su

Padre, creador de todas las cosas, como está explicado en el Evangelio.

Y ya que algunos han afirmado que el alma es armonía, hablaré yo también al respecto: la armonía, que parece proceder de muchas concordancias armónicas, parece ser el alma en sí misma. Vemos en primer lugar su consonancia, después su razón. De ellas parece seguirse la delectación. La consonancia armónica parece como si fuera el *quia est* y el presupuesto, y ella misma genera la razón de sí misma o el número, en la que se comprende o intuye a sí misma como en la figura de su sustancia. Y de éstos nace la delectación.

Como la razón de esa consonancia armónica, que se llama diapasón, es un doble modo de ser, en cuya proporción el diapasón, si fuese el intelecto, se conocería a sí mismo y se vería como en su adecuadísima y consustancial razón, que es la figura de su sustancia, en la que conoce aquello en lo que consiste. En efecto, si se preguntase en qué se conoce la armonía del diapasón, debe responderse que en su doble modo de ser. En ella el diapasón se conoce a sí mismo, como en su concepto o verbo racional. Por tanto, si el diapasón fuera el intelecto práctico y quisiera hacerse sensible por medio de instrumentos musicales, lo haría por medio de su razón propia y consustancial en la que se conoce, a saber, por medio de su doble modo de ser.

Y lo mismo que se ha afirmado sobre el diapasón, debe decirse, con carácter general, sobre la armonía independiente de toda contracción del diapasón, de la quinta y de la cuarta, tal como es vista en sí misma; en esta armonía, la concordancia armónica es la memoria, la razón de la concordancia es el intelecto, y de ellos nace la delectación, que la voluntad.

El alma, pues, aferra por sí misma toda armonía perceptible en la alteridad, al igual que aferra lo extrínseco a través de lo intrínseco. Lo mismo ha de afirmarse, con carácter general, acerca de toda la matemática y de cualquier otra ciencia.

A través del verbo, por el que se aprehende a sí misma, el alma aferra también todas las cosas. Si el círculo matemático fuera la memoria que se aprehende a sí misma en su razón, a saber, que el centro es equidistante de la circunferencia, en esta razón se conocería a sí misma y a todos los círculos que puedan

formarse, a los que, también merced a esta razón, formaría bien de hierro, bien de aire, ya grandes, ya pequeños.

En todo esto, como en enigma, el alma ve que en la eternidad el principio eterno de la creación crea, mediante la razón de su noción, todas las cosas creables. De esta manera, si la entidad fuese el principio de la creación, entonces, mediante la razón de su entidad, crearía todos los entes, como señala el teólogo Juan acerca del logos, es decir, del verbo racional del principio, por el cual –afirma– todas las cosas has sido hechas.

Y cuando consideras de qué manera es la razón de la quiddidad del ente y también la razón de todos los entes formables, razón que es previa a la alteridad, allí donde lo universal y lo particular no son distintos y diversos, sino que coinciden, entonces puedes ver que la misma razón de las cosas es de tal manera universal que es también razón particular de todas las cosas.

Todo aquello que es formable del modo que sea, no es formable fuera de esta razón, y en la razón no es más que razón. Concibe, pues, que la razón de las cosas formables y lo formable son idénticos; verás entonces que la razón misma es la razón de todas las cosas formables, porque, lo mismo que universalmente es la razón de todos y de cada uno de las cosas capaces de ser formadas, de la misma manera también universalmente es toda e igualmente cualquier formable, porque en ella son lo mismo. Sin embargo la criatura, que procede de esta razón, no puede considerarse de tal manera que su razón y su formabilidad sean idénticas. Pues en ese caso no sería una criatura, sino el verbo del Creador. Por el contrario, por proceder según la razón y su formalidad propia, no es el verbo, sino una semejanza suya en él mismo, por cuanto tiene su origen en su propia razón y formabilidad, las cuales en el verbo son el verbo.

Es como si la gramática absoluta fuese el intelecto, que se conociese a sí mismo en su razón o definición precisa. En ella conocería también todo lo que puede saberse o bien decirse extrínsecamente o hablarse o proferirse, porque esta razón abarcaría, universal y particularmente, todas las cosas que de cualquier manera pueden saberse y decirse: nada podría decirse gramaticalmente más que según esa razón y forma de decir, y que no fuera coincidente con aquella razón; así pues, todo discurso según la propia razón y forma de expresarse, que en la razón de la gra-

mática eran la razón de aquélla, llega al mundo sensible tal como era en la razón o verbo de la gramática. Afirmo que tal como eran en el verbo, porque no pueden provenir de otro modo, es decir, mediante la alteridad, la cual no es una forma de ser, sino tal como estaban en el verbo, como el verbo mismo. De esta manera, el verbo proferido es un verbo verdadero, ya que es conforme al verbo interno o mental. Ha salido del verbo interno de tal manera que lo mismo que era interno, así también es un verbo proferido.

El espíritu, sin el que no puede darse la pronunciación, procede del padre del verbo y del verbo. Y es consustancial a ellos, ya que es coeterno. Precede a la criatura, lo mismo que la voluntad precede a la locución extrínseca, como causa de la locución misma, que es tricausal, eficiente, formal y final. De este asunto he tratado en otro lugar.

Como se señaló a propósito del arte de la gramática, de este modo puedes elevarte al magisterio absoluto, en el que está complicado todo arte y toda ciencia, y de igual manera puedes ver que la razón de aquel magisterio se comporta lo mismo que has oído a propósito de la razón de la gramática. E igualmente también acerca del espíritu, sin el que no hay movimiento interior y consecuentemente tampoco la expresión del magisterio en las criaturas, tanto inteligibles como sensibles.

Dirás: cuando el gran Agustín afirma que el alma, imagen de la Trinidad, tiene memoria, a partir de la cual se genera la inteligencia oculta y de ambas procede la voluntad ¿cómo debe considerarse esto? Afirmo que la memoria es el principio intelectual de las nociones, pero no comparece más que si se conoce, lo mismo que no se muestra que tú tengas memoria del primer principio, cualquier cosa que sea o no sea, a no ser que se manifieste en la luz de la razón. Cuando, en efecto, se manifiesta a la razón, inmediatamente se ve que siempre había sido verdadero, y de esta manera se advierte que había estado en la memoria, pero que no comparecía excepto si la razón lo manifestaba. Por eso, la memoria, que es el principio, genera de sí misma un intelecto suyo, al igual que la memoria acerca de un primer principio genera de sí misma un conocimiento; y por esto se dice que el alma es el lugar o la complicación de las especies.

La memoria intelectiva está separada de la materia. Y a causa de tal inmunidad puede reflejarse sobre las especies inteligibles y comprenderlas. Y puesto que lo que se entiende se conoce como conveniente al que lo entiende, por eso la voluntad lo acompaña.

La propiedad que posee el alma en cuanto retentiva de las especies inteligibles, se llama memoria. Por su parte, aquélla por la que se vuelve sobre las especies inteligibles, conociéndolas, se llama inteligencia. Y aquella propiedad por la que desea las cosas entendidas, se denomina voluntad. Por lo tanto, los que afirmaban que nuestro aprender es recordar, si llegaron a percatarse de esta escondida memoria intelectual, no hablaron incorrectamente.

Además afirmo: si ves la memoria en sí misma, que has visto en tantos y diversos recuerdos, ¿acaso no descubres que el alma es memoria? Lo mismo hay que afirmar acerca del intelecto que está presente en las cosas entendidas y en sí mismo, y de la voluntad que está en las cosas queridas y en sí misma. De ese modo ves que el alma es memoria, intelecto y voluntad en sí. Si ves la memoria en su razón, en la cual se conoce a sí misma, ves también entonces que en la misma razón conoce claramente todo lo que puede ser recordado; nada, en efecto, es cognoscible más que si se recuerda. Así pues, si la memoria se conoce a sí misma y sólo es cognoscible lo que puede ser recordado, cuando conoce en sí todo lo recordable, ciertamente conoce todo lo cognoscible.

Por consiguiente, el intelecto hace surgir la memoria escondida, ya que el intelecto no es otra cosa que el intelecto de la memoria. Y la voluntad no es nada más que voluntad del intelecto y de la memoria a la vez. En efecto, lo que no se encuentra en la memoria y al mismo tiempo en el intelecto, tampoco puede estar en la voluntad. Pero dirás: parece que tú ahora afirmas algo diferente de lo que antes has señalado, cuando atribuías el *quia est* a la memoria y el *quid est* al intelecto. Sin embargo, se alcanza antes el *porque es* (*quia est*) que lo que la cosa es (*quid est*). ¿Cómo, pues, dices ahora que el intelecto manifiesta la memoria?

Respondo que se alcanza antes el *quia est*, pero no se lo comprende más que por medio de su intelecto. Es visto en primer lugar en la memoria, pero allí es visto como *quia est* y no como *quid est*. Sin embargo, se dice que está intelectualmente oculto mientras que no se vea en su razón, en la que exclusivamente es

entendido. Todo lo que está fuera de la luz de la inteligencia no se sabe qué es. Y puesto que el alma intelectiva vive en el entender, mientras no entiende algo en sí misma, no la descubre de modo vital, sino que le sigue estando escondida; sucede lo mismo que lo sensible respecto a la vista, que mientras que haya algo que es percibido solamente por el oído, le permanece oculto hasta que se ve.

Es preciso también que estés atento para que la variedad de modos de decir no te perturbe. En efecto, con frecuencia los doctores denominan intelecto a la memoria intelectual, como cuando afirman que el intelecto genera de sí mismo un concepto de su inteligencia, es decir, un verbo. Debes entender por el intelecto el Padre, que debe considerarse como memoria intelectual. Por intelecto debe entenderse también el intelecto de un intelecto, a saber, la memoria, lo mismo que el hijo es hijo de alguien, es decir, del padre. Y de este modo el intelecto es el verbo de la memoria intelectual, que en griego se denomina logos.

Dirás: ¿acaso el verbo no se entiende a sí mismo? Y si es así, ¿acaso entonces en el verbo o logos generado de sí mismo se entiende a sí mismo, y de ese modo será un verbo que generará un verbo al infinito? Afirмо: así como la memoria se entiende en su verbo, de la misma manera también el verbo se entiende a sí mismo en la memoria, pero no que la memoria sea el verbo del verbo. Se trata de algo idéntico a como el hijo se comprende como hijo en el padre, no como engendrado por sí mismo, sino como en su principio.

Así pues, la memoria se entiende a sí misma y todas las cosas en el verbo engendrado de ella. Ahora bien, el verbo se entiende a sí mismo y a todas las cosas en el que engendra, ya que el verbo o la razón intelectual engendada complica todo en sí misma, lo mismo que el padre se conoce en su hijo como padre, y el hijo en su padre se conoce como hijo.

Te admiras de qué modo el verbo pueda conocerse sin el concepto de sí mismo, es decir, el verbo engendrado de él, ya que el entender no existe sin el concebir. Pero en cuanto te percastes de que el concebir es común al que engendra y al engendrado (el padre que engendra, en efecto, no puede conocerse como padre más que en el concepto del hijo suyo engendrado, y el hijo no puede conocerse como hijo excepto en el concepto de su padre

que le ha engendrado), el concebir no significa engendrar en el hijo como significa engendrar en el padre, sino el ser engendrado. Por eso, el padre no tiene del hijo el conocerse a sí mismo, aunque sin el hijo no se conoce como padre. Sin embargo, como es inteligente por naturaleza, por naturaleza engendra de sí mismo al hijo, sin el cual no puede conocerse ni a sí mismo ni a nada, ni podría ser conocido. Engendra, por consiguiente, de su sustancia intelectual un verbo, en el que se conoce a sí mismo y conoce todas las cosas. Por tanto, el verbo es aquello sin el cual ni el Padre, ni el Hijo, ni el Espíritu Santo, ni los ángeles, ni las almas, ni todas las naturalezas intelectuales pueden conocer nada. Y esto es suficiente para que todos los seres intelectuales entiendan. Y no es necesario que el verbo, que es suficiente para sí mismo y para todos, engendre un verbo de sí mismo, ya que todo verbo que puede ser engendrado es igual a quien le ha engendrado, a saber, al padre eterno e infinito. Por consiguiente, el verbo conoce en sí mismo todas las cosas, puesto que es el verbo del padre, en el que el padre se conoce a sí mismo y a todas las cosas. El Padre se conoce a sí mismo y a todo en el Verbo, ya que es el Padre del Verbo. El Verbo se conoce a sí mismo y a todo, puesto que es el Verbo del Padre.

Afirmo, pues, que a partir de lo señalado antes, consta suficientemente que el que habla, si entiende el verbo que profiere, entiende ese mismo sensible verbo extrínseco por medio del verbo insensible intrínseco; y el mismo verbo intrínseco es engendrado por su inteligencia, es decir, es el concepto de su inteligencia racional, en el que el intelecto se comprende a sí mismo y comprende un discurso extrínseco. Considera, por ejemplo, que el intelecto del que habla sea la igualdad absoluta, el verbo racional de la igualdad en el que se concibe a sí mismo, considera que es el concepto simple, es decir inalterable, al que nada se le puede añadir y del que nada se puede suprimir. En ese concepto o verbo la igualdad intuye su quiddidad. Y a través de este verbo entiende todo su discurso extrínseco acerca de la igualdad y realiza todas las obras de la igualdad. Y aún cuando ningún nombre nombrable puede convenir al primer principio, porque él mismo antecede a toda alteridad, y todos los nombres han sido puestos para distinguir una cosa de otra, y por tanto la distinción y el nombre no alcanzan al principio que es anterior a la alteridad, sin embargo si la igualdad se toma por el absoluto inalterable,



que precede a toda alteridad en el ser y el poder, de modo tal que ni es, ni puede ser otro distinto ni recibir un cambio sea el que sea, bien en más bien en menos, o de otra manera, ya que todo aquello que puede ser dicho o nombrado o concebido está después de él, entonces la igualdad es el nombre del primer principio eterno.

Añadamos, pues, a causa de nuestra debilidad, que se trata de una igualdad intelectual, aunque sea infinitamente más que intelectual, y digamos que este perfectísimo principio que es la igualdad, se entiende ciertamente a sí mismo y a las cosas que opera. Nadie duda, en efecto, que esto es propio de todo el que obra racionalmente. El constructor de una casa entiende que él es el constructor, y sabe lo que está haciendo. Por tanto, si el creador de la criatura no se supiese creador y qué es lo que crea, la criatura no sería más criatura que no criatura, y el cielo no sería más cielo que no cielo y lo mismo respecto a todo lo demás.

Si, por consiguiente, la igualdad absoluta se identifica con el creador del cielo y de la tierra, entonces se sabe a sí misma como igualdad y conoce todo lo que hace. Y ciertamente será necesario que el verbo de su conocimiento, en el que se conoce, sea la igualdad de sí mismo. Pues, en efecto, la igualdad no puede formar otro verbo o concepto de sí misma que no sea el de la igualdad. Por tanto, la razón de la igualdad, por la que se conoce a sí misma, que nosotros intentamos expresar por medio de lo que es inalterable, no es otra cosa sino la definición o figura de su sustancia. Por eso, su igualdad es como la igualdad de la igualdad. Se concluye, pues, que una sola es la igualdad, la cual es igualdad e igualdad de la igualdad. Existe, por tanto, la igualdad que engendra de sí misma el verbo, que es una igualdad suya. De ellas procede el nexos, que es también igualdad; a este nexos lo llamamos espíritu de caridad, porque de la igualdad que engendra y la igualdad engendada no puede proceder más que una igualdad, que se denomina nexos o amor. Y si la consideramos igualdad absoluta, entonces es caridad. Así pues, existe una caridad intelectual, que engendra de sí misma el concepto de su esencia, el cual no puede ser otra cosa que caridad de la caridad, de las que ciertamente no puede proceder sino la caridad que es el nexos de ambos.

Sin embargo, no pueden existir tres igualdades, porque si una fuese una, y la otra, otra, ciertamente la otra no sería antes de la alteridad, donde solamente puede existir la igualdad. Por ello es imposible que los muchos sean completamente iguales, ya que no podría haber muchos excepto si son diversos entre sí y distintos en esencia. Así pues, no podrá haber muchas igualdades, sino que antes de toda pluralidad deberá existir la igualdad que genera el verbo, la igualdad engendrada y la igualdad que procede de ambas.

Y aunque la igualdad generante no sea la igualdad engendrada, ni la que procede de ambas, sin embargo la igualdad que engendra no es una igualdad distinta de la igualdad engendrada y la igualdad que de ellas procede. El número con el que nosotros numeramos a la igualdad que engendra, la igualdad engendrada y la igualdad que procede de ambas, por ser previa a la alteridad, no es un número que nosotros podamos entender, ya que nosotros en los numerados no podemos ver el número sin alteridad, excepto si consideramos el número en sí con anterioridad a las cosas numerables, donde el tres es anterior al tres. Llamamos tres, en efecto, a lo que contamos tres veces, y llamamos número tres a aquello por lo que contamos hasta tres. El número no depende de los numerados. Por ello, el número en sí, por lo que se refiere a nosotros, no es otra cosa que el alma, como fue señalado más arriba. El número en la igualdad absoluta no es sino la igualdad que engendra, la engendrada y la procedente de ambas. En la igualdad existen unos números que son igualdad. Y no son tres iguales en número, sino tres subsistencias o hipóstasis de la igualdad.

Efectivamente, vemos en primer lugar que es necesario afirmar antes de nada que el primer principio perfectísimo es, antes de la alteridad, eterno, y por consiguiente no carece en absoluto de la ciencia de sí y de sus obras. Y por esto afirmamos necesariamente que el mismo unitrino, aunque exceda cualquier concepto nuestro, es el principio uno y trino, previo a la alteridad y a las cosas numerables. En consonancia con esto, es evidente que la igualdad crea todo con el verbo, es decir, con su razón. Por ello, todas las cosas son en tanto en cuanto participan de la razón de la igualdad. Y el hecho de que no se encuentren nunca dos co-

sas completamente iguales, se debe a que dos cosas no pueden participar del mismo modo de la igualdad.

Así pues, no hay nada privado de la igualdad, ya que la razón de la igualdad es la forma de ser, sin la que nada puede subsistir. La quiddidad de todo lo que es, es la igualdad, por medio de la cual todo lo que es, no es ni más ni menos sino aquello que subsiste, que es la igual razón de ser de todas las cosas. Por eso la quiddidad no puede recibir más o menos, ya que es igualdad. Por tanto, nada de todo lo que es, es multiplicable, puesto que todas las cosas son en tanto en cuanto participan de la razón de la igualdad, la cual los muchos no pueden participarla de igual manera.

Así pues, la entidad inmultiplicable es igualdad. Así la sustancia, la animalidad, la humanidad, todo género, toda especie y cada individuo. La individualidad es igualdad inmultiplicable; y no hay nada verdadero sino en cuanto participa de la unidad o razón de la igualdad, y de ese modo sin ella no hay nada justo, ni virtuoso, ni bueno, ni perfecto.

Toda ciencia y arte se fundan en la igualdad. Las reglas del derecho, las reglas gramaticales o cualesquiera otras no son más que participaciones de la razón de la igualdad. Reducir la diversidad de los movimientos de los astros a la igualdad corresponde a la ciencia de la astronomía. Reducir la diversidad de las conexiones gramaticales a una regla, pertenece a la ciencia de la gramática; y así lo mismo respecto a todo lo demás. Ningún nombre tiene nada de verdad en su significación más que en la igualdad del significante y del significado. Igualmente, cualquier arte se funda en la igualdad, como la pintura se funda en la igualdad del retrato, de la imagen retratada y del ejemplar. Del mismo modo, la medicina se refiere a la igualdad de la compleción. La justicia se funda en esta regla de la igualdad: lo que quieres que te sea hecho a ti, hazlo al otro.

Suprimida la igualdad, se debilita la prudencia, se extingue la templanza y toda virtud, ya que ésta estriba en el medio, que es la igualdad. Sin la igualdad no se entiende la verdad, que es adecuación de la cosa y del intelecto. Sin igualdad no hay vida, ni ser, ni tiempo, ni movimiento, ni el continuo. El movimiento, efectivamente, no es más que la continuación de la quietud. ¿Y qué es la quietud sino la igualdad? Lo mismo hay que afirmar

respecto del ahora, puesto que el tiempo no es sino la continuación del mismo ahora. ¿Y qué es el ahora sino la igualdad, la cual no puede ser ni mayor ni menor? E igualmente la línea no es sino el desarrollo del punto. ¿Y qué es el punto sino la igualdad? Y de este modo puedes percartarte de que absolutamente nada puede subsistir más que en la igualdad.

En todas las cosas que son, en cuanto que son, resplandece la razón de la igualdad. Y esta razón no es multiplicable, alterable o corruptible, ya que es la adecuada razón de ser de todas las cosas, la cual no sería una razón adecuada si no fuese la razón de la igualdad absoluta. Una sola es, pues, la razón de todo, es decir, la medida adecuada, a saber, la igualdad. Esta razón de la igualdad no es ni mayor ni menor que cualquiera de las cosas mesurables, lo mismo que la única razón del círculo es la razón precisa y adecuada de todos los círculos que pueden darse, puesto que no son ni más ni menos que círculos, ya sean círculos iguales entre sí, o desiguales por lo que respecta a la cantidad y los demás accidentes.

La concordancia, la paz y el orden son igualdad, mediante las cuales todas las cosas no sólo son sino que se conservan. E igualmente la belleza, la armonía, el deleite, el amor y cosas semejantes son igualdad. No puedes ver cosas desiguales sin la igualdad. Pues coinciden precisamente en eso, en ser desiguales. Y la concordancia y la semejanza, ¿qué otra cosa son sino igualdad? De modo idéntico el deleite, y la amistad, y lo semejante concuerda con lo semejante por causa de la igualdad. Y aunque la unidad pueda parecer el padre de la igualdad, puesto que la igualdad es la unidad tomada una sola vez, como sabes por haberlo afirmado yo en otro lugar, sin embargo la igualdad absoluta complica la unidad. En efecto, lo que es igual se da sólo de un modo.

En la unidad, pues, no se ve más que la igualdad. Así, el bien, como es difusivo de sí mismo, no tiene esta característica sino por la igualdad. E idénticamente es apetecido por todos a causa de la igualdad. Todas las cosas son indivisibles por sí mismas a causa de la igualdad indivisible de cada una de ellas respecto sí misma. Cualquier cosa es un cierto modo de participación de la igualdad, como si se dijese que la cantidad participa de la magnitud absoluta, que la línea que tiene cantidad es un cierto modo de

participación de la magnitud, es decir, según su longitud, la superficie según la profundidad, la figura según la superficie exterior que la delimita, el círculo según la figura circular, la esfera según la figura esférica, el cubo según la figura cúbica, y del mismo modo debe decirse de los infinitos modos que participan diversamente de la magnitud por medio de la cantidad. Esta magnitud ciertamente no es más que una participación de la igualdad. Por esto, de modo idéntico, el hombre no es más que un cierto modo de la participación de la animalidad. E igualmente el león y el caballo. La animalidad es participación de la igualdad. Ahora bien, la igualdad complica por igual todo modo de ser, sea elemental, sea vegetal, o animal, o racional o intelectual. En los entes diversos participa de forma diversa, ya que una participación igual es imposible. Por tanto, la igualdad está presente del mismo modo en todas las cosas, pero no es recibida de la misma manera, lo mismo que un rayo solar en un prado está presente del mismo modo en todas las hierbas, pero no es recibido de la misma manera, puesto que las hierbas no son sino modos distintos de la recepción del vigor del rayo solar, que es participado por ellas.

¿Acaso no es cierto que suprimida la igualdad, no se entiende nada, no se ve nada, nada subsiste, nada dura? Cuanto más igual es la estructura de un ente, tanto más sana es, más perfecta y más duradera. La igualdad misma es una duración eterna. La igualdad, que es vida, es la vida eterna. El entender es el vivir del intelecto, y la vida consiste en la igualdad. Por tanto, si el alma que lo ilumina todo ve que, suprimida la igualdad, no permanece nada, debe concluir que todas las cosas son de ella, por ella y en ella.

Si ejercitases tu intelecto en estas cosas, y te concentras no en las palabras sino en la mente, penetrarás cada vez de modo más preciso en las cosas que antes te estaban escondidas. Aquello que lees sobre la Trinidad en las Sagradas Escrituras y en los doctores que intentan explicar que cual es el Padre, tal el Hijo, tal el Espíritu Santo, y que el Hijo es igual al Padre, y de modo idéntico el Espíritu Santo, y que una es la persona del Padre, otra la del Hijo y otra la del Espíritu Santo, si consideras lo afirmado acerca de la igualdad, podrás captarlo mejor y más firmemente en la fe. Además, aquello que es lo más difícil de captar de entre

todas las cosas difíciles, a saber, de qué manera la Trinidad sea previamente a toda alteridad, podrás verlo mejor cuando consideres de qué manera las tres personas iguales no son iguales accidentalmente, sino por esencia, puesto que son iguales sin alteridad. No son más que la misma igualdad inmultiplicable. Esta, al no sobrevenir en las personas o ser participada por ellas, es lo que cualquier persona es por esencia. Y no puede haber ninguna alteridad allí donde no hay otra cosa que la igualdad inmultiplicable.

Por eso, cuando se lee que una es la persona del Padre, otra la del Hijo, otra la del Espíritu Santo, no puede entenderse que sea otra por una alteridad de la que sea precedente la Trinidad; y si queremos ver aquello por lo que una es la persona del Padre, otra la del Hijo, otra la del Espíritu Santo, no encontraremos más que la igualdad, que es previa a la alteridad. Por tanto, cuando afirmo que la igualdad que es el Padre es el Padre, que la igualdad que es Hijo es el Hijo, y que la igualdad que es el Espíritu Santo es el Espíritu Santo, digo la verdad. Y sin embargo no he hablado más que de una sola igualdad inmultiplicable. Efectivamente no es cierto que la igualdad, de la que antes he hablado cuando decía que la igualdad que es el Padre es el Padre, sea distinta y no sea aquélla de la que he hablado en segundo lugar al decir que el Hijo es el Hijo, y de aquella de la que he hablado en tercer lugar al afirmar que el Espíritu Santo es el Espíritu Santo.

Y puesto que veo que estas proposiciones son verdaderas con anterioridad a la alteridad, allí donde el Padre no es distinto de la igualdad, lo mismo que el Hijo y el Espíritu Santo, por eso es lo mismo que si dijera que la igualdad siguiente: el Padre es el Padre, es lo mismo que la igualdad, puesto que el Padre es el Padre. Veo de este modo la verdadera igualdad, ya que el Padre es el Padre. Y veo además que la igualdad, por la que el Padre es el Hijo, no es igual a la anterior, o igualmente verdadera. Y por esto puedo afirmar que el Padre no es ni el Hijo ni el Espíritu Santo, aunque sean la misma igualdad con anterioridad a toda alteridad. Y me aprovecho del concepto de la igualdad, de la que he tratado anteriormente al hablar del tiempo, del alma y del si-logismo.

Tras haber ejercitado el intelecto en las cosas mencionadas antes, vuélvete al santísimo Evangelio y considera de qué manera

Juan Evangelista escribió el evangelio para apuntalar la fe en que Jesús es el Hijo de Dios, con el fin de que los creyentes tengan vida en su nombre<sup>5</sup>; él oyó a Cristo que le decía a Dios Padre: ilumíname, tú, Padre, junto a ti, con la claridad que tuve junto a ti antes de que el mundo fuera hecho<sup>6</sup>. Y considera esto: si me conocierais a mí, conoceríais también a mi Padre<sup>7</sup>. Y esto otro: quien me ve a mí, ve al Padre<sup>8</sup>. Y en otro lugar: todo lo que tiene el Padre es mío, y todo lo mío es tuyo, y lo tuyo es mío<sup>9</sup>. También: yo estoy en el Padre y el Padre está en mí<sup>10</sup>. También afirmó: yo soy la luz que he venido al mundo, para que todo el que crea en mí no permanezca en tinieblas<sup>11</sup>. Y en otro lugar: he salido del Padre y he venido al mundo<sup>12</sup>. E igualmente: la palabra que habeis oído no es mía, sino de mi Padre que me ha enviado<sup>13</sup>. Y al Padre le dijo: Tu palabra es la verdad<sup>14</sup>. Dijo también que él era el camino, la verdad y la vida<sup>15</sup>, y que nadie puede llegar al Padre sino por él mismo<sup>16</sup>; y que el Padre le había dado potestad sobre toda carne para darles la vida. Y esto que le fue dado era mayor que todo, y que lo había dispuesto todo bajo su potestad, y que le había concedido todo poder de juzgar por ser el Hijo del hombre<sup>17</sup>. Afirmó que él era el Hijo de Dios y que el Padre, permaneciendo en él, realiza sus obras, que él realiza obras que nadie antes que él había hecho, y que sus obras daban testimonio de él, es decir, de Dios Padre que le había enviado<sup>18</sup>. Y que él mismo era la vida, y la resurrección, y el pan

---

<sup>5</sup> Ioh., 1, 12.

<sup>6</sup> Ioh., 17, 5.

<sup>7</sup> Ioh., 8, 19.

<sup>8</sup> Ioh., 14, 2.

<sup>9</sup> Ioh., 16, 15.

<sup>10</sup> Ioh., 10, 38.

<sup>11</sup> Ioh., 12, 46.

<sup>12</sup> Ioh., 8, 42.

<sup>13</sup> Ioh., 14, 10.

<sup>14</sup> Ioh., 17, 17.

<sup>15</sup> Ioh., 14, 16.

<sup>16</sup> Ioh., 14, 6.

<sup>17</sup> Ioh., 13, 3.

<sup>18</sup> Ioh., 5, 37.

vivo que da la vida eterna<sup>19</sup>, y dijo otras muchas cosas semejantes, que Juan oyó y escribió.

Juan, analizando todas estas cosas, plasmó una teología incluso antes de expresarla, mostrando de qué manera todo esto puede considerarse como verdadero, diciendo: en el principio era el Verbo<sup>20</sup>. En efecto, en el principio con anterioridad a que Dios Padre hiciera algo, convenía que aquél, sin el que nada ha sido hecho, existiera. Ahora bien, no ha sido hecho nada por el sapientísimo Dios Padre y creador de todo sin el logos, es decir la razón o el verbo. Por tanto, en el principio, antes de que hiciera algo, existía el logos. Y éste no estaba sino junto a Dios. Y como no era otro distinto, tampoco estaba junto a Dios como otro distinto, sino que era el mismo Dios como Verbo.

Por ello, fue necesario que Dios Padre Creador tuviera un verbo racional, no distinto, sino consubstancial a sí mismo, es decir, un verbo, razón o noción consubstancial, en el cual estuviese el conocimiento de sí mismo y de todas las cosas creables. Y puesto que este verbo era consubstancial y de la misma naturaleza que el Padre o Creador, del que había nacido, tal como el conocimiento de una cosa surge de una cosa, de igual manera el Hijo. En efecto, el Hijo es engendrado con la misma naturaleza que el que engendra. Y esto es lo que manifiesta aquello que Cristo decía al Padre: ilumíname con la luminaria que tuve junto a ti antes de que el mundo fuera hecho, es decir, para que llegue a ser claro que soy tu Hijo consustancial. Éste, como dice el evangelista, existía en el principio junto a Dios porque el Verbo estaba de tal modo en Dios que era Dios. Y así concluye que el logos había estado en Dios antes de toda criatura. Un intelecto puro nunca está sin el conocimiento de sí mismo. De la misma manera, Dios, eterno Padre, nunca está sin el Hijo que es consustancial con él.

El evangelista prosigue: todo ha sido hecho por él mismo<sup>21</sup>, porque la operación intelectual lo hace todo a través de la razón, que es su verbo. Según se ha dicho anteriormente, él es la misma razón, por la que el Creador se conoce a sí mismo y a las otras

---

<sup>19</sup> Ioh., 6, 51.

<sup>20</sup> Ioh., 1, 1.

<sup>21</sup> Ioh., 1, 3.



cosas, y por quien crea. Para explanarlo, puse el ejemplo del círculo. De esta manera han sido hechas todas las cosas, porque sin él nada ha sido hecho, ya que este verbo es la más precisa definición racional y la determinación de todo lo creable y lo inteligible, hasta el punto de que, si algo hubiera sido hecho o pudiese ser hecho por Dios sin el logos, no sería algo hecho racionalmente. Y que esto pueda decirse de Dios sapientísimo, sería una blasfemia. En consecuencia, del mismo modo que por orden de un rey sapientísimo, que se expresa con un discurso o una palabra, todas las cosas devienen regias, y este discurso no es diferente de la razón, pues el discurso de un rey sapientísimo no participa de la razón, sino que es la razón y la verdad mismas, de idéntica manera con la palabra del Señor fueron fundados los cielos<sup>22</sup>, y nada se funda sobre el silencio.

Como en el verbo consustancial necesariamente estaban todas las cosas creables como en su concluyente y vivificante razón, la razón es una vida viva, y por tanto todo lo que ha sido hecho por él, estaba en el verbo mismo, puesto que el verbo era vida; por eso también en el verbo mismo estaba el verbo. La razón de cada cosa vive de la vida eterna, pues efectivamente por la razón por la cual el círculo es círculo, el círculo siempre ha sido y será siempre un círculo sin defecto; por ello, estas criaturas que han sido hechas, incluso si no viven en sí, sin embargo han vivido eternamente en el Verbo mismo, aunque no sean el Verbo que es Dios. Esta vida no era sólo el Verbo de Dios, mediante el cual crea todo, sino también aquello a través de lo cual dirige con su luz al hombre que es capaz de la luz de la razón. El Verbo de Dios, en efecto, es la luz de los pies que se encaminan hacia la vida eterna.

Él era la luz<sup>23</sup> que resplandecía en las tinieblas de la ignorancia, pero las tinieblas no abrazaron esta luz, que era el Verbo o palabra de Dios, con el que Dios, en muchos lugares y de muchos modos, ha hablado por medio de la naturaleza y mediante los profetas. Luego, después de todos los profetas, hubo un hombre enviado por Dios, cuyo nombre era Juan. Este vino como testimonio para proporcionar un testimonio sobre el resplandor de la

<sup>22</sup> Ioh., 32, 6.

<sup>23</sup> Ioh., 1, 5.

luz del verbo de Dios, nacido entonces. Juan no era aquel verbo que era la luz, sino que vino para dar testimonio del resplandor de la luz. La luz verdadera era el mismo Verbo de Dios, luz que ilumina a todo hombre dotado de razón, que viene a este mundo.

En el mundo estaba el logos o la palabra, y el mundo fue hecho por él<sup>24</sup>, porque Dios Padre habló y todas las cosas fueron hechas. Pero el mundo no le conoció. Vino a los lugares propiedad de su Padre, o sea la tierra santa, y los suyos no le recibieron como Verbo de Dios. Sin embargo, a cuantos de entre éstos y de todas las gentes le recibieron y le obedecieron como verbo de Dios enviado por Dios, les dio la potestad de que aunque fuesen hombres, pudiesen devenir hijos de Dios por la gracia, lo mismo que él lo era por naturaleza. Y los que le recibieron fueron engendrados en el espíritu del propio Hijo de Dios, no con aquella generación con la que los hombres en este mundo nacen de la sangre, de la voluntad de la carne y de la voluntad de varón, sino que han nacido, con una generación celestial, de Dios, que es espíritu. Este verbo, que puede y obra todo esto, es por tanto el Logos, es decir, el Hijo de Dios. Y este Verbo ciertamente se ha hecho carne, porque el Hijo de Dios se ha hecho hijo del hombre. Y habitó entre nosotros, y vimos su gloria, la gloria de su claridad, no como la de un hijo adoptivo de Dios, como a muchos les pareció, sino como la del unigénito de Dios Padre, que tiene del Padre todo lo que es propio del Padre; a saber, el Verbo pleno de toda gracia y verdad.

Esta es la clave del evangelio según la intelección del teólogo Juan. Y, explicándola, la amplía y la demuestra con el testimonio de Dios Padre, de los apóstoles, de los milagros, con la doctrina que es una afirmación de la verdad del mismo Verbo, es decir, con su voluntaria oblación hasta una vergonzosísima muerte por la salvación de todos los fieles, y con su resurrección de entre los muertos. A todos estos ha mostrado clarísimamente que Jesús es el Hijo de Dios, quien habló las palabras de su Padre, el cual es veraz, y realizó sus obras, palabras que son más firmes que el cielo y la tierra, y sus señales son las más grandes, a saber, la resurrección a la vida inmortal, que solamente Dios posee, el heredero de cuya posesión es el mismo Cristo y son coherederos los

---

<sup>24</sup> Ioh., 1, 14.

creyentes, de corazón y de obra, en él. Todo esto sucede en el hombre por medio del Espíritu Santo, que procede del Padre y del Hijo, que es el Espíritu del Hijo, el cual es también el amor de Dios. Este amor, cuando se difunde en los corazones de los fieles, los hace gratos a Dios a causa del Espíritu Santo que inhabita en ellos. Y los une con un nexo indisoluble a Cristo, heredero principal y poseedor de la inmortalidad, con el fin de que sean, en la unidad del cuerpo de Cristo y mediante el espíritu de Cristo, coherederos vivientes del reino de la inmortalidad y poseedores felicísimos de la vida eterna.

Estas cosas son el punto culminante del evangelio, anteriormente explicadas de diversos modos en diferentes predicaciones mías, según la gracia que se me ha concedido, de forma más oscura cuando comenzaba en la adolescencia y era diácono, y de manera más clara cuando llegué al sacerdocio, y ahora me parece que de forma más perfecta, tras haber estado al frente de mi cargo pontificio en mi iglesia de Bressanone, y haber desempeñado la legación apostólica en Alemania y otros lugares. Quiera Dios concederme, en el tiempo que me queda, que pueda progresar todavía, y por último pueda abrazar, cara a cara, la verdad en la alegría eterna; ruega que esto Dios te lo conceda a ti, amadísimo hermano. Y si pudiera encontrarse algo contrario a la verdad católica en todo lo dicho anterior o recientemente, lo corrijo y lo retracto por las presentes palabras.

Traducción:  
Merixell Serra  
Cor de María 10, 6°  
17002 Girona España