

NICOLÁS DE CUSA

DIÁLOGO SOBRE EL DIOS  
ESCONDIDO

LA BÚSQUEDA DE DIOS

EDICIÓN BILINGÜE

INTRODUCCIÓN, TRADUCCIÓN Y NOTAS DE  
ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ

*Cuadernos de Anuario Filosófico*

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Ángel Luis González  
DIRECTOR

Agustín Echavarría  
SECRETARIO

ISSN 1137-2176  
Depósito Legal: NA-694-2011  
Pamplona

Nº 235: Nicolás de Cusa, *Diálogo sobre el Dios escondido; La búsqueda de Dios*, Edición bilingüe, Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González

© 2011. Ángel Luis González

**Redacción, administración y petición de ejemplares**

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO  
Departamento de Filosofía  
Universidad de Navarra  
31080 Pamplona (Spain)

<http://www.unav.es/filosofia/publicaciones/cuadernos/serieuniversitaria/>

E-mail: [cuadernos@unav.es](mailto:cuadernos@unav.es)  
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)  
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

GRAPHYCEMS. Pol. Ind. San Miguel, 31132 Villatuerta. Navarra

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	5
1. El opúsculo <i>Diálogo sobre el Dios escondido</i> .....	5
2. La búsqueda de Dios.....	8
3. Esta edición y otras ediciones y traducciones del <i>Diálogo sobre el Dios escondido</i> y <i>La búsqueda de Dios</i> . .....	15
DIÁLOGO SOBRE EL DIOS ESCONDIDO .....	17
LA BÚSQUEDA DE DIOS.....	35



## INTRODUCCIÓN

### 1. EL OPÚSCULO *DIÁLOGO SOBRE EL DIOS ESCONDIDO*

El breve, y también maravilloso, escrito *Diálogo sobre el Dios escondido* (también denominado a veces con el nombre entero del *Diálogo de un gentil y un cristiano sobre el Dios escondido*) fue redactado por Nicolás de Cusa entre 1440 y 1445; se sitúa entre esas fechas, porque se sabe que es posterior a *La docta ignorancia* y previo a *La búsqueda de Dios*; suele considerarse que es el primer diálogo que escribió el Cusano<sup>1</sup>; se piensa que, casi con toda seguridad, es también posterior a *Las conjeturas*, si bien este último libro parece ser que fue redactado previamente y publicado con posterioridad (entre 1442 y 1445).

Se trata de un opúsculo estrictamente filosófico, en donde vuelven a comparecer, sintéticamente, algunas de las ideas expuestas en la primera gran obra del Cusano, *La docta ignorancia*; en efecto, el comienzo del diálogo subraya precisamente la idea de sorpresa o asombro del gentil al comprobar que el cristiano adora a un Dios que dice no conocer; el cristiano aumenta el estupor del gentil al afirmar que considera más sorprendente el hecho de que un hombre se impresione por aquello que considera que sabe. De ahí surgirá la doctrina de la verdad como un sapiente no saber, como una docta ignorancia (*Hay que considerar sapiente –afirma– a aquel que sabe que es ignorante. Y venera la verdad quien sabe que sin ella no puede aprehender nada, ya sea ser, ya vivir o entender*<sup>2</sup>); esa doctrina tendrá su punto culminante en el intento de acceder al Absoluto, de suyo inaccesible. Algunas de las fórmulas dialógicas recuerdan a lo que después escribiría el Cusano, entre otros lugares, en los primeros compases de *Idiota de sapientia*; y

---

<sup>1</sup> Cfr. E. Vansteenberghe, *Le cardinal Nicolas de Cues*, París, 1920, p. 268. La datación de Vansteenberghe es la más seguida; hay algún autor, sin embargo, que considera que este diálogo era anterior a *La docta ignorancia*.

<sup>2</sup> Las frases en cursiva corresponden a textos del Cusano tal como aparecen en la traducción subsiguiente a esta introducción, tanto para el *Diálogo sobre el Dios escondido* como para *La búsqueda de Dios*.

en buena medida, a lo largo del texto resuenan *in nuce* lo que constituirán algunos de los temas centrales del Cusano a este respecto: la apetencia y búsqueda humana de un saber infinito, de la infinita sabiduría, la ignorancia como presupuesto del buscar, una ignorancia docta, es decir, no desvinculada de la infinitud de la sabiduría. *Diálogo sobre el Dios escondido* es un escrito muy breve a la par que muy denso y enjundioso, que trata la mayoría de los temas que el Cusano desarrollará en sus sucesivos libros, y especialmente todo lo que se refiere a los temas conectados con la incomprehensibilidad e inefabilidad divinas.

La verdad, en su sentido estricto, o como dice Nicolás, en su precisión absoluta, no puede ser conocida; las esencias de las cosas no sólo es que no son desconocidas, como señalaba el adagio clásico, sino que pueden siempre conocerse mejor, en otros momentos, bajo otras perspectivas, etc. Si de las esencias de las realidades físicas o humanas solamente podemos obtener un conocimiento ciertamente imperfecto y perfectible, a mayor abundamiento resulta para nosotros incognoscible el Absoluto mismo.

El Absoluto es, de suyo, inefable, por cuanto es, como dirá en otras obras, incomprehensible, el Incomprehensible en sentido estricto y preciso. Nicolás de Cusa señala que en el Dios incomprehensible nada puede comprenderse excepto la incomprensión misma. El Absoluto incomprehensible no podrá ser alcanzado más que en su modo de ser incomprehensible; ése es un conocimiento verdadero, aunque esté por encima de todo modo humano de conocer; al ser un conocimiento que está por encima del conocimiento humano, solamente puede ser aferrado de modo negativo en los conocimientos humanos. El verdadero conocimiento del Absoluto es un desconocimiento, o mejor, una ignorancia docta; y la docta ignorancia podría definirse en cierto modo como una cognoscible incognoscibilidad. Por tanto, con la docta ignorancia hay que establecer la vía apofática de acceso al Absoluto. Bien entendido que la vía negativa de acceso a Dios para el Cusano no es un conocimiento puramente negativo; es más, tiene un eminente sentido positivo; lo que sucede es que el acceso al que es de suyo Inaccesible únicamente puede darse a través de un conocimiento nesciente; la única manera de situarse ante el Absoluto Incomprehensible, y el único modo de comprenderle, es incomprensiblemente. Ése es el sentido de la larga serie de fórmulas de teología apofática que señala el Cusano; ninguna de las cosas creadas puede aproximarnos al que es de suyo inefable, por cuanto Dios está más allá del ser, del no ser, de la identidad, de la verdad (*Él es, de un modo infinitamente excelso, anterior a todo lo que nosotros concebimos y nombramos como*

*verdad*), es trascendente a todo principio, a toda realidad. Con las fórmulas paradójicas que le gustaban al Cusano, hay que señalar que la manera de alcanzar al que de suyo es inalcanzable es... inalcanzablemente; es lo que señalará en *Idiota de Sapientia: attingitur inattingibile inattingibiliter*.

Y se denomina “Dios” al mismo cuyo nombre se ignora, al que es inefable o inexpresable (o incluso mejor, como señala el Cusano, que está más allá de lo expresable o inexpresable); Dios se llama así a partir de *theorò*, es decir, *veo*. Esta etimología será después más ampliamente expuesta en otros lugares, como *De quaerendo Deum* y *De visione Dei*. La analogía expresada por el Cusano consiste en señalar que Dios es en nuestro ámbito como la vista en la región del color; trae a colación la doctrina expuesta por Aristóteles en el libro II de *Sobre el alma*, y afirma: *El color, en efecto, no es alcanzado de otra manera más que por medio de la vista, y para eso, para que pueda libremente aferrar todo color, el centro de la vista carece de color. En el ámbito, por tanto, del color no se encuentra la vista, ya que ésta carece de color. De ahí que según la región del color, la vista es más bien nada que algo. La zona del color, efectivamente, fuera de ella misma, no alcanza el ser, pero afirma que existe todo lo que está en su ámbito. Allí no se encuentra la vista. Por consiguiente, la vista, que existe sin color, no es susceptible de ser nombrada en el ámbito del color, puesto que ningún nombre de color corresponde a ella. Es precisamente la vista la que, merced a su capacidad de discernir, proporciona nombre a todos y cada uno de los colores. De ahí que toda denominación en el ámbito del color depende de la vista, aunque su nombre, del que procede todo otro nombre, es más bien aferrado como siendo nada que como algo. Dios, por tanto, es a todas las cosas como la vista a las cosas visibles.* Esa última afirmación, que será posteriormente muy desarrollada en *La visión de Dios*, es clave para concluir con lo que es el núcleo de este breve diálogo, a saber, que ni Dios, ni el nombre de Dios, puede hallarse en un ámbito creatural; el Absoluto está más allá de todo concepto que afirme algo. *Y puesto que en el ámbito de las criaturas no puede encontrarse más que lo posee la condición de criatura*, resulta entonces que Dios será para la criatura un Dios escondido, alcanzable más bien en el silencio que en la afirmación o negación de algo que no puede asemejarse con aquello con lo que se le nombra.

## 2. LA BÚSQUEDA DE DIOS

El opúsculo *De quaerendo Deum* fue redactado entre el 6 de enero y el 20 de marzo de 1445, en Maguncia<sup>3</sup>. El primer párrafo del escrito asevera que el destinatario escuchó, o tuvo conocimiento, de la predicación del Cusano en Maguncia el día de la Epifanía de 1445<sup>4</sup>, en la que, además de referirse a ella, existen elementos comunes (especialmente lo que constituye un núcleo central del opúsculo, a saber, las referencias a la doctrina de la visión y del color) desarrollados con una mayor amplitud a ruegos del anónimo destinatario. Al igual que *De Deo abscondito*, esta obra en buena medida plantea por un lado el problema de la posibilidad de acceso o conocimiento de un Absoluto que, de suyo, es incognoscible; y de otra parte, anticipa algunas cuestiones que serán desarrolladas en obras posteriores, como *La visión de Dios*<sup>5</sup>, *El No-otro*<sup>6</sup>, etc.

Tras el prólogo, que señala la ocasión señalada de la redacción del escrito, el texto tiene 5 partes, de las que la primera es la más larga. Toma pie del conocido texto del discurso paulino en el Areópago, en el que San Pablo quiere hacer manifiesto a los filósofos el Dios desconocido, el mismo del que a continuación afirma que no puede ser concebido por el intelecto humano. Esa afirmación sólo de manera aparente es contradictoria. Por una parte, el Absoluto será siempre desconocido para cualquier intelecto humano, pues supera infinitamente todo lo creado, y por otra debe haber un camino para intentar el acceso a ese Dios inefable; éste será aquél que busque en la docta ignorancia; el sapiente no saber es el presupuesto de toda búsqueda de Dios y solamente profundizando en esa ignorancia docta se puede llegar a atisbar algo de la divinidad. Pero por otro lado, si es propio del hombre esa búsqueda de Dios (*el hombre ha venido a este mundo para buscar a Dios*, afirma inequívocamente el Cusano en el texto), alguna forma deberá existir para acercarse a quien de suyo es y será siempre desconocido, o con las propias palabras del de Cusa, *que este mundo ofrezca un apoyo a quien busca y también es preciso que el que busca sepa que ni en el mundo ni en todo aquello que el hombre puede concebir hay algo que sea semejante a Él*.

<sup>3</sup> Cfr. E. Vansteenbergh, *Le cardinal Nicolas de Cues*, pp. 268-269.

<sup>4</sup> Se trata del sermón *Dies sanctificatus* (nº XLVIII de los *Sermones* en la edición crítica).

<sup>5</sup> Nicolás de Cusa, *La visión de Dios*, Introducción y traducción de Ángel Luis González, Eunsa, Pamplona, sexta edición, 2009.

<sup>6</sup> Nicolás de Cusa, *El No-otro*, traducción, introducción y notas de Ángel Luis González, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 180, Pamplona, 2005.

El Cusano se detiene a considerar si la etimología del nombre de Dios puede ayudar a acceder al Absoluto, sin olvidar que *theòs* en cuanto nombre que se aplica a Dios no puede decirse que sea el nombre adecuado del Absoluto, por cuanto su nombre está más allá de toda conceptualización y por tanto de todo nombre; el Absoluto permanece inefable. Sin embargo ese nombre de *theòs* puede ayudarnos de alguna manera ya que nos indica una vía de búsqueda o un posible camino de acceso al Absoluto inalcanzable. La etimología que emplea el Cusano no es original suya; ya había sido utilizada por el Pseudo Dionisio y algunos Padres de la Iglesia. *Theòs se dice de theorò, que significa a la vez veo y corro. Así pues, el que busca debe correr por medio de la vista, de manera tal que pueda alcanzar al theòn que ve todas las cosas.* La visión será el camino que hay que usar para “ascender” al Absoluto. El Cusano reitera, ampliándola, la doctrina señalada en *De deo abscondito*, doctrina a la que posteriormente dedicará una obra entera: *De visione Dei*<sup>7</sup>.

En el ámbito de las cosas visibles –afirma el Cusano– no se encuentra otra cosa sino el color. Ahora bien, la vista no es un objeto visible: está por encima de todo lo visible. De ahí que la vista no tenga color (no está en el ámbito de los colores); para que pueda ver todo color no está contraída a ningún color, y sus potencialidades no pueden estar restringidas a color alguno. En comparación con la pureza y “espiritualidad” de la visión, todo lo visible está mezclado con alguna cierta tiniebla y “corporalidad”. La vista, pues, no es visible. Y en consecuencia el mundo del color, al no poder aferrar la vista nada que no posea color, ignorará la vista: no cabe, en efecto, formarse ningún concepto de ella por cuanto ningún concepto suyo puede darse sin el color. *Y como por debajo del ámbito de su región no puede encontrar nada semejante o que pueda corresponderse con ella, el mundo de lo visible no puede aferrar la vista, es más, ni siquiera puede percatarse de que la vista sea algo, ya que al no aferrar otra cosa que el color, sostiene que todo lo no-coloreado no existe en absoluto. Por consiguiente, ninguno de entre todos los nombres que podrían darse para nombrar en ese ámbito es adecuado para la vista, ni el nombre de blanco, ni el de negro, ni una mezcla de todos los colores, puesto que no le resulta aplicable la blancura y la no-blancura conjuntamente, ni la negrura y la no-negrura a la vez. Por tanto, ya sea que se indiquen todos los nombres del ámbito del color*

---

<sup>7</sup> Cfr. Nicolás de Cusa, *La visión de Dios*, traducción, introducción y notas de Ángel Luis González, ya citada.

*singular y disyuntivamente, o bien se considere conjuntamente los nombres de los colores contrarios, o bien la unión de todos los nombres susceptibles de ser nombrados, el ámbito de los objetos visibles no alcanza nada respecto del nombre y de la esencia de la vista. Sin color no se puede formar concepto alguno, y por ello la vista siempre deberá ser considerada como más excelsa que el color más excelso. Por tanto, todos los objetos visibles no podrán afirmar que su rey es algún color de su mismo ámbito, que esté en acto entre las cosas visibles de ese ámbito, sino que deberán afirmar que su rey es lo más alto de la potencia de la belleza del color más luminoso y perfectísimo.*

Lo mismo que acontece con la vista sucede con los demás sentidos, y también con el intelecto, que está más allá de todo objeto inteligible y racional; como afirma el Cusano, *el intelecto es tan libre como lo es la vista, es decir, un juez verdadero y simple de todas las razones, y en el que no hay mezcla alguna de las especies racionales [...]. El intelecto, en efecto, juzga que esta razón es necesaria, ésa posible, ésta contingente, ésa imposible, la otra demostrativa, otra sofística y aparente, ésta tópica, y lo mismo respecto de todas las demás, al igual que la vista juzga que este color es blanco, que éste no es blanco sino negro, éste más blanco que negro, etcétera.* El intelecto, pues, no puede encontrarse en el horizonte y la entera región de las razones. Al igual que toda naturaleza visible debe tener su punto culminante en algo que esté por encima de lo visible y sea culmen de toda perfección visible, también *las naturalezas intelectuales, que son naturalezas capacitadas para intuir lo verdadero, afirman que su rey es el supremo grado de toda perfección capaz de intuir todas las cosas, y éste le denominan theòn, es decir, Dios, como si fuese la especulación o la intuición misma en su complemento de perfección de ver todas las cosas.* No existe nada, tampoco en el entero orden o ámbito intelectual, que pudiera ser un concepto o semejanza de Dios: el Absoluto trasciende todo lo que puede concebirse; está más allá de todo concepto, y su nombre es innombrable por cuanto no es inteligible. *Su naturaleza es infinitamente superior a toda sabiduría intelectual [...] puesto que todo lo que inhabita en la naturaleza intelectual comparado con él es una sombra y una vacuidad de potencia, descomedimiento y pequeñez de sabiduría, y lo mismo puede afirmarse de infinitos modos semejantes.* El Absoluto está por encima de toda razón e intelecto; la naturaleza racional está capacitada para teorizar y alcanzar a quien rige la propia naturaleza intelectual, *el cual es la especulación misma y el mismo theòs, o sea, Dios.* El Absoluto –reitera Nicolás de Cusa– es especulación (ve todas las cosas) y recorrido (discurre a través de todo): *A él miran todas las cosas*

*como a su rey. A su mandato todo se mueve y discurre, y todo curso o recorrido que tiene el fin de un descanso termina en él mismo. En consecuencia, es todo theòs, el cual es principio de todo lo que fluye, medio en el que nos movemos y el término del reflujo.* Por eso, es preciso buscarle y resulta imposible no encontrarle, puesto que está en todas partes; pero es preciso rastrearle y buscarle en consonancia con lo señalado respecto a su trascendencia y su nombre propiamente innombrable.

Para intentar ese ascenso gradual hacia algo que nos es completamente desconocido, señala el Cusano, se hace preciso dirigir de nuevo la atención a la vista. Pues bien, para aferrar lo visible se necesita la concurrencia de una doble luz. La “primera luz” es requerida y se establece por la simple consideración de que al ver, no es propiamente el ojo quien ve, sino el espíritu que está en el ojo es quien verdaderamente discierne a través del ojo; tras poner diversos ejemplos, señala el Cusano que todo ello *nos manifiesta que es verdad que, con una luz más elevada, a saber, la de la razón misma, el espíritu que está en el sentido aferra la operación de su actividad.*

Se necesita, sin embargo, una segunda luz, pues la que acabamos de indicar no es suficiente; *para que un objeto visible se convierta en visible es preciso que sea iluminado por otra luz. En la sombra y en las tinieblas un objeto visible no posee la capacidad para ser visto. La adaptación se realiza mediante una luz que lo ilumina.* Lo visible es visible no en el ojo, sino en la luz; por su parte, en cambio, el color no está en otra cosa, sino que *es visible en su principio, a saber, en la luz, puesto que la luz externa y el espíritu de la visión se comunican en la claridad. De ahí que esa luz que ilumina a un objeto visible se introduce hasta esa otra luz análoga y lleva consigo la especie del color que se propone a la vista.*

La prosecución e intensificación de esas ideas proporciona una ampliación de su teoría metafísica de la luz. Ésta no puede estar en el ámbito del color, por cuanto no es coloreada, y por tanto no puede estar en el ámbito que corresponde al ojo. *Lo mismo que la razón que distingue es la que discierne los objetos visibles en el ojo, de igual modo es el espíritu intelectual el que entiende en la razón, y es el espíritu divino el que ilumina el intelecto.* En definitiva, la luz es el principio, el medio y el fin de los sentidos, puesto que los sentidos no están más que para la finalidad de discernir los objetos sensibles. Lo mismo hay que señalar con respecto al intelecto y a sus funciones determinadas; ahí se puede descubrir, de modo semejante a lo señalado respecto de los sentidos, que la luz del intelecto es una luz iluminada. Así podemos intentar elevarnos hasta Dios, el cual –dice Nicolás– es la luz del

intelecto. Y con frases muy de su habitual estilo, subraya que *mientras procedas de esta manera por medio de lo que se ha descubierto en la vista, averiguarás de qué manera Dios [...] es todo lo que hay en cualquier cosa que existe de la misma manera que la luz discernidora lo es en los sentidos y la luz intelectual lo es para las razones, y que Él mismo es de quien la criatura posee lo que es, la vida y el movimiento, y en su luz está todo nuestro conocimiento, de manera que no somos nosotros quienes conocemos, sino más bien es Él quien conoce en nosotros*. El acceso al Dios inaccesible, el intento de conocer a quien de hecho es incognoscible sólo se cumple en un proceso marcado por la luz divina: es esa luz divina la que hace que nos dirijamos al Absoluto. Y la conclusión: *Por tanto, lo mismo que de Él depende el ser, también de Él depende el ser conocido*.

Todo, gradualmente, alcanza su perfección en la medida que participa más de la luz. El Absoluto, en cambio, no participa; *es una luz imparticipable e infinita que luce en todas las cosas*. La diferente terminación de la luz imparticipable e inmezclable manifiesta la diversidad de criaturas. Y es la diferente expresión o manifestación de la luz el Absoluto, de suyo imparticipable y que no se mezcla con nada, lo que explica la riqueza y diversidad de lo creado.

La tercera parte de *La búsqueda de Dios* comienza por reiterar lo alcanzado en la segunda, que es el núcleo del escrito. El Cusano insiste en que resulta imposible acceder al Absoluto incognoscible salvo que Él mismo se muestre; es la luz de su gracia la que nos atrae. Y subraya una de las ideas más queridas al Cusano, la del deseo de búsqueda de Dios que siempre posee el hombre; se trata de un deseo que no puede refrenarse y que siempre será reiterado y cada vez mayor; la búsqueda del Absoluto, que de hecho es inaccesible e incomprensible, debe realizarse con un deseo máximo. Estas son las palabras, por otro lado reiteradas de una forma u otra en diversos escritos del Cusano, sobre la búsqueda de Dios movida por el deseo humano y la atracción de un movimiento de la luz del propio Absoluto: *Dios desea ser buscado. Quiere también a los que le buscan proporcionar la luz sin la que no pueden buscarle. Quiere ser buscado, y quiere también ser aprehendido, ya que quiere abrirse y manifestarse a sí mismo a los que le buscan. Por tanto, Dios es buscado con deseo de aferrarle, y entonces se le busca teóricamente, con el recorrido que conduce al que corre hasta el reposo de su movimiento, cuando se le busca con supremo deseo. Por ello, no se camina para alcanzar la sabiduría de otra manera que si no la buscamos con*

*un máximo deseo*<sup>8</sup>. El camino para la búsqueda de Dios no es otro que el sapiente no-saber, la docta ignorancia. Otro camino conlleva presunción que desemboca en error y equivocación: *quienes son soberbios, los que son presuntuosos, aquellos que son sabios para sí mismos, que han vivido confiados en su ingenio, que con una elevación soberbia consideraban que eran semejantes al Altísimo, y que se izaron hasta la ciencia de los dioses, todos ellos se han equivocado, puesto que se cerraron el camino hacia la sabiduría al estimar que no había otra sabiduría que aquella que medían con su entendimiento.*

El hombre ha venido a este mundo para buscar al Absoluto, reitera Nicolás; y la vía determinada que es preciso emplear para buscarle consiste en la docta ignorancia, no en las propias facultades intelectuales desvinculadas de ese sapiente no saber. En cambio, anclado en esas raíces (la luz de la gracia divina, la vía de la docta ignorancia y el deseo de conocer al Absoluto), el espíritu intelectual humano crecerá *al ser excitado por la admiración, como cuando el viento soplando en el fuego empuja la potencia hacia el acto, como ciertamente al aprehender las obras de Dios nos maravillamos de su eterna sabiduría, y somos impulsados por el viento exterior de las obras y las criaturas de tan diferentes virtudes y operaciones, para que nuestro deseo crezca en amor del creador y en la intuición de la sabiduría de aquél que ha ordenado de modo admirable todas las cosas.*

El intelecto humano posee la capacidad de abarcar toda la naturaleza corpórea y mensurable. Nicolás se extiende en admirar la enorme potencialidad del intelecto (*¡Cuán grande es la fuerza de nuestro intelecto!*, exclama), para a continuación subrayar la incomparablemente mayor grandeza del Absoluto, *cuya grandeza es infinitamente más excelsa que la grandeza intelectual.*

Existen además, señala Nicolás de Cusa en los dos últimos apartados del opúsculo, otros caminos. Uno, que desarrolla en el epígrafe IV, estriba en subrayar que desde la admiración y asombro producido por el variopinto mundo de las cosas artificiales del universo realizadas por el hombre puede y debe pasarse al incomparable arte divino de crear, y pasmarse al comprobar la enorme diferencia entre el arte humano y el divino. De entre las muchas frases que subrayan esa idea en ese epígrafe, entresaco éstas: *Y todavía por encima de todo intelecto está el inenarrable estupor de comprobar que esa sabiduría no sólo sabe sacar de las piedras hombres vivos, sino que también sabe hacer nacer hombres de la nada, y llamar al ser tanto a las*

---

<sup>8</sup> Cfr. para estos temas mi introducción a la edición de *La visión de Dios*, ya citada.

*cosas que no son como las que son. Y siendo cierto que todas las artes creadas no alcanzan más que algo en alguna cosa, es decir, alguna semejanza no exenta de algún defecto, y en algo creado, como por ejemplo una estatua, en alguna medida semejante a un hombre, hecha en la materia del bronce; ¿quién es este maestro que produce en el ser no una semejanza con defectos, sino una verdadera esencia, sin hacerla surgir a partir de una materia preexistente?* Esta es una vía –termina Nicolás el epígrafe IV– asombrosamente admirable y que inflama de manera vehemente el deseo de la búsqueda del Absoluto.

Por último, en el breve epígrafe V, Nicolás de Cusa plantea, con expresiones conocidas del Pseudo Dionisio Areopagita, todavía otra vía, ésta completamente interior: *Existe todavía, finalmente, un camino, dentro de ti, para buscar a Dios, que estriba en la eliminación de todas las cosas que tienen límites.* Al intentar concebir al Absoluto, se hace preciso eliminar todo lo que tenga límites y esté contraído; hay que descartar el cuerpo, señalando que Dios no puede ser o tener cuerpo; hay que excluir los sentidos, pues son limitados de suyo, y también la imaginación, la razón, el intelecto, etc. He aquí el texto del Cusano: *Los sentidos, por tanto, no son Dios. Debes excluir el sentido común, la fantasía y la imaginación, pues no superan la naturaleza corpórea. La imaginación, en efecto, no alcanza a lo no-corpóreo. Puedes rechazar la razón, pues ella con frecuencia falla, y no alcanza todas las cosas. Querrás saber por qué esto es un hombre, por qué eso una piedra, y no puedes conseguir razón alguna de todas las obras de Dios. Pequeña es, por tanto, la potencia de la razón, y por eso Dios no es la razón. Tienes que descartar el intelecto, pues también el intelecto posee límites en su virtualidad, aunque abarque todas las cosas. No puede, sin embargo, aferrar perfectamente, en toda su pureza, la quiddidad de una cosa cualquiera, y todo lo que capta comprueba que puede ser captado de manera más perfecta. No es, pues, Dios el intelecto. Y si buscas todavía más allá, no encuentras en ti nada que sea semejante a Dios, y por ello afirmas que Dios está por encima de todas estas cosas en cuanto que es su causa, principio y luz de la vida de tu alma intelectual.*

Suprimidas o eliminadas todas las facultades humanas, queda solamente dirigirse y alcanzar y aferrar al Absoluto mediante la vía de la intimidad: *Vuélvete hacia Él mismo entrando dentro de ti cada día de manera más profunda, abandonando todas las cosas que existen fuera.*

### 3. ESTA EDICIÓN Y OTRAS EDICIONES Y TRADUCCIONES DEL *DIÁLOGO SOBRE EL DIOS ESCONDIDO Y LA BÚSQUEDA DE DIOS*

El texto latino de ambos escritos corresponde al texto (sin aparato crítico y notas marginales) de la edición crítica publicada por la Academia de Heidelberg: *Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, IV, *Opuscula*, I, edidit P. Wilpert, F. Meiner, Hamburgo, 1959 (pp. 3-10: *Dialogus de deo abscondito*; pp. 12-35: *De quaerendo Deum*).

En comparación con otras obras del Cusano, existe un número más alto de ediciones y traducciones del *Diálogo sobre el Dios escondido*. Entre ellas, he tenido en cuenta las siguientes:

1. G. Federici-Vescovini, *Dialogo di un gentile ed un cristiano su Dio nascosto*, en *Opere filosofiche di Nicolò Cusano*, Unione Tipografiche Editrice Torinese, Turín, 1972, pp. 303-310.

2. Nicolò Cusano, *Scritti Filosofici*, a cura di G. Santinello, vol. II, *Il Dio nascosto*, Zanichelli Ed., Bologna, 1980, pp. 54-65.

3. Nikolaus von Kues, *Philosophisch-Theologische Schriften* (edición latino-alemana), Ed. L. Gabriel, vol. I, Herder, Viena, 1964. En pp. 299-309 está la edición del *Diálogo sobre el Dios escondido*.

4. Nicolás de Cusa, *De Deo abscondito*, traducción e introducción por Constantino Láscaris Comneno, en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, Apéndice, vol. I, julio-diciembre 1958, n° 4, pp. 347-357.

5. Nicolás de Cusa, *De Dios escondido. De la búsqueda de Dios*, traducción del latín, prólogo y notas de Francisco de P. Samaranch, Aguilar, Buenos Aires, segunda edición, 1973.

6. Nicholas of Cusa, *Dialogue about the hidden God*, A translation by Thomas Merton, Ed. Dim Gray Bar Press, New York, 1989 (la versión original de la traducción se publicó en 1966 en Lugano).

7. J. Hopkins, *A Miscellany on Nicholas of Cusa*, The Arthur Banning Press, Minneapolis, 1944 (la traducción del *De Deo abscondito* está en las pp. 131-138).

8. Nicolò Cusano, *Il Dio nascosto*, a cura di Lia Mannarino, Laterza, Bari, 1995. La traducción del opúsculo ocupa las pp. 1-11; a continuación están las traducciones de otros escritos de Nicolás de Cusa.

9. Nicolò Cusano, *Il Dio nascosto*, Introduzione, traduzione e note di F. Buzzi, Rizzoli, Milán, 2002 (se recogen tres textos de Nicolás de Cusa; el texto latino y la traducción del *Diálogo sobre el Dios escondido* están en las pp. 46-61).

10. Nicolau de Cusa, *El Déu amagat*, en *La recerca de Déu i altres escrits*, Introducció i traducció de J. M. Udina, Proa, Barcelona, 2000, pp. 81-88.

Por lo que respecta a *La búsqueda de Dios*, en buena medida aparece editado en los mismos libros citados para el *Diálogo sobre el Dios escondido*. He tenido en cuenta para mi edición y traducción los siguientes:

1. Nicolás de Cusa, *De Dios escondido. De la Búsqueda de Dios*, traducción del latín, prólogo y notas de Francisco de P. Samaranch, ed. Aguilar, Buenos Aires, segunda edición, 1973.

2. Nicolò Cusano, *Il Dio nascosto*, a cura di Lia Mannarino, Laterza, Bari, 1995 (la traducción de *La ricerca di Dio* está en las pp. 13-33).

3. G. Federici-Vescovini, *La ricerca di Dio*, en *Opere filosofiche di Nicolò Cusano*, Unione Tipografiche Editrice Torinese, Turín, 1972, pp. 313-330.

4. Nicolò Cusano, *Scritti Filosofici*, a cura di G. Santinello, vol. II, *La ricerca di Dio*, Zanichelli Ed., Bologna, 1980, pp. 66-97.

5. Nicolò Cusano, *La ricerca di Dio*, en *Il Dio nascosto*, Introduzione, traduzione e note di F. Buzzi, Rizzoli, Milán, 2002, pp. 64-112.

6. J. Hopkins, *A Miscellany on Nicholas of Cusa*, The Arthur Banning Press, Minneapolis, 1944 (la traducción del *De quaerendo Deum* está en pp. 139-158).

7. Nicolau de Cusa, *La recerca de Déu*, en *La recerca de Déu i altres escrits*, Introducció i traducció de J. M. Udina, Proa, Barcelona, 2000, pp. 119-143.

8. Nikolaus von Kues, *Philosophisch-Theologische Schriften* (edición latino-alemana), Ed. L. Gabriel, vol. II, Herder, Viena, 1964, pp. 567-607.

NICOLÁS DE CUSA

DIÁLOGO SOBRE  
EL DIOS ESCONDIDO

**DIALOGUS DE DEO ABSCONDITO  
DUORUM, QUORUM UNUS GENTILIS, ALIUS CHRISTIANUS**

Et ait

GENTILIS: Video te devotissime prostratum et fundere amoris lacrimas, non quidem falsas sed cordiales. Quaero, quis es?

CHRISTIANUS: Christianus sum.

GENTILIS: Quid adoras?

CHRISTIANUS: Deum.

GENTILIS: Quis est deus quem adoras?

CHRISTIANUS: Ignoro.

GENTILIS: Quomodo tanto serio adoras quod ignoras?

CHRISTIANUS: Quia ignoro, adoro.

GENTILIS: Mirum video hominem affici ad id quod ignorat.

CHRISTIANUS: Mirabilius est hominem affici ad id, quod se scire putat.

GENTILIS: Cur hoc?

CHRISTIANUS: Quia minus scit hoc, quod se scire putat, quam id, quod se scit ignorare.

**DIÁLOGO SOBRE EL DIOS ESCONDIDO<sup>1</sup>**  
**ENTRE DOS PERSONAS, DE LAS CUALES UNA ES UN GENTIL**  
**Y OTRA UN CRISTIANO**

Y dice así:

GENTIL: Veo que tú, muy devotamente arrodillado, estás derramando lágrimas de amor, y no ciertamente falsas sino de corazón. Te pregunto: ¿quién eres?

CRISTIANO: Soy un cristiano.

GENTIL: ¿Qué adoras?

CRISTIANO: A Dios.

GENTIL: ¿Quién es el Dios al que adoras?

CRISTIANO: Lo ignoro.

GENTIL: ¿Cómo puedes adorar con tan gran seriedad aquello que no conoces?<sup>2</sup>

CRISTIANO: Adoro porque no conozco<sup>3</sup>.

GENTIL: Considero sorprendente que un hombre se impresione por aquello que ignora.

CRISTIANO: Más sorprendente es que un hombre se impresione por aquello que considera que sabe.

GENTIL: ¿Y eso por qué?

CRISTIANO: Porque lo que él piensa que sabe lo conoce menos que aquello que él sabe que ignora<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Como es notorio, la expresión “Dios escondido” procede de *Isaías*, 45, 15: “Verdaderamente Tú eres un Dios escondido”.

<sup>2</sup> Es la expresión utilizada en *Juan*, 4, 22: “Vosotros adoráis lo que no conocéis”.

<sup>3</sup> Cfr. N. de Cusa, *De docta ignorantia*, I, 25.

GENTILIS: Declara, quaeso.

CHRISTIANUS: Quicumque se putat aliquid scire, cum nihil sciri possit, amens mihi videtur.

GENTILIS: Videtur mihi quod tu penitus ratione careas, qui dicis nihil sciri posse.

CHRISTIANUS: Ego per scientiam intelligo apprehensionem veritatis. Qui dicit se scire, veritatem se dicit apprehendisse.

GENTILIS: Et idem ego credo.

CHRISTIANUS: Quomodo igitur potest veritas apprehendi nisi per se ipsam? Neque tunc apprehenditur, cum esset apprehendens prius et post apprehensum.

GENTILIS: Non intelligo istud, quod veritas non possit nisi per se ipsam apprehendi.

CHRISTIANUS: Putas quod aliter apprehensibilis sit et in alio?

GENTILIS: Puto.

CHRISTIANUS: Aperte erras. Nam extra veritatem non est veritas, extra circularitatem non est circulus, extra humanitatem non est homo. Non reperitur igitur veritas extra veritatem nec aliter nec in alio.

GENTILIS: Quomodo ergo mihi notum est, quid homo, quid lapis, et ita de singulis quae scio?

CHRISTIANUS: Nihil horum scis, sed te putas scire. Si enim te interrogavero de quiditate eius, quod te putas scire, affirmabis quod ipsam veritatem hominis aut lapidis exprimere non poteris. Sed quod scis hominem non esse lapidem, hoc non evenit ex scientia, qua scis hominem et lapidem et differentiam, sed evenit ex accidenti, ex

GENTIL: Explícalo más claramente, te lo ruego.

CRISTIANO: Puesto que no puede saberse nada, todo aquél que considera que puede saber algo me parece un loco.

GENTIL: A mí me parece que eres tú el que carece completamente de razón por afirmar que no es posible saber nada.

CRISTIANO: Yo entiendo por ciencia la aprehensión de la verdad. Quien afirma que sabe, dice que ha aprehendido la verdad.

GENTIL: Ciertamente también yo pienso igual.

CRISTIANO: ¿Y de qué manera puede aprehenderse la verdad más que por ella misma? Ni siquiera es aprehendida cuando el que la aferra sea previo y lo aferrado posterior.

GENTIL: No comprendo eso de que la verdad no pueda ser aferrada más que por sí misma.

CRISTIANO: ¿Consideras que se la puede captar de otra manera y en otro?

GENTIL: Así lo pienso.

CRISTIANO: Claramente te equivocas. En efecto, fuera de la verdad no hay verdad, no existe el círculo fuera de la circularidad, no hay hombre fuera de la humanidad. Por tanto, la verdad no se encuentra fuera de la verdad, ni de otra manera ni en otro<sup>5</sup>.

GENTIL: ¿De qué manera entonces conozco qué es el hombre, qué la piedra, y lo mismo cada una de las cosas que conozco?

CRISTIANO: Tú no conoces nada de estas cosas, sino que piensas que las conoces. Si te preguntara sobre la quiddidad de lo que tú piensas que sabes, afirmarás que no te resulta posible expresar la verdad misma del hombre o de la piedra<sup>6</sup>. El hecho de que tú sepas que el hombre no es una piedra, eso no proviene de la ciencia, en virtud de la cual sabes lo que es el hombre, la piedra y la diferencia que hay entre ellos, sino que acaece de modo acci-

---

<sup>4</sup> Cfr. N. de Cusa, *De docta ignorantia*, I, 1, 4. Es un tema recurrente en el Cusano ya desde los inicios de su pensamiento; además de la referencia citada, cfr., entre otros textos, *De quaerendo Deum*, II (en esta misma edición) y los primeros compases del libro I de *La sabiduría*, en sus *Diálogos del Idiota*. Por otra parte, es un tema clásico; cfr., p. e., San Agustín, *De Trinitate*, VIII, 4, n. 6.

<sup>5</sup> Cfr. N. de Cusa, *De docta ignorantia*, I, 3; *De coniecturis*, I, II, 54-55.

<sup>6</sup> Idea casi idénticamente expresada en *De quaerendo Deum*.

diversitate operationum et figurarum, quae dum discernis, diversa nomina imponis. Motus enim in ratione discretiva nomina imponit.

GENTILIS: Estne una vel plures veritates?

CHRISTIANUS: Non est nisi una. Nam non est nisi una unitas, et coincidit veritas cum unitate, cum verum sit unam esse unitatem. Sicut gitor in numero non reperitur nisi unitas una, ita in multis nisi veritas una. Et hinc qui unitatem non attingit, numerum semper ignorabit, et qui veritatem in unitate non attingit, nihil vere scire potest. Et quamvis putat se vere scire, tamen verius sciri ipsum, quod se scire putat, de facili experitur. Verius enim videri potest visibile, quam per te videatur. Verius enim per acutiores oculos videretur. Non ergo a te videtur, uti visibile est in veritate. Ita de auditu et ceteris sensibus. Sed cum omne id quod scitur et non ea scientia, qua sciri potest, non scitur in veritate sed aliter et alio modo – aliter autem et in alio modo a modo, qui est ipsa veritas, non scitur veritas –, hinc amens est, qui se aliquid in veritate scire putat et veritatem ignorat. Nonne amens iudicaretur ille caecus, qui se putaret scire differentias colorum, quando colorem ignoraret?

GENTILIS: Quis hominum igitur est sciens, si nihil sciri potest?

dental, a partir de la diversidad de las operaciones y las figuras, las cuales al distinguirlas les impones nombres diferentes<sup>7</sup>. Es, en efecto, un movimiento en la razón discernidora quien impone los nombres<sup>8</sup>.

GENTIL: ¿Hay una o muchas verdades?

CRISTIANO: No hay más que una sola verdad<sup>9</sup>. No hay, en efecto, más que una sola unidad<sup>10</sup>, y la verdad coincide con la unidad<sup>11</sup>, puesto que es cierto que la unidad es solamente una. Por consiguiente, lo mismo que en el número no se encuentra más que una sola unidad, del mismo modo en lo múltiple no hay más que la única verdad. Y esa es la razón por la que quien no aferra la unidad, ignorará siempre el número, y quien no aferra la verdad en la unidad no puede verdaderamente conocer nada. Y aunque piensa que en verdad conoce, sin embargo se comprueba con facilidad que lo que él piensa que conoce se puede conocer con más verdad. Un objeto visible, en efecto, puede ser visto más verdaderamente de lo que sea visto por ti. Ciertamente podría verse de modo más verdadero por medio de unos ojos más agudos. En consecuencia, un objeto visible no es visto por ti tal como es en verdad. Lo mismo sucede respecto del oído y de los demás sentidos. Ahora bien, como todo lo que se conoce no por aquella ciencia por la que puede conocerse no es aferrado en la verdad, sino de modo diferente y de otra manera –de otra manera y diferente modo al modo como es la verdad misma, no es aferrar la verdad–, y por eso es loco quien piensa que puede conocerse algo en la verdad y en realidad ignora la verdad. ¿Acaso no sería considerado como loco un ciego que pensara que conoce las diferencias de los colores cuando ignora la noción de color?

GENTIL: ¿Quién de los hombres es, pues, sabio, si no puede conocerse nada?

<sup>7</sup> La teoría de los nombres comparece en muchas de las obras del Cusano. Alguno de los lugares más relevantes son: *De mente*, 2 (como es sabido, se trata del tercer libro de *Los diálogos del idiota*); *De venatione sapientiae*, 33; *De docta ignorantia*, I, 5, 24.

<sup>8</sup> La razón discretiva o discernidora es la que impone nombres; cfr., entre otros lugares, *De coniecturis*, I, 8, 32.

<sup>9</sup> Cfr. N. de Cusa, *De coniecturis*, I, prolog., n. 2.

<sup>10</sup> Tema también recurrente en los escritos de Nicolás de Cusa; cfr. *De docta ignorantia*, I, 17; *De venatione sapientiae*, 21.

<sup>11</sup> Sobre la conversión de esos trascendentales, herencia de Aristóteles (*Metaphysica*, V, 7 1017 a 22-30), cfr. también *De coniecturis*, I, 8, 36.

CHRISTIANUS: Hic censendus est sciens, qui scit se ignorantem. Et hic veneratur veritatem, qui scit sine illa se nihil apprehendere posse sive esse sive vivere sive intelligere.

GENTILIS: Hoc forte est, quod te in adorationem attraxit, desiderium scilicet essendi in veritate.

CHRISTIANUS: Hoc ipsum quod dicis. Colo enim deum, non quem tua gentilitas falso se scire putat et nominat, sed ipsum deum, qui est ipsa veritas ineffabilis.

GENTILIS: Rogo te, frater, cum deum qui est veritas colas et nos non intendamus deum colere, qui non est deus in veritate, quae est differentia inter vos et nos?

CHRISTIANUS: Multae sunt. Sed in hoc una et maxima, quia nos veritatem ipsam absolutam, impermixtam, aeternam ineffabilemque colimus, vos vero non ipsam, uti est absoluta in se, sed uti est in operibus suis, colitis, non unitatem absolutam, sed unitatem in numero et multitudine, errantes, quoniam incommunicabilis est veritas quae deus est alteri.

GENTILIS: Rogo te, frater, ad hoc ut me ducas, ut te de deo tuo intelligere queam. Responde mihi: quid scis de deo quem adoras?

CHRISTIANUS: Scio quod omne id quod scio non esse deum et quod omne id quod concipio non esse simile ei, sed quia exsuperat.

GENTILIS: Igitur nihil est deus.

CRISTIANO: Hay que considerar sapiente a aquel que sabe que es ignorante<sup>12</sup>. Y venera la verdad quien sabe que sin ella no puede aprehender nada, ya sea ser, ya vivir o entender<sup>13</sup>.

GENTIL: Quizá es esto lo que te ha atraído a la adoración, a saber, el deseo de ser en la verdad.

CRISTIANO: Así es ciertamente como dices. No adoro, en efecto, al Dios que tu gentilidad considera falsamente que conoce y pone nombre, sino al Dios mismo que es la misma verdad inefable.

GENTIL: Puesto que das culto al Dios que es la verdad, y nosotros no pretendemos adorar a un Dios que no sea Dios en la verdad, te ruego, hermano que me digas cuál es la diferencia entre vosotros y nosotros.

CRISTIANO: Son muchas las diferencias. Pero en esto estriba la única y máxima diferencia: que nosotros adoramos a la verdad misma absoluta, sin mezcla alguna, eterna e inefable; vosotros, en cambio, dais culto no a la misma verdad, tal como es en sí, o sea absoluta, sino como es en sus obras, no a la unidad absoluta, sino a la unidad en el número y en la multiplicidad, equivocándoos en esto por cuanto la verdad que es Dios no es comunicable a ninguna otra cosa.

GENTIL: Te ruego, hermano, que me guíes de tal manera que pueda yo entender lo que tú afirmas de tu Dios. Respóndeme: ¿qué sabes del Dios al que adoras?

CRISTIANO: Sé que todo lo que conozco no es Dios, y que todo lo que puedo concebir no es semejante a Él, puesto que Él está muy por encima<sup>14</sup>.

GENTIL: Por tanto, Dios es nada.

---

<sup>12</sup> Con esa idea comienza, como es sabido la primera gran obra del Cusano: *La docta ignorantia*; aunque en algunos puntos evolucionara su doctrina, en ese extremo profundizó siempre. Pueden verse textos relevantes también, por ejemplo, en los libros I y II de *La sabiduría* (los dos primeros libros de *Los diálogos del idiota*).

<sup>13</sup> Ser, vivir, entender: es la conocida expresión del Pseudo Dionisio Areopagita, en *De divinis nominibus*, V, y que recogerán muy diversos autores posteriores, como San Agustín, el autor del *Liber de causis*, Santo Tomás, Eckhart, etc. En el propio Nicolás de Cusa comparece entre otros lugares en *De docta ignorantia*, II, 6; *De sapientia*, I; *De principio*, 8; *De venatione sapientiae*, 4, etc.

<sup>14</sup> Esa teología apofática o negativa tiene sus fuentes en Pseudo Dionisio Areopagita y Escoto Eriúgena. Textos similares del Cusano en: *De docta ignorantia*, I, 26; *De quaerendo Deum*, I, etc.

CHRISTIANUS: Nihil non est, quia hoc ipsum nihil nomen habet nihili.

GENTILIS: Si non est nihil, est ergo aliquid.

CHRISTIANUS: Nec aliquid est. Nam aliquid non est omne. Deus autem non est potius aliquid quam omne.

GENTILIS: Mira affirmas deum quem adoras nec esse nihil nec esse aliquid, quae nulla ratio capit.

CHRISTIANUS: Deus est supra nihil et aliquid, quia sibi oboedit nihil, ut fiat aliquid. Et haec est omnipotentia eius, qua quidem potentia omne id, quod est aut non est, excedit, ut ita sibi oboediat id quod non est sicut id quod est. Facit enim non-esse ire in esse et esse ire in non-esse. Nihil igitur est eorum, quae sub eo sunt et quae praevenit omnipotentia sua. Et ob hoc non potest potius dici hoc quam illud, cum ab ipso sint omnia.

GENTILIS: Potestne nominari?

CHRISTIANUS: Parvum est, quod nominatur. Cuius magnitudo concipi nequit, ineffabilis remanet.

GENTILIS: Est autem ineffabilis?

CHRISTIANUS: Non est ineffabilis sed supra omnia effabilis, cum sit omnium nominabilium causa. Qui igitur aliis nomen dat, quomodo ipse sine nomine?

GENTILIS: Est igitur effabilis et ineffabilis.

CHRISTIANUS: Neque hoc. Nam non est radix contradictionis deus, sed est ipsa simplicitas ante omnem radicem. Hinc neque hoc dici debet quod sit effabilis et ineffabilis.

CRISTIANO: No es nada, porque esa misma nada posee el nombre de nada.

GENTIL: Si no es nada, entonces es algo.

CRISTIANO: Y tampoco es algo. Algo, en efecto, no es todo. Dios, en cambio, no es algo más bien que todo.

GENTIL: Afirmas cosas sorprendentes al decir que el dios al que adoras no es nada ni es algo; no hay razón alguna que pueda captar eso.

CRISTIANO: Dios está por encima de la nada y del algo, puesto que a Él la nada le obedece para convertirse en algo<sup>15</sup>. Y en eso consiste su omnipotencia, potencia mediante la cual ciertamente excede a todo lo que es y lo que no es, de modo tal que le obedezca lo que no es lo mismo que lo que es. Hace, en efecto, que el no-ser desemboque en el ser y el ser vaya a parar al no-ser. No es, por tanto, nada de las cosas que están por debajo de Él y que su omnipotencia precede. Y por esa razón no puede decirse que Dios sea esto más bien que aquello, puesto que todas las cosas son por Él mismo<sup>16</sup>.

GENTIL: ¿Puede ser nombrado?

CRISTIANO: Lo que puede ser nombrado es una cosa pequeña. Aquello cuya grandeza no puede ser concebido subsiste como inefable.

GENTIL: ¿Es Dios, pues, inefable?

CRISTIANO: No es inefable, sino que es expresable por encima de todas las cosas, puesto que es la causa de todas las cosas susceptibles de ser nombradas. ¿Cómo no va a tener nombre aquél que proporciona el nombre a todas las demás cosas?<sup>17</sup>

GENTIL: Es, por tanto, expresable e inexpressable.

CRISTIANO: Ni siquiera eso. Dios, en efecto, no es raíz de la contradicción, sino que es la misma simplicidad anterior a toda raíz<sup>18</sup>. Por eso tampoco debe decirse que sea a la vez expresable e inefable<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> Cfr. *Romanos*, 4, 17: "Llama a la existencia a las cosas que todavía no existen".

<sup>16</sup> Todas esas ideas sobre la nada y el algo y su superación referentes al Absoluto, tienen su fuente en el ya citado *De divinis nominibus*, V, XIII, etc., del Pseudo Dionisio. Textos cusánicos semejantes en *De coniecturis*, I, 5, n. 21; *De Non Aliud*, 7.

<sup>17</sup> Cfr. Pseudo Dionisio, *De divinis nominibus*, I, 6; *Liber de causis*, 5; Eckhart, *In Exodum*, n. 35.

<sup>18</sup> Cfr. N. de Cusa, *De coniecturis*, I, n.14.

<sup>19</sup> La simplicidad pura en que consiste el Absoluto está más allá de toda dialéctica de comprensible-incomprensible, e fable-inefable, etc. La simplicidad no es ni siquiera (como

GENTILIS: Quid igitur dices de eo?

CHRISTIANUS: Quod neque nominatur neque non nominatur, neque nominatur et non nominatur, sed omnia, quae dici possunt disiunctive et copulative per consensum vel contradictionem, sibi non conveniunt propter excellentiam infinitatis eius, ut sit unum principium ante omnem cogitationem de eo formabilem.

GENTILIS: Sic igitur deo non conveniret esse.

CHRISTIANUS: Recte dicis.

GENTILIS: Est ergo nihil.

CHRISTIANUS: Non est nihil neque non est, neque est et non est, sed est fons et origo omnium principiorum essendi et non-essendi.  
Gentilis: Est deus fons principiorum essendi et non-essendi?

CHRISTIANUS: Non.

GENTILIS: Iam statim hoc dixisti.

CHRISTIANUS: Verum dixi, quando dixi, et nunc verum dico, quando nego. Quoniam si sunt quaecumque principia essendi et non-essendi, deus illa praevenit. Sed non-esse non habet principium non-essendi, sed essendi. Indiget enim non-esse principio, ut sit. Ita igitur est principium non-essendi, quia non-esse sine ipso non est.

GENTILIS: Estne deus veritas?

CHRISTIANUS: Non, sed omnem praevenit veritatem.

GENTILIS: Est aliud a veritate?

CHRISTIANUS: Non. Quoniam alteritas ei convenire nequit. Sed est ante omne id, quod veritas per nos concipitur et nominatur, in infinitum excellenter.

GENTIL: ¿Qué podrás decir, entonces, sobre Él?

CRISTIANO: Afirmaré que ni puede ser nombrado ni que no puede ser nombrado, ni que es a la vez ni nombrado ni no nombrado, sino que todas las cosas que pueden decirse disyuntiva y copulativamente<sup>20</sup>, por medio de un consenso o de la contradicción, a Él no le convienen por causa de la excelencia de su infinitud, de manera tal que sea el principio único previo a todo pensamiento susceptible de formarse sobre Él.

GENTIL: Así, pues, a Dios no se le podría atribuir el ser.

CRISTIANO: Es correcto lo que dices.

GENTIL: Es, por tanto, nada.

CRISTIANO: No es nada ni tampoco no lo es, ni es ni no es, sino que fuente y origen de todos los principios del ser y del no-ser<sup>21</sup>.

GENTIL: ¿Es Dios la fuente de los principios del ser y del no-ser?

CRISTIANO: No.

GENTIL: Pero si acabas de afirmarlo ahora mismo.

CRISTIANO: He dicho verdad cuando lo he afirmado, y ahora digo verdad cuando lo niego. Puesto que si existen algunos principios de ser y de no-ser, Dios los antecede a todos ellos. Y el no-ser no posee el principio a partir del no-ser, sino del ser. El no-ser, en efecto tiene necesidad de un principio para ser. Así pues, existe un principio del no-ser, porque sin él el no-ser no es<sup>22</sup>.

GENTIL: ¿Dios es la verdad?

CRISTIANO: No, sino que es anterior a toda verdad.

GENTIL: ¿Es distinto de la verdad?

CRISTIANO: No. La alteridad, en efecto, no le puede convenir. Él es, de un modo infinitamente excelso, anterior a todo lo que nosotros concebimos y nombramos como verdad<sup>23</sup>.

---

había señalado el Cusano en las primeras obras, *De docta ignorantia* y en *De coniecturis*) la oposición de las oposiciones, la contradicción de los contradictorios: Dios queda más allá. Cfr. diversos capítulos (entre ellos, el 6, el 9 y el 14) del *De visione Dei*.

<sup>20</sup> Cfr. N. de Cusa, *De coniecturis*, I, 5, n. 21.

<sup>21</sup> Cfr. N. de Cusa, *De coniecturis*, I, 5, n. 21; *De principio*, 19.

<sup>22</sup> Es doctrina que el Cusano toma del Pseudo Dionisio y de Escoto Eriúgena.

<sup>23</sup> Cfr. N. de Cusa, *De docta ignorantia*, I, 24.

GENTILIS: Nonne nominatis deum deum?

CHRISTIANUS: Nominamus.

GENTILIS: Vel verum dicitis vel falsum?

CHRISTIANUS: Neque alterum neque ambo. Non enim dicimus verum quod hoc sit nomen eius nec dicimus falsum, quia hoc non est falsum quod sit nomen eius. Neque dicimus verum et falsum, cum eius simplicitas omnia tam nominabilia quam non-nominabilia antecedit.

GENTILIS: Cur nominatis ipsum deum, cuius nomen ignoratis?

CHRISTIANUS: Ob similitudinem perfectionis.

GENTILIS: Declara, quaeso.

CHRISTIANUS: Deus dicitur a theoro, id est video. Nam ipse deus est in nostra regione ut visus in regione coloris. Color enim non aliter attingitur quam visu, et ad hoc, ut omnem colorem libere attingere possit, centrum visus sine colore est. In regione igitur coloris non reperitur visus, quia sine colore est. Unde secundum regionem coloris potius visus est nihil quam aliquid. Nam regio coloris extra suam regionem non attingit esse, sed affirmat omne quod est in sua regione esse. Ibi non reperit visum. Visus igitur sine colore existens innominabilis est in regione coloris, cum nullum nomen coloris sibi respondeat. Visus autem omni colori nomen dedit per discretionem. Unde a visu dependet omnis nominatio in regione coloris, sed eius nomen, a quo omne nomen, potius nihil esse quam aliquid deprehenditur. Eo igitur deus se habet ad omnia sicut visus ad visibilia.

GENTIL: ¿Acaso no nombráis a Dios como “Dios”?

CRISTIANO: Sí, ciertamente lo nombramos así.

GENTIL: ¿Y decís verdad o falsedad?

CRISTIANO: Ni una de las dos cosas por separado ni ambas a la vez. No decimos, en efecto, verdad por el hecho de afirmar que ése sea su nombre, pero tampoco decimos una falsedad puesto que no es falso que ése sea su nombre. Y tampoco afirmamos que es verdadero y falso a la vez, puesto que su simplicidad es previa a todas las cosas, tanto a las que son susceptibles de ser nombradas como a las que son no-nombrables<sup>24</sup>.

GENTIL: ¿Por qué le llamáis “Dios” a ese mismo cuyo nombre ignoráis?

CRISTIANO: Por causa de la semejanza que posee con la perfección de Dios.

GENTIL: Acláralo, te lo ruego.

CRISTIANO: Dios se llama así a partir de *theoro*, es decir, *veo*<sup>25</sup>. El mismo Dios, en efecto, es en nuestro ámbito como la vista en el la región del color<sup>26</sup>. El color, en efecto, no es alcanzado de otra manera más que por medio de la vista<sup>27</sup>, y para eso, para que pueda libremente aferrar todo color, el centro de la vista carece de color. En el ámbito, por tanto, del color no se encuentra la vista, ya que ésta carece de color. De ahí que según la región del color, la vista es más bien nada que algo. La zona del color, efectivamente, fuera de ella misma, no alcanza el ser, pero afirma que existe todo lo que está en su ámbito. Allí no se encuentra la vista. Por consiguiente, la vista, que existe sin color, no es susceptible de ser nombrada en el ámbito del color, puesto que ningún nombre de color corresponde a ella. Es precisamente la vista la que, merced a su capacidad de discernir, proporciona nombre a todos y cada uno de los colores. De ahí que toda denominación en el ámbito del color depende de la vista<sup>28</sup>, aunque su nombre, del que procede todo otro nombre, es más bien aferrado como siendo nada que como algo. Dios, por tanto, es a todas las cosas como la vista a las cosas visibles.

---

<sup>24</sup> Cfr. N. de Cusa, *De docta ignorantia*, I, 24.

<sup>25</sup> Cfr. N. de Cusa, *De quaerendo Deum*, I.

<sup>26</sup> Cfr. Eckhart, *Quaestiones Parisienses*, I, n. 12.

<sup>27</sup> Para toda esa temática, cfr. Aristóteles, *De anima*, II.

<sup>28</sup> Idénticas ideas en *De quaerendo Deum*, I.

GENTILIS: Placet mihi id quod dixisti et plane intelligo in regione omnium creaturarum non reperiri deum nec nomen eius et quod deus potius aufugiat omnem conceptum quam affirmetur aliquid, cum in regione creaturarum non habens condicionem creaturae non reperiatur. Et in regione compositorum non reperitur non-compositum. Et omnia nomina quae nominantur sunt compositorum. Compositum autem ex se non est, sed ab eo, quod antecedit omne compositum. Et licet regio compositorum et omnia composita per ipsum sint id quod sunt, tamen cum non sit compositum, in regione compositorum est incognitum. Sit igitur deus, ab oculis omnium sapientum mundi absconditus, in saecula benedictus.

GENTIL: Me agrada lo que acabas de decir, y entiendo bien que en el ámbito de todas las criaturas no puede encontrarse a Dios ni su nombre; capto también que Dios más bien escapa a todo concepto que afirme algo, puesto que en el ámbito de las criaturas no puede encontrarse más que lo posee la condición de criatura. Y en el ámbito de las cosas compuestas no se encuentra lo no-compuesto. Y todos los nombres que se han nombrado son nombres de cosas compuestas. Lo compuesto, en efecto, no procede de sí mismo, sino de aquél que es previo a todo compuesto. Y aunque el ámbito de las cosas compuestas y todas las cosas compuestas son, merced a Él, lo que son, sin embargo por cuanto no es compuesto, Él permanece desconocido en el ámbito de lo que es compuesto. Sea, pues, bendito por todos los siglos Dios, que está escondido a los ojos de todos los sabios del mundo<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> Expresiones conocidas que corresponden a *Mateo*, 11, 25; *1 Corintios*, 1, 21-26, etc.



NICOLÁS DE CUSA

LA BÚSQUEDA DE DIOS

## DE QUAERENDO DEUM

Desiderio tuo possetenus satisfactor, frater in Christo merito venerande, nunc id, quod vulgo in Epiphaniis nisus sum explanare circa nominis dei rationem, breviter clare in scriptis repetere attemptabo, ut meditatio utriusque nostrum incitetur, et intellectuali ascensu sensim de luce in lucem transformetur interior homo, quousque in agnitionem claram per lumen gloriae intret in gaudium domini sui.

### I

Primo quidem, frater optime, bene nosti Paulum, qui ad tertium caelum usque ad arcanorum conspectionem se raptum fatetur, dum his viris, qui Athenis tunc in nominatissimo studio philosophiae vacabant, veritatem praedicaret in Areopago, in themate praemisisse deum ignotum, cui aram gentiles ipsi consecraverant, velle ipsis evangelizare. Et dum ad huius rei explicationem pergeret, praemisit quomodo deus in uno homine omnes creasset et definitum tempus in hoc mundo essendi indulset, ut deum quaerent, si forte ipsum possent attrectare et invenire, adiciens, quamvis non longe absit a

## LA BÚSQUEDA DE DIOS

Dispuesto a satisfacer, en la medida que me es posible, tu deseo, oh justamente digno de veneración hermano en Cristo, intentaré repetir breve y claramente por escrito lo que he pretendido explicar al pueblo el día de la Epifanía respecto de la razón del nombre de Dios<sup>1</sup>, con el fin de que se avive la meditación de cada uno de nosotros, y con un ascenso intelectual, de manera gradual y de luz en luz, se transforme el hombre interior<sup>2</sup>, hasta que, en un claro conocimiento merced a la luz de la gloria, entre en el gozo de su señor<sup>3</sup>.

### I

En primer lugar, óptimo hermano, sabes bien que Pablo, el cual confiesa<sup>4</sup> haber sido arrebatado al tercer cielo hasta la visión de las cosas arcanas, predicando la verdad en el Areópago a aquellos hombres que por aquel entonces en Atenas se dedicaban al muy celebrado estudio de la filosofía, expuso al plantear el tema que quería anunciarles al Dios desconocido, al que ellos mismos, gentiles, habían consagrado un altar. Y al avanzar en la explicación de esta cuestión, señaló en primer lugar que Dios en un solo hombre había creado a todos los hombres, y que les había otorgado un tiempo determinado de estar en este mundo para que buscaran a Dios, por si acaso pudieran escudriñarlo y alcanzarlo, pero añadiendo que no está lejos

---

<sup>1</sup> Se refiere al Sermón titulado *Dies sanctificatus illuxit nobis*, pronunciado en Maguncia el 6 de enero de 1445. En la edición crítica de la obra cusánica corresponde al *Sermo XLVIII*, en el vol. XVII, fasc. 2, *Sermones XL-XLVIII*, pp. 200-212. En ese texto hay una doctrina relevante para la teoría de los nombres divinos.

<sup>2</sup> Expresión de San Pablo en *Romanos*, 7, 22, *Efesios*, 3, 16.

<sup>3</sup> Expresión que comparece en los Evangelios; cfr., por ejemplo, *Mateo*, 25, 21.

<sup>4</sup> Cfr. 2 *Corintios*, 12, 2.

quoquam, quoniam in ipso sumus, vivimus et movemur. Deinde redarguens idolatriam subiungit in cogitatione hominis nihil simile divino esse posse.

Admiror ego, quotiens Actus apostolorum lego, hunc processum. Voluit enim patefacere Paulus philosophis ignotum deum, quem postea nullo intellectu humano concipi posse affirmat. In hoc igitur patefit deus, quia scitur ipsum omnem intellectum ad ipsius figurationem et conceptum minorem. Sed ipsum nominat deum seu theon graece. Si igitur homo ad hoc ingressus est hunc mundum, ut deum quaerat et invento adhaereat et adhaerendo quiescat, et cum quaerere ipsum non possit homo et attrectare in hoc mundo sensibili et corporali, cum deus potius spiritus sit quam corpus et non possit in abstractione intellectuali attingi, cum nihil simile deo concipere queat, ut ait, quomodo igitur quaeri potest, ut inveniatur? Certe nisi hic mundus serviret quaerenti, in vanum missus esset homo ad mundum ob finem quaerendi eundem. Oportet igitur hunc mundum praestare adminiculum quaerenti et oportet scire quaerentem quod nec in mundo nec in omni eo, quod homo concipit, est quid simile ei.

Nunc videamus, an nobis nomen theòs seu deus adminiculum praestet ad ista. Non est enim nomen ipsum theòs nomen dei, qui excellit omnem conceptum. Id enim, quod concipi nequit, ineffabile remanet. Effari enim est conceptum intrinsecum ad extra fari vocalibus aut aliis figuralibus signis. Cuius igitur similitudo non concipitur, nomen ignoratur. Non est igitur theòs nomen dei, nisi ut quaeritur ab homine in hoc mundo. Quaerens igitur deum attente consideret, quomodo in hoc nomine theòs via quaedam quaerendi compli-  
cetur, in qua deus invenitur, ut possit attrectari. Theòs dicitur a theorò, quod est video et curro. Currere igitur debet quaerens per visum, ut ad omnia videntem theòn pertingere possit. Gerit igitur visio similitudinem viae, per quam quaerens incedere debet. Oportet igitur, ut

de nadie, puesto que en Él somos, vivimos y nos movemos. A continuación, argumentando contra la idolatría añadió que no puede haber nada en el pensamiento del hombre que sea semejante al divino.

Siempre que leo *Hechos de los Apóstoles*, me maravilla ese proceso. Pablo, en efecto, quiere hacer manifiesto a los filósofos el Dios desconocido, el mismo del que a continuación afirma que no puede ser concebido por el intelecto humano. En esto, por tanto, se hace patente Dios, en que se sabe que todo intelecto es inferior a Él en orden a formar imágenes y conceptos suyos. Y sin embargo él mismo lo denomina Dios, o sea, *theon* en griego. Si, pues, el hombre ha venido a este mundo para buscar a Dios, y encontrado, se adhiera a Él, y adhiriéndose a Él, descansa, y como el hombre no puede buscarle y alcanzarle en este mundo sensible y corpóreo, puesto que Dios es espíritu y no cuerpo y no puede ser alcanzado en una abstracción intelectual ya que, según afirma, no puede concebir nada semejante a Dios, ¿de qué manera entonces puede ser buscado para encontrarle? Ciertamente, si este mundo no tuviera utilidad para el que busca, en vano hubiera sido enviado el hombre al mundo con el fin de buscar a Dios mismo. Es pertinente, por tanto, que este mundo ofrezca un apoyo a quien busca y también es preciso que el que busca sepa que ni en el mundo ni en todo aquello que el hombre puede concebir hay algo que sea semejante a Él<sup>5</sup>.

Veamos ahora si el nombre *theòs*, es decir Dios, nos puede prestar alguna ayuda para esto. El nombre mismo *theòs* no es el nombre de Dios, el cual está por encima de todo concepto. Aquello, en efecto, que no puede ser concebido, es inefable. Expresar es, efectivamente, manifestar al exterior un concepto interior por medio de signos vocales u otros signos figurativos. De aquello, pues, de lo que no puede concebirse una semejanza se ignora su nombre. Por tanto, *theòs* no es el nombre de Dios, excepto para el hombre que lo busca en este mundo. Quien, por tanto, busca a Dios debe considerar con atención de qué manera en ese nombre, *theòs*, está coimplicada una cierta vía de búsqueda, en la que se encuentra a Dios de forma que pueda ser alcanzado. *Theòs* se dice de *theorò*, que significa a la vez *veo* y *corro*. Así pues, el que busca debe correr por medio de la vista, de manera tal que pueda alcanzar al *theòn* que ve todas las cosas<sup>6</sup>. La visión, por tanto, contiene en sí misma una semejanza del camino, por medio del cual debe avanzar el que

---

<sup>5</sup> Toda esa descripción se fundamenta, como es obvio, en *Hechos de los Apóstoles*, 17, 18-29.

<sup>6</sup> Cfr. N. de Cusa, *De visione Dei*, prólogo; y también lo que se señala en el opúsculo *De Deo abscondito*.

naturam sensibilisvisionis ante oculum visionis intellectualis dilatemus et scalam ascensus ex ea fabricemus.

Visio nostra ex quodam spiritu lucido et claro de summitate cerebri in organum oculi descendente et obiecto colorato in ipsum species similitudinis eius multiplicante concurrente luce extrinseca generatur. In regione igitur visibilium non nisi color reperitur. Visus autem de regione visibilium non est, sed supra omnia visibilia constitutus. Non habet igitur visus colorem, quia non est de regione colorum, et ut possit videre omnem colorem, non est contractus ad aliquem et, ut iudicium suum sit verum et liberum, non plus habet de uno colore quam de alio et, ut potentia sua sit ad omnes colores, per nullum colorem est restrictus. Impermixtus est visus per colores, ut vera sit visio eius.

Experimento comprobamus per medium coloratum, vitrum aut lapidem transparentem aut aliud, visum decipi. Adeo igitur visus est purus absque omni macula visibilium, quod omnia visibilia in eius comparatione tenebra quaedam sunt et corporalis quodammodo spissitudo in comparatione ad spiritum visionis.

Sed dum visibilium mundum intuemur per intellectum et quaeviserimus, an notitia visus in eo reperiatur, omnis ille coloris mundus visum ignorabit, cum nihil non-coloratum attingat. Et si dixerimus visum esse et non esse coloratum, dum de hoc mundus visibilium figuram similitudinis facere voluerit, non reperiet in omni conceptu suo simile visui, cum suus conceptus sine colore esse non possit. Et cum infra ambitum regionis suae ipsum non reperiat neque simile et configurabile ei, non potest attingere ipsum, immo nec potest attingere visum esse aliquid, cum extra colorem non attingat aliquid, sed iudicet omne non-coloratum non esse aliquid. Nullum igitur nomen omnium

busca. Resulta necesario, en consecuencia, que dilatemos la naturaleza de la visión sensible ante el ojo de la visión intelectual, y que a partir de aquélla fabriquemos una escalera de ascenso<sup>7</sup>.

Nuestra visión se produce a partir de un cierto espíritu luminoso y claro que desciende al órgano del ojo desde la parte más alta del cerebro, y del objeto coloreado que, con el concurso la luz exterior, multiplica en él la especie de su misma imagen<sup>8</sup>. En el ámbito de las cosas visibles no se encuentra otra cosa sino el color. La vista, por su parte, no pertenece al ámbito de los objetos visibles, sino que está constituida por encima de todo lo visible. Por tanto, la vista no tiene color, ya que no pertenece al ámbito de los colores, y con el fin de que pueda ver todo color no está contraída a ningún color, y para que su juicio sea verdadero y libre no posee más de un color que de otro, y para que su potencia sea idéntica respecto de todos los colores, no está restringida a ninguno de los colores. Para que su visión sea verdadera, la vista no está mezclada con los colores.

Podemos comprobar de modo experimental que, a través de un medio coloreado, un cristal, una piedra transparente u otra cosa, la vista se puede engañar. Por tanto, hasta tal punto la vista es pura, sin mancha alguna de objetos visibles, que todo lo visible en comparación suya está en una cierta tiniebla y son en alguna medida como una densidad corpórea contrapuesta a la espiritualidad de la visión<sup>9</sup>.

Ahora bien, cuando intuimos por medio del intelecto el mundo de las cosas visibles y nos preguntamos si en él se encuentra algún conocimiento de la vista, todo ese mundo del color ignorará la vista, puesto que no puede aferrar nada no-coloreado. Y si afirmáramos que la vista es y no es coloreada, en el caso de que el mundo de las cosas visibles quisiera formarse una semejanza de ella, no encontrará en ninguno de sus conceptos uno semejante a la vista, puesto que ningún concepto suyo puede darse sin el color. Y como por debajo del ámbito de su región no puede encontrar nada semejante o que pueda corresponderse con ella, el mundo de lo visible no puede aferrar la vista, es más, ni siquiera puede percatarse de que la vista sea algo, ya que al no aferrar otra cosa que el color, sostiene que todo lo no-coloreado no existe en absoluto. Por consiguiente, ninguno de entre todos los nombres que

---

<sup>7</sup> La escala o escalera de ascenso intelectual es frecuente en distintos pensadores como, entre otros, Pseudo Dionisio, Escoto Eriúgena, San Buenaventura, etc.

<sup>8</sup> Cfr. N. de Cusa, *De coniecturis*, II, 14; *De Non Aliud*, 11.

<sup>9</sup> Cfr. N. de Cusa, *De coniecturis*, II, 14.

nominum, quae nominari possunt in ea regione, visui convenit, nec enim albedinis nomen nec nigredinis nec omnium mixtorum colorum, quoniam nec albedinis et non-albedinis copulative nec nigredinis et non-nigredinis copulative. Sive igitur omnia nomina regionis singulariter notet disiunctive sive contrariorum colorum nomina copulative sive omnium nominum nominabilium copulationem respiciat, nihil attingit de nomine et essentia visus.

Quod si dixerit quis, cum color non sit discretus et cognitus a se, sed a causa altiori, scilicet visu, et rogaverit omnia visibilia, an hoc verum sit et quomodo concipiant causam illam, respondebunt praepositum illum, qui dedit eis nomen, uti est visus, esse quid optimum atque pulcherrimum secundum omne id quod concipi potest. Et dum ad conceptum se parant eius optimi atque pulcherrimi, ad colorem redeunt, sine quo conceptum fabricare nequeunt. Quare dicunt ipsum pulchriorem esse quam colorem album quemcumque, quia non sit color albus in regione coloris adeo pulcher, quin possit esse pulchrior, et adeo lucidus et resplendens, quin possit esse lucidior. Unde visibilia omnia non assererent regem eorum aliquem colorem regionis, qui actu est inter visibilia regionis, sed dicerent ipsum esse ultimum potentiae pulchritudinis lucidissimi et perfectissimi coloris.

Talia, frater, atque plura similia verissima conspicias. Ascende igitur de visu ad auditum per consimilem habitudinem et ad gustum, odoratum atque tactum, deinde ad sensum communem, qui est positus super omnem sensum, sicut auditus super audibilia, gustus gustabilia, olfactus odorabilia, tactus tangibilia.

Deinde altius ad intellectum perge, qui est super omnia intelligibilia, quae sunt rationabilia. Rationabilia enim per intellectum

podrían darse para nombrar en ese ámbito es adecuado para la vista, ni el nombre de blanco, ni el de negro, ni una mezcla de todos los colores, puesto que no le resulta aplicable la blancura y la no-blancura conjuntamente, ni la negrura y la no-negrura a la vez. Por tanto, ya sea que se indiquen todos los nombres del ámbito del color singular y disyuntivamente, o bien se considere conjuntamente los nombres de los colores contrarios, o bien la unión de todos los nombres susceptibles de ser nombrados, el ámbito de los objetos visibles no alcanza nada respecto del nombre y de la esencia de la vista<sup>10</sup>.

Si alguien afirmase que el color no se distingue y se conoce de suyo, sino por medio de una causa más alta, a saber, por la vista, y preguntara a todos los objetos visibles<sup>11</sup> si eso es verdadero y de que manera entienden aquella causa, responderán que lo que es superior a ellos, y que les ha dado el nombre, a saber, la vista, es algo óptimo y hermosísimo con respecto a todo lo que puede ser concebido. Y al disponerse a formular un concepto de algo que sea óptimo y hermosísimo, vuelven al color, sin el que les resulta imposible formular un concepto. Y por eso afirman que la vista es más hermosa que cualquier color blanco, porque en el ámbito del color no existe un color blanco hasta tal punto hermoso que no pueda ser más hermoso, y hasta tal punto luminoso y resplandeciente que no pueda existir otro más luminoso. Por ello, todos los objetos visibles no podrán afirmar que su rey es algún color de su mismo ámbito, que esté en acto entre las cosas visibles de ese ámbito, sino que deberán afirmar que su rey es lo más alto de la potencia de la belleza del color más luminoso y perfectísimo.

Te percatas, hermano, de que estas cosas, y otras muchas semejantes, son muy verdaderas. Mediante un procedimiento análogo, pasa de la vista al oído, y al gusto, al olfato y al tacto, a continuación al sentido común<sup>12</sup>, que está por encima de todo sentido, lo mismo que el oído lo está por encima de todas las cosas susceptibles de ser oídas, el gusto sobre las cosas gustables, el olfato sobre los objetos susceptibles de ser olidos, y el tacto sobre los objetos tangibles.

A continuación dirígete más arriba, hasta el intelecto, que está por encima de todos los objetos inteligibles, que son los correspondientes a la

---

<sup>10</sup> Cfr. N. de Cusa, *De Deo abscondito*, 10.

<sup>11</sup> “Preguntar a todos los objetos visibles”: es la conocida expresión de San Agustín en *Confesiones*, X.

<sup>12</sup> Cfr. Aristóteles, *De anima*, III.

apprehenduntur, sed non reperitur in regione rationabilium intellectus, cum intellectus sit ut oculus et rationabilia ut colores. Et si vis, extende te in tua consideratione, ut bene apprehendas quomodo intellectus est ut visus liber, scilicet iudex verus et simplex omnium rationum, in quo non est permixtio specierum rationum, ut sit clarum iudicium intuitivum rationum in varietate regionis rationum. Iudicat enim intellectus hanc rationem necessariam, hanc possibilem, hanc contingentem, hanc impossibilem, hanc demonstrativam, hanc sophisticam et apparentem, hanc topicam, et ita de reliquis, uti visus iudicat hunc colorem album, hunc non album sed nigrum, hunc plus album quam nigrum, et ita de ceteris. Non attingitur in omni regione rationum intellectus, sed dum ipsum suum regem praepositum et iudicem voluerit figurare mundus seu universitas rationum ipsum terminum et ultimitatem perfectionis dicit esse.

Sed intellectuales naturae pariformiter non possunt negare regem sibi praeponi. Et uti visibiles naturae hunc regem sibi praepositum asserunt ultimitatem omnis visibilis perfectionis, sic intellectuales naturae, quae sunt naturae intuitivae veri, affirmant regem eorum esse ultimitatem omnis perfectionis intuitivae omnium et hunc nominant theon seu deum quasi speculationem seu intuitionem ipsam in suo complemento perfectionis omnia videndi. Nihil tamen in tota regione intellectualium virtutum reperitur, cui similis sit rex ipse, neque cadit in omni regione intellectuali conceptus similitudinis eius, sed est supra omne, quod concipitur et intelligitur, cuius nomen non est intelligibile, licet sit nomen omnia intelligibilia nominans et discernens. Et eius natura est intellectualem omnem sapientiam per infinitum altitudine, simplicitate, virtute, potentia, pulchritudine et bonitate antecedens, cum omne intellectualem naturam inhabitans sit eius comparatione

razón. Los objetos racionales, en efecto, se aprehenden mediante el intelecto, pero el intelecto no se encuentra en el ámbito de las cosas racionales, puesto que el intelecto es como el ojo y los objetos racionales son como los colores. Y si quieres extiéndete en tu reflexión, hasta que puedas aferrar adecuadamente de qué manera el intelecto es tan libre como lo es la vista, es decir, un juez verdadero y simple de todas las razones, y en el que no hay mezcla alguna de las especies racionales, con el fin de que, dentro de la variedad del ámbito racional, su juicio intuitivo referente a las razones sea claro<sup>13</sup>. El intelecto, en efecto, juzga que esta razón es necesaria, esa posible, esta contingente, esa imposible, la otra demostrativa, otra sofística y aparente, ésta tópica, y lo mismo respecto de todas las demás, al igual que la vista juzga que éste color es blanco, que éste no es blanco sino negro, éste más blanco que negro, etcétera. En el ámbito entero de las razones no puede aferrarse el intelecto, sino que cuando el mundo o la totalidad de las razones quiera figurarse a su rey, que está por encima de ellas, y juez, tiene que afirmar que es el término y el último grado de la perfección.

Ahora bien, de modo análogo, las naturalezas intelectuales no pueden negar que por encima de ellas tiene la preeminencia un rey. Y lo mismo que las naturalezas visibles afirman que este rey que está puesto por encima de ellas es la culminación de toda perfección visible, de igual manera las naturalezas intelectuales, que son naturalezas capacitadas para intuir lo verdadero, afirman que su rey es el supremo grado de toda perfección capaz de intuir todas las cosas, y éste le denominan *theòn*, es decir, Dios, como si fuese la especulación o la intuición misma en su complemento<sup>14</sup> de perfección de ver todas las cosas. Sin embargo, en todo el ámbito de las potencias intelectuales no se encuentra nada a lo que se asemeje el rey mismo, ni en todo el ámbito intelectual existe un concepto de una semejanza suya, sino que está por encima de todo lo que puede concebirse y entenderse, y su nombre no es inteligible<sup>15</sup> aunque sea un nombre que pone nombres y distingue a todas las cosas inteligibles. Su naturaleza es infinitamente superior a toda sabiduría intelectual, por su altura, su simplicidad, su fuerza, su potencia, belleza y bondad, puesto que todo lo que inhabita en la naturaleza intelectual comparado con él es una sombra y una vacuidad de potencia,

---

<sup>13</sup> Cfr. Aristóteles, *De anima*, III, y Eckhart, *In Iob*, n. 318, con el elogio en ambos casos de la doctrina de Anaxágoras sobre el intelecto.

<sup>14</sup> Cfr. N. de Cusa, *De visione Dei*, 22.

<sup>15</sup> Cfr., entre otros lugares, N. de Cusa, *De principio*, 19; *De Non Aliud*, 10.

umbra et vacuitas potentiae, grossities et parvitas sapientiae, et sic de infinitis similibus modis.

Poteris itaque currere in hac via, per quam invenitur deus super omnem visum, auditum, gustum, tactum, odoratum, affatum, sensum, rationem et intellectum. Invenitur quidem nullum horum, sed super omnia ipsum deum deorum esse et regem regum omnium. Rex enim mundi intellectualis est rex regum et dominus dominantium in universo. Nam est rex intellectualis naturae, quae est regnum habens in rationali. Quae quidem rationalis regnat in sensuali, et sensualis in mundo sensibilium, cui reges praesunt visus, auditus, gustus, tactus, odoratus. Omnes isti reges sunt discernentes, speculantes seu theorizantes usque ad regem regum et dominum dominantium, qui est ipsa speculatio et ipse theòs seu deus in sua potestate omnes reges habens, a quo habent omnes reges id quod habent, potentatum, pulchritudinem, entitatem, amoenitatem, laetitiam, vitam et omne bonum.

Unde in regno summi atque maximi regis omnis decor visibilium formarum, varietas colorum, proportio grata, resplendentia carbuncularis, graminea viriditas, fulgor auri et quidquid visum delectat, et in quo visus quasi in thesauro regni sui quiescendo delectatur, in curia magni regis pro nihilo habentur, cum sint de infimis stramentis curiae. Sic quidem vocum omnium concordans resonantia atque dulcis illa harmonia in regno auditus, omnium instrumentorum inenarrabilis varietas, melodiae illae aureorum organorum, sirenici philomenicique cantus et aliae omnes exquisitae divitiae regis regni auditus faeces quidem sunt pavimento adhaerentes in curia maximi atque optimi regis regum. Sic quidem omne dulce et stipticum et gustui gratum tantorum paradisiacorum pomorum et fructuum saporosissimorum et uvarum Engaddi, vini Cyprici, mellis

descomedimiento y pequeñez de sabiduría, y lo mismo puede afirmarse de infinitos modos semejantes.

Podrás, por tanto, correr por este camino, por el que se encuentra Dios, por encima de toda visión, de todo oído, gusto, tacto, olido, de toda palabra, sentido, razón e intelecto<sup>16</sup>. Se averigua, pues, que no es ninguna de estas cosas, sino que por encima de todas ellas está el Dios de los dioses y el rey de todos los reyes. El rey del mundo intelectual es, en efecto, el rey de reyes y señor de los que dominan en el universo<sup>17</sup>. Es, efectivamente, rey de la naturaleza intelectual, que tiene su reino en el ámbito racional. Esta naturaleza racional reina ciertamente sobre la sensible, la cual naturaleza sensible reina el mundo de los objetos sensibles, a los que imperan como reyes la vista, el oído, el gusto, el tacto, el olfato. Todos estos reyes están en condiciones de discernir, de especular, es decir, de teorizar hasta alcanzar al rey de reyes y señor de los que dominan, el cual es la especulación misma y el mismo *theós*, o sea, Dios, que posee bajo su potestad a todos los reyes, y de quien todos los reyes poseen lo que tienen de potencia, belleza, entidad, atractivo, alegría, vida y todo bien.

Por eso en el reino del supremo y máximo rey, toda la belleza de las cosas visibles, la variedad de los colores, la proporción agradable, el resplandor del carbunco, el verdor de los céspedes, el fulgor del oro y todo lo que deleita a la vista, y en lo cual la vista, descansando, se deleita como en el tesoro de su reino propio, en nada se considera todo eso en la corte del gran rey, como si fueran objetos pertenecientes a los estratos ínfimos de la curia. Y así, ciertamente, la resonancia cadenciosa de todas las voces y su dulce armonía en el reino del oído, la variedad inenarrable de todos los instrumentos, las melodías de los órganos áureos, los cantos de las sirenas y de los ruiseñores y todas las demás exquisitas riquezas del rey del reino del oído, son ciertamente como heces adheridas al pavimento en la curia del supremo y óptimo rey de reyes. Así igualmente todo lo dulce, lo fuerte y lo agradable al gusto de tantas manzanas del paraíso y de frutos sabrosísimos, de las uvas de Engaddi<sup>18</sup>, del vino de Chipre, la miel del Ática<sup>19</sup>, de trigo y del aceite<sup>20</sup>,

---

<sup>16</sup> Cfr. Escoto Eriúgena, *De divisione naturae*, I, 8.

<sup>17</sup> Expresiones que se encuentran, por ejemplo, en *Deuteronomio*, 10, 17; *I Timoteo*, 6, 15; *Apocalipsis*, 17, 14, y 19, 16. Cfr. Pseudo Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, I, 6.

<sup>18</sup> Cfr. *Cantar de los Cantares*, I, 14.

<sup>19</sup> Cfr. Plinio, *Historia natural*, XXI, 10.

<sup>20</sup> Cfr. *Salmo*, 4, 8.

Attici, frumenti et olei et omne, quod India et cunctus hic mundus, nemora et aquae, refectio*n*i praestant et gustui offerunt, parvi momenti sunt in aula illius potentissimi principis orbis. Neque odores unguentorum, thuris et myrrhae et musci et omne redolens regnum odoratus inhabitans pretiosi aliquid habet in ipso magno regis altissimi palatio, minus adhuc omne id, quod lenitate sua tactum delectat. Regis enim tactus latum videtur atque per orbem extensum regnum, sed vix punctus quidem paene insensibilis est respectu regni principantis universo. Magnus videtur rex ipse, qui his iam dictis regibus imperat et cuius ipsi vasalli sunt, qui est sensus communis in potentatu suo omnem iam dictorum complicans potestatem, sed est servus empticius et infimus quidem minister in regno regis omnia videntis et continentis.

Per incomparabilem altitudinem intellectualis natura regnum supra omnia iam dicta sortita est, a cuius virtute dependent regna omnia praenominata et praenarrata et quibus dominanter praeest. Sed intellectualis naturae reges de familia sunt maximi ducis et gaudent ascribi militiae eius neque aliud optant quam posse adipisci gradum quemcumque in aula dominatoris, in quo possint intuitione intellectuali refici ab eo, qui theòs dicitur. Et omnia, quae in universis praenarratis regnis sunt, nihili curant, sicuti et nihil sunt in comparatione boni, quod cognoscunt in principe suo, in quo omnia sunt in complemento et in se divine et superoptime, quae in aliis regibus non solum imperfecte et extra se et in umbra seu imagine, sed distantia incomparabili et improportionali contracta reperiuntur.

Color igitur, qui in visibili regno per visum sentitur, non videt, sed tantum est visibilis. Non habet vitam et motum vitalem neque perfectionem habet scilicet stirpeae vegetationis aut subsistentis

lo que la India y el mundo entero, sus bosques y sus aguas, garantizan nuestra comida y ofrecen a nuestro gusto, son cosas de escasa relevancia en la corte de aquel poderosísimo príncipe del mundo. Ni los perfumes de los ungüentos<sup>21</sup>, del incienso y de la mirra<sup>22</sup> y todo lo que huele bien y habita en el reino del olfato, no tienen nada de precioso en el mismo gran palacio del más excelso rey, y menos todavía todo lo que con su suavidad deleita al tacto. El tacto del rey, en efecto, parece un reino amplio y extendido por todo el orbe, pero en realidad es apenas un punto casi insensible con respecto al reino de quien es el gobernante del universo. Grande parece ese rey, que impera sobre los reyes aludidos y de quien estos mismos son vasallos, a saber, el sentido común, que complica en su poder toda la potestad de los señalados, y él por su parte no es más que un siervo adquirido<sup>23</sup> y en realidad un ínfimo ministro en el reino del rey que todo lo ve y contiene.

La naturaleza intelectual, gracias a su incomparable altura, se ha beneficiado de un reino que está por encima de todas las cosas señaladas ya, y de cuya virtud dependen todos los reinos nombrados y descritos más arriba y sobre los que tiene preeminencia señoreándolos. Ahora bien, los reyes de la naturaleza intelectual pertenecen a la familia del supremo guía y están felices de estar inscritos en su milicia, y no desean otra cosa que poder alcanzar un grado cualquiera en la corte de su señor, en la que puedan, merced a una intuición intelectual, ser rehechos por aquél que se llama *theós*. Y no se preocupan de nada en absoluto de todas las cosas que existen en los mencionados reinos, por cuanto no son nada en comparación del bien<sup>24</sup> que saben que hay en su propio príncipe, en el cual todas las cosas están en su complejión y en sí de modo divino y por encima de lo óptimo<sup>25</sup>, cosas que en todos los demás reyes se encuentran de manera imperfecta, fuera de sí, en la sombra o en imagen, y por supuesto contraídas en una distancia incomparable y desproporcionada.

El color, pues, que en el reino de lo visible se siente por medio de la vista, no ve, sino que es visible solamente. No posee vida y movimiento vital ni tampoco tiene la perfección de la especie vegetal o de una forma

---

<sup>21</sup> Cfr. *Cantar de los Cantares*, I, 3.

<sup>22</sup> Cfr. *Mateo*, 2, 11.

<sup>23</sup> Cfr. *Éxodo*, 12, 44.

<sup>24</sup> Cfr. *Sabiduría*, 7, 8. Cfr. Eckhart, *In Sapientiam*, n. 90.

<sup>25</sup> “Superóptimo” (por encima de lo óptimo): cfr. Pseudo Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, II, 1; y *De mystica Theologiae*, I, 1.

formae. Sed sensus, qui sunt in regno sensus communis, uti sunt sensus particulares, habent naturam intra se sensibilis mundi formam complicandi in vitalitate et cognitione sensibilis spiritus. Non est igitur minus in regno sensuum quam in regno sensibilibus. Sed id omne, quod est in regno sensibilibus explicate, est vigorosiori modo complicate et vitaliter atque perfectiori modo in regno sensuum. Quiescit enim sensibilibus regnum in ipsis. Sic ea, quae de regno sensus sunt, multo clariori atque perfectiori modo sunt in regno, ubi sunt intellectualiter. Color enim in esse intellectuali regni intellectualis incorruptibilem naturam habens differt perfectione a colore sensibilis mundi sicut perpetuum a corruptibili et vita intellectualis a morte et lux ab umbra.

Sed in regno cunctipotentis, ubi regnum est rex, ubi omnia, quae in omnibus regnis, rex ipse, ubi color non est color sensibilis aut intellectualis, sed divinalis, immo deus ipse, ubi omnia motu et vita carentia in sensibili mundo et omnia vitam vegetativam, sensitivam, rationalem aut intellectualem habentia sunt ipsa divina vita, quae est ipsa immortalitas, quam solus inhabitat deus, et in ipso omnia ipse, ibi est laetitia omnium gaudiorum, quae oculis, auribus, gustu, tactu, odoratu, sensu, vita, motu, ratione et intelligentia hauriuntur, laetitia infinita, divina et inexpressibilis, et quies omnis laetitiae et delectationis, quia ipse est deus, speculatio et cursus, qui omnia videt, in omnibus est, per omnia discurrit. Ad ipsum omnia respiciuntur ad regem. Ad iussum suum omnia moventur et discurrunt,

subsistente. Los sentidos, en cambio, que están en el reino del sentido común, por cuanto son sentidos particulares, tienen dentro de sí una naturaleza que complica en sí, con la vitalidad y el conocimiento del espíritu sensible, la forma del mundo sensible. No hay, pues, menos en el reino de los sentidos que en el reino de los objetos sensibles. Pero todo lo que existe explicadamente en el reino de los objetos sensibles, está, complicada y vitalmente, de modo más vigoroso y perfecto en el reino de los sentidos<sup>26</sup>. El reino de los objetos sensibles, en efecto, encuentra su descanso en ellos. Y así aquellas cosas que pertenecen al reino del sentido, existen de manera mucho más clara y perfecta en el reino en el que están de modo intelectual. El color, en efecto, que posee el ser intelectual que es propio del reino intelectual, se diferencia en perfección del color del mundo sensible, al igual que lo que es eterno difiere de lo que es corruptible, la vida intelectual difiere de la muerte y la luz de la oscuridad.

En el reino del omnipotente, donde el reino es el rey<sup>27</sup>, donde todas las cosas que existen en todos los reinos son el rey mismo, allí donde el color no es color sensible o intelectual, sino divino, o todavía más, es Dios mismo, allí donde todas las cosas que carecen de movimiento y vida en el mundo sensible, y todas las cosas que poseen vida vegetativa, sensitiva, racional o intelectual son la misma vida divina<sup>28</sup>, la cual es la misma inmortalidad, que solamente Dios inhabita<sup>29</sup>, y en él mismo todas las cosas son él mismo<sup>30</sup>, allí está la alegría de todos los gozos que pueden extraerse de los ojos, los oídos, del gusto, del tacto, del olfato, del sentido, de la vida, del movimiento, de la razón y la inteligencia, alegría infinita, divina e inexpressable, y descanso de toda alegría y delectación, porque él es *theós*, Dios, especulación y recorrido, que todo lo ve, que está en todas las cosas, que discurre por todo<sup>31</sup>. A él miran todas las cosas como a su rey. A su mandato todo se mueve y discurre, y todo curso o recorrido que tiene el fin de un descanso termina en él

---

<sup>26</sup> Las anteriores expresiones se encuentran en Meister Eckhart; cfr. *In Iohannes*, n. 63; *Sermo XXII*, n. 212.

<sup>27</sup> Cfr. N. de Cusa, *De beryllo*, 15.

<sup>28</sup> Cfr. N. de Cusa, *De beryllo*, 15.

<sup>29</sup> Cfr. *I Timoteo*, 6, 16.

<sup>30</sup> Expresión recurrente en el Cusano; cfr., entre otros lugares, *De Genesi*, 1; *De docta ignorantia*, I, 2; II, *passim*; *De coniecturis*, 1, 4; *Apologia doctae ignorantiae*, II, 27.

<sup>31</sup> Cfr. Escoto Eriúgena, *De divisione naturae*, I, 12.

et omnis cursus ad finem quietis est ad ipsum. Igitur omne theòs, qui est principium effluxus, medium in quo movemur et finis refluxus.

Hac igitur via, frater mi, stude diligentissima speculatione quaerere deum, quoniam non potest non reperiri, si recte quaeritur, qui ubique est. Et tunc recte quaeritur secundum nomen suum in finem, ut secundum nomen suum sit et laus sua usque ad fines potentiae terreae naturae nostrae.

## II

Sed iam amplius ad secundam quaestionis particulam nos convertentes videamus, quonam modo ducemur ad scalarem ascensum theoriae dictae, cum ad ignotum penitus non moveamur. Et ut id ipsum inquiramus, ad visum respiciamus.

Primo quidem ad hoc, ut visus deprehendat visibile discrete, lumen duplex concurret. Nam non est spiritus visionis, qui nomen imponit coloribus, sed spiritus patris eius, qui in eo est. Spiritus enim, qui per opticas venas in oculum a cerebro descendit, offenditur obviatione speciei obiecti et confusa sensatio exoritur. Admiratur virtus animalis de sensatione et intendit, ut discernat. Non igitur discernit spiritus, qui in oculo est, sed in ipso spiritus altior operatur discretionem. Hoc quidem in nobis quotidiano experimento verum comperimus. Praetereuntes enim, quorum species in oculum multiplicatae sunt, saepe non deprehendimus, dum attenti ad alia non advertimus, et pluribus loquentibus nobis illum tantum intelligimus, ubi nostra est

mismo. En consecuencia, es todo *theós*<sup>32</sup> el cual es principio de todo lo que fluye, medio en el que nos movemos y el término del reflujo<sup>33</sup>.

Por este camino, pues, hermano mío, esfuérate con una muy diligente especulación en buscar a Dios, porque no puede no ser encontrado, si se busca correctamente, él que está en todas partes. Y se le busca de manera correcta, hasta el final, en consonancia con su nombre, para que según su nombre llegue también la alabanza a Él hasta los límites de la potencia terrena de nuestra naturaleza<sup>34</sup>.

## II

Pero dirijámonos ya a la segunda parte de la cuestión para ver de qué manera seremos guiados por un ascenso gradual de la teoría mencionada, puesto que no nos movemos hacia algo completamente desconocido. Y para investigar este asunto, dirijamos la consideración a la vista.

Ciertamente en primer lugar para que la vista pueda aferrar distintamente lo visible, es precisa la concurrencia de una doble luz. Pues no es el espíritu de la visión el que impone nombre a los colores, sino el espíritu de su padre, que está en él. El espíritu, en efecto, que por medio de las venas ópticas desciende desde el cerebro hasta el ojo tropieza con el encuentro de la especie del objeto y de ahí se origina una sensación confusa. La virtud animal se sorprende de la sensación y se dirige a discernirla<sup>35</sup>. Por tanto, no es el espíritu, que está en el ojo, quien discierne, sino que un espíritu superior actúa en él ese discernimiento. Comprobamos en nosotros con un experimento cotidiano que esto es cierto. Con frecuencia no alcanzamos a reconocer a quienes pasan a nuestro lado, cuyas imágenes se representan en el ojo, pues atentos a otras cosas no nos percatamos de ellos, y cuando nos hablan muchos a la vez solamente entendemos a aquél en el que está puesta nuestra

---

<sup>32</sup> Cfr., entre otros lugares, *De dato Patris luminum*, 5; *De Genesi*, 4; *De coniecturis*, II, 7.

<sup>33</sup> Dios como principio, medio y término es expresión que se encuentra por doquier en los escritos del Cusano. Es idéntica a la que señalan, entre otros, Aristóteles, San Agustín, Proclo y el Pseudo Dionisio Areopagita.

<sup>34</sup> Cfr. *Salmo*, 47, 11.

<sup>35</sup> Cfr. N. de Cusa, *De mente*, 1.

attentio. Hoc quidem nobis id verum ostendit quoniam lumine altiori, ipsius scilicet rationis, spiritus, qui in sensu est, attingit activitatis suae operationem. Cum igitur oculus dicit hoc esse rubeum, hoc esse blavium, non loquitur oculus, sed in ipso loquitur spiritus patris sui, hic scilicet spiritus animalis, cuius est hic oculus.

Neque adhuc propterea color visibilis est, etiam si assit attentio videre volentis; oportet enim quod alio lumine ipsum visibile illuminantis visibile fiat. In umbra enim et tenebris visibile non habet aptitudinem, ut videatur. Adaptatio eius fit per lumen, quod ipsum illuminat. Sicut igitur visibile non est aptum | ut videatur nisi in lumine quoniam per se non potest se ingerere in oculum, hinc opus habet, ut illuminetur, quoniam lumen illius est naturae, quod per se ingeritur in oculum. Tunc igitur visibile se ingerere potest in oculum, quando est in lumine, cuius vis est se ipsum ingerendi. Color autem in lumine non est ut in alio, sed ut in principio suo, quoniam non est color nisi terminus lucis in diaphano, ut in iride experimur. Secundum enim quod radius solis in nube aquosa aliter et aliter terminatur, alius et alius generatur color. Unde manifestum est colorem in suo principio, scilicet in luce, visibilem, quoniam lux extrinseca et spiritus visivus in claritate communicant. Hinc lux illa, quae illuminat visibile, ad comparem lucem se ingerit et adducit coloris speciem visui obiectam.

Ex his, frater, para tibi cursum quaerendi quomodo ignotus deus praestat omne id, per quod ad ipsum movemur. Nam etsi iam clare tibi constet spiritum animalis in spiritu oculi discernere et lumen facere visibile aptum, ut videatur, non tamen visus vel spiritum ipsum vel lumen deprehendit. Lumen enim non est de regione colorum, cum non sit coloratum. In omni igitur regione, ubi oculus principatur, non reperitur. Ignotum est igitur lumen oculo et tamen est delectabile

atención<sup>36</sup>. Todo esto nos manifiesta que es verdad que, con una luz más elevada, a saber, la de la razón misma, el espíritu que está en el sentido aferra la operación de su actividad. Cuando, por tanto, el ojo afirma que esto es de color rojizo, que esto es azulado, no es el ojo el que habla sino que en él habla el espíritu de su padre, es decir, ese espíritu animal a quien este ojo pertenece.

Pero ni siquiera esa es la causa por la que el color es visible, incluso aunque esté presente la atención de quien quiere ver; para que un objeto visible se convierta en visible es preciso que sea iluminado por otra luz. En la sombra y en las tinieblas un objeto visible no posee la capacidad para ser visto. La adaptación se realiza mediante una luz que lo ilumina. Por tanto, al igual que el objeto visible no es apto para ser visto más que en la luz, puesto que de suyo no puede meterse en el ojo, por eso es preciso que sea iluminado, ya que la luz es propia de esa naturaleza que por sí misma puede introducirse en el ojo<sup>37</sup>. Por tanto, el objeto visible puede introducirse en el ojo cuando está puesto a la luz, a la que pertenece la capacidad de introducirse a sí misma. El color puesto a la luz, en cambio, no está en otro, sino como en su propio principio, puesto que el color no es si no el término de la luz en el cuerpo diáfano, como experimentamos en el arco iris. Un color u otro se produce a tenor de las diversas terminaciones de un rayo de sol en una nube de agua. Por eso es manifiesto que el color es visible en su principio, a saber, en la luz<sup>38</sup>, puesto que la luz externa y el espíritu de la visión se comunican en la claridad. De ahí que esa luz que ilumina a un objeto visible se introduce hasta esa otra luz análoga y lleva consigo la especie del color que se propone a la vista.

A partir de estas cosas, hermano, prepara tu forma de buscar la manera como el Dios desconocido proporciona aquello por medio de lo cual somos movidos hacia Él mismo. Pues aunque te consta ya claramente que es el espíritu animal el que discierne en el espíritu del ojo, y que es la luz la que hace que el objeto visible se haga apto para ser visto, sin embargo no aferra la vista, el espíritu mismo o la luz. La luz, en efecto, no pertenece al ámbito del color, puesto que no es coloreada. No se encuentra, por consiguiente, en

---

<sup>36</sup> Cfr. N. de Cusa, *De visione Dei*, 22; *De ludo globi*, II. Cfr. San Agustín, *De Trinitate*, XI, 8, 15.

<sup>37</sup> Cfr. N. de Cusa, *De coniecturis*, II, 16. Cfr. Aristóteles, *De anima*, II.

<sup>38</sup> Cfr. N. de Cusa, *De coniecturis*, II, 16; *De dato Patris luminum*, 2; *De Non Aliud*; Aristóteles, *De sensu et sensato*, 3, 439 b 11.

visui. Sicut igitur ratio discretiva est, quae in oculo discernit visibilia, ita intellectualis spiritus est, qui in ratione intelligit, et divinus spiritus est, qui illuminat intellectum. Lumen autem discretivum animale in oculo, aure, lingua, naribus et nervo, in quo tactus viget, est lumen unum varie receptum in variis organis, ut secundum varietatem organorum varie discernat ea, quae sunt sensibilis mundi. Et lumen ipsum est principium, medium et finis sensuum, quoniam non sunt sensus nisi ad finem discretionis sensibilium neque sunt ab alio quam ab illo spiritu neque in alio moventur. In ipso etiam vivunt sensus omnes. Vita enim visus est videre et auris vita est audire, et quanto haec vita est perfectior, tanto est discretior. Visus enim, qui perfectius discernit visibile, perfectior est, ita de auditu. Vita igitur et perfectio, laetitia et quies et quidquid desiderant omnes sensus, in spiritu discretivo est, et ab ipso habent omne id quod habent, et dum inficiuntur organa, et deficit in ipsis vita in activitate, non deficit in spiritu discretivo, a quo eandem vitam sublata macula aut infirmitate recipiunt.

Pari quidem modo de intellectu id ipsum concipe, qui lumen est rationis discretivae, et ab illo te eleva in deum, qui lumen est intellectus. Et dum sic curris per id, quod in visu compertum est, comperies quomodo deus noster in saecula benedictus ita est omne id, quod est in quolibet quod est, sicut lumen discretivum in sensibus et intellectuale in rationibus ac quod ipse est, a quo creatura habet id quod est et vitam et motum, et in lumine ipsius est omnis cognitio nostra, ut nos non simus illi, qui cognoscimus, sed potius ipse in

ámbito alguno en donde el ojo tiene primacía. Por tanto, la luz es desconocida para el ojo, y sin embargo produce deleite a la vista. Lo mismo que la razón que distingue es la que discierne los objetos visibles en el ojo, de igual modo es el espíritu intelectual el que entiende en la razón, y es el espíritu divino el que ilumina el intelecto<sup>39</sup>. La luz animal que discierne en el ojo, en el oído, en la nariz y en el nervio en que está presente el tacto, es una única luz recibida de variadas formas en diferentes órganos, con el fin de discernir de modo variado, en consonancia con los diferentes órganos, aquellas cosas que son propias del mundo sensible<sup>40</sup>. La luz misma es principio, medio y fin de los sentidos, puesto que los sentidos no están más que para la finalidad de discernir los objetos sensibles, y no proceden de otra cosa distinta de ese mismo espíritu, y no se mueven en algún otro. En él mismo incluso viven todos los sentidos. La vida de la vista es el ver, la vida del oído es el oír, y cuanto más perfecta es esta vida, más discernidora. La vista que discierne lo visible de manera más perfecta es, en efecto, más perfecta; y lo mismo hay que decir del oído. Por consiguiente, la vida, la perfección, la alegría, el descanso y todo lo que sean todos los sentidos, se encuentra en el espíritu discernidor, y por él poseen todo lo que tienen, y cuando los órganos enferman, y desfallece en ellos la vida en su actividad, no desfallece la vida en el espíritu discernidor, del que, una vez quitada la imperfección o la enfermedad, recobran esa misma vida.

De igual modo concibe eso mismo respecto del intelecto, que es la luz de la razón discernidora, y desde el intelecto elévate hasta Dios, que es la luz del intelecto<sup>41</sup>. Y mientras procedas de esta manera por medio de lo que se ha descubierto en la vista, averiguarás de qué manera Dios nuestro, bendito por los siglos<sup>42</sup>, es todo lo que hay en cualquier cosa que existe de la misma manera que la luz discernidora lo es en los sentidos y la luz intelectual lo es para las razones, y que Él mismo es de quien la criatura posee lo que es, la vida y el movimiento<sup>43</sup>, y en su luz está todo nuestro conocimiento<sup>44</sup>, de manera que no somos nosotros quienes conocemos, sino más bien es Él

---

<sup>39</sup> Cfr. N. de Cusa, *De coniecturis*, I, 11 y *De mente*, 5.

<sup>40</sup> Cfr. N. de Cusa, *De dato Patris luminum*, 2.

<sup>41</sup> Ese proceso se señala así también en *De coniecturis*, I, 5, 6, 7.

<sup>42</sup> Expresión, entre otros lugares, de *Romanos*, 1, 25.

<sup>43</sup> Es la conocida referencia paulina de que en Dios “vivimos, nos movemos y existimos”; *Hechos de los Apóstoles*, 17, 28.

<sup>44</sup> Cfr. *Salmo*, 35, 10.

nobis. Et cum ad cognitionem ipsius ascendimus, quamquam ipse sit ignotus nobis, tamen non nisi in lumine suo, quod se ingerit in spiritum nostrum, movemur, ut in lumine suo ad ipsum pergamus. Sicut igitur ab ipso dependet esse, ita et cognosci. Quemadmodum a luce corporea dependet esse coloris, ita et ab ipsa luce dependet cognitio coloris, ut praemisimus.

Advertendum igitur, quoniam mirabilis deus in operibus suis creavit lucem, quae simplicitate sua excellit cetera corporalia, ut sit medium inter spiritualem naturam et corporalem, per quam corporalis hic mundus tamquam per suum simplex ascendat in spiritualem mundum. Defert enim figuras in visum, ut sic ad rationem et intellectum forma sensibilis mundi ascendat et per intellectum in deo finem attingat. Ita quidem et in esse prodiit mundus ipse, ut corporalis hic mundus participatione lucis hoc sit quod est, et tanto res corporales in genere corporeo perfectiores censeantur, quanto plus lucis participant, ut gradatim in elementis experimur. Sic quidem creatura, quae spiritum vitae habet, tanto est perfectior, quanto plus luminis vitae participat. Sic creatura vitae intellectualis tanto perfectior, quanto plus intellectualis luminis vitae participat. Deus autem est imparticipabilis et infinita lux lucens in omnibus, uti lux discretiva in sensibus. Varia autem imparticipabilis et impermiscibilis lucisterminatio variam ostendit creaturam, uti lucis corporalis terminatio varia in diaphano varium ostendit colorem, licet impermiscibilis remaneat lux ipsa.

quien conoce en nosotros<sup>45</sup>. Y cuando ascendemos hasta el conocimiento de él mismo, aunque sea ciertamente desconocido para nosotros, sin embargo no somos movidos más que en su luz, que se introduce en nuestro espíritu, con el fin de que en su luz nos dirijamos hacia Él. Por tanto, lo mismo que de Él depende el ser, también de Él depende el ser conocido. Del mismo modo que el ser del color depende de la luz corpórea, igualmente también de la misma luz depende el conocimiento del color, como antes hemos establecido<sup>46</sup>.

Hay, por tanto, que poner de manifiesto que Dios, admirable en sus obras, creó la luz<sup>47</sup>, la cual por su simplicidad es más excelsa que todas las demás cosas corpóreas, para ser un término medio entre la naturaleza espiritual y la corporal, y para que por medio de ella este mundo corpóreo ascienda al mundo espiritual como a través de un elemento suyo simple. Conduce, en efecto, las figuras hacia la vista, para que de ese modo la forma sensible ascienda a la razón y al intelecto, y mediante el intelecto alcance su fin en Dios. Así ciertamente también el mismo mundo alcanzó el ser, para que este mundo corpóreo sea lo que es por participación de la luz, y las cosas corpóreas sean consideradas tanto más perfectas en su género de lo corporal cuanto más participen de la luz, como experimentamos que se da de manera gradual en los elementos. Así también ciertamente la criatura, que posee el espíritu de vida<sup>48</sup>, es tanto más perfecta cuanto más participa de la luz de la vida<sup>49</sup>. Así, la criatura de la vida intelectual es tanto más perfecta cuanto más participa de la luz intelectual de la vida. Dios, en cambio, es una luz imparticipable e infinita que luce en todas las cosas, como la luz discernidora en los sentidos. La diferente terminación de la luz imparticipable e inmezclable<sup>50</sup> manifiesta la diversidad de criaturas, lo mismo que la diferente terminación de la luz corpórea en lo diáfano muestra la diversidad de colores, aunque la luz misma siga siendo no susceptible de mezclarse.

---

<sup>45</sup> Cfr. *Mateo*, 10, 20. Cfr. San Agustín, *Confesiones*, XIII.

<sup>46</sup> Cfr. N. de Cusa, *De Non Aliud*, 3.

<sup>47</sup> Cfr. *Génesis*, 1, 3.

<sup>48</sup> Expresión que se encuentra en *Génesis*, 2, 7; *Romanos*, 8, 2.

<sup>49</sup> Cfr. *Juan*, 8, 12. Sobre esa explicación de todo el párrafo, cfr. *De coniecturis*, I, 13. Son expresiones que se encuentran también en San Alberto, San Buenaventura, Domingo Gundisalvo. Y respecto del tema de la luz, aludida en los epígrafes anteriores, es pertinente subrayar el influjo de San Agustín, Roberto Grosseteste y Raimundo Lulio.

<sup>50</sup> Cfr. Pseudo Dionisio Areopagita, *De caeleste hierarchia*, XV, 2.

## III

Ex his, frater, non ambigo clare pergere potes, ut apprehendas quod, sicut color non est visibilis nisi medio luminis, hoc est quidem dicere quod, sicut color non potest ascendere ad quietem et ad finem suum nisi in lumine principii sui, ita quidem nostra natura intellectualis non potest ad felicitatem quietis attingere nisi in lumine principii sui intellectualis. Et sicut visus non discernit, sed in eo discernit spiritus discretivus, ita in nostro intellectu illuminato divino lumine principii sui pro aptitudine, ut intrare possit, non nos intelligemus aut vita intellectuali vivemus per nos, sed in nobis vivet deus vita infinita. Et haec est illa felicitas aeterna, ubi in unitate strictissima ita in nobis vivit aeterna intellectualis vita omnem conceptum creaturarum viventium in inexpressibili laetitia praecellens, sicut in sensibus nostris perfectissimis vivit ratio discretiva et in ratione clarissima vivit intellectus.

Iam palam nobis est, quod ad ignotum deum attrahimur per motum luminis gratiae eius, qui aliter deprehendi nequit, nisi se ipsum ostendat. Et quaeri vult. Vult et quaerentibus lumen dare, sine quo ipsum quaerere nequeunt. Vult quaeri, vult et apprehendi, quia vult quaerentibus aperire et se ipsum manifestare. Quaeritur igitur cum desiderio apprehendendi et tunc quaeritur theorice cum cursu ducente currentem ad quietem motus, quando cum maximo desiderio quaeritur. Unde non aliter recte ambulatur ad sapientiam attingendam, nisi per desiderium maximum quaeratur. Et dum sic quaeritur, per rectam viam quaeritur, ubi indubie invenietur per ostensionem sui ipsius. Neque est alia via ulla data nobis quam illa neque alia in omni doctrina sanctorum, qui sapientiam attigerunt, nobis relicta est.

## III

A partir de estas cosas, hermano, no tengo dudas de que podrás proceder con claridad, para aferrar que, al igual que el color no es visible salvo por medio de la luz, y esto es ciertamente lo mismo que decir que al igual que el color no puede ascender hasta su reposo y su final salvo en la luz de su principio, de la misma manera nuestra naturaleza intelectual no puede alcanzar la felicidad del descanso más que en la luz de su principio intelectual. Y al igual que no es la vista la que discierne, sino que en ella lo hace el espíritu discernidor, así en nuestro intelecto iluminado por la luz divina de su principio por su aptitud para poder entrar, no seremos nosotros por nosotros mismos los que entendemos o vivimos<sup>51</sup> la vida intelectual, sino Dios que en nosotros vivirá su vida infinita<sup>52</sup>. Y es ésta aquella felicidad eterna en la que, en estrictísima unidad, vive en nosotros la eterna vida intelectual que supera, con una alegría inexpressable, todo concepto de las criaturas vivientes, lo mismo que en nuestros sentidos más perfectos vive la razón discernidora y en la esclarecidísima razón vive el intelecto.

Es ya evidente para nosotros que somos atraídos hacia el Dios desconocido por medio de un movimiento de la luz de su gracia, ya que él no puede ser aprehendido de otra manera salvo que Él mismo se muestre. Y Dios desea ser buscado. Quiere también a los que le buscan proporcionar la luz sin la que no pueden buscarle. Quiere ser buscado, y quiere también ser aprehendido, ya que quiere abrirse y manifestarse a sí mismo a los que le buscan<sup>53</sup>. Por tanto, Dios es buscado con deseo de aferrarle, y entonces se le busca teóricamente, con el recorrido que conduce al que corre hasta el reposo de su movimiento, cuando se le busca con supremo deseo. Por ello, no se camina para alcanzar la sabiduría de otra manera que si no la buscamos con un máximo deseo. Y mientras se busca de esa manera, se busca por un camino correcto, en el que indudablemente se le podrá encontrar merced a la manifestación de sí mismo<sup>54</sup>. Y ninguna otra vía se nos ha dado más que ésta, ni otra es la vía que en su doctrina toda nos han dejado los santos que alcanzaron la sabiduría.

---

<sup>51</sup> Cfr. N. de Cusa, *De dato Patris luminum*, I.

<sup>52</sup> Cfr. *Gálatas*, 2, 20.

<sup>53</sup> Cfr. *Lucas*, 11, 9.

<sup>54</sup> Cfr. N. de Cusa, *De dato Patris luminum*, I.

Propterea illi, qui superbi, qui praesumptuosi, qui sibi ipsi sunt sapientes, qui fuerunt in suo ingenio confidentes, qui se similes putabant esse altissimo in ascensu superbo, qui se erexerunt ad scientiam deorum, hi omnes erraverunt, quoniam hi tales praecluserunt sibi viam ad sapientiam, quando non putabant aliam esse quam illam, quam suo intellectu mensurabant, et defecerunt in vanitatibus suis et lignum scientiae amplexi sunt et lignum vitae non apprehenderunt. Non igitur fuit philosophorum finis, qui deum non honoraverunt, alius quam perire in vanitatibus suis.

Sed illi, qui viderunt non posse attingere sapientiam et vitam intellectualem perennem, nisi daretur dono gratiae, ac quod tanta foret bonitas dei cunctipotentis, quod exaudiret invocantes nomen eius, et salvi facti sunt, facti sunt igitur humiles se confitentes ignorantes et vitam suam ut desiderantes sapientiam aeternam instituerunt. Et haec est vita virtuosorum in desiderio alterius vitae pergentium, quae a sanctis commendatur. Neque alia est sanctorum prophetarum aut eorum, qui gratiam luminis divini in hac vita sortiti sunt, traditio, quam quod accedere volens ad vitam intellectualem et divinam sapientiam immortalem, primum credere habet, quoniam deus est et ipse dator omnium optimorum, in cuius timore est vivendum et amore pergendum, a quo cum omni humiliatione est vita ipsa immortalis petenda et omnia, quae ad ipsam ordinantur, ut assequi valeat, cum summa religione et sincerissimo cultu amplectenda.

Vides nunc, frater, quamcumque virtutem non iustificare nos, ut merito hoc excellentissimum donum assequamur, neque cultum neque legem neque disciplinam. Sed virtuositas vitae, observantia mandatorum, devotio sensibilis, mortificatio carnis, contemptus mundi et cetera huiusmodi concomitantur recte quaerentem divinam vitam et aeternam sapientiam. Quae si non assint quaerenti, non eum esse in via sed extra ipsam manifestum est. Signa autem, quibus quem non in

Por ese motivo quienes son soberbios, los que son presuntuosos, aquellos que son sabios para sí mismos, que han vivido confiados en su ingenio, que con una elevación soberbia consideraban que eran semejantes al Altísimo, y que se izaron hasta la ciencia de los dioses, todos ellos se han equivocado, puesto que se cerraron el camino hacia la sabiduría al estimar que no había otra sabiduría que aquella que medían con su entendimiento, terminaron en sus vanidades<sup>55</sup>, se abrazaron al árbol de la ciencia y no se aferraron al árbol de la vida<sup>56</sup>. El fin, por tanto, de los filósofos que no honraron a Dios no fue otro que perecer en sus vanidades<sup>57</sup>.

Aquellos, en cambio, que vieron que no era posible alcanzar la sabiduría y la vida intelectual perenne salvo que les fuera proporcionada por un don de la gracia, y que la bondad de Dios omnipotente habría sido tan grande que escucha a quienes invocaban su nombre, fueron salvados<sup>58</sup>, se convirtieron, por tanto, en humildes confesando que eran ignorantes y dispusieron su vida como quienes desean la sabiduría eterna. Esta es la vida de los virtuosos, que van adelante con el deseo de la otra vida, que es recomendada por los santos. Y no es otra la tradición de los santos profetas o de aquellos que en esta vida consiguieron la gracia de la luz divina, a saber, que quien quiera acercarse a la vida intelectual y a la inmortal sabiduría divina, en primer lugar debe creer que Dios existe<sup>59</sup> y que Él es el que es dador de todas las cosas óptimas<sup>60</sup>, en cuyo temor hay que vivir y en su amor crecer, y de quien hay que pedir, con toda humildad, la misma vida inmortal, abrazando con suma religiosidad y sincerísimo culto todas las cosas que a ella se ordenan, con el fin de conseguirla.

Te percatas ahora, hermano, que ninguna virtud nos justifica para conseguir merecidamente este don tan excelso, ni tampoco el culto, ni la ley ni la disciplina. En cambio, una vida virtuosa, la observancia de los mandatos, la devoción sensible, la mortificación de la carne, el desprecio del mundo y el resto de cosas de este tenor acompañan adecuadamente a quien busca la vida divina y la sabiduría eterna. Es manifiesto que si estas cosas no están

---

<sup>55</sup> Cfr. *Salmo*, 77, 33; *Deuteronomio*, 32, 21.

<sup>56</sup> Cfr. *Génesis*, 2, 9.

<sup>57</sup> Cfr. *Romanos*, 1, 21.

<sup>58</sup> Cfr. *Job*, 12, 4; *Jeremías*, 29, 12; *Salmo*, 21, 6; *Hechos de los Apóstoles*, 2, 21; *Romanos*, 10, 13.

<sup>59</sup> Cfr. *Hebreos*, 11, 6.

<sup>60</sup> Cfr. *Santiago* 1, 17.

de via sed in via esse, ex operibus concomitantibus recte pergentem haurire possumus. Qui enim summo desiderio appetit aeternam sapientiam apprehendere, nihil ei praeponit in amore, illam offendere timet, omnia eius comparatione nihil esse affirmat et ea ut nihil habet et spernit et, ut placeat sapientiae amatae, omne studium suum adaptat sciens non posse placere ei, si alteri corruptibili prudentiae mundi aut sensibili delectationi inhaeserit. Hinc omnia relinquens pedite in fervore amoris festinat. Sicut cervus fontem aquarum desiderat, ita anima illa deum. Tunc quidem non ex operibus, quae fecerimus, meremur incomparabilem thesaurum gloriae, sed diligentes se diligit, quia caritas et amor est et donat se ipsum animae, ut eo optimo bono in aevum fruatur.

Vides nunc, frater, ad quid in hunc mundum intrasti, ut in exordio praemisimus, scilicet ut deum quaeras. Vides quod theòs dicitur quaerentibus, quomodo ipsum quaerere potes via quadam. Quae per te ipsum si calcata fuerit, tua erit via tibi que notior, in qua delectaberis ob suam amoenitatem et fecunditatem fructuum, quae circa ipsam reperientur. Exerceas te igitur multiplicatis actibus et theoreticis ascensionibus et pascua invenies adaugentia et confortantia te in itinere et te diutius in desiderio inflammantia. Nam noster spiritus intellectualis virtutem ignis in se habet. Missus est a deo in terram non ad aliud, nisi ut ardeat et crescat in flammam. Tunc crescit, quando excitatur admiratione, quasi uti ventus insufflans in igne excitat potentiam ad actum, ut quidem apprehensione operum dei admiramur de aeterna sapientia incitamurque vento extrinseco operum et creaturarum tam variarum virtutum et operationum, ut desiderium

presentes en quien busca, ése no está en el camino adecuado sino fuera de él. Por las obras que acompañan a quien avanza por el camino correcto, podemos encontrar los signos por los cuales ése no se ha desviado sino que está en el camino adecuado. En efecto, quien con un máximo deseo apetece aprehender la sabiduría eterna, en su amor no antepone nada a ella, teme ofenderla, afirma que comparadas con ella todas las demás cosas son nada y las desprecia<sup>61</sup>, y para agradar a su amada sabiduría pone todo su empeño, sabiendo que no puede resultarle grato si se adhiere a cualquier otro corruptible saber mundano o a una delectación sensible. Por eso, abandonando todas las cosas de modo expedito, se apresura en el fervor del amor. Igual que el ciervo desea las fuentes de las aguas, así esa alma desea a Dios<sup>62</sup>. Ciertamente entonces no será por las obras que hubiéramos hecho por lo que mereceremos el incomparable tesoro de la gloria, sino que Él ama a los que le aman<sup>63</sup>, ya que es caridad y amor<sup>64</sup> y se da a sí mismo al alma<sup>65</sup>, para que pueda gozar eternamente de ese óptimo bien.

Puedes ahora percartarte, hermano, para qué has venido a este mundo, como anticipamos en el exordio, a saber, para buscar a Dios. Ves que se llama *theós* para quienes le buscan, y de qué modo puedes buscarle por una determinada vía. Si tú recorrieras ese camino, tu itinerario será tuyo y te resultará más conocido, te deleitarás en él por la amenidad y fecundidad de sus frutos, que pueden encontrarse en su ámbito. Ejercítate, por tanto, con acciones más reiteradas y con ascensiones teóricas y hallarás pastos que harán que crezcas y te conforten en el camino, y que cada día más te inflamarán en el deseo. Nuestro espíritu intelectual, en efecto, posee en sí la virtualidad del fuego. Ha sido enviado por Dios a la tierra no para otra cosa sino para arda y aumente su llama<sup>66</sup>. Crece al ser excitado por la admiración, como cuando el viento soplando en el fuego empuja la potencia hacia el acto, como ciertamente al aprehender las obras de Dios nos maravillamos de su eterna sabiduría, y somos impulsados por el viento exterior de las obras y las criaturas de tan diferentes virtudes y operaciones, para que nuestro deseo crezca en

---

<sup>61</sup> Cfr. Eckhart, *Sermo XXII*.

<sup>62</sup> *Salmo*, 41, 2.

<sup>63</sup> Cfr. *Proverbios*, 8, 17.

<sup>64</sup> Cfr. *1 Juan*, 4, 8; *Romanos*, 9, 23; *Efesios*, 3, 16.

<sup>65</sup> Cfr. N. de Cusa, *De dato Patris luminum*, 2.

<sup>66</sup> Cfr. N. de Cusa, *De coniecturis*, II, 16. Cfr. Aristóteles, *De anima*, I, 2, 403 b 31.

nostrum crescat in amorem creatoris et ad intuitionem sapientiae illius, quae omnia mirabiliter ordinavit.

Dum enim advertimus ad granum minimum sinapis et eius virtutem et potentiam eius oculo intellectus intuemur, vestigium reperimus, ut excitemur in admirationem dei nostri. Nam cum tam parvum sit corpore, vis tamen eius est sine termino. In eo granulo est arbor magna cum foliis et ramusculis et alia grana multa, in quibus similiter eadem est virtus supra omnem numerum. Ita quidem video in intellectu virtutem grani sinapis: si explicari actu deberet, non sufficere hunc sensibilem mundum, immo nec decem, immo nec mille, immo nec tot mundos, quot numerari possent.

Quis non admirabitur haec revolvens, dum addit intellectum hominis omnem hanc potestatem grani ambire et apprehendere hoc verum atque sic excellere in sua apprehensione capacitatem omnem omnis sensibilis mundi et non huius unius, sed infinitorum mundorum? Et ita ambit vis nostra intellectiva omnem naturam corporalem et mensurabilem. Quanta est igitur magnitudo in intellectu nostro. Si igitur punctalis magnitudo intellectualis spiritus ambit per infinitum capacior omnem possibilem magnitudinem sensibilem et corporalem, quam magnus est tunc dominus et quam laudabilis, cuius magnitudo per infinitum excellentior est magnitudine intellectuali. Et ob hoc, cum tantus sit, omnia comparatione eius nihil sunt et in ipso nihil possunt aliud esse quam ipse deus in saecula benedictus. Deinde quidem per similes ascensus de virtute grani milii ascendere poteris pariformiter de virtute omnium seminum vegetabilium et animalium, et nullius seminis virtus minor est virtute seminis sinapis, et infinita sunt semina talia.

O quantus est deus noster, qui est actus omnis potentiae, quoniam est finis omnis potentiae, non potentiae contractae ad granum sinapis

amor del creador y en la intuición de la sabiduría de aquél que ha ordenado de modo admirable todas las cosas<sup>67</sup>.

Si vemos con detenimiento un pequeñísimo grano de mostaza, e intuimos con el ojo del intelecto su virtud y su potencia, encontramos una huella por la que somos impulsados a la admiración de nuestro Dios. Pues aun teniendo un cuerpo tan pequeño, sin embargo su capacidad no tiene límite. En ese pequeñísimo grano está un gran árbol, con hojas, ramas y muchos otros granos, en los que de manera semejante existe una capacidad superior a todo número<sup>68</sup>. Así ciertamente compruebo con el intelecto la virtualidad de un grano de mostaza: si esa virtualidad tuviese que desplegarse en acto, no sería suficiente este mundo sensible, ni diez, ni mil, es más ni siquiera tantos mundos cuantos puedan contarse.

Reflexionando sobre estas cosas, ¿quién no se maravillará cuando a eso añade que el intelecto del hombre abarca todo este poder del grano, aferra esta verdad y supera así, con su aprehensión, toda capacidad de todo el mundo sensible, y no de este solo, sino de los infinitos mundos? Y de esta manera nuestra capacidad intelectual abarca toda la naturaleza corpórea y mensurable. ¡Cuán grande es la fuerza de nuestro intelecto! Si, por tanto, una grandeza puntual del espíritu intelectual abarca, por ser infinitamente más capaz, toda posible grandeza sensible y corpórea, ¡cuán grande es entonces el Señor, y cuán digno de alabanza<sup>69</sup>, cuya grandeza es infinitamente más excelsa que la grandeza intelectual! Por eso, por ser tan grande, todas las cosas son nada en comparación suya, y en Él no pueden ser nada más que Dios mismo, bendito por todos los siglos<sup>70</sup>. Luego, con similares procedimientos de elevación, a partir de la virtualidad del grano de mijo podrás elevarte de igual forma desde la virtud de todas las semillas vegetales y animales, y la virtualidad de ninguna semilla es menor que la virtualidad de la semilla de la mostaza, y tales semillas son infinitas.

¡Oh! Cuán grande es nuestro Dios, que es el acto de toda potencia<sup>71</sup>, puesto que es el fin de toda potencia<sup>72</sup>, y ya no sólo de potencia contraída al

---

<sup>67</sup> *Sabiduría*, 8, 1.

<sup>68</sup> Expresiones notorias de los Evangelios; cfr. *Mateo*, 13, 31-32; *Marcos*, 4, 30-32; *Lucas*, 13, 18-19.

<sup>69</sup> Cfr. *Salmo*, 47, 2.

<sup>70</sup> Expresión de *Romanos*, 1, 25; 9, 5.

<sup>71</sup> Cfr. N. de Cusa, *De dato patris luminum*, 2; *De docta ignorantia*, I, 23.

<sup>72</sup> Cfr. N. de Cusa, *De docta ignorantia*, II, 5.

aut milii aut grani frumenti aut Adae patris nostri aut aliorum et ita in infinitum. Sed quia in ipsis omnibus est virtus et potentia immensurabilis secundum genus suum contracta, tunc in deo absque contractione est potentia absoluta, quae est et actus infinitus. Quis non duceretur in stuporem admirationis dei virtutem sic quaerens? Quis non inflammaretur in ardorem maximum timendi et amandi cunctipotentem? Quis est qui, si ad minimae scintillae ignis potentiam respicit, de deo non admiretur super omne quod dici potest. Si potentia scintillae est tanta quod, cum sit in actu – quiaeducta est scintilla in potentia motu ferri de pyrite, ut sit actu –, [et] in eius potentia est omnia resolvere in suam naturam et ignem in potentia, ubicumque ille est in hoc mundo, etsi essent infiniti mundi, in actu ponere, o quanta est potentia dei nostri, qui est ignis ignem consumens. Et dum, frater, ad naturam et condiciones ignis, quae sunt viginti quattuor, advertis, quemadmodum ille divinorum altissimus contemplator Dionysius in Angelica fecit hierarchia, mirabilem viam habes deum quaerendi et inveniendi. Ibi vide et miraberis.

#### IV

Deinde si ad sapientiam magistri nostri adhuc viam aliam quaeris, adverte. Nam oculo intellectus apprehendis in ligno parvo atque in hoc lapide minutissimo sive in aere aut auri massa vel grano sinapis aut milii omnes artificiales corporeas formas in potentia esse. In quolibet enim non dubitas circulum, triangulum, tetragonum, sphaeram, cubum et quidquid geometria nominat, inexistere formasque esse omnium animalium, omnium fructuum, omnium florum, frondium, arborum et

grano de mostaza o de mijo, o del grano de trigo, o de nuestro Padre Adán, o de otros, y así hasta el infinito. Ahora bien, como en todas estas cosas existe una virtud y una potencia inconmensurables contraída en consonancia con su género, en Dios existe una potencia absoluta sin contracción alguna, que es también un acto infinito<sup>73</sup>. ¿Quién no será conducido al asombro y la admiración al buscar el poder de Dios? ¿Quién no se inflamaría en un supremo ardor de temer y amar al todopoderoso? ¿Y quién es el que, si se percata de la potencia de la más pequeña chispa de fuego, no se maraville de Dios, que está por encima de todo lo que se puede decir? Si la potencia de una centella es tan grande que estando en acto –puesto que la centella en potencia es llevada por el movimiento del hierro para convertirse en acto de pirita–, en su poder está la capacidad de resolver en su propia naturaleza todas las cosas y hacer que el fuego en potencia se ponga en acto, sea donde sea que se encuentre en este mundo, y aunque hubiese infinitos mundos, ¡cuán grande es el poder de nuestro Dios<sup>74</sup>, que es un fuego que consume el fuego!<sup>75</sup> Y si te fijas, hermano, en la naturaleza y condiciones del fuego, que son veinticuatro, lo mismo que hizo Dionisio, aquel excelso contemplador de las cosas divinas en su obra *Sobre la jerarquía angélica*<sup>76</sup>, tienes un admirable camino para buscar y encontrar a Dios. Mira allí y te asombrarás.

#### IV

Si, a continuación, buscas todavía otra vía hacia la sabiduría de nuestro maestro, pon atención en lo que sigue. Con el ojo del intelecto te percatas de que en un pequeño trozo de madera, en esta piedra minúscula, o bien en el bronce, o en una masa de oro, o en un grano de mostaza, o de mijo, todas las formas corpóreas artificiales están ahí en potencia. No dudas, en efecto, de que en cualquier cosa de éstas, existen un círculo, un triángulo, un tetragono, una esfera, un cubo, y todo lo que en geometría tiene un nombre, y que están también las formas de todos los animales, de todos los frutos, las flores, las

---

<sup>73</sup> Cfr. N. de Cusa, *De docta ignorantia*, I, 16; II, 8; *De visione Dei*, 15.

<sup>74</sup> Cfr., para todo ese párrafo, *De coniecturis*, II, 16.

<sup>75</sup> Cfr. *Deuteronomio*, 4, 24; *Hebreos*, 12, 29.

<sup>76</sup> Cfr. Pseudo Dionisio, *De caeleste hierarchia*, XV.

formarum omnium similitudinem, quae in hoc mundo sunt et in infinitis mundis esse possent.

Si igitur artifex ille magnus esset, qui sciret educere de ligno parvo faciem aliquam aut regis aut reginae aut formicam vel camelum, quanti magisterii est, qui omne id efficere potest actu, quod est in omni potentia? Deus igitur, qui potest omnia efficere in similitudine formarum omnium, quae in hoc mundo et in infinitis mundis esse possent, de quolibet minutissimo corpusculo, mirabilis subtilitatis existit. Sed adhuc mirabilioris potentiae et scientiae est, qui ipsum granum milii creavit et in ipso hanc virtutem collocavit. Et stupendi magisterii est illa sapientia, quae omnes formas posibles in grano non in similitudine accidentali sed in veritate essentiali scit excitare. Et adhuc supra omnem intellectum inenarrabilis stupor est quod non solum scit de lapidibus excitare vivos homines, sed et de nihilo homines et vocare ea ad esse quae non sunt tamquam quae sunt. Et cum certum sit omnes artes creatas non attingere nisi aliquid in aliquo, aliquid scilicet similitudinis non absque defectu, in aliquo scilicet creato, ut in materia aeris statuam similem aliquo modo homini, quis est hic magister, qui non similitudinem cum defectu, sed essentiam veram sine aliqua materia ex qua in esse producit?

Talibus quidem itineribus pergitur ad deum cum admiratione vehementi, et ardebit tunc spiritus desiderio inveniendi indeficienter et amore languebit, quousque salutare ultimum sibi ostendatur.

frondas, los árboles, y la semejanza de todas las formas que existen en este mundo y las que podrían existir en los infinitos mundos<sup>77</sup>.

Si, pues, resultara grande un artífice que supiera extraer de un trozo pequeño de madera un rostro, de un rey, o de una reina, o de una hormiga, o de un camello, ¿cuán grande no será la pericia de quien puede realizar en acto todo lo que está en toda potencia? Por tanto, con admirable sutilidad se manifiesta Dios, el cual, a partir de cualquier corpúsculo por mínimo que sea puede realizar todas las cosas a semejanza de todas las formas que pudieran existir en este mundo o en infinitos mundos. Pero todavía es más admirable la potencia y la ciencia de aquel que ha creado el mismo grano de mijo y ha establecido en él esa capacidad. Y es de una asombrosa pericia esa misma sabiduría que sabe hacer surgir todas las formas posibles en el grano, no en una semejanza accidental sino en una verdad esencial. Y todavía por encima de todo intelecto está el inenarrable estupor de comprobar que esa sabiduría no sólo sabe sacar de las piedras hombres vivos<sup>78</sup>, sino que también sabe hacer nacer hombres de la nada, y llamar al ser tanto a las cosas que no son como las que son<sup>79</sup>. Y siendo cierto que todas las artes creadas no alcanzan más que algo en alguna cosa, es decir, alguna semejanza no exenta de algún defecto, y en algo creado, como por ejemplo una estatua, en alguna medida semejante a un hombre, hecha en la materia del bronce; ¿quién es este maestro que produce en el ser no una semejanza con defectos, sino una verdadera esencia, sin hacerla surgir a partir de una materia preexistente?<sup>80</sup>.

Por tales vías ciertamente se camina hacia Dios con una vehemente admiración, y el espíritu arderá entonces incansablemente en el deseo de encontrar, y languidecerá de amor<sup>81</sup> hasta que se le muestre la salvación última<sup>82</sup>.

---

<sup>77</sup> Cfr., para todo ese párrafo, *De docta ignorantia*, II, 8; cfr. Eckhart, *In Genesim*, I, n. 301.

<sup>78</sup> Cfr. *Lucas*, 3, 8.

<sup>79</sup> Cfr. *Romanos*, 4, 17.

<sup>80</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 41, a. 3; q. 45, a. 2, etc.

<sup>81</sup> Expresión del *Cantar de los Cantares*, 2, 5.

<sup>82</sup> Cfr. *Salmo*, 49, 23. 84, 8; 90, 16.

## V

Est denique adhuc via intra te quaerendi deum, quae est ablationis terminatorum. Nam dum artifex quaerit in massa ligni faciem regis, abicit omnia aliter terminata quam facies ipsa. Videt enim in ligno per fidei conceptum faciem, quam quaerit oculo praesentialiter intueri. Est enim oculo facies futura, quae menti in conceptu intellectuali per fidem praesens existit. Dum igitur deum concipis esse melius quam concipi possit, omnia abicis, quae terminantur et contracta sunt. Abicis corpus dicens deum non esse corpus, scilicet terminatum quantitate, loco, figura, situ. Abicis sensus, qui terminati sunt, non vides per montem, non in terra abscondita, non in solarem claritatem, et ita de auditu et ceteris sensibus. Omnes enim illi terminati sunt in potentia et virtute. Non sunt igitur deus. Abicis sensum communem, phantasiam et imaginationem, nam non excedunt naturam corporalem. Non enim imaginatio attingit non-corporeum. Abicis rationem, nam ipsa saepe deficit, non omnia attingit. Velles scire, cur hoc est homo, cur illud lapis, et omnium operum dei nullam rationem attingis. Parva est igitur virtus rationis, hinc deus non est ratio. Abicis intellectum, nam et ipse intellectus terminatus est in virtute, licet omnia ambiat. Quiditatem tamen in sua puritate rei cuiuscumque non potest perfecte attingere et, quidquid attingit, videt perfectiori modo attingibile. Non est igitur deus intellectus. Sed dum quaeris ultra, non reperis in te quidquam deo simile, sed affirmas deum supra haec omnia ut causam, principium atque lumen vitae animae tuae intellectivae.

## V

Existe todavía, finalmente, un camino, dentro de ti, para buscar a Dios, que estriba en la eliminación de todas las cosas que tienen límites<sup>83</sup>. En efecto, cuando el artífice busca en una mole de madera la faz del rey, rechaza todas las cosas que están terminadas de manera distinta que la faz misma. Ve, en efecto, en la madera el rostro mediante un concepto de sola fe, rostro que busca con su ojo intuir como algo presente. Para el ojo, en efecto, es un rostro que existirá en el futuro, y que en la mente existe ya de modo presente, en un concepto intelectual, por medio de la fe. Por tanto, cuando concibes que Dios es mejor que lo que puede concebirse<sup>84</sup>, eliminas todas las cosas que poseen límites y que están contraídas. Descartas<sup>85</sup> el cuerpo afirmando que Dios no es cuerpo<sup>86</sup>, es decir, algo delimitado por la cantidad, por el lugar, la figura o la situación. Excluyes los sentidos, los cuales poseen términos; no puedes ver a través de un monte, en las profundidades de la tierra, en la luminosidad del sol, y lo mismo hay que decir respecto del oído y de los demás sentidos. Todos ellos, en efecto, tienen límite en su potencia o en su virtud. Los sentidos, por tanto, no son Dios. Debes excluir el sentido común, la fantasía y la imaginación, pues no superan la naturaleza corpórea. La imaginación, en efecto, no alcanza a lo no-corpóreo. Puedes rechazar la razón, pues ella con frecuencia falla, y no alcanza todas las cosas. Querrás saber por qué esto es un hombre, por qué eso una piedra, y no puedes conseguir razón alguna de todas las obras de Dios. Pequeña es, por tanto, la potencia de la razón, y por eso Dios no es la razón. Tienes que descartar el intelecto, pues también el intelecto posee límites en su virtualidad, aunque abarque todas las cosas. No puede, sin embargo, aferrar perfectamente, en toda su pureza, la quiddidad de una cosa cualquiera, y todo lo que capta comprueba que puede ser captado de manera más perfecta<sup>87</sup>. No es, pues, Dios el intelecto. Y si buscas todavía más allá, no encuentras en ti nada que sea semejante a Dios, y por ello afirmas que Dios está por encima de todas estas cosas en cuanto que es su causa, principio y luz de la vida de tu alma intelectual.

---

<sup>83</sup> Cfr. Pseudo Dionisio Areopagita, *De divinis nominibus*, I, 5; *De mystica theologiae*, V.

<sup>84</sup> N. de Cusa, *De principio*, 26; *De non Aliud*, 4. Cfr. San Anselmo, *Proslogion*, 14.

<sup>85</sup> Todas las exclusiones señaladas, desde ahí hasta el final del párrafo: cfr. Eckhart, *Sermo XI*.

<sup>86</sup> Cfr. San Agustín, *De civitate Dei*, VIII, 6.

<sup>87</sup> Cfr. N. de Cusa, *De docta ignorantia*, I, 3, 9.

Gaudebis eum repperisse ultra omnem tui intimitatem tamquam fontem boni, a quo tibi effluit omne id, quod habes. Ad ipsum te convertis intra te dietim profundius intrando, linquendo omnia, quae sunt ad extra, ut inveniaris in via illa, qua reperitur deus, ut eum post haec in veritate apprehendere queas. Quod tibi et mihi ipse concedat, qui se ipsum diligentibus eum largiter donat in saecula benedictus.

Te gozarás de haber encontrado a Dios más allá de toda tu intimidad<sup>88</sup>, en cuanto fuente del bien<sup>89</sup> de la que fluye hacia ti todo lo que posees. Vuélvete hacia Él mismo entrando dentro de ti cada día de manera más profunda, abandonando todas las cosas que existen fuera<sup>90</sup>, con el fin de encontrar a Dios en ese camino en que se le encuentra, para que, tras ello, puedas aferrarlo en verdad. Que Él mismo nos conceda esto a ti y a mí, Él que, bendito por todos los siglos<sup>91</sup>, se da a sí mismo con largueza.

---

<sup>88</sup> Cfr. San Agustín, *Confessiones*, III, 6.

<sup>89</sup> Cfr. N. de Cusa, *De Genesi*, 5.

<sup>90</sup> Cfr. San Agustín, *De vera religione*, 39.

<sup>91</sup> *Romanos*, 1, 25; 9, 5.

**CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO**  
**SERIE UNIVERSITARIA**

*(Los números que no aparecen están agotados)*

- 2 Angel Luis González, *El absoluto como "causa sui" en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)
- 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)
- 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)
- 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- 22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- 27 Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)
- 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrera (1996); Versión on-line: [www.unav.es/gep/Barrera/cua34.html](http://www.unav.es/gep/Barrera/cua34.html)
- 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (1996) (2001, 2ª ed.)
- 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)
- 45 Gonzalo Génova, Charles S. Peirce: *La lógica del descubrimiento* (1997); Versión on-line: [www.unav.es/gep/Genova/cua45.html](http://www.unav.es/gep/Genova/cua45.html)
- 46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a "Ser finito y ser eterno"* (1997)
- 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)
- 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)
- 55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2ª ed.)
- 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)
- 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)
- 64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Angel Luis González (1998) (2000, 2ª ed.)
- 68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)
- 75 Ana Marta González, *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral* (1999)
- 79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)
- 82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)

- 87 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)
- 88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)
- 91 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)
- 92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- 94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)
- 95 M<sup>a</sup> Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)
- 96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)
- 97 Antonio Schlatter Navarro, *El liberalismo político de Charles Taylor* (2000)
- 98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)
- 99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)
- 100 Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)
- 101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)
- 102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)
- 103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)
- 104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)
- 105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnoseología del Aquinate* (2000)
- 106 Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana* (2000)
- 107 Eduardo Sánchez, *La esencia del hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)
- 108 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- 109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)
- 110 Jorge Mittelman, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)
- 111 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- 112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)
- 113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)
- 115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)
- 116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermenéutica. Una revisión de categorías diltheyanas* (2000)
- 117 Jaume Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)
- 118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)
- 119 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 6. La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)

- 120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)
- 121 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)
- 122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)
- 123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- 124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)
- 125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)
- 126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)
- 127 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 4. Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de M<sup>a</sup> Jesús Soto Bruna (2001)
- 128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)
- 129 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 12. Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)
- 130 Paulo Faitanin, *Introducción al "problema de la individuación" en Aristóteles* (2001)
- 131 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 22. El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- 132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- 133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina inmanente* (2001)
- 134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)
- 135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)
- 136 Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Proslogion* (2001)
- 137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)
- 138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)
- 139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)
- 140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)
- 141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)
- 142 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)
- 143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)
- 144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)
- 145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)
- 146 Raúl Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)
- 147 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 14. La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)
- 148 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 23. Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de M<sup>a</sup> Socorro Fernández (2002)

- 149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)
- 150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)
- 151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)
- 152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)
- 153 Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (2002)
- 154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción y notas de Jorge Morán (2002)
- 155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)
- 156 Tomás de Aquino, *De Veritate, 7. El libro de la vida*. Traducción de Ángel Luis González (2002)
- 157 María Pía Chirinos, *Antropología y trabajos. Hacia una fundamentación filosófica de los trabajos manuales y domésticos* (2002)
- 158 Juan Fernando Sellés, Rafael Corazón y Carlos Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de San Josemaría Escrivá* (2003)
- 159 Tomás de Aquino, *De Veritate, 20. Acerca de la ciencia del alma de Cristo*. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco (2003)
- 160 Carlos A. Casanova, *Una lectura platónica aristotélica de John Rawls* (2003)
- 161 Tomás de Aquino, *De Veritate, 8. El conocimiento de los ángeles*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés (2003)
- 162 Santiago Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino* (2003)
- 163 Juan Fernando Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo* (2003)
- 164 Paloma Pérez Ilzarbe y José Ignacio Murillo (eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad. Un enfoque filosófico* (2003)
- 165 Tomás de Aquino. *De Veritate, 24. El libro albedrío*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2003)
- 166 Juan Fernando Sellés (ed.), *Modelos antropológicos del siglo XX* (2004)
- 167 Luis Romera Oñate, *Finitud y trascendencia* (2004)
- 168 Paloma Pérez-Ilzarbe / Raquel Lázaro (eds.), *Verdad y certeza. Los motivos del escepticismo* (2004)
- 169 Leonardo Polo, *El conocimiento racional de la realidad*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- 170 Leonardo Polo, *El yo*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- 171 Héctor Velázquez (ed.), *Orígenes y conocimiento del universo. Un acercamiento interdisciplinar* (2004)
- 172 Juan Andrés Mercado, *David Hume: las bases de la moral* (2004)
- 173 Jorge Mario Posada, *Voluntad de poder y poder de la voluntad. Una glosa a la propuesta antropológica de Leonardo Polo a la vista de la averiguación nietzscheana* (2004)
- 174 José María Torralba (ed.), *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant. Two hundred years after. Returns and re-interpretations of Kant* (2005)
- 175 Leonardo Polo, *La crítica kantiana del conocimiento*. Edición preparada y presentada por Juan A. García González (2005)
- 176 Urbano Ferrer, *Adolf Reinach. Las ontologías regionales* (2005)
- 177 María J. Binetti, *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard* (2005)
- 178 Leonardo Polo, *La libertad trascendental*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)

- 179 Leonardo Polo, *Lo radical y la libertad*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- 180 Nicolás de Cusa, *El No-otro*. Traducción, introducción y notas de Ángel Luis González (2005)
- 181 Gloria Casanova, *El Entendimiento Absoluto en Leibniz* (2005)
- 182 Leonardo Polo, *El orden predicamental*. Edición y prólogo de Juan A. García González (2005)
- 183 David González Ginocchio, *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo* (2005)
- 184 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, 5. La conservación*. Introducción, traducción y notas de Nicolás Prieto (2005)
- 185 Luz González Umeres, *Imaginación, memoria y tiempo. Contrastes entre Bergson y Polo*. (2005)
- 186 Tomás de Aquino, *De Veritate, 18. Sobre el conocimiento del primer hombre en el estado de inocencia*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (2006)
- 187 Spinoza, *El Dios de Spinoza*. Selección de textos, traducción e introducción de José Luis Fernández (2006)
- 188 Leonardo Polo, *La esencia humana*. Estudio introductorio y notas de Genara Castillo (2006)
- 189 Leonardo Polo, *El logos predicamental*. Edición, presentación y notas de Juan Fernando Sellés y Jorge Mario Posada (2006)
- 190 Tomás de Aquino, *De Veritate, 29. La gracia de Cristo*. Traducción, introducción y notas de Cruz González-Ayesta (2006)
- 191 Jorge Mario Posada, *Lo distintivo del amar. Glosa libre al planteamiento antropológico de Leonardo Polo* (2007)
- 192 Luis Placencia, *La ontología del espacio en Kant* (2007)
- 193 Luis Xavier López Farjeat y Vicente de Haro Romo, *Tras la crítica literaria. Hacia una filosofía de la comprensión literaria* (2007)
- 194 Héctor Velázquez, *Descifrando el mundo. Ensayos sobre filosofía de la naturaleza* (2007)
- 195 Felipe Schwember, *El giro kantiano del contractualismo* (2007)
- 196 Locke, *El Dios de Locke*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández (2007)
- 197 Jesús María Izaguirre y Enrique R. Moros, *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo* (2007)
- 198 Jorge Mario Posada, *La intencionalidad del inteligir como iluminación. Una glosa al planteamiento de Leonardo Polo* (2007)
- 199 Juan Duns Escoto, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*. Introducción, traducción y notas de Cruz González Ayesta (2007)
- 200 Nicolás de Cusa, *El Berilo*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2007)
- 201 Jesús García López, *El alma humana y otros escritos inéditos*. Presentación y edición de José Ángel García Cuadrado (2007)
- 202 Luz Imelda Acedo Moreno, *Richard Stanley Peters: una revolución en la filosofía de la educación. Actividad intelectual y praxis educativa* (2007)
- 203 Juan Cruz Cruz (ed.), *Ley natural y niveles antropológicos. Lecturas sobre Tomás de Aquino* (2008)
- 204 Óscar Jiménez Torres, *Definiciones y demostraciones en las obras zoológicas de Aristóteles. El acto y la potencia en el conocimiento demostrativo* (2008)
- 205 Nicolás González Vidal, *La pasión de la tristeza y su relación con la moralidad en Santo Tomás de Aquino* (2008)

- 206 María Alejandra Mancilla Drpic, *Espectador imparcial y desarrollo moral en la ética de Adam Smith* (2008)
- 207 Leonardo Polo, *El hombre en la historia*. Presentación y edición de Juan A. García González (2008)
- 208 Jorge Mario Posada, “*Primalidades*” de la amistad “de amor” (2008)
- 209 Daniel Mansuy Huerta, *Naturaleza y comunidad. Una aproximación a la recepción medieval de la Política: Tomás de Aquino y Nicolás Oresme* (2008)
- 210 José Manuel Núñez Pliego, *Abstracción y separación. Estudio sobre la metafísica de Tomás de Aquino* (2009)
- 211 Jorge Peña Vial, *El mal para Paul Ricoeur* (2009)
- 212 Mario Šilar / Felipe Schwember, *Racionalidad práctica. Intencionalidad, normatividad y reflexividad* (2009)
- 213 Agustín López Kindler, *¿Dioses o Cristo? Momentos claves del enfrentamiento pagano al cristianismo* (2009)
- 214 David González Ginocchio, *Metafísica y libertad. Comunicaciones presentadas en las XLVI Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra* (2009)
- 215 Carlos Llano, *Análisis filosófico del concepto de motivación* (2009)
- 216 Juan Fernando Sellés, *Intuición y perplejidad en la antropología de Scheler*, Introducción, selección de textos y glosas (2009)
- 217 Leonardo Polo Barrena, *Introducción a Hegel*. Edición y presentación de Juan A. García González (2010)
- 218 Francisco O’Reilly, *Avicena y la propuesta de una antropología aristotélico-platónica. Introducción a los textos* (2010)
- 219 Ángel Pacheco Jiménez, *Potencia y oposición. Un acercamiento a las nociones de potencia racional, potencia de la contradicción y potencia de la contrariedad según los comentarios de Santo Tomás a la Metafísica de Aristóteles* (2010)
- 220 Maite Nicuesa, *La tristeza y su sujeto según Tomás de Aquino* (2010)
- 221 Luz González Umeres, *La creación artística. Una explicación filosófica* (2010)
- 222 Josep-Ignasi Saranyana, *Por qué sufren los buenos y triunfan los malos. Comentario literal de Tomás de Aquino al libro de Job (capítulos 1-3)*, Traducción, estudio preliminar y notas (2010)
- 223 Josu Ahedo, *El conocimiento de la naturaleza humana desde la sindéresis. Estudio de la propuesta de Leonardo Polo* (2010)
- 224 David González Ginocchio, *La metafísica de Avicena: La arquitectura de la ontología* (2010)
- 225 Gastón Robert Tocornal, *Armonía Preestablecida” versus” Influjo Físico*. Un estudio acerca del problema de la interacción de las sustancias naturales en la filosofía temprana de Kant (1746-1756) (2010)
- 226 Eduardo Molina Cantó, *Husserl y la crítica de la razón lógica* (2010)
- 227 Juan Fernando Sellés, *Los filósofos y los sentimientos* (2010)
- 228 Hugo Costarelli Brandi, ‘*Pulchrum*’, *Origen y originalidad del ‘quae vista placet’ en Santo Tomás de Aquino* (2010)
- 229 Lorenzo Vicente Burgoa, *La filosofía del juicio según Tomás de Aquino* (2010)
- 230 Rafael Tomás Caldera, *Entender es decir* (2011)
- 231 Emilio Vicuña Zauschkevich, *Para una fenomenología de la acción* (2011)
- 232 Ignacio A. Silva, *Indeterminismo en la Naturaleza y Mecánica Cuántica* (2011)
- 233 Stefano Straulino, *La “Refutación del idealismo” en Kant* (2011)
- 234 Fernando Haya Segovia, *Tiempo y método en Max Scheler* (2011)
- 235 Nicolás de Cusa, *El Dios escondido*, Texto bilingüe, Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2011)

