

**LA CONCEPCIÓN CUSANA  
DEL DINAMISMO PRODUCTIVO DE LO ABSOLUTO COMO PODER  
A LA LUZ DEL NOMBRE ENIGMÁTICO “POSSEST”<sup>1</sup>**

JOSÉ GONZÁLEZ RÍOS<sup>\*</sup>  
Universidad de Buenos Aires - CONICET - CEC

**Resumen**

El artículo busca mostrar la concepción cusana de lo absoluto como un dinámico principio productivo que es todo lo que puede ser, a la luz del análisis y la hermenéutica del singular nombre enigmático “*possest*”, con el cual el Cusano nombra a lo divino en su trílogo de madurez *De possest* (1460). Con tal finalidad, ofrecemos, en primer lugar, una presentación de conjunto de la obra. Luego, una consideración en torno del pasaje paulino de *Romanos* 1, 20 a partir del cual se despliega el texto. En tercer lugar, abordamos el tópico de la fuerza simbólica o expresiva del neologismo “*possest*”, el cual conduce, tal como Nicolás de Cusa lo postula, hacia la visión mística del concepto absoluto. Finalmente, tratamos sobre la unidad relacional o trinidad del concepto absoluto a través de dos enigmas cusanos

---

<sup>1</sup> Quisiéramos advertir, en primer término, sobre el modo en que hemos enfrentado dos dificultades en el presente trabajo. De un lado, hemos decidido no traducir el nombre divino o enigmático “*possest*” al castellano, para no condicionar con ello su fuerza simbólica, y no disolver el juego lingüístico en el que se inscribe. Del otro, hemos optado por entrecomillar el término “*possest*” para indicar así su utilización en tanto nombre divino o enigmático, mientras que lo hemos dejado sin comillas y lo acompañamos –como muchas veces el Cusano mismo lo hace en sus obras– del pronombre demostrativo *ipsum* cuando integra una explicación metafísica. Pues es Nicolás de Cusa mismo quien lleva adelante este desplazamiento entre las dimensiones lingüística y metafísica de este término, juego este que nosotros hemos querido preservar en nuestro trabajo.

<sup>\*</sup> Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Profesor de Historia de la Filosofía Moderna – FFyL UBA. Miembro del Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires.

en el *De possesset*: la vocal “E”, del término “*posseset*”, y la preposición “IN”, tan propia de la especulación filosófica de Nicolás de Cusa.

**PALABRAS CLAVE:** Dinamismo productivo, concepto absoluto, nombre enigmático, “*posseset*”

## **Abstract**

This article aims to show the cusane conception of the absolute as a dynamic productive principle which is all that can be, in light of the analysis and the hermeneutics of the singular enigmatic name “*posseset*” which Nicholas of Cusa names the divine in his maturity dialogue *De possesset* (1460). For this purpose we offer in the first part, an overall presentation of the work. Then, a consideration about the Pauline passage in *Romans* 1, 20 from which the text unfolds. Third, we raise the topic of the symbolic or expressive strenght of the neologism “*posseset*” which leads, as Nicholas of Cusa himself points out, to the mystical vision of the absolute concept. Finally, we discuss the trinity of the absolute concept through two cusane’s enigmas presented in *De possesset*: the vowel “E”, the term “*posseset*” and the preposition “IN”, typical of the Nicholas of Cusa’s philosophical speculation.

**KEYWORDS:** Productive dynamism, concept absolute, enigmatic name, “*posseset*”

## **Presentación**

En su ya clásica *Introduzione a Niccolò Cusano* (1971), Giovanni Santinello sitúa su presentación del trílogo *De possesset* en lo que da en llamar “*Le ultime espressioni del pensiero filosofico*”, en un período que comprende desde 1459, año en que el Cusano compone *De principio*, hasta su último diálogo *De apice theoriae*, redactado en 1464 tan solo unos meses antes de morir. Por una senda diversa de aquella que sugiere una evolución en el pensamiento del Cusano a partir de 1450, tal como lo ha postulado Kurt Flasch en su obra *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung* (1998), Santinello sostiene que en este conjunto de obras no se encuentra una transformación sustancial en cuanto al contenido de la filosofía de Nicolás de Cusa, sino más bien novedosas búsquedas nominales para expresar y nombrar lo divino. Por eso, a su entender, en las obras de este período lo absoluto

recibe nuevos nombres enigmáticos o bien divinos, como en los casos de "possesit", "non aliud" y "posse ipsum", además de "ante" y "aequalitas", entre otros.<sup>2</sup>

Con todo, frente a las posiciones encontradas de Kurt Flasch y Giovanni Santinello, João María André, con quien acordamos en este punto, sostiene que en la obra inmediatamente posterior a la redacción de los opúsculos *De aequalitate* y *De principio*, i.e. en el *De possessit*, Nicolás de Cusa realiza de modo simultáneo la coronación o síntesis de su especulación previa y la apertura hacia la profundización de una de las direcciones de su pensamiento que culmina con el diálogo *De apice theoriae*, a saber: la consideración del dinamismo productivo de lo absoluto como poder (*posse*).<sup>3</sup>

## I. Estructura del trílogo *De possessit*

El trílogo *De possessit* fue editado por Renata Steiger en 1973 como tomo XI/2 de la edición crítica de la Academia de Ciencias de Heidelberg.<sup>4</sup> En el "Prefacio" a la edición, advierte la compleja situación de su datación, dado que los dos manuscritos existentes de la obra no cuentan con el autógrafo de Nicolás de Cusa, tal como sí sucede en otros casos.<sup>5</sup> Con todo, se trata de un

---

<sup>2</sup> Cfr. Santinello (1987, 2da ed.: 124): "Se tutta la filosofia del Cusano potesse vedersi come l'escuzione di un ideale 'de divinis nominibus', ricerca di una formulazione concettuale e nominale del principio, sempre varia di opera in opera, dalla quale si sviluppa come conseguenza la prospettazione del sistema, potremmo dire che queste opere degli ultimi anni offrono anche le ultime denominazioni con cui il Cusano ha cercato di esprimere l'oggetto del suo ricercare e le ultime prospettive in cui si articola il suo sistema". Esta misma posición ha sido sostenida por Luis Martínez Gómez en su trabajo "From the Names of God to the Name of God: Nicholas of Cusa", en *International Philosophical Quarterly*, vol. V (1965). Cfr. Martínez Gómez (1965: 90).

<sup>3</sup> André (1997: 261). Cabe, con todo, señalar la impronta que impuso a las nuevas elaboraciones de su pensamiento el contacto con fuentes de la tradición que, si bien no le eran desconocidas, estudia, asimila y anota de modo profuso en el período posterior a 1450. El estudio de *De Theologia Platonis* y de la *Expositio In Parmeniden Platonis* de Proclo, así como del comentario de Alberto Magno al *corpus dionysiacum*, entre otros, le ofrecen al Cusano un vocabulario y una perspectiva que se encuentran claramente presentes en el tiempo en que redacta el *De possessit*.

<sup>4</sup> Para las referencias a las obras del Cusano seguimos la edición crítica de la *Nicolai de Cusa, Opera Omnia*, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Citaremos de aquí en más las obras de Nicolás de Cusa según la abreviatura canonizada de la obra, el tomo de la edición crítica (h) y el párrafo correspondiente (n.).

<sup>5</sup> Cfr. Nicolai de Cusa, *Opera Omnia, Trialogus de possessit*, ed. R. Steiger, Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, Hamburgi, 1973, p. IX-X.

texto anterior a 1463, año en el que el Cusano compone *De venatione sapientiae*, en el cual trata sobre el “*possesit*” en el segundo de los campos en los que la sabiduría es cazada,<sup>6</sup> además de diversas referencias a este diseminadas en la obra.<sup>7</sup> En virtud de ello, siguiendo la pista de Vansteenbergh, Steiger sitúa la fecha de redacción del trílogo en febrero de 1460.<sup>8</sup> Y su lugar de redacción, en el castillo de Andraz, perteneciente al Cusano, en las proximidades de San Rafael (cuyo nombre germano es Buchenstein).

En cuanto a los interlocutores que dialogan con el Cardenal en disposición triangular junto al fuego (n.1), ellos son, como en el caso del *De genesi* y de otros diálogos, personajes históricos revestidos de un ropaje no solo literario sino también conceptual. Se trata, como lo ha sostenido Kurt Flasch, de un diálogo entre amigos.<sup>9</sup> El primero de ellos es Bernardus Salisburgensis o Berhard von Kraiburg, quien tras un primer contacto con Nicolás de Cusa hacia 1451 en el sínodo provincial de Salzburg, devino en amigo y discípulo suyo. En el trílogo, es presentado como un fiel seguidor del Cardenal y conocedor de sus obras (n.58). Bernardo cumple la función de confirmar, a través de diversas presentaciones, los tópicos del pensamiento cusano que allí son expuestos, a la vez que lo invita a discurrir en torno de diversas cuestiones, como el de la unitrinidad del “*possesit*” (n.40), por hacer solo mención de una.

El segundo de los interlocutores es Iohannes o Giovanni Andrea dei Bussi, que hacia 1458 deviene en secretario (*familiaris*) del Cusano, labor esta que realizará hasta la muerte del Cardenal. En el *De possessit*, es presentado por Nicolás de Cusa como una suerte de anticipador que pone de manifiesto las dificultades de las diversas cuestiones. A su vez, tiene a su cargo la presentación del *leitmotiv* del diálogo, esto es, un pasaje paulino a partir del cual se despliega la obra (n.2). Cabe destacar, finalmente, que Giovanni Andrea dei Bussi aparecerá luego como uno de los personajes del tetralogo *De non aliud*, que tendrá a su cargo la presentación no solo del resto de los

---

<sup>6</sup> Cfr. *De ven. sap.* c.13 (h XII n.34 et sqq): “Intellectus intrans in campum possessit, hoc est, ubi posse est actu venatur cibus sufficientissimum”.

<sup>7</sup> Cfr. *De ven. sap.* (h XII n.30, n.68, n.76, n.77, n.78, n.103, n.104, n.105, n.108, n.120).

<sup>8</sup> Vansteenbergh (1920: 273).

<sup>9</sup> Flasch (1998: 521). Nicolás de Cusa se refiere a ellos hacia el final de la obra. Cfr. *De poss.* (h XI/2 n.75): “Finis trialogi aut verius stellae habitii a sapientissimo et reverendissimo patre domino Nicolao de Cusa, sanctae Romanae ecclesiae presbytero, cardinale tituli sancti Petri ad vincula *cum duobus familiaribus suis*, domino Bernardo cancellario archiepiscopi Salsburgensis et Iohanne Andrea Vigevio, abbate monasterii sanctae Iustinae de Sezadio” [la negrita es nuestra].

interlocutores sino también de sí mismo como un conocedor del *Parménides* de Platón y del *Comentario* de Proclo al diálogo platónico.<sup>10</sup>

En cuanto a la estructura de la obra, si bien Nicolás de Cusa no presenta una división por capítulos, tal como lo hace en otros diálogos, entre los que se encuentran el *De mente* y el *De non aliud*, es mediante las distintas intervenciones a través de preguntas y solicitudes de sus interlocutores que los diferentes temas son introducidos. Con todo, Nicolás de Cusa mismo en el “Epilogo” de la obra ofrece un resumen del recorrido del diálogo, en el que muestra la orientación del camino de su pensamiento.<sup>11</sup> Señala allí que la obra se inicia con las palabras de Pablo en *Rom.* 1,20 acerca de cómo lo invisible se ha hecho visible de modo invisible al intelecto tras la creación del mundo. Que no es posible entender cómo la creación ha emanado del Creador. Que es preciso que todo lo que puede ser sea en acto en el poder mismo de lo invisible, en tanto forma de todo lo formable. Que Él está por encima de toda oposición, pues en Él no existe alteridad, ya que es anterior a la oposición entre ser y no-ser. Que si no fuese anterior al no-ser, sería una criatura producida a partir del no-ser, y en Él el no-ser es todo lo que puede ser. Que como es todo lo que puede ser, todo lo crea de sí mismo en sí mismo. Que aunque busquemos verlo de modo sensible, racional e intelectual, no alcanzamos a entender aquel que está por encima del ser y del no-ser, y en virtud de ello es completamente inefable. Que cuando es trascendido todo entendimiento se lo alcanza como nada de todo (*nihil omnium*), pues así se lo alcanza de modo ignorante, i.e. se abraza al dios desconocido (*deus incognitus*) de modo desconocido (*incognite*). Y que allí se aguarda su revelación.

## 2. El *sensus absconditus* en *Rom.* 1, 20<sup>12</sup>

Nicolás de Cusa busca por medio de este nuevo nombre enigmático “*possest*” esclarecer el sentido escondido (*sensus absconditus*) en las

---

<sup>10</sup> Thiel (2002: 45-46). En cuanto a los interlocutores de Nicolás de Cusa, en relación con Bernardo cfr. *Acta Cusana* n.993 y respecto de Juan Andrea cfr. *Acta Cusana* n.519.

<sup>11</sup> Cfr. *De poss.* (h XI/2 nn.73-75).

<sup>12</sup> Si bien no nos proponemos realizar una historia de la presencia y efecto de este singularísimo pasaje paulino en la tradición teológico-filosófica de la que el Cusano mismo se sabe heredero, con todo, al menos queremos advertir su empleo en ciertas fuentes caras al pensamiento cusano. Entre ellas, Eriúgena se sirve de *Rom.* 1, 20 en varias ocasiones para justificar, sobre todo, la introducción de analogías del ámbito de lo creado (cfr. *Periphyseon* 568B, 607B, 690A, 723B, 864C-D, 1005B y *Homilía* 288D). Por ende, también podemos constatar en el siglo XII la presencia del mismo motivo, por medio de la *Clavis physicae*

palabras de Pablo con las que se inicia el trílogo. Baste recordar que en el pasaje de *Rom.* 1, 20, Pablo se refiere al modo en que Dios manifiesta a los hombres lo que estos pueden conocer de Él.<sup>13</sup> Y esto es expresado por uno de sus interlocutores, citando el texto paulino: “En efecto, lo invisible de él es visto a partir de la creación del mundo por medio de aquello que es hecho comprensible, así también su eterna fuerza y divinidad.”<sup>14</sup>

---

de Honorius Augustodunensis. Por otra parte, en el mismo siglo, Pedro Lombardo comienza sus famosas *Sententias* recurriendo a la misma autoridad: “Apostolus namque ait, quod invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque virtus eius et divinitas. Per creaturam mundi intelligitur homo....Homo ergo invisibilia Dei intellectu mentis conspiciere potuit vel etiam conspexit per ea quae facta sunt, id est, per creaturas visibiles vel invisibiles” (I, 1, *De cognitione Creatoris per creaturas in quibus Trinitatis vestigium apparet*). El éxito escolar avasallador de la obra de Lombardo en el siglo XIII transformará la recurrencia a *Rom.* 1, 20 en una suerte de lugar común entre los escolásticos. Ya en el siglo XIV, en una obra dirigida en gran parte contra la escolástica aristotélica imperante, la *Expositio* sobre Proclo de Bertoldo de Moosburg (una obra para pocos, según lo testimonia el Cusano en su *Apologia doctae ignorantiae* n.43), nuestro pasaje ocupa un lugar de honor en cuanto el prólogo mismo de la *Expositio*, que no es sino una pormenorizada exégesis de *Rom.* 1, 20, con el fin de poner de manifiesto la armonía intrínseca entre fuentes neoplatónicas paganas y cristianas.

No quiero dejar de agradecer, en este punto, a Ezequiel Ludueña por su invaluable ayuda en la elaboración de esta nota.

<sup>13</sup> Cfr. *De poss.* (h XI/2 n.2): “Johannes: Incidi in studium epistulae Pauli apostoli ad Romanos et legi, quomodo deus manifestat hominibus ea, quae eis de ipso nota sunt”.

<sup>14</sup> *De poss.* (h XI/2 n.2): “Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque eius virtus et divinitas”, Cfr. *Rom.*, 1, 20. Tanto Kurt Flasch como Jasper Hopkins han advertido la compleja estructura, tanto gramatical como conceptual, de esta cita de *Rom.* 1, 20 que realiza Nicolás de Cusa por boca de Juan. En primer lugar, Kurt Flasch ha relevado la utilización del plural *invisibilia* (que nosotros optamos por traducir en singular). Esto lo explica al recordar que aun para Nicolás de Cusa, el Ps. Dionisio es discípulo de Pablo, y que este había aprendido la doctrina platónica de las ideas, y que, en virtud de ello, preserva el plural. A modo de testimonio, podemos añadir nosotros la referencia al *Sermo* CCLXV (h XIX/4 n.11), en el que no solo el Cusano confirma la relación directa entre Pablo y el Areopagita sino que también cita el texto paulino de *Rom.* 1, 20: “Visibilia igitur ducunt ad invisibilia, ut ait Dionysius Pauli discipulus, tamquam causata et imagines ad causas et exemplaria [...] Et sic dicit ad Romanos in primo revelari invisibilia Dei in creatis visibilibus. Unde, si recte Paulum intelligo, per visibilia intelligit creata, invisibilia increata sive aeterna dicit”. Cfr. Flasch (1998: 522).

Por su parte, Jasper Hopkins ha señalado, en las notas a su traducción al inglés de la obra, la incertidumbre respecto de cuál sea el antecedente de *intellecta*. Según él, puede ser, en virtud del género y número, tanto *ea* como *creatura*. En nuestra traducción optamos por *ea* en virtud del sentido de la cita. Finalmente, señala que *a creatura mundi* es una construcción que no debe ser entendida en un sentido temporal. Prueba de ello dan las distintas ocasiones en las que el Cusano se sirve de esta expresión en la obra: n.3, n.4, n.15, n.51, n.73. Cf. Hopkins (1986: 957).

En cuanto al pasaje, en primer lugar, se trata de un texto que no es novedoso para Nicolás de Cusa, ya que se ha servido de él en diversas ocasiones en el contexto de sus prédicas, tanto en aquellas que compone en el tiempo temprano de su pensamiento, anterior a 1440, como en aquellas que redacta y ocasionalmente pronuncia en su madurez.<sup>15</sup>

En segundo lugar, señala Nicolás de Cusa, tras la sollicitación de una explicación de las palabras de Pablo, que es Pablo mismo quien mejor expresa el *sentido* (*sensus*) de sus palabras, esto es, que él mismo se explica a sí mismo.<sup>16</sup> Algo semejante había afirmado ya el Cusano respecto del Pseudo Dionisio en la famosa carta del 14 de septiembre de 1453 enviada al Abad y a los monjes del monasterio de Tegernsee en torno de la polémica sobre la teología mística al señalar que “el texto de Dionisio es tal que no necesita glosas: él mismo se explica a sí mismo de muchas maneras”.<sup>17</sup> Todo lo cual nos permite afirmar que, si bien Nicolás de Cusa no solo poseía sino que también estudiaba y anotaba, en muchas y fecundas notas marginales los principales comentarios a las obras que oficiaban como fuentes primarias de su pensamiento, entre las cuales se encuentran los *textos paulinos* y el *corpus dionysiacum*, privilegió por encima de todas aquellas *glosas* el contacto directo con las fuentes. Y esto lo pone de manifiesto en repetidas ocasiones, cuando busca esclarecer el *sentido escondido* de un pasaje con otros pasajes de esa misma fuente. De aquí que con la intención de esclarecer el *sentido escondido* en las palabras de Pablo en *Rom. 1, 20*, en torno de las cuales gravita el trílogo, el Cardenal se sirva de un pasaje de *II Cor. 4, 18*: “En otro lugar afirma [Pablo] que lo invisible es eterno. Lo temporal es imagen de lo eterno”.<sup>18</sup>

En tercer lugar, el texto de *Rom. 1, 20*, esclarecido a su vez por *II Cor. 4, 18*, no solo pone de manifiesto el corazón mismo de la obra sino también la raíz misma de la *docta ignorantia*, pues en su *sentido* se expresa que lo divino es comprendido en su manifestación (*manifestatio*), participación o

---

<sup>15</sup> Cfr. *Sermo VIII* (h XVI/2 n.8); *Sermo VIII* (h XVI/2 n.16); *Sermo CXL* (h XVIII/1 n.1); *Sermo CCLXV* (h XIX/4 n.11).

<sup>16</sup> Cfr. *De poss.* (h XI/2 n.2): “Cardinalis: Quis melius sensum Pauli quam Paulus exprimeret?”.

<sup>17</sup> “Carta de Nicolás de Cusa al Abad Gaspard Aindorffer y a los monjes del monasterio del lago de Tegern”, trad. Prof. Dr. Jorge Mario Machetta, en *Versiones* (2001), Año 3, Nro. 3, Bs. As., p. 40. Cfr. Vansteenberghe (1915 : 117): “talís est textus Dyonsisii in greco, quod non habet opus glosis; ipse seipsum multipliciter explanat”.

<sup>18</sup> *De poss.* (h XI/2 n.2): “Invisibilia alibi ait aeterna esse. Temporalia imagines sunt aeternorum”. Cfr. *II Cor. 4, 18*. En este punto traducimos, como en el caso anterior, *invisibilia* en singular. De aquí que entonces preservemos el singular en la proposición que le sigue.



comunicación visible, esto es, que lo invisible solo puede ser visto de modo comprensible en lo visible, toda vez que lo visible y temporal es imagen (*imago*) de lo invisible y eterno. Ahora bien, lo invisible y eterno es comprendido en lo visible y temporal no de modo visible sino invisible (*invisibiliter*). Lo cual implica expresar de otro modo aquel axioma de la máxima doctrina de la ignorancia según el cual se tiende a abrazar lo incomprensible de modo incomprensible, esto es, a ver lo invisible en lo visible de modo invisible, tal como lo expresa en el trílogo el Cardenal por medio del *enigma de la lectura*, al señalar que lo invisible “es visto de modo invisible, así como el entendimiento cuando entiende lo que lee ve de modo invisible la verdad invisible que está oculta bajo la letra.”<sup>19</sup> Pues el que busca ver, asciende desde las letras que son vistas y percibidas en el libro hacia su sentido escondido, el cual solo puede ser visto de modo intelectual, esto es, invisible.<sup>20</sup>

Del *enigma de la lectura* se desprende asimismo que quien busca ver de modo invisible lo invisible no debe insistir en los vocablos y en sus propiedades sensibles o visibles. Pues es necesario elevarse por encima de las propiedades de los vocablos y dirigir la mirada intelectual hacia el invisible *sensus absconditus*.

### 3. La fuerza simbólica del nombre enigmático “*possesit*”

Aun cuando la obra lleve por título este peculiar y original nombre divino, él es introducido por el Cusano recién en el párrafo 14 del trílogo.<sup>21</sup> A su vez, en aquel párrafo 14, establece una muy interesante equiparación entre el “*possesit*” y aquel nombre revelado en las *Escrituras*, según el cual Dios en primer lugar es llamado “*El-Saddai*”, donde “*El*” significa *Dios* y “*Saddai*”, entre otros, *omnipotente*. Se trata, en todo caso, de una relación de *equivalencia* y no de mero *testimonio*, pues Nicolás de Cusa no ha querido con esta relación sugerir que el nombre divino “*El-Saddai*” sea explicado por medio del nombre enigmático “*possesit*”, como si aquel fuese anterior a este. Pues, para el Cusano, desde el punto de vista de su naturaleza, el discurso de las *Escrituras* es, al igual que todo otro discurso humano, conjetural. De aquí que no sea lícito establecer una diferencia de naturaleza entre “*El-Saddai*” y “*possesit*”. Si el Cusano los ha puesto en relación, lo ha hecho en virtud de su

---

<sup>19</sup> *De poss.* (h XI/2 n.2): “Conspiciuntur invisibiliter, sicut intellectus invisibilem veritatem, quae latet sub littera, quando intelligit quae legit invisibiliter videt”.

<sup>20</sup> Cfr. Flasch (1998: 522).

<sup>21</sup> Cfr. Beierwaltes (1980: 121).



sentido (*sensus*). Pues, como lo expresa el pasaje de *Gen.* 17, 1, cuando Dios se revela a los hombres de modo cognoscible afirma de sí mismo en primer lugar “Yo soy *El-Saddai*”, esto es, Dios omnipotente, acto de toda potencia.<sup>22</sup> En términos especulativos, “Yo soy *possesit*”. Con lo cual, lo primero que manifiesta lo invisible de sí mismo de modo cognoscible a los hombres es que Él mismo es todo lo que puede ser. Y será esta la perspectiva que ponga en evidencia la fuerza simbólica del “*possesit*” como nombre divino, pues por medio de él podrá expresarse que el principio simple (*principium simplex*) de todas las cosas es, en sí mismo (*in se*), todo lo que puede ser y, en otro (*in alio*), la nada de lo que puede ser.

En la hermenéutica de los nombres divinos, que el Cusano ofrece desde el primer testimonio sistemático de su pensamiento, con el “*possesit*” ofrece un novedoso aporte no solo a la tradición de pensamiento de la que es heredero sino también a su propio camino especulativo, pues no encontramos antecedentes explícitos del “*possesit*” en sus elaboraciones precedentes.<sup>23</sup> Y notamos que en cuanto a la fortuna ulterior del “*possesit*”, será empleado por él solo en *De venatione sapientiae*, tal como lo consignamos más arriba, y en *De apice theoriae*. Así, las 74 apariciones de “*possesit*” en la totalidad de la producción cusana, se reducen a estas tres obras.<sup>24</sup> Con todo, es necesario destacar que se trata de un nombre nuevo para un tema caro a su pensamiento ya en el tiempo temprano de su filosofía, esto es, la concepción del principio primero como *poder*, toda vez que la concepción de lo divino como pura potencia en acto ya se encuentra enunciada, aunque formulada en otros términos, en *De docta ignorantia*.<sup>25</sup>

Ahora bien, desde el punto de vista estrictamente sintáctico, el neologismo “*possesit*” enlaza el infinitivo del verbo *possum* (*posse*) y la tercera persona del presente del indicativo del verbo *sum* (*est*).<sup>26</sup> Se trata, por tanto, de la síntesis de dos verbos que, si bien, se encuentran sustantivados en un término compuesto, no dejan por ello de preservar su matiz verbal. Si bien la fuerza de este nombre compuesto de *posse* y *est* no se concentra en sus propiedades extrínsecas, con todo es a través de su primera manifestación

<sup>22</sup> *Gn.* 17, 1: “Postquam Abram nonaginta et novem annorum factus est, apparuit ei Dominus dixitque ad eum: ‘Ego Deus omnipotens, ambula coram me et esto perfectus [...]’.”

<sup>23</sup> Cfr. Flasch (1998: 520).

<sup>24</sup> Con todo, no queremos dejar de destacar la presencia de esta particular elaboración cusana en el contexto del pensamiento de Giordano Bruno. Cfr. Bruno (1925: 280-281).

<sup>25</sup> Cfr. *De doc. ig.* I c.2 (h I n.5): “et quia absolutum, tunc est actu omne possibile esse, nihil a rebus contrahens, a quo omnia”.

<sup>26</sup> Cfr. *De poss.* (h XI/2 n.14); *De ven. sap.* c.13 (h XII n.34).

sensible, que muestra el enlace o síntesis de dos verbos diversos y hasta antagónicos en un único y simple vocablo, la que conduce al que especula a trascender su apariencia visible y orientarse hacia la invisible significación o sentido simple que se esconde por detrás de su manifestación visible. Pues, por medio del “*possesit*”, se busca ver de modo invisible en lo visible lo invisible mismo, tal como lo expresa el pasaje de *Rom.* 1, 20 con el que se abre el trílogo. De aquí que el “*possesit*” pueda expresar por medio de su condición visible el dinamismo productivo del principio primero como poder.<sup>27</sup>

Si resulta, en su caso, un nombre apropiado para significar a lo divino, lo es conforme a nuestro concepto humano de Él (*humanus conceptus*).<sup>28</sup> Pues con el “*possesit*” no es alcanzado el nombre preciso de Dios, en sí mismo inalcanzable, inconceptuable e inexpresable, tal como lo ha puesto de manifiesto el Cusano ya repetidas veces en diversas obras y no en último término en el *De mente*.<sup>29</sup> Si el “*possesit*” le conviene a lo divino, esto se da en la medida en que él mismo, al expresar que el principio simple de todas las cosas es lo que puede ser, orienta la mirada intelectual del que especula a ir más allá de sí mismo. Con todo, el significado o sentido simple del nombre divino “*possesit*”, en cuanto concepto humano, no es el *ipsum possessit*, pues no es de modo simple en acto todo lo que puede ser, ya que puede ser mayor de lo que es. De aquí que el “*possesit*”, en tanto nombre enigmático conjetural, si bien posee la fuerza de un significado simple, no alcanza a abrazar con precisión lo *ipsum possessit*, así como el símbolo del punto, tan caro a la especulación cusana, no pone de manifiesto con exactitud la absoluta unidad simple de la que es imagen.

Solo el *possesit ipsum*, en cuanto *concepto absoluto*, se entiende a sí mismo y a todo.<sup>30</sup> En el *possesit ipsum, concepto absoluto* o Verbo divino, todo lo que puede ser y puede ser visto está complicado como en su principio.<sup>31</sup>

---

<sup>27</sup> Esta será la clave hermenéutica de Werner Beierwaltes en su examen del “*possesit*”. Cfr. Beierwaltes (1980: 120-128).

<sup>28</sup> *De poss.* (h XI/2 n.14): “*Omnia in illo utique complicantur, et est dei satis propinquum nomen secundum humanum de eo conceptum*”.

<sup>29</sup> *De mente* c.3 (h V n.69): “*Id: Complicata nominari et nominare in coincidentiam altissimo intellectu, et omnia patebunt. Nam deus est cuiuscumque rei praecisio. Unde si de una re praecisa scientia haberetur, omnium rerum scientia necessario haberetur. Sic si praecisum nomen unius rei sciretur, tunc et omnium rerum nomina scirentur, quia praecisio citra deum non est. Hinc qui praecisionem unam attingeret, deum attingeret, qui est veritas omnium scibilium*”.

<sup>30</sup> Cfr. *De sap.* II (h V n.34).

<sup>31</sup> Cfr. *De poss.* (h XI/2 n.30): “*Nam omnia in possessit sunt et videntur ut in sua causa et ratione, licet nullus intellectus capere possit ipsum nisi qui est ipsum. Cardinalis: Intellectus*

Por ello el Verbo divino no puede ser definido o determinado por ningún nombre más que por medio de sí mismo. Pues complica en acto todo lo que puede ser concebido en tanto concepto de los conceptos,<sup>32</sup> en cuanto es todo lo que puede ser conceptuado. De aquí se desprende, a su vez, que el concepto absoluto es no solo *principium cognoscendi* sino a su vez *principium essendi*, esto es, que es uno y el mismo el principio del ser y del conocer.<sup>33</sup> De aquí que los *conceptos humanos* encuentren su principio en el *concepto absoluto* hacia el que tienden.<sup>34</sup> Pues el fundamento de los *conceptos humanos* no se encuentra en el hombre mismo sino en el *concepto absoluto*, que a sí mismo y a todo concibe, en tanto principio del ser y del conocer.

Desde este punto de vista, los conceptos humanos son siempre conceptos de algo,<sup>35</sup> y por ello incapaces de conceptuar con precisión al concepto absoluto. De aquí que no pueda producirse una formulación lingüística capaz de expresar el nombre propio y la esencia del concepto absoluto. Con todo, el “*possesit*”, en tanto nombre enigmático, se desprende de este componente decisivo de la doctrina ignorante. Pues de la conciencia del límite constitutivo de los conceptos humanos y sus modos de significar por medio de las palabras se desprende la fuerza del “*possesit*”, que busca expresar lo divino bajo un vocablo, al que ha denominado *general* y *absoluto*. Pues, cuanto de modo menos formable, el *concepto humano* entiende o concibe al *concepto absoluto*, tanto mayor se hace él en su afán expresivo y significativo.<sup>36</sup> Esfuerzo que se encuentra presente en el “*possesit*”, que lleva al extremo el límite constitutivo del lenguaje.

La fuerza del “*possesit*” radica en que, desde la perspectiva de nuestro concepto humano de lo divino, es presentado por el Cusano como el nombre conjetural de todo nombre y de ninguno a la vez.<sup>37</sup> Como si con esto afirmase

---

oster quia non est ipsum possessit non enim est actu quod esse potest; maior igitur et perfectior semper esse potest-, ideo ipsum possessit licet a remotis videat, non capit. Solum ipsum possessit se intelligit et in se omnia, quoniam in possessit omnia complicantur”.

<sup>32</sup> *De poss.* (h XI/2 n.40): “Solutus per se seu absolutus conceptus est actu omnis conceptibilis conceptus”.

<sup>33</sup> *De poss.* (h XI/2 n.30): “Nam omnia in possessit sunt et videntur ut in sua causa et ratione, licet nullus intellectus capere possit ipsum nisi qui est ipsum”.

<sup>34</sup> Elpert (2002: 320).

<sup>35</sup> *De poss.* (h XI/2 n.40): “Sed noster conceptus, qui non est per se seu absolutus conceptus sed alicuius conceptus, ideo per se conceptum non concipit, cum ille non sit plus unius quam alterius, cum sit absolutus”.

<sup>36</sup> *De poss.* (h XI/2 n.41): “Quanto igitur intellectus intelligit conceptum dei minus formabilem, tanto maior est, ut mihi videtur”.

<sup>37</sup> *De poss.* (h XI/2 n.14): “Est enim nomen omnium et singulorum nominum atque nullius pariter”.

Nicolás de Cusa que en el “*possesit*” están complicados *humaniter* todos los nombres que son impuestos por un movimiento de la razón. A su vez, que aunque el “*possesit*” mismo sea un ente de razón (*ens rationis*), posee una fuerza expresiva tal que no puede ser puesta de manifiesto de modo completo por ninguno de los restantes nombres que vienen después de él. Y si todos los nombres *humaniter* están complicados en él, del mismo modo todas las significaciones se encuentran complicadas en su significación. Abraza de modo actual todos los nombres y todas las significaciones que son posibles para un entendimiento finito.<sup>38</sup>

Nicolás de Cusa advierte asimismo –en aquel párrafo 14 en el que lo introduce– que la *visión intelectual* de lo invisible es inexplicable por medio de muchas palabras,<sup>39</sup> pues se trata de la complicación simple y absoluta de todas las cosas. De aquí que lo invisible, en cuanto tal, pueda ser expresado solo de un modo más conveniente a través de una palabra brevísima (*brevissimum verbum*), esto es, un vocablo visible que exprese *humaniter* con un invisible significado simplicísimo (*simplicissimus significatus*) al principio simple de todas las cosas.

El “*possesit*” –como nombre enigmático– posee un significado simple (*simplex significatus*) que conduce al que busca a una aserción positiva de la verdad,<sup>40</sup> a saber: que el principio simple de todas las cosas es lo que puede ser. Así, por medio del “*possesit*” el que especula ve de modo enigmático (*aenigmatice*), esto es, de manera inefable (*ineffabiliter*), aquello que es todo lo que puede ser. Y quien ve esto, tal como lo expresa el Cardenal, ve más allá del nombre, pues no hay nombre nombrable que a aquello le convenga con precisión.<sup>41</sup> En palabras del Cardenal: "Quien construye para sí un concepto simple acerca de Dios, como el del significado de este vocablo compuesto *possesit*, comprende con mayor rapidez muchas cosas que antes le [resultaban] difíciles."<sup>42</sup>

---

<sup>38</sup> Brüntrup (1973: 44); Elpert (2002: 314).

<sup>39</sup> *De poss.* (h XI/2 n.14): “Cardinalis: Cepisti, abba, propositi radicem et vides hanc contemplationem per multos sermones inexplicabilem brevissimo verbo complicari”.

<sup>40</sup> Cfr. *De poss.* (h XI/2 n.27): “Intelligo te dicere quomodo hoc nomen compositum *possesit* de posse et esse unitum habet simplex significatum iuxta tuum humanum conceptum ducentem aenigmatice inquisitorem ad aliqualem de deo positivam assertionem”. Cfr. *De coni.* I Prol. (h III n.3).

<sup>41</sup> *De poss.* (h XI/2 n.26): “Ex quo te elevare poteris, ut supra esse et non-esse omnia ineffabiliter, aenigmatice tamen, videas, quae de non-esse per actu esse omnia in esse veniunt. Et ubi hoc vides, verissime et discretissime nullum nomen nominabile per nos invenis”.

<sup>42</sup> *De poss.* (h XI/2 n.24): “Qui sibi de deo conceptum simplicem facit quasi significati huius compositi vocabuli *possesit*, multa sibi prius difficilia citius capit”.

Nicolás de Cusa pone de manifiesto con esto, una vez más, que la mirada del que especula es orientada por medio de los nombres, esto es, que los *nombres enigmáticos* devienen en *directiones speculantis*, tal como reza uno de los títulos del *De non aliud: Directio speculantis seu de li non aliud*. Pues conducen a la visión intelectual de aquello que es buscado. Prueba de ello da el verbo *ducere* que es utilizado aquí por Nicolás de Cusa, del cual procede el sustantivo *manuductio*, tan caro a la teología del Pseudo Dionisio, de la que el Cusano es heredero.

El “*possesit*” deviene así en una *manuductio*<sup>43</sup> que orienta la mirada del que especula y lo guía hacia el *conceptus absolutus, deus incognitus* o bien el simple *sensus absconditus*, no solo más allá de los sentidos (*sensus*) y de la razón (*ratio*), sino también más allá del entendimiento (*intellectus*), hacia la *visión mística (visio mystica)*. Pues, el Dios escondido o sentido escondido, en virtud de su simplicidad, es aún anterior al ámbito o región del entendimiento, en la que los opuestos coinciden. De lo cual se desprende que el nombre divino “*possesit*” posee una fuerza expresiva tal que conduce al que especula más allá de la *potencia sensible*, en la que no hay discreción, más allá de la *potencia racional*, en la que hay discreción pero con oposición, esto es, de modo disyuntivo (*disiunctive*), pero también más allá de la *potencia intelectual*, en la que hay también discreción pero con coincidencia, esto es, de modo copulativo (*copulative*). Por lo cual, el “*possesit*”, en tanto nombre que expresa el concepto humano de lo divino, guía hacia la concepción conjetural de lo divino como principio mismo de la *coincidencia de los opuestos*, esto es, como el principio simple y absoluto de todas las cosas. De aquí que, por medio del neologismo “*possesit*”, se ponga de manifiesto no solo la naturaleza coincidencial de la unidad simple de lo absoluto, sino también su carácter supra coincidencial; pues si en lo sensible y visible el principio se manifiesta de modo confuso en cuanto a la actualidad y a la posibilidad, en la razón como opuestos y en el entendimiento de modo coincidencial, en lo absoluto, tal como es en sí mismo, se expresa su anterioridad respecto de la coincidencia de acto y potencia.

El nombre enigmático “*possesit*” puede ser considerado como una palabra límite, en tanto que representa el límite entre el conocimiento intelectual de lo divino y su revelación. El “*possesit*” es concebido por Nicolás de Cusa como un enigma con el que se alcanza el final de la búsqueda de la verdad que puede llevar adelante o realizar el entendimiento creado. En la *visión mística (visio mystica)* hacia la que conduce el “*possesit*”, se guía o impulsa

---

<sup>43</sup> Elpert (2002: 326).

al inquisidor de la verdad (*inquisitor veritatis*) a superar el ámbito intelectual de la coincidencia de los opuestos, esto es, la región de la potencia más alta del conocimiento humano. De aquí que invite al que asciende, a trascender su entendimiento, toda vez que la *potencia infinita* no puede ser alcanzada y abrazada con precisión por la *potencia finita* del entendimiento humano.<sup>44</sup> De aquí que el Cardenal pueda afirmar entonces: "Por tanto, este nombre [*possesit*] conduce al que especula más allá de todo sentido, razón y entendimiento hacia la visión mística, donde se halla el fin del ascenso de toda fuerza cognoscitiva y el inicio de la revelación del dios desconocido."<sup>45</sup> Y es precisamente esta invitación a trascender toda potencia de conocimiento en la búsqueda del simple principio primero, aquello que pone también de manifiesto el carácter *enigmático* y, con ello, la fuerza del nombre "*possesit*", pues dice para mostrar el límite del decir. El "*possesit*" deviene así en una formulación que en el lenguaje muestra el límite del lenguaje. El "*possesit*" exhibe el esfuerzo por llevar el lenguaje a su límite, para a través de él poner de manifiesto la índole de lo absoluto.<sup>46</sup> De aquí que el "*possesit*" pueda ser concebido –tal como lo ha sostenido Werner Beierwaltes– como el momento intelectual de la *visión mística*.<sup>47</sup>

Kurt Flasch ha señalado que en el contexto del *De possessit*, Nicolás de Cusa precisa el rol de la teología negativa (nn. 62-66), *via* que ha asimilado y preferido el Cusano ya en sus primeras prédicas. En tanto *concepto absoluto*, lo *ipsum possessit* complica de modo actual todo lo que puede ser conceptuado. De aquí que ningún *concepto humano* pueda conceptuar lo que en sí mismo excede todo concepto, lo que en sí mismo escapa a toda definición o deter-

---

<sup>44</sup> *De poss.* (h XI/2 n.17): "Iohannes: Profundius quam credideram dicta patris nostri subintrasti. Et hoc ultimum certum me facit oportere ascendentem omnia linquere, etiam suum intellectum transcendere, cum virtus infinita per terminatam capi non possit".

<sup>45</sup> *De poss.* (h XI/2 n.15): "Ducit ergo hoc nomen speculantem super omnem sensum, rationem et intellectum in mysticam visionem, ubi est finis ascensus omnis cognitivae virtutis et revelationis incogniti dei initium". Cfr. *De quaer. deum* c.2 (h IV n.36); *De vis. dei* (h VII n.1); *Epist. V ad abbatem et monachos Tegernseenses* (ed. Vansteenberghes p.115); *De ap. theor.* (h XII n.10 et sqq).

<sup>46</sup> Elpert (2002: 325).

<sup>47</sup> Cfr. Beierwaltes (2005: 271-272): "Ver lo infinito o la infinitud como rasgo fundamental en todos los *nomina divina* o imágenes conceptuales de Dios, percibir y pensar en este ver –como su condición necesaria– las implicaciones conceptuales y las consecuencias que exceden el concepto, se puede entender, en el sentido del Cusano, como el momento 'intelectual' de la 'mística' o de la teología mística. A partir de él, la teoría cusana del *mystice videre*, puede valer como una mística especulativa en sentido propio".

minación.<sup>48</sup> De la inadecuación de nuestros humanos conceptos se desprende de modo inevitable la pregunta por cuál sea el camino o la vía a través de la cual se alcanza una comprensión lo menos inadecuada posible de lo divino. En el *De possessi*, el Cardenal responde, como en otras ocasiones, que menos inadecuada es la preferencia de la *vía negativa*. En palabras de Juan: “Entre las innumerables que deseo escuchar, existe una principalmente, cómo de modo negativo alcanzamos mejor esta forma omnipotente, que parece ser dicha más allá de todo ser y no-ser.”<sup>49</sup>

Lo que destaca aquí, una vez más, es que por medio de la *vía negativa*, y el “*possessi*” como una expresión profundamente especulativa suya, se niegan del *concepto absoluto* tanto las determinaciones positivas como las negativas, pues se trata de un concepto anterior al ser y al no-ser, anterior a las afirmaciones que se oponen o bien coinciden con las negaciones. De aquí que sean negadas del *concepto absoluto* por medio del “*possessi*” las diversas limitaciones conceptuales, con la intención de alcanzar la *visión mística* hacia la que el “*possessi*” conduce. Así, es por medio de la *vía negativa* que el que especula se dirige hacia el momento intelectual de la *visión mística*, esto es, aquel momento en el que sabe de modo intelectual la inadecuación de su entendimiento con el objeto de su búsqueda.

#### 4. La simplicidad y trinidad del concepto absoluto a la luz del nombre enigmático “*possessi*”

Al tratar, a partir del párrafo 40 del trílogo, sobre la unidad relacional del *concepto absoluto*, esto es, sobre la dinámica unitrinidad del principio en su carácter de absoluto, el Cusano destaca, una vez más, la insuficiencia de nuestros conceptos conjeturales referidos a ello. Prueba de ello dan, tal como él mismo lo afirma, sus muchas obras, en las que no solo ha expresado la infabilidad de la unitrinidad del *concepto infinito* (*conceptus infinitus*), al declararla en sí misma inconceptuable e inexpressable, sino que, en virtud de ello, ha buscado expresarla, aunque sea de modo insuficiente, de diversas maneras.<sup>50</sup> De aquí que, si el *Verbo divino* en su productivo movimiento no

<sup>48</sup> Cfr. *De poss.* (h XI/2 n.40): “Verbum enim illud nullo nomine seu termino finiri seu diffiniri per nos potest, cum concipi nequeat”.

<sup>49</sup> *De poss.* (h XI/2 n.62): “Inter innumera quae audire vellem est unum praecipue quomodo hanc omnipotentem formam negative melius attingimus, quae dicitur super omne esse et non-esse videri”.

<sup>50</sup> *De poss.* (h XI/2 n.40): “Semper varie multa dici posse, licet insufficientissime, haec quae praemisi et quae in variis libellis meis legisti ostendunt. Multis enim valde et saepissime



puede ser limitado o definido por ningún nombre o término, pues no puede ser concebido con precisión por un entendimiento finito, no sea ni uno ni trino en sí mismo, tal como aquí pero de modo constante sostiene Nicolás de Cusa.<sup>51</sup>

Ahora bien, el intelecto humano que no puede aferrar el concepto absoluto tal como es en sí mismo, busca verlo de modo invisible a partir de las cosas visibles, en tanto emanaciones suyas, tal como enseña el pasaje de *Rom* 1, 20 en torno del cual se despliega la obra. Pues, lo creado es la manifestación visible de lo invisible. Por ello, lo creado revela al creador del modo en que este puede ser conocido, ya que el Dios escondido, invisible, incognoscible se manifiesta, se comunica, se participa, de modo cognoscible en su imagen visible como en espejo y enigma.<sup>52</sup> De aquí que en las cosas creadas, visibles, se vea de modo invisible el poder (*posse*), el ser (*esse*) y el nexo de ambos (*nexus*), sin los cuales lo creado no podría existir como tal.<sup>53</sup> Se pregunta, en este punto el Cardenal, en cuanto a la potencia, cómo existiría lo creado si no pudiera existir; en cuanto a la actualidad, cómo sería si no fuese en acto, toda vez que el ser es en acto; y, en cuanto al nexo, cómo sería si no pudiera ser y efectivamente no fuera. De aquí que no sean algo diverso el *poder ser*, el *ser hecho* y el nexo de ambos.<sup>54</sup> Como en el caso de una rosa, que el Cardenal presenta con estas palabras: “La rosa en potencia y la rosa en acto y la rosa en potencia y acto es la misma, y no otra y diversa.”<sup>55</sup> Quien ve de modo intelectual, esto es, invisible, la rosa, la ve unitrina, pues se la ve en el poder, porque si no, no podría ser. Se la ve en el acto, porque si se negara de ella el acto o el ser, de qué modo sería. Y se la ve en el nexo de ambos.<sup>56</sup> De este modo, a partir de la manifestación, comunicación o participación de lo divino en lo creado, en lo visible, se ve de modo invisible la unitrinidad del principio simple.

---

profundissimis meditationibus mecum habitis diligentissimeque quaesitis antiquorum scriptis reperi ultimam atque altissimam de deo considerationem esse interminam seu infinitam seu excedentem omnem conceptum”.

<sup>51</sup> Cfr. *De poss.* (h XI/2 n.41): “Sic neque ipsum nominamus unum nec trinum nec alio quocumque nomine, cum omnem conceptum unius et trini et cuiuscumque nominabilis excedat, sed ab eo removemus omne omnium conceptibilium nomen, cum excellat”.

<sup>52</sup> *De poss.* (h XI/2 n.72).

<sup>53</sup> Cfr. *De poss.* (h XI/2 n.47): “Nam sine potentia et actu atque utriusque nexu non est nec esse potest quicquam”.

<sup>54</sup> Cfr. *De poss.* (h XI/2 n.47): “Quomodo enim esset si esse non posset? Et quomodo esset si actu non esset, cum esse sit actus? Et si posset esse et non esset, quomodo esset? Oportet

<sup>55</sup> *De poss.* (h XI/2 n.47): “Rosa in potentia et rosa in actu et rosa in potentia et actu est eadem et non alia et diversa”.

igitur utriusque nexum esse. Et posse esse et actu esse et nexus non sunt alia et alia”.

<sup>56</sup> Flasch (1998: 522).

Si bien, el procedimiento parece aristotélico en una primera aproximación, toda vez que se parte –desde la perspectiva del proceso genético de conocimiento– de la actualidad de lo creado, en tanto sensible y visible, para ascender al acto o actualidad absoluta del principio, desde el punto de vista de su fundamentación metafísica, Nicolás de Cusa señala que si lo creado es en acto, es porque puede ser. Lo cual muestra la necesidad de la *anterioridad* de la posibilidad absoluta, pues cómo podría ser algo si no pudiera.<sup>57</sup> Y cómo podría algo posible ser de modo actual sin la actualidad. Todo lo cual muestra, a su vez, la necesaria *anterioridad* de la actualidad absoluta, sin la cual nada, ni siquiera el principio, puede ser. De aquí que aquella posibilidad absoluta no pueda carecer de nada; por tanto, es en acto en sentido absoluto. En lo absoluto no se da el pasaje de la potencia al acto sino más bien la coincidencia de acto y de potencia. De este modo, en el vocablo “*possesit*” se expresa simbólicamente la coincidencia de acto y potencia en lo absoluto.

#### 4a. La simplicidad y trinidad del concepto absoluto a la luz del enigma “E”

A su vez, desde la perspectiva de nuestro concepto humano de lo divino, la fuerza del “*possesit*” reside también en que puede él mismo dar cuenta de la concepción humana de la unitrinidad del simplicísimo *concepto absoluto*. Y esto lo lleva adelante el Cusano por medio del enigma de la “E”, esto es, de la vocal simple que en la palabra “*possesit*” une o enlaza los dos términos (*posse* y *est*) que componen el neologismo. Se trata de una vocal simple y a la vez unitrina, porque la “E” es la vocal del poder, es la vocal del ser y es la vocal del nexo. Tal como lo expresa Bernardo, su eufonía o vocalidad (*vocalitas*) es simplicísima, porque no son tres vocales diversas sino una

---

<sup>57</sup> Cfr. Casarella (1990: 13-14). Cabe señalar que han sido muchos los intérpretes que han evaluado y situado la propuesta cusana del “*possesit*” en el contexto de una crítica al aristotelismo. Con todo, en este punto nosotros seguimos a Kurt Flasch, quien sostiene que el Cusano no polemiza aquí con la concepción aristotélica de acto y potencia sino que utiliza estos conceptos en relación con la *coincidentia oppositorum*, la doctrina de la *complicatio-explicatio* y otros aspectos caros a su sistema de pensamiento. Cfr. Flasch (1973: 214): “Das cusanische Possesit ist also nicht die bruchlose Verlängerung der aristotelischen Akt-Potenz-Lehre. Cusanus kann sein Unum auch actus purus nennen (De quaer. Deum n.46). Aber das bedeutet bei ihm etwas anderes als bei Thomas von Aquin, nämlich dass es vor Akt und Potenz steht. In ihm koinzidieren Unmöglichkeit und Notwendigkeit (so auch De visione Dei hier P 182r). Dies hat noch kein Interpret vom aristotelischen Standpunkt her verständlich zu machen vermocht. Die Koinzidenzlehre hat durchaus eine antiaristotelische Spitze, auch wenn sie die Termini *actus* und *potentia* gebraucht”.

simplicísima y unitrina.<sup>58</sup> Por medio de la “E” se muestra de modo enigmático, esto es, de modo invisible en lo visible, la presencia del principio unitrino en lo principiado, a su vez, unitrino, ya que suprimida la “E” del “*possesit*”, este vocablo no subsiste como una expresión con sentido o significado. Del mismo modo, suprimido el principio unitrino, lo principiado unitrino no subsiste en cuanto tal.

Por otro lado, la consideración de la letra, y en particular la vocal – como último e ínfimo elemento del discurso– fue presentada por Nicolás de Cusa en el contexto del Libro Segundo del *De coniecturis*.<sup>59</sup> En este sentido, Jan Bernd Elpert ha insistido en su investigación sobre este aspecto, y vincula el enigma de la “E” con el *enigma del punto*, que Nicolás de Cusa desarrolla en diversos pasajes de su obra.<sup>60</sup> Pues así como toda sílaba, palabra, oración y discurso se construye a partir del elemento simple de la letra, del mismo modo toda figura geométrica se constituye a partir del punto, ya que de él procede la línea, el plano y la superficie.<sup>61</sup> De aquí que, tanto la letra como el punto, sean identificados por el Cusano como unidades complicantes que se explicitan o despliegan en diversas unidades contractas. Todo lo cual vuelve a la letra (y en particular aquí la “E”) y al punto imágenes de la unidad complicante absoluta que se manifiesta como mundo.

#### **4b. La simplicidad y trinidad del concepto absoluto a la luz del enigma “IN”**

Finalmente, queremos señalar que antes de presentar el enigma de la “E”, el Cardenal presenta otro enigma destinado a expresar de modo simbólico la *inefable* unitrinidad del principio primero. Se trata del enigma “IN” (nn.54-56) que, no ocasionalmente, se encuentra en la palabra “*ineffabile*”, que el Cusano ha utilizado de modo profuso en esta obra. Con todo, no es un

---

<sup>58</sup> Cfr. *De poss.* (h XI/2 n.57): “Video E simplicem vocalem unitrinam. Nam est vocalis ipsius possE, ipsius Esse et nExus utriusque. Vocalitas eius utique simplicissima est trina”.

<sup>59</sup> Cfr. *De coni.* II c.4 (h III n91): “Ita quidem alia videmus ut simplices litteras elementa, alia ut syllabas, alia ut dictiones, elementatum autem oratio est. Inter ipsas vero litteras differentias intuemur triniter distinctivas, ita et in syllabis et dictionibus”. Cfr. *De coni.* II c.5 (h III nn.95-97).

<sup>60</sup> Cfr. Elpert (2002: 309-310). Sobre el enigma del punto en el pensamiento de Nicolás de Cusa cfr. Von Bredow (1995: 85-98).

<sup>61</sup> Cfr. *De mente* c.9 (h V n.116 et sqq.): “Quomodo mens omnia mensurat faciendo punctum, lineam et superficiem; et quomodo est punctus unus et complicatio ac perfectio lineae; et de natura complicationis; et quomodo facit adaequatas mensuras variarum rerum; et unde stimuletur ad faciendum”.

prefijo que deba ser entendido de modo privativo, sino más bien inclusivo, pues no se trata de la oposición entre lo *efable* y lo *in-efable*, sino de una *in-efabilidad* anterior a la oposición entre la afirmación y la negación. Lo primero que se advierte en el prefijo “*IN*” es que su composición es trina, pues primero se da la “*I*”, luego la “*N*” y finalmente el nexos de ambas. De modo tal que hay una única y simple palabra. Luego se ve que nada hay más simple que “*I*”, ya que ninguna palabra puede formarse sino a partir de esa simple línea. De aquí que, de un lado, en la “*N*” se encuentre la “*I*” reduplicada o, en palabras del Cusano, explicada o explicitada, y, del otro, en la “*I*” se encuentre la “*N*” complicada. Por lo cual, de la “*I*” procede en primer lugar la “*N*”, unidos por el espíritu de conexión (*spiritus conexionis*).<sup>62</sup> Finalmente, queremos señalar que Hans Gerhard Senger, en su investigación sobre el problema del lenguaje en el Cusano, ha tratado sobre el *enigma de IN*, al señalar que por medio de él se ingresa en la región de lo divino, esto es, en la comprensión conjetural de aquel dinámico principio unitrino que es todo lo que puede ser.<sup>63</sup>

## 5. Consideración final

En el presente artículo, hemos buscado mostrar la concepción cusana de lo absoluto como un dinámico principio productivo uni-trino, que es todo lo que puede ser, a la luz de la fuerza expresiva o simbólica del “*possesit*”, tal como es presentado por Nicolás de Cusa en el trílogo *De possessit*. Asimismo, hemos destacado la novedad de este neologismo en la hermenéutica cusana de los nombres divinos. Por medio del “*possesit*”, el Cusano busca poner de manifiesto el sentido de las palabras de Pablo en el pasaje de *Rom.* 1, 20, en torno de las cuales gravita la especulación en el *De possessit*, a saber: la comprensión intelectual de lo invisible en lo visible. Por eso, quien busca ver la presencia del principio en lo principiado, de lo invisible en lo visible, puede hacerlo de modo invisible, esto es, de manera intelectual, por medio del “*possesit*”. Pues, aquel que especula puede leer en el libro visible del mundo, que no es otro que la manifestación visible o comunicable de lo divino, y comprender de modo incomprensible por medio del “*possesit*” al simple e

<sup>62</sup> Cfr. Von Bredow (1993: 27-29); Beierwaltes (1997: 112).

<sup>63</sup> Cfr. Senger (1979: 97): “So wird IN zum Spiegel, der den Widerschein der Divinalregion einfängt”.

invisible *sentido escondido* en él, tal como lo expresa el *enigma de la lectura*, con el que iniciamos nuestro recorrido.<sup>64</sup>

## BIBLIOGRAFÍA

### Fuentes cusanas

NICOLAI DE CUSA, *Opera Omnia* iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita (h):

De doc. ig. De docta ignorantia (h I, ed. R. Klibansky et E. Hoffmann, Lipsiae, 1932).

De coni. De coniecturis (h III, ed. J. Kock, C. Bormann et J.G. Senger comite, Hamburgi, 1972).

De quaer. Deum. De quaerendo deum (h IV, ed. P. Wilpert, Hamburgi, 1959)

De sap. I – II Idiota. De sapientia (h V, ed. L. Baur, Lipsiae 1937, alteram curavit R. Steiger, Hamburgi, 1983).

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

De vis. dei. De visione dei (h VII, ed. R. Klibansky et H. Bascour, Hamburgi, 1970)

De aequal. De aequalitate (Vita erat lux hominum) (h X/1, ed. J.G. Senger, Hamburgi, 2001).

De princ. Tu quis es «De Principio» (h XI/2b, ed. C. Bormann et A.D. Riemann, Hamburgi, 1988).

De poss. De possesset (h XI/2, ed. R. Steiger, Hamburgi, 1973).

De non aliud. Directio speculantis seu De non aliud (h XIII, ed. L. Baur et P. Wilpert, Hamburgi, 1944).

De ven. sap. De venatione sapientiae (h XII, ed. R. Klibansky et J.G. Senger, Hamburgi, 1982).

---

<sup>64</sup> *De poss.* (h XI/2 n.2): “Conspiciuntur invisibiliter, sicut intellectus invisibilem veritatem, quae latet sub littera, quando intelligit quae legit invisibiliter videt. Dico invisibiliter hoc est mentaliter, cum aliter invisibilis veritas, quae est obiectum intellectus, videri nequeat”.

- Comp. Compendium (h XI/3, ed. B. Decker et K. Bormann, Mamburgi, 1964).
- De ap. theor. De apice theoriae (h XII, ed. R. Klibansky et J.G. Senger, Hamburgi, 1982).
- Sermo VIII “*Signum magnum*” (h XVI/2, *Sermones V - X*, ed. R. Haubst, Hamburgi, 1973).
- Sermo CXL “*Verbum caro factum est et habitavit in nobis*” (h XVIII/1, *Sermones CXXII - CXL*, ed. R. Haubst et H. Pauli, Hamburgi, 1995).
- Sermo CCLXV “*Plenitudo legis est dilectio*” (h XIX/5, *Sermones CCLVIII – CCLXVII*, ed. H. Riemann, H. Schwaetzer, F.Stammkötter, Hamburgi, 2005).
- Epistula ad abbatem et monachos Tegernseenses 14 sept. 1453 (ed. E. Vansteenbergh, *Autour de la docta ignorantia*, Munster, 1915, pp.113-7 [traducción al castellano: “Carta de Nicolás de Cusa al Abad Gaspard Aindorffer y a los monjes del monasterio del lago de Tegern”, trad. Jorge M. Machetta, en *Versiones* (2001), Año 3, Nro. 3, Bs. As., pp.36-44].

### **Bibliografía secundaria**

- ANDRÉ, J.M (1997), *Sentido, Simbolismo e Interpretacão no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*, Fundação Calouste Gulbenkian. Junta Nacional de Investigacao Científica e Tecnológica.
- BEIERWALTES, W. (1980), *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- (1997), “Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius”, in *Trierer Cusanus Lecture*, Heft 4, Paulinus-Verlag, Trier.
- (2005), “Elementos místicos en el pensamiento del Cusano”, en *Cusanus. Reflexión metafísica y espiritualidad*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 255-281.
- BREDOW, G. VON (1995), “Der spielende Philosoph. Betrachtungen zu Nikolaus von Kues ‘*De possess*’”, en *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze 1948-1993*, Aschendorff Münster, 27-29.
- BRÜNTRUP, A. (1973), *Können und Sein. Der Zusammenhang der Spätschriften des Nikolaus von Kues*, München / Salzburg.
- CASARELLA, P. (1990), “Nicholas of Cusa and the power of possible”, in *American Catholic Philosophy Quarterly*, v. 64, 1-34.

- ELPERT, J.B. (2002), *Loqui est revelare – verbum ostensio mentis. Die sprachphilosophischen Jagdzüge des Nikolaus Cusanus*, Peter Lang, Frankfurt am Main.
- FLASCH, K. (1973), *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung*, Brill, Leiden [Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie, Bd. VII].
- (1998), *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, ed.