

Conceptualización monetaria en el *De ludo globi* de Nicolás de Cusa



Julián Giglio

Universidad de Buenos Aires, Universidad del Litoral, Argentina
ORCID: 0000-0002-6901-7172

Recibido: 31 de marzo de 2023, aceptado: 21 de junio de 2023

Resumen

El presente trabajo analiza las últimas páginas del tratado *De ludo globi* de Nicolás de Cusa. Más específicamente, se centra en el ejemplo monetario utilizado por el Cusano, en donde el autor plantea una metáfora en donde Dios es presentado como un omnipotente acuñador de moneda, mientras que el hombre como un cambista. A partir de una propuesta inversa, que va de la gnoseología cusana al ejemplo, se propone comprender la concepción monetaria subyacente en el ejemplo. Para el análisis se vincula esta obra con un sermón predicado años antes durante su obispado en Bresanona, así como rastrear importantes factores contextuales, y antecedentes teóricos.

PALABRAS CLAVE: NICOLÁS DE CUSA, *DE LUDO GLOBI*, MONEDA, HISTORIA DEL PENSAMIENTO ECONÓMICO

Monetary Conceptualization in Nicholas of Cusa's *De ludo globi*

Abstract

This paper analyzes the last pages of the treatise *De ludo globi* by Nicolás de Cusa. More specifically, it focuses on the monetary example used by Cusanus, where the author presents a metaphor in which God is presented as an omnipotent mint-master, while the man is presented as a moneychanger or coin-broker. Starting from a reverse proposal, which goes from Cusanus' gnoseology to the example, it is proposed to understand the underlying monetary conception. For a better comprehension of this conception, it has been analyzed a sermon, preached years before during his Bishopric in Brixen, as well as traced important contextual factors, and theoretical background.

KEYWORDS: NICHOLAS OF CUSA, *DE LUDO GLOBI*, CURRENCY, HISTORY OF ECONOMIC THOUGHT

Introducción

El presente artículo busca explorar la conceptualización monetaria subyacente en dos textos de Nicolás de Cusa, a saber, el *De ludo globi*, y el sermón *Ostendite mihi nummisima*. En la exposición se propone explorar lo que continúa siendo una importante vacancia en la bibliografía existente sobre la obra del filósofo del siglo XV. Se plantea que un análisis de las referencias monetarias realizadas por el Cusano en dichas obras a la luz de su propuesta gnoseológica y metafísica representan una respuesta singular a un problema al que la teoría económica no ha logrado dar respuesta.

Si bien se han brindado diferentes propuestas respecto de la conceptualización del valor dependiendo de si las mismas provienen de una postura subjetivista u objetivista. La existencia o no de una correlación entre la valoración de los bienes y los bienes mismos es un problema sobre el que la teoría económica no ha logrado generar respuestas teóricas de manera unánime. En este sentido, la propuesta metafísica y gnoseológica cusana brinda una estructura que otorga al ejemplo monetario una garantía de verosimilitud a la valoración conjetural humana, inexistente en las teorías económicas del valor, en tanto se presenta como otra vía de ascenso hacia la verdad divina. De este modo, si bien el objetivo del texto cusano es metafísico y gnoseológico, otorga herramientas importantes para acercarse a una problemática particularmente esquiva a la teoría económica desde una perspectiva renovada y singular. En ese sentido, estas páginas intentan explorar dicha perspectiva, presentando una interpretación posible de las conceptualizaciones subyacentes, utilizando para ello la propia filosofía cusana, y datos historiográficos del contexto de producción, así como de los desarrollos de autores previos sobre la cuestión monetaria. El artículo no intenta obviar la insalvable distancia entre el modelo divino y humano, pero hace uso de la ventana abierta por el propio obispo al insertar el ejemplo monetario para especular sobre esas posibles conceptualizaciones subyacentes. Es decir, no se pretende interpretar al *De ludo globi*, ni siquiera sus últimas páginas, como un tratado monetario, sino intentar comprender qué conceptualización del fenómeno monetario puede haber tenido Nicolás de Cusa al momento de elegir utilizar este ejemplo particular.

Las referencias monetarias en la obra del Cusano han sido señaladas por varios autores que han centrado su atención especialmente en la referencia bíblica al pasaje de Mt. 22:15-22, resaltando el rico contenido metafórico y especulativo (Duclow, 2019; Bond, 1991; Todeschini, 2010; Roth, 2000). Donald Duclow señala la existencia de una teología numismática cusana que transforma al dinero y la moneda en símbolos de Dios, del intelecto humano, de la vida espiritual y comercio con Dios (2019: 317). Lawrence Bond, por su parte, se ha centrado en el ejemplo de los pasajes finales del *De ludo globi* en su trabajo sobre el camino del alma hacia Dios (1991: 84-85). Giacomo Todeschini inserta la referencia del Cusano en el tratado en una tradición, que rastrea hasta Agustín de Hipona, según la cual el hombre es metaforizado como moneda divina (2010: 19), y señala la noción de autenticidad y legitimidad de la moneda otorgadas por el poder que la crea (2010: 35), resaltando la trascendencia simbólica de la moneda. Mientras que Uli Roth, por su parte, señala la relación entre la capacidad creadora de Dios y la posibilidad racional del hombre que se manifiesta en el ejemplo, vinculándolas específicamente con los términos matemáticos como autodesarrollo del espíritu humano.

Otros autores han planteado la existencia de lo que identifican como una filosofía del valor (*Wertphilosophie*) en el segundo libro del *De ludo globi* (Senger, 2002; Peroli, 2021; Thiel, 2008). Detlef Thiel, además, dedica un apartado que titula *Geldwerttheorie* a la temática, donde plantea el carácter objetivo del valor en el Cusano (2008: 183).

Sin embargo, en general los trabajos tienden a tomar al ejemplo como tal, es decir, como un ejemplo más utilizado por el Cusano para graficar su propuesta filosófica.¹

A diferencia de ellos, en este trabajo se busca invertir el orden de análisis. Si el ejemplo, como muestra la bibliografía, funciona dando cuenta una vez más de la gnoseología y la metafísica cusana, la novedad que aporta no es tanto respecto de la gnoseología y la metafísica cuanto de la comprensión monetaria subyacente en el mismo. Entonces, invirtiendo el análisis hermenéutico, yendo de la propuesta filosófica al ejemplo, se puede vislumbrar una posible interpretación de la singular conceptualización económica subyacente en lo expuesto por el Cusano. Para ello, existen tres dimensiones de análisis que son de relevancia y deben tenerse en cuenta: 1. el valor de las monedas, 2. el signo de dicho valor, 3. la garantía de este.

El problema del valor

Adam Smith es considerado el padre de la economía clásica. Su obra más importante en este sentido, *La riqueza de las naciones*, fue publicada originalmente en Londres en 1776. En dicha obra Smith dedica varios capítulos a reflexionar acerca del valor. Como han señalado Ernesto Screpanti y Stefano Zamagni, en el texto smithiano conviven dos componentes que los autores llaman macroeconómico y microeconómico, y cuyos núcleos fundamentales se encuentran en la teoría del excedente y la del equilibrio competitivo individualista, respectivamente. Estas dos ramas terminarán dando dos respuestas diversas al problema del valor. Por un lado, la que procede del componente macroeconómico, que buscaba adaptar el análisis realizado por Quesnay a una economía no estacionaria, y que será determinante en la línea ricardiana. Esta tendrá como base objetiva el trabajo contenido o exigido para la producción de los bienes, y se constituirá en una teoría objetiva del valor, en la que no se requerirá un fundamento psicológico del mismo. Por otro lado, se encuentra el componente microeconómico, que será fundamental en el desarrollo del pensamiento económico continental y en las teorías neoclásicas que establecerán las bases de la economía del siglo XX, al presentar al individuo como el sujeto de la economía y al hacer de su percepción del costo la clave para el establecimiento del valor. Este componente desarrollará una teoría subjetiva del valor (Screpanti - Zamagni, 1997: 73-75). Esta distinción presente en la obra de Smith muestra cómo la teoría económica y con ella su historiografía he tenido serias dificultades para reconciliar las posturas objetivistas y subjetivistas del valor.

Los antecedentes de la problematización del valor pueden rastrearse en autores clásicos. Karl Marx afirma que el primero en analizar la forma del valor fue el mismo Aristóteles (2008[1872]: 72). Si bien esta afirmación es difícilmente sostenible en los términos expuestos por Marx, lo que sí se ha podido identificar es la relevancia que la recepción de sus obras tuvo sobre este punto a partir del primer comentario realizado por Alberto Magno a la *Ética Nicomáquea* (Langholm, 1992; Piron, 2010; Theocarakis, 2006), e identificándolo como quien inserta esta problemática en los pasajes donde el Estagirita se dedica a analizar la reciprocidad en los intercambios (1132b-1134a). La justicia en los intercambios, por otro lado, también tenía una rica tradición jurídica vinculada al *iustum pretium*, donde se ha descrito un peso importante de la voluntad de las partes y la libertad en la negociación entre ellas (Baldwin, 1959; Langholm, 1998; Wood, 2003; Kaye, 2004). Un último componente es representado por la obra de Juan Pedro de Olivi, quien ha sido identificado como el primero en hacer uso de los conceptos de

¹ En el año 2018 se llevó a cabo un Simposio internacional titulado "*Geld und Arbeit. Nikolaus von Kues und das ökonomische Denken im 15. Jahrhundert*". Lamentablemente las actas de dicho encuentro permanecen inéditas a la fecha de cierre de este artículo.

virtuositas, *raritas* y *complacibilitas* para describir el valor interno, la escasez o dificultad de adquisición de un bien, y la deseabilidad o capacidad de satisfacer que posee dicho bien desde una perspectiva subjetiva (Theocarakis, 2006: 21-22). Es destacable, sin embargo, que el *De contractibus* oliviano permaneció limitado a una circulación dentro del ámbito de la observancia repercutiendo en las obras de Bernardino de Siena y Antonino de Florencia.

En cuanto al modo en que esta problemática tomó lugar en cuestiones monetarias, también debe resaltarse el peso que tuvo la obra aristotélica. Sin embargo, la postura del Estagirita respecto del dinero es ambivalente. Por un lado, en *Política* (1257a) al analizar el origen de la moneda a partir de los intercambios queda claro que ella debe servir como medio de cambio, pero que a su vez debía ser una mercancía con valor propio. Mientras que por otro lado, en *Ética* afirma que la moneda no existe por naturaleza y presenta una etimología (*nómmisma*) derivada de *nomos* y como tal creada por convención (1133a: 29-31). Esta ambivalencia permanece irresuelta incluso en tiempos de Adam Smith, quien dedica largas páginas del capítulo quinto de *La riqueza* a ello. Dentro de las obras medievales destaca sobre la temática monetaria el *De moneta* de Nicolás de Oresme. En dicha obra, la única específica sobre la temática del período, si bien Oresme define a la moneda como una riqueza artificial y un *instrumentum* (capítulo I), conceptualización que habría sido introducida por Tolomeo de Lucca en los capítulos finales del *De regno* (Giglio, 2021), luego afirma que debe ser de un material apto para ello, es decir, un material que tenga un valor tal que por una módica porción se obtengan riquezas naturales en mayor cantidad (capítulo II). Para dar fe del contenido metálico, la calidad y por tanto el valor de las monedas, Oresme afirma que se les imprime una figura o signo. Ahora bien, el contexto de alteración monetaria que lleva a Oresme a escribir su tratado da cuenta de la insuficiencia del signo como referente del valor. Es decir, si bien la moneda es definida como artificial y podría decirse convencional, no llega a ser fiduciaria, porque el signo no establece su valor, sino que lo garantiza solo en cuanto esa garantía es del contenido metálico de aquella. Oresme manifiesta la desconfianza reinante en un contexto de alteraciones permanentes (Kaye, 2004), pero no logra ir más allá de afirmaciones prescriptivas respecto del rol del monarca. No hay en su obra mecanismos que permitan acceder al contenido ni al valor real de las monedas. Si se miran las tres dimensiones de análisis propuestas, el signo debería garantizar el valor de las monedas en tanto certificación de su peso en metal precioso, pero no existe una garantía ulterior que sustente el vínculo entre el signo y el valor. De allí que no exista un modo de resolver el problema que representa la pregunta en torno a la correlación entre el valor convencional de la moneda y su valor material objetivo.

Ostendite mihi nummismata

El sermón CCXLIX (*Ostendite mihi nummismata*) data del año 1456, durante el obispado de Nicolás en Bresanona. El sermón retoma el pasaje bíblico de Mt. 22:15-22 en donde Jesús, ante la pregunta de si es lícito dar el tributo al César, solicita que le muestren la moneda y al constatar que en ella está la imagen del emperador romano, afirma que “den al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”. Como se ha señalado, la metáfora del hombre como “moneda divina” puede ser rastreado al menos desde Agustín de Hipona (Todeschini, 2010). Asimismo, el modo en que el Cusano presenta la temática responde también a una tradición que puede rastrearse en la *Glossa ordinaria* de Tomás de Aquino, planteando en primer lugar el significado de la narrativa bíblica desde su significado literal e histórico (Duclow, 2019). Este sermón es el único antecedente en el cual el Cusano esboza algunas de las ideas que luego desarrollará sobre el final del segundo libro del *De ludo globi*.

El sermón está dividido en treinta y tres párrafos que ocupan unas doce páginas en la edición crítica de los *Opera omnia*. Duclow señala que fue organizado por el

Cusano para presentar la enseñanza del maestro (*doctrina magistri*) en dos etapas, una primera histórica, filosófica y jurídica, y una segunda moral y anagógica (2019: 309).

Si bien el sermón fue escrito con un objetivo moralizante, y en él se observa con claridad la primacía de la línea metafórica planteada por Todeschini, hay algunos pasajes que comienzan a presentar cuestiones que el Cusano explorará en mayor profundidad años más tarde en el *De ludo globi*. En cuanto a la anticipación de estas ideas, si bien las mismas se encuentran dispersas a lo largo de los treinta y tres párrafos, hay dos pasajes particularmente relevantes y que merecen una especial atención.

En el párrafo 6, el Cusano comienza afirmando que la imagen da cuenta del plan del acuñador, “y porque por medio de una moneda se nos enseña que una imagen [es] impresa de acuerdo con el plan del acuñador” (*Sermo CCXLIX*).² A continuación, el Cusano propone la analogía que le servirá para el resto del sermón, “consideremos que nosotros somos una moneda y la naturaleza en ella tiene la imagen de la razón divina impresa en nosotros” (*ibid.*).³

En el párrafo 17, retoma esta analogía al presentar unos párrafos más adelante la relación entre el signo y la esencia o *quiditas* del metal, y cómo ante la manifestación de la imagen queda eliminada la duda. Luego de afirmar que “cuando el metal es extraído de la mina, es purgado por el fuego y finalmente se le da forma y se le otorga un signo” (*ibid.*),⁴ Nicolás agrega:

Signum ipsum ostendit quiditatem et valorem metalli, ita quod non sit opus inquirere quid valeat, si ostenditur quia ex productione eius omnia liquent. (*Sermo CCXLIX*: h XIX/4 n. 313)

Este signo muestra la *quiditas* y el valor del metal, de este modo, si el metal es mostrado a alguien, no hay necesidad de que [aquel] se pregunte sobre su valor, ya que al ser exhibido todo se vuelve claro por su producción. (*Sermo CCXLIX*)

Se disiente aquí con la traducción realizada al inglés por Hopkins,⁵ quien traduce la última frase como “because all things are evident from the exhibiting of the metal”. En primer lugar, la omisión del “*ex productione*” desvía la atención del proceso productivo central en el pasaje. Esto es claro desde el momento en que el mismo viene a continuación de la enumeración de los pasos para alcanzar la producción de la moneda, desde la mina hasta su acuñación en donde se le da forma y se le estampa el signo. En segundo lugar, el Cusano continúa hablando del *signum* y no del metal, y es precisamente el signo el que *omnia liquent* y *ostendit* la *quiditas*.

A través de estos pasajes puede observarse la presencia de dos de las dimensiones que se han propuesto para el análisis y la comprensión de la conceptualización monetaria subyacente. El Cusano hace referencia tanto al valor de las monedas (1), como al signo de dicho valor (2). Estas líneas por sí mismas no bastan para plantear la existencia de una conceptualización monetaria por parte de Nicolás, sin embargo, al ser revisadas a la luz del ejemplo utilizado años después en el *De ludo globi*, permiten verificar ciertas continuidades que podrían indicar una progresión y evolución del pensamiento del Cusano sobre esta temática.

2 Nicolás de Cusa, *Sermo CCXLIX* (h XIX/4 n. 309): “Et quia per nummista instruimur imaginem ex ratione monetarii impresam”. Todas las versiones castellanas de las fuentes latinas son traducciones propias, salvo indicación en contrario.

3 Nicolás de Cusa, *ibid.*: “Consideramus nos nummista esse et naturam in se habere imaginem ex divina ratione nobis impressam”.

4 Nicolás de Cusa, *ibid.*: “Nam quando metallum ex mina educitur, purgatur per ignem et finaliter figuratur et signatur”.

5 La traducción inglesa de Hopkins puede consultarse en: <https://jasper-hopkins.info/FinalSelectSermonsI.pdf>.

De ludo globi

Hans Gerhard Senger señala como fecha de escritura del *De ludo globi* los años posteriores al obispado en Bresanona. Plantea que el primer libro fue escrito en 1462, mientras que la segunda parte del tratado fue escrita con posterioridad a 1463 (1998: XXIV; 2017: 63). Duclow, por su parte, afirma que su escritura coincide con las responsabilidades asumidas por el Cusano en los asuntos temporales del papado en Roma en donde, según él, se incluía el Banco y la seca del Vaticano (2019: 301).⁶

Lo que es claro es que el tratado fue escrito pocos años después del sermón, y que ambos textos fueron escritos en un contexto histórico signado por la escasez de metales preciosos que vivió Europa, que recién comenzó a resolverse hacia la década de 1470 por el aumento de la producción de las minas argentíferas de Sajonia y del Tirol (Spufford, 1991: 465-468). Es decir, en parte precisamente gracias a las minas que el propio Nicolás puso en actividad durante su obispado en Bresanona.⁷

El tratado está organizado en dos diálogos. El primero se da entre un Cardenal (presumiblemente el propio Nicolás) y el joven Juan de Baviera,⁸ mientras que en el segundo, el diálogo se da entre el Cardenal y el sobrino de Juan, Alberto. Rafael Martínez ha señalado que el juego como excusa y herramienta metafórica para referirse a temas remotos se remonta al planteamiento de enigmas en la tradición griega, en donde los dioses revelaban una verdad inaccesible a los hombres por intermediación. En tal sentido, afirma que la utilización de un juego como centro organizador del tratado resulta conveniente,

pues además de sujetarse a las reglas que gobiernan todo lo que existe en el universo, la pauta del mismo juego está sujeta a la inventiva de quien lo diseña, haciendo así del hombre un creador, a semejanza del Creador de todo el Universo. De la interacción entre las leyes ocultas que gobiernan la totalidad del cosmos y la impuesta por el diseñador del juego, el resultado es un cosmos en miniatura –el juego– sobre el que se pretende discernir verdades profundas acerca de la estructura del propio universo. (Martínez, 1994: 30)

Sobre el final del segundo diálogo, Alberto le pide al Cardenal que realice una conclusión sobre su coloquio, a lo que recibe como respuesta que “no hay mejor manera de decir adiós a lo que he dicho que hablando del valor” (*De ludo* II: 120).⁹

⁶ Duclow no presenta ninguna referencia para sostener dicha afirmación. Por su parte, Il Kim afirma que el cargo de vicario general (*vicarius generalis in temporalibus*) de los Estados Pontificios era el de mayor jerarquía en ausencia del Papa y que estaba focalizado en los aspectos seculares del estado, donde tenía competencias relativas a la seguridad, las operaciones militares y la supervisión del patrimonio edilicio (2019: 84). Kim remite a la biografía escrita por Meuthen. Dado que aún no se encuentran disponibles los tomos del *Acta Cusana* correspondientes al período romano de Nicolás, la única obra provisoria es la de Meuthen (1958: 29-31, 143-150). Sin embargo, en ella no se hace mención a responsabilidades de carácter monetario.

⁷ La plata tirolesa fue utilizada principalmente por los genoveses para acceder al oro portugués, en lo que fue el comienzo de un nuevo ciclo expansionista del acceso a los metales preciosos que tendría su auge durante el siglo siguiente con el ingreso masivo de los metales americanos. Va el agradecimiento especialmente aquí a Thomas Woelki por haber permitido la consulta de algunos de sus trabajos inéditos, donde muestra las medidas de austeridad llevadas adelante por el Cusano durante su obispado en Bresanona. Woelki afirma que el objetivo del Cusano era lograr ser reconocido como feudo episcopal con sus derechos específicos, aunque resalta que aún resta investigar en mayor profundidad su concepción de soberanía episcopal (*Landesherrschaft*). Sobre el Cusano y la minería puede consultarse Woelki (2023). El obispado de Nicolás estuvo signado por una fuerte tensión con Segismundo de Habsburgo, Archiduque de Austria, quien había propiciado la elección de su canciller, Leonhard Wismayer para el capítulo catedralicio de Bresanona. Sin embargo, su elección coincidió con la designación de Nicolás por parte del papado. Esta situación marcó todo el obispado, que terminó por la fuerza. El 16 de octubre de 1456, Nicolás realizó un reclamo respecto de la propiedad de las minas, donde afirma que las mismas habían sido cedidas por Federico Barbarroja hacia fines de la década de 1170 (Baum, 1983; Watanabe, 1986). Iginio Rogger afirma que entre los derechos reales conferidos por Barbarroja al entonces obispo Enrique III se incluían derechos sobre los molinos, mercados y la moneda, y que en 1189 se otorgó el derecho sobre la plata de las minas, que en 1217 se extendió a todos los metales (1979: 189). El hecho de que Nicolás nunca intentara poner en marcha secas administradas por el obispado es un dato de relevancia sobre el que se regresará más adelante.

⁸ Se utiliza “Cardenal” en mayúscula para indicar que es el personaje de un diálogo.

⁹ Nicolás de Cusa, *De ludo* II (h IX n. 110): “et non incidit mihi, quomodo melius quae dixi valere faciam, quam si de valore loquar”. La versión castellana responde a la traducción de Martínez (1994). La discusión en torno al concepto de valor ingresa en el pensamiento medieval luego de que Alberto Magno realizara el primero de sus dos comentarios a la *Ética Nicomáquea* (Piron, 2010; Theocarakis, 2006; Giglio, 2021).

Luego de este pedido, el Cardenal comienza con una definición del valor en clave neoplatónica, según la cual todo ser es bueno, noble y valioso en tanto ser (ibid. n. 110). Afirma a continuación que todo es factible de ser valuado, a excepción de aquel valor que 1. “es el valor de valores”, 2. “está en todas las cosas que poseen valor”, y 3. “en el cual existen todas las que lo poseen”. Este último “engloba en sí todo valor y es incapaz de poseer un valor que sea más o que sea menos” y, como tal, como “valor absoluto”, es la causa de todo valor.¹⁰ A continuación, Alberto sugiere que concentre su discurso en el *pretium valoris*, es decir, en el dinero (*pecunia*) (ibid. n. 111).

Este pasaje muestra que Nicolás se ve influido (directa o indirectamente) por la tradición interpretativa que introduce Alberto Magno respecto del libro V de la *Ética Nicomáquea*. Si bien Aristóteles hace uso del verbo *teimêsthai* en 1133b15, que con el sentido otorgado por su raíz (*timé*) era utilizado comúnmente para designar la función del precio de los productos intercambiados (Martín, 2014), Alberto altera el criterio de igualación de los intercambios, que deja de ser la necesidad (*chreía*) para convertirse en el valor otorgado por el trabajo y el gasto (*labor et expensis*) involucrados en la producción de los bienes (Giglio, 2021). De esta manera, mientras en Aristóteles la moneda queda vinculada a la necesidad que todo mantiene unido (*pánta synéchei*), a partir de Alberto queda vinculada al precio en tanto el valor de las cosas (*quantum valet suum opus*) (*Super Ethica* V.VI.341a.38-39). Esta misma línea interpretativa reaparecerá aún con mayor claridad en el comentario realizado por Tomás, que presenta a la invención de la moneda como respuesta a la necesidad de medir el más y el menos en el precio de las cosas (*In Eth. Nic. expositio* V.IX.979). Algo similar puede encontrarse en el comentario en *quaestiones* de Radulfo Brito, quien afirma que “a través de la moneda determinamos la cantidad del precio de cualquier cosa a ser intercambiada” (*Super libros eth.* V.122.21-22).¹¹ Y años más tarde, Nicolás de Oresme también afirmará en su comentario y traducción francesa de la *Ética* que hay que “faire equalité selon la valeur” (*Le livre de Ethiques*, V.11.100c.296).

Es decir, se puede observar un tratamiento diverso entre el sermón y el opúsculo escrito unos años más tarde. Esto podría deberse simplemente a una adecuación del discurso al público al que está dirigido cada escrito, o bien podría también deberse a que la propia reflexión sobre la temática presenta una evolución que complejiza el análisis, en el cual se pueden rastrear algunos de sus antecedentes implícitos, que exceden y profundizan en la temática.

En este último sentido, es importante resaltar que el Cusano tuvo acceso a una serie nuevas traducciones de la obra aristotélica en 1453 (Cod. Cus. 179). Las versiones de las mismas contenían la traducción reciente de Leonardo Bruni que vinieron a remplazar las realizadas por Roberto de Grosseteste y Guillermo de Moerbeke. Entre estas obras destaca la traducción de *Política* a la cual tendría acceso directo por primera vez (antes habría sido un acceso de segunda mano, principalmente a través de la obra de Marsilio de Padua),¹² y especialmente relevante para esta cuestión, la nueva versión de la *Ética* (Marx, 1905: 167; Peroli, 2017: 2870; Vilmercati - Zaffino, 2020: 12). Al comparar las versiones de Grosseteste y Bruni del pasaje del libro V se observa una diferencia importante:

10 Nicolás de Cusa, *De ludo* II (h IX n. 110): “solum autem valor, qui est valor valorum et qui in omnibus quae valent est et in quo quae valent existunt, in se omnem valorem complicit et plus aut minus valere nequit. Hunc igitur absolutum valorem, omnis valoris causam”.

11 Radulfo Brito, *Super libros eth.* V.122.21-22: “per nummista determinamus quantitatem pretii cuiuslibet rei commutabilis”.

12 Se agradece aquí a Martín D’Ascenzo por su ayuda para comprender el itinerario y cronología del acceso del Cusano a *Política*.

Grosseteste

(V.8, 1133b14-15)

Non enim semper equale potest;
verumptamen vult manere magis. Propter
quod oportet omnia appreciari...

Bruni(V.8, 1133b16-17)¹³

Non enim semper equum valet. Verum
tamen vul manere magis. Quamobrem
oportet omnibus rebus precium esse...

Bruni incluye directamente en su versión la noción de valor para traducir el verbo *tetimêsthai*. Este hecho se presenta de relevancia principalmente para la historiografía del pensamiento económico, en tanto se vuelve un hecho clave a la hora de precisar la evolución posterior de las interpretaciones y modos de comprender el pasaje en cuestión. Por otro lado, complejiza el análisis respecto de los antecedentes que influyeron al Cusano sobre este particular.

El intelecto como valuador

Luego de presentar el modo en que realizará la conclusión focalizándose en el valor y en su precio (es decir, el dinero), el Cardenal regresa sobre una definición neoplatónica del valor. Como señala Duclow, Nicolás expande la identificación platónica entre el ser y lo que es bueno hasta alcanzar una relación nueva entre ontología y valor, “cada cosa existente tiene un valor distinto y relativo dentro de una escala continúa, en la que siempre puede haber algo de mayor o menor valor” (2019: 303). De esta manera, el valor absoluto es la causa de todo valor.¹⁴

Siguiendo esta línea, cuando la conversación avanza sobre el dinero, el Cardenal plantea cómo es la relación entre el florín y los denarios que lo componen, en una escala ascendente en la cual el florín óptimo tendrá un valor tal que sería necesaria una infinita cantidad de denarios (ibid. n. 110).

A continuación, el Cardenal inserta en la discusión la pregunta por el rol de la mente en la percepción de los valores y, tras afirmar que “la mente ve lo que tiene el valor de todas las cosas”, pero que “no por ello posee el valor de todas las cosas”, sostiene que “los valores no radican en ella de manera esencial sino en forma nocional” (ibid. n. 111).¹⁵ Insertando así en la discusión la distinción entre los entes reales y los nocionales,

est enim valor ens reale, sicut et valor mentis est ens aliquid et ens reale. Et ita est in deo ut in essentia caloris; et est ens notionale, et quia cognosci potest, et ita est in intellectu ut in cognoscente valorem. (*De ludo* II: h IX n. 112)

el valor es un ser real y el valor de la mente es otra clase de ser real. El valor está en Dios como la esencia del valor. Y el valor está en la mente como ser nocional, puesto que puede ser conocido, y por ello está en el intelecto como aquello que conoce el valor. (*De ludo* II: 121)

Pocas líneas después, es Alberto, el interlocutor del Cardenal, el que menciona el valor de la naturaleza intelectual, lo que llevará al otro a afirmar que “después del

¹³ Apud Nicolás de Cusa, *De ludo*, aparato crítico: 141.

¹⁴ Cf. *De ludo* II (h IX n. 110). Duclow señala aquí la vinculación entre lo expuesto en el *De ludo globi*, respecto de la relación entre el máximo absoluto y lo finito de la creación, y lo desarrollado por el Cusano en *De docta ignorantia* (2019: 303).

¹⁵ Nicolás de Cusa, *De ludo* II (h IX, n. 111.4-6): “Non enim propterea quia mens videt id quod omnia valet, ideo ipsa omnia valet. Non enim sunt in ipsa valoris ut in sua essentia, set ut in sua notione”.

valor de Dios el valor de la naturaleza intelectual es supremo” (ibid. n. 114).¹⁶ Esto conduce al pasaje quizás más conocido del opúsculo, citado por Ernst Cassirer (1951), así como por Eusebi Colomer (1975), quienes señalan la importancia del hombre en el proceso de valuación de lo creado,

Et quamvis intellectus non det esse valori, tamen sine intellectu valor discerni, etiam ni quia est, non potest. Semoto enim intellectu non potest sciri an sit valor; non existente vistute rationali et proportionativa cessat aestimatio, qua non existente utique valor cessaret. In hoc apparet pretiositas mentis, quoniam sine ipsa omnia creata valore caruissent. Si igitur duos voluit opus suum debere aestimari aliquid valere, oportabat inter illa intellectualem creare naturam. (*De ludo* II: h IX n. 114)

Y aunque el intelecto humano no provee de ser al valor, sin embargo sin el intelecto ni siquiera se puede percibir la existencia del valor. Si se suprime el intelecto no se puede saber si existe el valor. Si no existen la capacidad [virtud] racional y la de percibir proporciones, cesa el juicio, y si no existiera el juicio el valor cesaría [de existir]. En esto se hace patente lo precioso de la mente, ya que sin ella toda cosa creada carecería de valor. Por ello si Dios deseaba que su trabajo fuera juzgado como algo con algún valor, era necesario que creara, como uno de sus trabajos, la naturaleza intelectual. (*De ludo* II: 122)

Es decir, si bien es Dios y no el intelecto quien otorga el valor a las cosas, el intelecto es indispensable para que la creación sea valuada.

Realidad y conjetura

Para comprender adecuadamente la importancia que cobra esta afirmación dentro del desarrollo argumental del opúsculo, se vuelve necesario repasar los argumentos centrales de la gnoseología cusana. Más específicamente, cómo el Cusano establece la existencia de dos planos paralelos entre la mente divina y la mente humana en los que ambas comparten la capacidad creativa. De este modo, mientras que por un lado, a partir de la mente divina se genera el plano de la forma real del mundo; por el otro, la mente humana da lugar al plano de la forma conjetural.

La configuración de la *imago Dei* humana, comprendida como una *alta Dei similitudo*, es definida por el Cusano a partir de dicha capacidad creadora compartida entre las dos *mentes*, y es a su vez la que “muestra lo racional en la semejanza de los entes reales” (*De coni.* I.1).¹⁷ Mientras que la mente humana es ella misma en su unidad la entidad de sus conjeturas (*mentis humanae unitas est coniecturarum suarum entitas*).

En esta dualidad de planos, establecida por el hecho de que “es conveniente que las conjeturas surjan de nuestra mente, tal como el mundo real de la infinita razón divina” (ibid.),¹⁸ el conocer conjetural, en tanto despliegue de la capacidad creadora humana, asimila la realidad a su propio ser, es decir la humaniza, la vuelve *humaniter*. Así, el autodespliegue de la *humana mens* tanto de su autoconocimiento como de su auto-completación en su propia explicación (*explicatio*) del mundo, tiene como finalidad la razón infinita. El Cusano plantea que esta tendencia humana a la asimilación con la *infinita ratio* está fundada en la voluntad humana de conocer. Para comprender el

¹⁶ Nicolás de Cusa, *De ludo* II (h IX, n. 114.1-2): “intellectualis naturae valor post valorem dei supremus est”.

¹⁷ Nicolás de Cusa, *De coni.* I.1 (h III n. 5): “in realium entium similitudine rationalia exserit”. Duclow (2006: 315) resalta la excepción que representa la exégesis realizada por Meister Eckhart respecto del pasaje de Mateo en la cual plantea la conexión entre el Hijo y el alma humana.

¹⁸ Nicolás de Cusa, *De coni.* I.1 (h III n. 5): “Coniecturas a mente nostra, uti realis mundo a divina infinita ratione, prodire oportet”.

carácter técnico que adquiere aquí el término *explicatio* se torna preciso revisar la doctrina cusana de la ignorancia.

En su tratado *De docta ignorantia*, Nicolás había afirmado que “puesto que el apetito en nosotros no es vano, deseamos saber que nosotros ignoramos” (*De docta ign.* I.1: 41).¹⁹ Allí, desde el título del primer capítulo, el Cusano afirma que saber es ignorar, y establece los principios de su gnoseología, cuyo punto de partida radica en el hecho de que toda investigación humana se sirve del juicio proporcional de lo incierto respecto de lo cierto, por lo que “toda investigación es comparativa aplicando el instrumento de la proporción” (*ibid.* I.1: 39).²⁰

Este modo de conocer se encuentra con una limitación clara en tanto presenta este carácter comparativo proporcional: no se puede conocer aquello que no sea proporcional. Esto queda claro cuando Nicolás afirma que “lo infinito en cuanto infinito, puesto que escapa a toda proporción, es desconocido” (*ibid.* I.1: 39).²¹ Esto hace sentido dentro de una definición del intelecto humano como finito, y que por lo tanto, “no puede entender con precisión la verdad de las cosas por medio de la semejanza” (*ibid.* I.3: 45).²² Como afirma Cassirer, “todo nuestro conocimiento empírico queda reducido a mera conjetura” (1951: 40).

Sin embargo, esta imposibilidad de alcanzar la verdad no desdice la afirmación cusana según la cual el entendimiento se dirige a la verdad, ni lleva a una inexistencia de garantía de verosimilitud del conocimiento conjetural. Como señala Cassirer, en la idea de conjetura quedan comprendidos dos pensamientos que se confunden en una sola noción. Por un lado está “el pensamiento de la eterna alteridad entre idea y apariencia”; mientras que por otro, “el pensamiento de la apariencia en la idea” (1951: 40).

Nuevamente vale la pena regresar la atención al comienzo de *De docta ignorantia*. Si el apetito no puede ser vano, y el fin de este ha de ser el realizado a través del conocimiento, es necesario que exista algún modo de conocer. El deseo de saberse ignorante (*desideramus scire nos ignorare*) es el deseo de saber que

de vero nos non aliud scire quam quod ipsum praecise, uti est, scimus incomprehensibile, veritate se habente ut absolutissima necessitate [...] et quanto in hac ignorantia profundis docti fuerimus, tanto magis ipsam accedimus veritatem. (*De docta ign.* I.3: h I p. 9)

de lo verdadero nosotros no sabemos otra cosa sino que lo verdadero mismo, con precisión, tal como es, lo sabemos incomprensiblemente [...] Y cuanto más profundamente doctos seamos en esta ignorancia, tanto más accedemos a la misma verdad. (*De docta ign.* I.3: 47)

La *humana mens* es principio y fin en sí misma, ya que

rationalis mundi explicatio, a nostra complicante mente progrediens, propter ipsam est fabricatricem. Quanto enim ipsa se in explicato a se mundo subtilius contemplatur, tanto intra se ipsam uberius fecundatur, cum finis ipsius ratio sit infinita. (*De con.* I.1: h III n. 5)

la explicación racional del mundo que avanza por nuestra mente complicante, es fabricante a causa de sí misma. Pues cuanto más sutilmente ella misma se contempla en el mundo

19 Nicolás de Cusa, *De docta ign.* I.1 (h I p. 6): “cum appetitus in novis frustra non sit, desideramus scire nos ignorare”. La versión castellana responde a la traducción de Machetta y D’Amico (2003).

20 Nicolás de Cusa, *De docta ign.* I.1 (h I p. 5): “Omnes autem investigantes in comparatione preasuppositi certi proportionabiliter incertum iudicat, comparativa igitur est omnis inquisitio, medio proportionis utens”.

21 *Ibid.* I.1 (h I p. 6): “infinutum ut infinitum, cum omnem proportionem aufigiat, ignotum est”.

22 *Ibid.* I.3 (h I p. 9): “Non potest igitur finitus intellectus rerum veritatem per similitudinem praecise attingere”.

por ella explicado, tanto más abundantemente es fecundada dentro de sí misma, puesto que su fin es la razón infinita. (*De coni.* I.1)

Entonces, al participar de la fecundidad de la naturaleza creadora, la *humana mens* “muestra lo racional en la semejanza de los entes reales” (ibid),²³ convirtiéndolos al modo conjetural. En la dualidad de planos antes mencionada, mientras la *explicatio Dei* produce *similitudo entis*, la *explicatio mentis* produce *similitudo similitudinis* (*De beryllo*: h XI/1 n. 7). Dado que las propias creaciones extrínsecas del hombre no son sino similitudes intrínsecas de la forma natural, cuando este mide su intelecto por medio de sus obras, mide también al intelecto divino. Es decir, produce asimilaciones humanas de las similitudes divinas (ibid. n. 7). Las humaniza, las vuelve *humaniter* (D’Amico, 1991), a través de su modo de operar simbólico, más particularmente, a través del ejemplar simbólico que le es propio, el número. Esto es posible por el hecho de que el propio autodespliegue de la mente humana, al igual que toda la realidad en tanto *aparitio Dei*, se da *en* la verdad. Esta es la garantía de verosimilitud del conocimiento humano.

Hacia la garantía monetaria

Luego de que el Cardenal afirma que si Dios deseaba que su obra fuera juzgada como algo de valor era necesario que creara la naturaleza intelectual, Alberto introduce la metáfora que enmarca el resto de la discusión sobre la temática. Es interesante cómo el Cusano es meticuloso en hacer de Alberto el que introduce los criterios que dan marco y a través de los cuales discurre el diálogo. Luego de pedir una *delectabilis conclusio* (*De ludo* II: h IX n. 110), es el propio Alberto el que plantea que se concentre la atención en el *pretium valoris* (ibid. n. 111), el que afirma por primera vez el valor de la naturaleza intelectual (ibid. n. 113), y el encargado de traer la metáfora según la cual se piensa a Dios como el maestro acuñador (*monetarium*) y al intelecto como el cambista (*nummularius*) (ibid. n. 115).

A continuación, el Cardenal da cuenta de las condiciones necesarias para que dicha metáfora sea aceptable. Por un lado, la existencia de un acuñador omnipotente (*omnipotens monetarium*), de modo tal que “pudiera producir con su mano cualquier clase de moneda que deseara”, y por otro, que ese acuñador, en su omnipotencia establezca también “un cambista que tuviera la capacidad de distinguir entre todas las monedas” exhibiendo “la nobleza de las monedas, revelando el valor, número, peso y medida que el dinero recibió de Dios, de manera que el precio y el valor de su dinero [...] serían conocidos”, y a través de ellos sería conocido el poder del maestro acuñador (*De ludo* II: 122-123).²⁴

Luego de esta aclaración de condiciones de posibilidad brindadas por el Cardenal, Alberto vuelve a intervenir para establecer con claridad la relación entre Dios-*monetarium* y el intelecto-*nummularius*.

Magna esset huius potentia monetarii, qui in ea contineret omnem omnium monetarum thesaurum. Et ab illo posset producere novas et antiquas, aureas, argenteas et aereas maximi et minimi et medii valoris monetas, manente semper thesauro aequo infinito,

²³ Cf. nota 17.

²⁴ Nicolás de Cusa, *De ludo* II (h IX n. 115): “Non est absurda haec assimilatio, quando concipis deum quasi omnipotentem monetarium, qui de sua excelsa et omnipotentis virtute producere potest omnem monetam. Ac si quis tantae potentiae esset quod de manu sua quamcumque vallet monetam produceret et statueret nummularium habentem in sua virtute omnium monetarum discretionem et numerandi scientiam monetandi arte tantum sibi reservata, nummularius ille nobilitatem monetarum et valorem, numerum, pondus et mensuram, quam a deo moneta haberet, parefaceret, ut pretium ipsius monetae et valor atque per hoc potentia monetarii nota fieret, apta foret similitudo”.

inexhauribili et inconsumptibili. Magnaque foret nummularii discretio discernendi has, has omnes quantumcumque varias monetas numerandi, ponderandi et mensurandi omnem omnium valorem. Sed ars dei in infinitum vinceret artem nummularii, quia ars dei faceret esse. Ars nummularii faceret tantum cognosci. (*De ludo* II: h IX n. 115)

Grande sería el poder de este acuñador que posee bajo su control el tesoro de todo el monedaje. De dicho tesoro podría producir nuevas y viejas monedas, acuñar en oro y plata, o en cobre, con valores máximos, ínfimos e intermedios, con el tesoro siempre permaneciendo el mismo, infinito, inacabable e inconsumible. Y grande sería la capacidad de distinguir del cambista, distinguiendo los distintos tipos de cambios y numerando, pesando y midiendo todos los valores de todos ellos. Pero el arte de Dios sobrepasaría infinitamente el arte del cambista, ya que el arte de Dios haría que las cosas existieran, en tanto el arte del cambista las haría cognoscibles. (*De ludo* II: 123)²⁵

Este pasaje manifiesta al menos dos cuestiones en las que resulta importante detenerse.

Primera cuestión

En primer lugar, y quizás la menos evidente de ellas, Nicolás deja entrever una preocupación común y coyuntural relativa al dinero en períodos de escasez de metales preciosos. La relación entre el *thesaurus*, entendido como la totalidad del material amonedable, y el circulante monetario, entendido como las monedas acuñadas en sus diferentes versiones y valores.

Jacques Le Goff ha señalado la importancia y el rol principal que adquiere el cambio a partir del siglo XIII en función de la diversidad de monedas circulantes (1986[1956]: 38-39). También resaltó el doble rol que asumían los cambistas en el mercado de dinero, y resaltó el peso que adquirió la mutación monetaria y el falso monedaje. El primero excediendo la búsqueda de adaptación del circulante y siendo clave en momentos de insuficiencia fiscal. El segundo sería clave en el proceso de lo que llegaría a ser la soberanía posfeudal representada por el derecho regaliano sobre la moneda (2012: 121-123).

La manifestación más importante en contra de la mutación monetaria se encuentra en el *De moneta* de Nicolás de Oresme, escrito en París unos cien años antes que el *De ludo globi*, en un contexto de gran inestabilidad monetaria y política. Si bien la bibliografía ha interpretado algunos de sus pasajes como un antecedente de la Ley de Gresham (Balch, 1932; Ziffer, 1957), una lectura atenta del tratado permite vislumbrar que esta interpretación no agota la problemática expuesta por Oresme (Giglio, 2021).

En el capítulo XX, la atención está centrada en el inconveniente que representa la disminución de los metales preciosos en el reino. Oresme señala que el problema es la disminución de estos en el reino (*minorantur in regno*), como consecuencia de ser extraídos de allí (*deferuntur ad extra*). Es decir, una disminución de los metales por ser llevados fuera del reino (*De moneta* XX: 32-33).

En el capítulo X, Oresme señala la necesidad de que la proporción entre las monedas debe seguir la relación entre sus valores, o lo que es lo mismo, el valor del metal del que están hechas (*De moneta* X: 15), y lo relaciona con lo que plantea en el capítulo XI, donde establece la importancia de la conservación de la paridad entre las monedas (*ibid.* XI: 17). Una aclaración indispensable sobre este punto se establece en el capítulo XIII, en donde Oresme señala que la abundancia excesiva de una materia es

²⁵ Se ha modificado la traducción original de Martínez: “Pero el arte de Dios sobrepasaría infinitamente el arte del cambista, ya que el arte de Dios haría que las cosas existieran, en tanto el arte del cambista solo las haría cognoscibles”. Se ha omitido el uso del adverbio que no encuentra explicación en el texto. También se ha traducido *aereus* por cobre en vez de por cera.

causal de su abandono como materia amonedable (ibid. XIII: 20). Es decir, Oresme privilegia la estabilidad de la materia amonedable en el reino.

Si bien no hay razones para pensar que el Cusano haya tenido acceso a la obra oresmiana, si es interesante ver cómo en ambos autores cobra relevancia la relación entre la totalidad de los metales o tesoro, y la producción de las monedas particulares. Porque atendiendo al texto del *De ludo globi*, lo que permite la acuñación de todos los tipos de monedas posibles, viejas, nuevas, de oro, de plata, con valores máximos o ínfimos, es precisamente la inalterabilidad del tesoro. Y es la misma inalterabilidad del tesoro la que garantiza, entonces, la inalterabilidad de las relaciones entre cada una de las monedas acuñadas, garantizando así también la posibilidad cierta de distinción entre ellas por parte del intelecto. Solo si esas relaciones permanecen inalterables, el intelecto puede numerar, pesar y medir los valores y hacerlos cognoscibles.²⁶

Es importante destacar, sin embargo, que ciertamente mientras el Cusano describe un tesoro infinito, Oresme está pensando en el tesoro humano, finito y limitado al reino. No obstante, cabe preguntarse qué es lo que observa el Cusano en el mundo humano referido a lo monetario que lo lleva a hacer uso de este ejemplo particular. No parece excesivo vincular este uso y referencia a un tesoro inalterable con la particularmente compleja situación monetaria del contexto. En tal sentido, el foco puesto en las características del tesoro del acuñador es clave en el paso de la producción y el rol del signo resaltados en el sermón a poder brindar la garantía de verosimilitud, haciéndose presente así la tercera dimensión de análisis señalada. Se concuerda aquí con Todeschini en el rol subyacente de la pregunta respecto de la legalidad y legitimidad del poder que crea el dinero (2010: 35).

Segunda cuestión

En segundo lugar, la comparación entre ambos artes pone de manifiesto con claridad la relación entre el despliegue de los dos planos mencionados páginas atrás. Mientras la *explicatio dei* produce *entia realia*, la *explicatio mentis* produce *rationalis entia* a través de los cuales “muestra lo racional en la semejanza” (*De coni* I.1).²⁷ El cierre que presenta Alberto es de suma importancia porque da cuenta que la valuación es un acto de cognición. De allí que la inclusión del adverbio “solo” en la traducción realizada por Martínez se presente a confusión. Si bien el Cusano no intenta decir que la creación carecería de valor, sino que solo este no podría ser conocido, la presencia del adverbio (inexistente en el texto latino) devalúa el rol del intelecto. Como señala Jasper Hopkins, remitiendo a un pasaje pocas líneas anterior, en donde el Cardenal resalta la importancia del intelecto en la valuación de la creación (*De ludo* II: h IX n. 114.8-10), la alternativa es que “el mundo no podría ser estimado de valor” (*the world would not have been esteemed to be of value*), ya que ninguna parte de la creación podría reconocer su propio valor, correspondiendo esto únicamente a la naturaleza intelectual (Hopkins, 2000: 1273). Duclow señala que Dios crea la mente humana para apreciar y distinguir los valores de la creación (2019: 304).

²⁶ Marco Brösch identificó en la biblioteca del Hospital de San Nicolás la existencia de un compendio de seis manuscritos (Codex Cusanus 311) con textos en bajo alemán sobre la moneda (Duclow, 2019: 306). Actualmente Raphael Ruf se encuentra trabajando en la edición crítica de los mismos bajo la dirección de la Prof. Petra Schulte para su tesis de maestría. Como producto de esa investigación Raphael ha logrado determinar que los textos en cuestión son posteriores a 1436 (aunque en uno de ellos se menciona una moneda acuñada por primera vez en 1566, lo que muestra que no fueron escritos en el mismo momento), y que utilizan un lenguaje simple, con una escritura diferente de los términos técnicos, lo que sugiere que fueron dictados al escriba. De la mención de un pago a un *munzmeister* podría colegirse que fue un “maestro acuñador” quien lo haya dictado. Los textos suelen describir las relaciones entre los pesos de los metales y los valores de las monedas acuñadas. Si bien hasta el momento no ha habido una conexión clara entre estos textos y el Cusano, el contenido de los mismos parece reforzar la idea de la importancia del contenido metálico en la determinación del valor de las monedas. El sincero agradecimiento a Raphael Ruf por haber compartido parte de sus notas y reflexiones (comunicaciones personales realizadas entre el 14 de octubre y el 2 de noviembre de 2022). La interpretación de sus notas es propia.

²⁷ Cf. nota 17.

Aquí, como en Meister Eckhart (Castello, 2021), cobra relevancia la prioridad del *intelligere* por sobre el *esse* dada por el hecho de que lo propio del intelecto es su manifestación, de modo que Dios es un puro operar, y es esa operación, que es en sí misma un entender, la que comunica el ser (Brösch et alia, 2014: 258). Es precisamente este hecho, el de que el *ser* sea el principio comunicado por la manifestación que el intelecto hace al comunicarse consigo mismo, aquello que vuelve toda la realidad inteligible. Al crear las sustancias cognoscitivas, las cuales pueden ver la verdad (*De beryllo*: h XI/1 n. 4), debe hacerlo atendiendo a dos condiciones: por un lado, que sean imagen; por otro, que la unidad pueda ser visa en ellas.

En el *De beryllo*, el Cusano enumera tres modos cognoscitivos, a saber: el sensible, el intelectual y el inteligencial (h XI/1 n. 5). Y a continuación retoma el planteo de Protágoras según el cual el hombre es medida de todas las cosas (ibid. n. 6), y mientras con el sentido mide lo sensible, con el intelecto, mide lo inteligible y alcanza en el exceso aquello que está por sobre lo inteligible. Así el hombre encuentra en sí mismo todo lo creado como razón mensurante (ibid.). Claudia D'Amico ha resaltado la trascendencia metafísica del vocablo *mensura* en la obra del Cusano (1991: 55).

De esta manera, regresando sobre los dos planos de creación, el hombre, al crear similitudes de las similitudes del intelecto divino, realiza sus propias creaciones extrínsecas siendo estas similitudes intrínsecas de su forma natural. Así, al medir su propio intelecto por medio de la potencia de sus obras mide a su vez al intelecto divino, como la verdad es medida por medio de la imagen (Soto-Bruna, 2021).²⁸

Entonces, así como Dios crea lo sensible y la capacidad humana de sensibilidad, el mundo simbólico tiene también el fundamento de aquel que se ha explicitado para que el hombre ejercite su conocimiento, aun en el exceso, el cual es conocido incognosciblemente. Y al ser el número el primer ejemplar simbólico de la mente, y el más semejante a ella, es el primer ejemplar de las cosas en el ánimo del creador (*De coni.* I.2: h III n. 9). Por ello, el número, así como el mundo conjeturable ya es en acto en Dios, está complicado en Dios como número-innumerable, como posibilidad absoluta. Y es el berilo intelectual (*intellectualis beryllus*) el que permite a la mente concebir la coincidencia como principio indivisible presente en todas y cada una de las cosas creadas.

Así pues, las sustancias cognoscitivas pueden ser vistas en su verdad ya que el intelecto hacedor se constituye como fin de sus obras. Así como el número es a un tiempo el primer ejemplar simbólico humano y está complicado como número-innumerable en Dios, la moneda acuñada por el Dios-*monetarium* es creada de forma tal que el hombre-*nummularius* tiene la capacidad de valuarla verosímelmente, aunque nunca pueda acceder a su esencia. De este modo, las monedas serían otro modo más en el que Dios se explicita en el mundo para que el hombre pueda verlo en su manifestación, garantizando así la verosimilitud.

Signo, *modi essendi* y causas de las monedas

Llegando al final del *De ludo globi*, el Cusano presenta cuatro modos de ser (*modi essendi*) del dinero: 1. el arte del omnipotente acuñador, 2. el material del que se hace el dinero, 3. el movimiento y los instrumentos mediante los cuales es hecho el dinero; y 4. el dinero una vez hecho (*De ludo* II: h IX n. 116). Sin embargo, estos cuatro

²⁸ Nicolás de Cusa, *De beryllo* (h XI/1 n. 7): “[homo] creat similitudines similitudinum divini intellectus, sicut sunt extrinsecae artificiales figurae similitudines intrinsecae naturalis formae. Unde mensurat suum intellectum per potentiam operum suorum et ex hoc mensurat divinum intellectum, sicut veritas mensuratur per imaginem”.

modos permanecen en el propio ser del dinero (*omnes modi circa esse ipsius monetae consistunt*), por lo que no son cognoscibles. Entonces, se vuelve necesaria la existencia de un quinto *modus essendi*, el cual es caracterizado como aquel asociado a la razón que percibe el dinero (*ut est ratione discernente monetam*), que es la imagen o el signo de y en las monedas (ibid. n. 116).

El signo, que es señalado como el rostro o el nombre impreso en las monedas, es lo que muestra lo que de otra manera sería invisible e incognoscible. Y la igualdad entre el rostro, el nombre, la forma sustancial y el hijo del acuñador (ibid. n. 117) es aquella que es vista en el signo impreso en la creación, la que permite observar la verdad. De allí que el acuñador esté, a través de su forma sustancial, en todas las cosas acuñadas (ibid. n. 118). Y si bien es el signo el que convierte a la materia acuñable en moneda (ibid. n. 118), el ser del dinero no proviene de este sino de la verdad que radica en él (ibid. n. 120). La garantía proviene, una vez más, de la coparticipación de la verdad divina, en tanto todo se da *en* la verdad, por darse *en* Dios, como *explicatio dei*.

Duclow presta particular atención al esquema tripartito del Padre (invisible en sí mismo), el Hijo (como Igualdad y causa formal de los seres), y los seres creados (marcados como monedas con el signo de la cara del Hijo). Allí describe que todas las monedas creadas, al exhibir la cara del Hijo, revelan la substancia oculta del Padre como *monetarium*. Este ejemplo, entonces, se vuelve una vez más metáfora de cómo la creación es un “tesoro de monedas” que significan su origen divino (2019: 306). También señala la adaptación de los cuatro modos de ser presentados por Teodorico de Chartres, ya observado por David Albertson (2019: 306-307).

La necesidad del signo de la moneda como medio de acceder rápidamente y eliminando la sospecha fue tratada por Oresme en el *De moneta*, más específicamente en el capítulo IV. Allí el maestro normando utiliza como cita de autoridad las *Variae* de Casiodoro. Alberto Magno, por su parte, en su segundo comentario a la *Ética Nicomáquea* V.2.10, 358b, plantea a la moneda como un modo de medir a través del número. Aunque como se ha señalado, estos autores no logran resolver la tensión entre valor nominal y el contenido metálico de la moneda.

El rol del signo, sin embargo, quizás cobra la relevancia más clara en el comentario en *quaestiones* a la *Política* realizado por Nicolás de Vaudemonte, y atribuido durante años a Juan Buridán. En la *quaestio* XI del libro primero, el autor utiliza el modelo causal aristotélico para analizar a la moneda: la causa material es definida como aquello de lo que está hecha la moneda (*ex quo fit moneta*); la causa final es que el hombre pueda alcanzar a través de la moneda lo necesario para la vida (*homo per monetam possit habere vite necessaria*); la causa eficiente es el príncipe o gobernante; mientras que la causa formal es la figura o el signo del peso que certifica el valor (*In Pol. Arist. I, q. XI, a. 1*). Esta definición del signo como causa formal es presentada por el propio Cusano, afirmando por la negativa que es ella la que crea el dinero: *sine signo tali non sit moneta* (*De ludo* II: h IX n. 117) y, por la positiva, que “*monetabilis materia signo fit numisma*” (ibid. n. 118), esto es, que por medio del signo la materia acuñable se convierte en dinero.

Conclusión

El problema del valor ha atravesado al estudio de los fenómenos económicos de modos diversos a lo largo de la historia. Sin embargo, desde la temprana modernidad, los análisis que han brindado los autores englobados en lo que puede denominarse pensamiento económico pueden concentrarse en dos grandes vertientes. Un primer modelo que se ha caracterizado por asociar el valor al contenido intrínseco de metal de

las monedas acuñadas, más conocido como modelo metalista o realista. Y un segundo modelo, que ha buscado comprender al valor monetario de manera institucional y al dinero como fiduciario, más conocido como modelo convencionalista.

El presente trabajo ha puesto el foco en un ejemplo utilizado por Nicolás de Cusa hacia el final del tratado *De ludo globi* referido a lo monetario, intentando establecer un vínculo con parte de su obra precedente (*Ostendite mihi nummisma*). Al mismo tiempo, se ha buscado establecer algunas líneas teóricas con las obras y autores más representativos sobre la temática. Por último, como eje central de estas páginas se buscó presentar un análisis del ejemplo que no se aproxima a la teoría cusana desde el ejemplo, sino más bien, utilizarla para presentar una interpretación posible de la conceptualización subyacente de la moneda en la obra.

El contexto de escritura de ambas obras es claramente significativo, en tanto las labores asumidas por el Cusano durante su obispado en Bresanona incluyeron una atención particular a las cuestiones administrativas. Asimismo, está bien documentado el interés de Nicolás por la explotación minera dentro de su ámbito de competencia, e incluso la disputa sobre los derechos mineros en zonas fronterizas. En este sentido, el hecho de que habiendo tenido derechos sobre la emisión de moneda haya decidido no utilizarlos, da una pista respecto de la conceptualización de la moneda por parte de Nicolás. A lo largo del ejemplo, se hace patente la relevancia que cobra en la conceptualización monetaria del Cusano el hecho de que todas las monedas sean acuñadas por un mismo acuñador. El *monetarium* ha de ser omnipotente y tener bajo su control el tesoro de todo lo amonedable. Esto parece ser una necesidad insalvable, y puede ser un producto claro de una época marcada por la circulación de monedas de diversas procedencias, y aún signada por una carencia de metales preciosos. A la luz de esta afirmación cabe preguntarse si la visión de Nicolás al respecto en el tratado es de carácter centralista, algo que puede verse reforzado por el hecho histórico de no haber buscado hacer uso de un derecho de monedaje consignado entre los propios del obispado. Asimismo, merece atención la afirmación de que es el *monetarium* quien establece al cambista en el ejemplo divino, aunque se vea limitada en la realidad del acuñador y cambista humanos. Restaría un trabajo que indague en detalle esta cuestión, donde posiblemente cobren relevancia las relaciones de causalidad eficiente y formal.

Si bien esta apelación a la relación entre la moneda y el tesoro, que como se mostró ya se encuentra en el tratado de Nicolás de Oresme, parecería orientar la posición del Cardenal hacia una postura de carácter metalista, el texto y la propia gnoseología cusana se presenta como un impedimento en tal sentido. La imposibilidad de acceder al ser de las monedas en tanto *forma realis* atenta contra una lectura directa de este tipo. Sin embargo, la propia metafísica cusana es clara en resaltar que el verdadero valor radica allí.

De este modo, la pregunta que se insinúa en las últimas páginas del *De ludo globi* justificando la utilización de este ejemplo en particular, es una pregunta que ha desvelado al pensamiento económico: ¿cómo establecer garantías fidedignas de los instrumentos utilizados como moneda (es decir, repositorios de valor)? Esta pregunta también es una respuesta a un fenómeno propio de una coyuntura de escasez de metales preciosos y del bimetalismo reinante en el período, y en tal sentido también puede encontrarse un antecedente en la obra oresmiana abocada a analizar y criticar las mutaciones monetarias que afectaban el contenido metálico de las monedas acuñadas. Los manuscritos encontrados en la biblioteca cusana también apuntan en esa dirección. Aunque no hayan llegado a ser consultados por el propio Nicolás, son un signo más de la preocupación respecto de la relación entre el contenido metálico y el valor de las monedas.

La singularidad del ejemplo proviene precisamente de la riqueza de los postulados metafísicos y gnoseológicos cusanos. En su preocupación por encontrar el mecanismo de verosimilitud que permita al hombre acercarse y alcanzar inalcanzablemente a la divinidad, entendiendo este proceso como el propio despliegue de la divinidad, como algo que se da *en* la verdad propia de la *explicatio dei*, se deja entrever el problema respecto de cómo encontrar garantías sobre el valor de las monedas.

En el camino que va del sermón al opúsculo, el Cusano avanza en lo que el plan divino representaría en este ejemplo en particular. El rol indispensable del intelecto que en el despliegue de su capacidad creadora valúa como un acto de cognición, mientras que el signo no es una convención, sino un ser del dinero que da acceso a los otros cuatro *modi essendi* del dinero inalcanzables de otro modo.

De esta manera, la relevancia del signo no radica en el carácter fiduciario, sino en un sustento real, aunque inalcanzable, pero no por ello menos verosímil. Es decir, el dinero, lejos de ser un *token* es, o debería ser (en el caso de ser acuñado por un acuñador omnipotente), un ente con valor real intrínseco con un signo que garantiza el valor signado, aun cuando el mismo solo pueda conocerse incognosciblemente. Este modelo da respuesta a las tres dimensiones de análisis propuestas, en tanto la relación entre el valor y el signo es aquella que garantiza su verosimilitud.*

* El presente artículo surgió originalmente de dos seminarios doctorales sobre Nicolás de Cusa dictados por la Dra. Claudia D'Amico en la Universidad Nacional de La Plata y la Universidad Católica Argentina en 2013 y 2014 respectivamente. Una primera versión fue presentada en el II Simposio Internacional de Jóvenes Medievalistas realizado en Mar del Plata en 2015. Esta versión fue reescrita íntegramente para el presente artículo. Para esta reversión fue invaluable el acceso a la biblioteca y archivo del Acta Cusana gracias a la generosidad de los Profesores Dr. Johannes Helmuth y Dr. Thomas Woelki. A este último va un especial agradecimiento por su enorme generosidad, predisposición y ayuda para comprender mejor el período del obispado en Bresanona, así como sus amistosas conversaciones en el frío enero berlinés. Por último, este artículo se vio enriquecido por los comentarios de dos revisores, a quienes va también el agradecimiento por su atenta lectura, sugerencias, observaciones y correcciones que han permitido mejorar su versión final.

Bibliografía

Fuentes

Manuscritos

- » Nicolas de Vaudémont (Ps. Johannes Buridanus) (c. 1380). *Quaestiones super octo libros Politicorum Aristotelis*. Consultado en: París, BnF, NAL1130, fol. 6-219; Sevilla, B. Colombina, cod. 7.7.10; Stuttgart, Württembergische Landesbibliothek, H.B. VI. 99, fol. 1r-135r; Vaticano, Biblioteca Apostólica Vaticana, Vat. Lat. 2167; y Vaticano, Biblioteca Apostólica Vaticana, Vat. Lat. 3017.

Ediciones

- » Albertus Magnus (1968-72). *Super ethica commentum et quaestiones*. Ed. Kübel, W. En: *Opera omnia*, vol. XIV. Monasterio de Westfalia: Aschendorff.
- » Aristoteles (1973). *Etica Nicomachea. Translatio Roberti Grosseteste. Recensio recognita*. Ed. Gauthier, R. A. Leiden: Brill. (Aristoteles latinus 26.1-3, fasc. 34).
- » Nicolaus de Cusa (1932). *De docta ignorantia*. Ed. Klibansky, R. y Hoffmann, E. *Nicolai de Cusa Opera omnia* I. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita Leipzig: Meiner.
- » Nicolaus de Cusa (1940). *De beryllo*. Ed. Baur, L. *Nicolai de Cusa Opera omnia* XI/1. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita Leipzig: Meiner.
- » Nicolaus de Cusa (1972). *De coniecturis*. Ed. Kock, J., Bormann, C. y Senger H. G. *Nicolai de Cusa Opera omnia* III. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita Hamburgo: Meiner.
- » Nicolaus de Cusa (1998). *De ludo globi*. Ed. Senger, H. G. *Nicolai de Cusa Opera omnia* IX. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita Hamburgo: Meiner.
- » Nicolaus de Cusa (2004). *Sermo CCXLIX. Ostendite mihi nummista*, 1456 Brisinae dominica XXIII post octavan Pentecostes. Ed. Mandrella, I. y Riemann, H. D. *Nicolai de Cusa Opera omnia* XIX/4. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita Hamburgo: Meiner.
- » Nicolaus Oresme (1940). *Le livre de Ethiques d'Aristote*. Ed. Menut, A. D. Nueva York: G. E. Stechert.
- » Nicolaus Oresme (1956). *De moneta*. Ed. Johnson, Ch. En: *The De moneta of Nicholas Oresme and English Mint Documents*. Londres: Thomas Nelson and Sons Ltd.
- » Radulfo Brito (2008). *Quaestiones super Ethica Nicomachea*. Ed. Costa, I. En: *Le questioni di Radulfo Brito sull'Etica Nicomachea*. Turnhout: Brepols.
- » Tomas Aquinas (1964). *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum expositio*. Ed. Fr. Spiazzi, R. M. Turín: Marietti.

Traducciones

- » Nicolás de Cusa (1994). *El juego de las esferas*. Trad. Martínez, J. R. México: UNAM.
- » Nicholas of Cusa (2007). *Acerca de la docta ignorancia. Libro I: lo máximo absoluto*. Trad. Machetta, J. M. y D'Amico, C. Buenos Aires: Biblos.

- » Nicolás de Oresme (2000). *De moneta*. Trad. Tursi A. D. y Basbus H. Buenos Aires: Macchi Ed.

Bibliografía complementaria

- » Balch, T. W. (1908). "The Law of Oresme, Copernicus and Gresham", *Proceedings of the American Philosophical Society* 47.188, 18-29.
- » Baldwin, J. W. (1959). "The Medieval Theories of the Just Price: Romanists, Canonists, and Theologians in the Twelfth and Thirteenth Centuries", *Transactions of the American Philosophical Society. New Series* 49.4, 1-92.
- » Baum, W. (1983). *Nikolaus Cusanus in Tirol. Das Wirken des Philosophen und Reformators als Fürstbischof von Brixen*. Bozen: Athesia. (Schriftenreihe des Südtiroler Kulturinstituts 10).
- » Bond, H. L. (1991). "The Journey of the Soul to God in Nicholas of Cusa's *De Ludo Globi*". En: Christianson, G. y Izbicki, T. M. (eds.). *Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom*. Leiden: Brill, 71-86. DOI: 10.1163/9789004476783_008.
- » Brösch et al. (2014). *Handbuch. Nikolaus von Kues Leben und Werk*. Darmstadt: WBG.
- » Cassirer, E. (1951). *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*. Buenos Aires: Emecé.
- » Castello, S. (2021). "Meister Eckhart. Principio existencial y principio esencial de la creatura", *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 54.1, 33-53.
- » Colomer, E. (1975). *De la Edad Media al Renacimiento. Ramón Llull, Nicolás de Cusa, Pico della Mirandola*. Barcelona: Herder.
- » D'Amico, C. (1991). "Nicolás de Cusa, *De mente*. La profundización de la doctrina del hombre-imagen", *Patristica et mediaevalia* 12, 53-67.
- » Duclow, D. (2006). "Whose Image is This?: in Eckhart's *Sermones*". En: Idem. *Masters of Learned Ignorance: Eriugena, Eckhart, Cusanus*. Aldershot y Burlington: Ashgate.
- » Duclow, D. (2019). "'Our Substance is God's Coin': Nicholas of Cusa on Minting, Defiling, and Restoring the *Imago Dei*". En: Izbicki, T. M., Aleksander, J. y Duclow, D. (eds.). *Nicholas of Cusa and Times of Transition. Essays in Honor of Gerald Christianson*. Leiden - Boston: Brill, 301-319.
- » Giglio, J. (2021). *Lo económico como espacio de indeterminación o de conflicto. Análisis de un tratado monetario bajomedieval: el De moneta de Nicolás de Oresme*. Tesis doctoral, defendida en la Universidad Nacional de La Plata, Buenos Aires, Argentina. URL: <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/119630>.
- » Kim, I. (2019). "The Reform of Space for Prayer: Ecclesia primitiva in Nicholas of Cusa and Leon Battista Alberti". En: *Nicholas of Cusa and the Making of the Early Modern World*. Leiden: Brill, 74-107. DOI: 10.1163/9789004385689_004.
- » Kaye, J. (2004). *Economy and Nature in the Fourteenth Century. Money, Market Exchange, and the Emergence of Scientific Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- » Langholm, O. (1992). *Economics in the Medieval Schools*. Leiden - Nueva York - Colonia: Brill.
- » Langholm, O. (1998). *The Legacy of Scholasticism in Economic Thought. Antecedents of Choice and Power*. Cambridge: Cambridge University Press.

- » Le Goff, J. (1986[1956]). *Mercaderes y banqueros en la Edad Media*. Buenos Aires: Eudeba.
- » Le Goff, J. (2012). *La Edad Media y el dinero. Ensayo de antropología histórica*. Madrid: Akal.
- » Martín, C. A. (2014a). *Théatron oikonomikón. La filosofía política aristotélica y las condiciones sociales y económicas de su producción*. Tesis Doctoral, defendida en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, Argentina. URL: <http://repositorio.filo.uba.ar/handle/filodigital/1688>.
- » Marx, J. (1905). *Verzeichnis der Handschrift-sammlung des Hospitals zu Cues bei Bernkastel a./ Mosel*. Trier: Schaar und Dathe.
- » Marx, K. (2008[1872]). *El Capital*. Tomo I. México: Siglo XXI Editores.
- » Meuthen, E. (1958). *Die letzten Jahre des Nikolaus von Kues. Biographische Untersuchungen nach neuen Quellen*. Colonia y Opladen: Westdeutscher.
- » Peroli, E. (2017). *Niccolo Cusano. Opere filosofiche, teologiche e matematiche*. Milán: Bompiani.
- » Peroli, E. (2021). *Niccolò Cusano: la vita, l'opera, il pensiero*. Roma: Carocci.
- » Piron, S. (2010). "Albert le Grand et le concept de valeur". En: Lambertini, R. y Sileo, L. (eds.). *I Beni di questo mondo. Teorie etico-economiche nel laboratorio dell'Europa medievale*. Porto: FIDEM, 131-156.
- » Rogger, I. (1979). "I principati ecclesiastici di Trento e di Bressanone delle origini alla secolarizzazione del 1236". En: Mor, C. G. y Schmidinger, H. (eds.). *I poteri temporali dei cescovi in Italia e in Germania nel Medioevo. Atti della settimana di studio*. Bologna, 177-223.
- » Roth, U. (2000). *Geld und Begriffskunst bei Nicolaus Cusanus (1401-1464): Erläuterungen zu einem bisher unveröffentlichten Cusanischen Fragment*. URL: <http://www.hottopos.com/convenit4/ulli.htm>.
- » Screpanti, E. y Zamagni, S. (1997). *Panorama de historia del pensamiento económico*. Barcelona: Ariel.
- » Senger, H. G. (1998). "Prefatio editionis". En: Nicolau de Cusa *De Ludo Globi*. Ed. Senger, H. G. *Nicolai de Cusa Opera omnia IX. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita* Hamburgo: Meiner.
- » Senger, H. G. (2002). *Ludus Sapientiae. Studien zum Werk und zur Wirkungsgeschichte des Nikolaus von Kues*. Leiden - Boston - Colonia: Brill.
- » Senger, H. G. (2017). *Nikolaus von Kues: Leben, Lehre, Wirkungsgeschichte*. Heidelberg: Universitätsverlags Winter.
- » Smith, A. (2008). *La riqueza de las naciones*. Madrid: Alianza.
- » Soto-Bruna, M. J. (2021). "The Ontological and Gnoseological Meaning of the Theophany in Nicholas of Cusa", *Disputatio* 10.16, 1-25.
- » Spufford, P. (1991). *Dinero y moneda en la Europa Medieval*. Barcelona: Crítica.
- » Theocarakis, N. J. (2006). "Nicomachean Ethics in Political Economy: The Trajectory of the Problem of Value", *History of Economic Ideas* 14.1, 9-53
- » Thiel, D. (2008). "Die Predigten des Nikolaus von Kues in Flandern und den Niederlanden. Zur Psychökonomie des Ablasses", *Le Journal de la Renaissance* 6, 173-200.

- » Todeschini, G. (2010). "Il denaro come fattore di inclusione o di esclusione: da Graziano a Cusano". En: R. Lambertini y L. Sileo (ed.) *I beni di questo mondo. Teorie etico-economiche nel laboratorio dell'Europa medievale*. Porto: FIDEM, 17-36.
- » Vilmercati, E. y Zaffino, V. (2020). "Introducción". En: Eaedem (eds.) *Nicholas of Cusa and the Aristotelian Tradition. A Philosophical and Theological Survey*. Berlín - Boston: De Gruyter.
- » Watanabe, M. (1986). "Nicholas of Cusa and the Tyrolese Monasteries: Reform and Resistance", *History of Political Thought* 7.1, 53-72.
- » Woelki, T. (2023). "Cusanus und der Bergbau". En: Horst, T., Schwatzer, H., y Vollet, M. (eds.). *Universum Infinitum. Nicolaus Cusanus and the 15th-Century Iberian Explorations of the Ocean World*. Múnich: Aschensorff, 81-99.
- » Wood, D. (2003). *El pensamiento económico medieval*. Barcelona: Crítica.
- » Ziffer, B. (1957). "Gresham or Copernicus?", *The Polish Review* 2.2/3, 71-77.

