

EL CUSANO Y LA PRIMERA FILOSOFIA MODERNA DE LA CREACIÓN

RAFAEL HÜNTELMANN

When we consider the *Dialogus de Genesi*, we find that Cusa's thought on the relationship between God and the world is distinctively non-medieval. Cusa considers God as the sole and absolute substance; and, as such, as being unknowable. God cannot be determined within any category that we know of. The world has some identity with God as manifestation or phenomenon.

1. Introducción: funcionalismo metafísico.

Una filosofía de la creación tiene que habérselas siempre con la relación entre creador y creatura, entre Dios y el mundo, y por ello también, con la relación entre ser y ser, una relación que no puede compararse a la que hay entre el ser y el ente. La Edad Media piensa en última instancia la relación entre ser (Dios) y ser (mundo) como la relación del ser al ente y abre con ello el camino a una interpretación realmente *ontológica* de este problema. El Cusano ve muy bien esto y lo propone de otra manera: piensa la relación entre Dios y el mundo efectivamente como relación de ser a ser. Con ello establece el problema de la identidad y la diferencia entre Dios y el mundo de un modo completamente nuevo, distinto al de la Edad Media, en el que esa relación encontraba su solución en la *analogia entis*.

La solución de la Edad Media se enraíza en el suelo de la metafísica medieval, justo en el fundamento de la comprensión medieval del ser. Allí donde se abre paso una nueva ontología con una nueva comprensión del ser, surge de un modo nuevo la cuestión de la relación del ser de Dios con el ser del mundo. Precisamente la filosofía del Cusano pone radicalmente en cuestión la

comprensión medieval del ser y fundamenta a la vez una nueva ontología: el *funcionalismo*. En el sentido estricto de la palabra, la ontología del Cusano no es ya una onto-logía, o sea, una doctrina del ser en el sentido de la tradicional comprensión del ser, sino una filosofía puramente funcional. "Funcionalismo podría ser llamada muy justamente la ontología del Cusano"¹. Cuando el Cusano investiga la relación entre Dios y el mundo y, con ello, la cuestión de la creación, no parte ya de un concepto universal de ser, de una ontología ya existente y omniabarcante, en la cual Dios es el ser supremo, el *esse ipsum*, en cuyo ser participa el ente del mundo; más bien, el Cusano muestra que la ontología de Dios es una ontología *distinta* de la ontología del mundo y que, por eso, no hay término de comparación entre ambas ontologías. Dios y mundo no se distinguen por su rango dentro de una ontología; más bien, expresan una diferencia profunda, abismal, la cual no puede ser remontada por un concepto común de ser, sino que exigen dos ontologías diversas². La misma categoría de «comparabilidad» vale sólo en el interior de una ontología del mundo, pero no es una categoría válida para la relación entre Dios y mundo. ¿Qué significa entonces Dios? ¿Qué significa mundo? ¿Y cómo puede ser pensada una creación divina del mundo? ¿Hay todavía diferencias de rango dentro del mundo, si no es ya posible la comparación con la medida y el rango superior (Dios)?

El presente artículo sobre la filosofía del Cusano en su relación con el problema de la creación no pretende ser una exposición global de esa filosofía. A lo largo del opúsculo *Dialogus de Genesi*, escasamente conocido, pretendo aclarar cómo responde Nicolás de Cusa con su «doble ontología» a la pregunta por la creación.

Heinrich Rombach tiene el mérito de haber sido el primero en destacar la filosofía del Cusano como *la* filosofía del funciona-

¹ Heinrich Rombach: *Substanz, System, Struktur*, Band I, Freiburg/München, 1966, 151.

² Sobre toda la complejidad de esta doble ontología del Cusano (funcionalismo=mundo; ontología de la identidad=Dios), cfr. Heinrich Rombach, 140-229; y Klaus Jacobi, *Die Methode der cusanischen Philosophie*, Freiburg/München, 1969, especialmente el capítulo 4: "Identitätsontologie und Funktionalontologie", 241 ss.

lismo, identificándolo además como fundador de la filosofía moderna.

Ha sido usual hasta hoy interpretar la filosofía del Cusano con el concepto algo equívoco de «*coincidentia oppositorum*». Este enfoque interpretativo lleva frecuentemente a incluir al Cusano entre los representantes de la Escolástica tardía; o incluso a considerarlo como un intérprete de la filosofía de Tomás de Aquino³. En cambio, siguiendo a Heinrich Rombach, la interpretación que adopto parte del concepto cusano de “*non-aliud*”, el cual reproduce el sentido propio del primitivo concepto de “*coincidentia oppositorum*”. El Cusano determinó por vez primera el concepto de Dios como el de “*non-aliud*” en el año 1462 y desde entonces no habla más de *coincidentia oppositorum*⁴.

El *Dialogus de Genesi*, al que me remitiré en lo sucesivo, fue terminado por el Cusano con toda probabilidad el 2 de marzo de

³ Puede consultarse una selección bibliográfica sobre el Cusano en *Nicolaus von Kues*, editado por Klaus Jacobi, Freiburg/München, 1979, 160 ss. Una exposición pormenorizada y una crítica de distintas interpretaciones puede verse en el antes referido libro de Klaus Jacobi, capítulo tercero. Es también interesante la interpretación, claramente orientada por la filosofía de Heidegger, de Karl-Heinz Volkmann-Schluck, *Nikolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, Frankfurt, 1984³: el Cusano sería, como reza el subtítulo, el paso de la Edad Media a la Edad Moderna. “Nicolás de Cusa lleva a término el pensamiento medieval, partiendo de una idea fundamental y novedosa que conjunta los motivos esenciales del pensamiento de la Edad Media, traspasando con ello la totalidad de la tradición al modo moderno de pensar” (IX). Volkmann-Schluck ve esa idea fundamental en el hecho de que el Cusano piensa el “ser del ente mismo como unidad infinita” y con ello pone el suelo de la subjetividad moderna (XII). Pero no ha sido vista la «doble ontología» del Cusano. En una dirección similar se mueve el trabajo de Ekkehard Frantzki, *Nikolaus von Kues und das Problem der absoluten Subjektivität*, Meisenheim am Glan, 1972.

⁴ Cfr. Rombach, 153, nota. En oposición completa a Rombach interpreta Ekkehard Frantzki la “*coincidentia oppositorum*” como “expresión de la subjetividad absoluta” (32); este autor indica esto aduciendo que un Absoluto que tiene el carácter de sustancia ha de excluir de sí la nada, mientras que un Absoluto que tiene el carácter de subjetividad incluye en sí la nada. Sólo un sujeto puede ser concebido como *coincidens* de ser y nada (38). Expresamente rechaza Frantzki el doble carácter de las ontologías del Cusano y, con ello, los enfoques interpretativos de Rombach y Jacobi (23 y 162). Por eso considera que la doble significación está oculta en el concepto de unidad, de un lado (desde la ontología de la identidad) como unidad en la unidad y, de otro lado, (desde la ontología de la función) como unidad en la pluralidad.

1447 en Lüttich⁵, o sea, quince años antes de escribir *De non aliud*. Todo el diálogo está pensado asimismo desde el *non aliud*. Se trata de un «diálogo» de corte tradicional entre un Conrado y el mismo Nicolás. El discípulo (Conrado) pide a Nicolás una ilustración sobre las primeras frases del *Génesis* del Antiguo Testamento. En el centro de las explicaciones Nicolás incluye el principio de que «lo mismo opera lo mismo».

2. Dios como el idéntico absoluto

“*Conrado*. Me admiro de que lo idéntico sea el fundamento de todas las cosas, por distintas y opuestas que estas sean. Quiero preguntarte sobre el origen de todas las cosas y desearía ardientemente oírte sobre esto, a ser posible de modo breve y sencillo” (II, 391)⁶.

Con estas palabras del “discípulo” se abre el diálogo. La pregunta es la siguiente: ¿cómo lo idéntico absoluto –a saber, Dios– puede ser el fundamento de la pluralidad y diversidad de las cosas? Nicolás responde, anticipando ya en cierto modo todo lo que sigue, con un modelo muy adecuado: de la misma manera que hay las más diversas interpretaciones del Génesis, y todas ellas tienen una sola base, el Génesis mismo, así también puede ser entendido el ser-fundamento de lo idéntico respecto de la multiplicidad de los diversos entes⁷. Lo idéntico no es algo así como un ente que “hace” otros entes; más bien es lo idéntico *en* todo lo

⁵ Prólogo de Leo Gabriel a *Nikolaus von Kues: Die Philosophische-Theologische Schriften*, Jubiläumssonderausgabe, Lateinisch-Deutsch in drei Bänden, Herder-Verlag, Wien, 1964; 1989³ 2 vols. Da también una interpretación de este diálogo Klaus Jacobi, 254.

⁶ Nikolaus von Kues, *Philosophisch-Theologische Schriften*, Sonderausgabe zum Jubiläum in drei Bänden, Lateinisch-Deutsch; editado por Leo Gabriel; traducido al alemán y comentado por Dietlind y Wilhelm Dupre. Tomo II; Herder Verlag, Wien, 1964, 1989². En lo sucesivo citaré por esta edición, del siguiente modo: cifra romana= volumen; número arábigo = indicación de página.

⁷ De una manera muy similar se expresa también San Agustín en el libro 13 de las *Confesiones*. Cfr. asimismo R. Hüntelmann, *Bekennen. Philosophische Meditationen zu einem Grundphänomen im Ausgang von den Augustinischen “Confessiones”*, Pfaffenweiler, 1992, 14 ss.

diverso, es la unidad que sólo es en lo plural. No hay, por tanto, en primer lugar lo idéntico que después se fractura en partes diversas, todas las cuales serían partes de lo idéntico. No es eso. No “hay” lo idéntico en absoluto, pues la categoría de “hay” sólo es adecuada dentro de lo distinto, pero lo idéntico es únicamente en las partes y sólo así es lo idéntico.

Lo idéntico no puede ser captado con las categorías y determinaciones del ente dado. Lo idéntico no es él mismo desde otro, porque entonces no sería lo idéntico absoluto. No puede determinarse desde algo otro: es lo indeterminado absoluto y sólo como tal puede ser fundamento de toda determinación; o sea, lo idéntico es la *determinabilidad* de lo determinado, pero la determinabilidad no es ella misma una determinación.

Lo idéntico absoluto es, en virtud de que es lo idéntico, también eterno (II, 391), pues no es lo idéntico desde otra instancia distinta. Eternidad no debe tomarse como determinación temporal, porque es precisamente indeterminable, ya que es lo idéntico. Todas las demás “determinaciones” de lo idéntico –ilimitación, infinitud, inmutabilidad y unicidad– resultan obviamente de esto. El Cusano subraya especialmente la *unicidad*, la cual estriba en que lo idéntico es; y no es el caso, como los platónicos afirmaron inversamente, que lo idéntico sea lo idéntico porque es único. Unicidad significa para el Cusano absoluta *inmutabilidad* e *indistinción*. Porque es lo idéntico, no se diferencia de nada y no se distingue de ningún otro: no es un otro distinto de algún otro, sino que es el *non-aliud* y, como tal, lo idéntico. En el Platonismo la unicidad significa lo contrario, pues lo único es distinto de todo lo demás. Lo idéntico del Cusano no tiene opuesto: no es un universal, ni tampoco un particular, porque es tanto particular como también universal. Igual doctrina vale también para todos los opuestos conocidos: posibilidad y realidad, esencia y ser, e incluso ser y no-ser. Todos estos elementos distintos no competen a lo idéntico, pero sólo son posibles en virtud de lo idéntico. Lo idéntico está muy alejado de todas estas distinciones y determinaciones: esos elementos distintos sólo tienen sentido por relación a lo no-idéntico, por relación a las cosas. Pero lo idéntico no es una cosa, ni mucho menos es la suma de todas las cosas, ni tampoco una cosa absoluta. Todas las determinaciones y categorías de “cosa” fallan aquí y, por tanto, puede decirse: si sólo “hay” cosas,

entonces lo idéntico no “es”. Nicolás dice consecuentemente: “Lo idéntico absoluto, que también llamamos Dios, no forma una serie con todo lo demás, de manera, por ejemplo, que Dios y el cielo fueran muchos o dos” (II, 395). Dios, lo idéntico, no es distinto del cielo, no es distinto de la tierra, de los hombres o del mundo. No es por tanto diferente de todo esto, porque la diferencialidad no es una categoría que tenga sentido por relación a Dios. Por eso, es falsa también la conclusión contraria: que Dios es idéntico con el mundo. Dios no es idéntico con el mundo, ni tampoco es diferente de él, pues identidad y diferencia son categorías del mundo, nunca categorías de Dios, de lo idéntico. Dios es el no-otro, o sea, lo idéntico. Lo idéntico ni tiene ni es forma, lo cual no significa que sea informe, sino que es la forma de toda forma formable (II, 395)⁸.

A pesar de esta absoluta unicidad de lo idéntico, o mejor dicho, justo por esta unicidad que hace imposible cualquier distinción entre Dios y el mundo –porque para esta distinción sería preciso un horizonte común que tendría que estar sobre Dios y el mundo–, justo por esta unicidad no puede haber “relación” de Dios con el mundo. Una relación solamente puede tener dos entidades, pero lo idéntico no es una entidad; lo idéntico no es distinto del mundo, pero precisamente por ello no es el mundo. ¿Cómo explica el Cusano entonces la “relación” entre Dios y el mundo?

3. La “relación” de Dios con el mundo.

Mientras lo idéntico absoluto no se distingue de nada, el ente distinto que corresponde al mundo se caracteriza porque es dis-

⁸ No debe pasar inadvertida la proximidad del concepto de *Non-aliud* del Cusano al concepto de *indiferencia absoluta* de Schelling, expresada, por ejemplo, en *Bruno*. Esta relación apenas ha sido observada hasta ahora. Werner Marx apunta a que Schelling prestó atención al Cusano a través de Franz von Baader, pero no indica una conexión entre ambos. Cfr. Werner Marx, *Schelling: Geschichte, System, Freiheit*, Freiburg/München, 1977, 107. A mi juicio, no es posible que Schelling conociera los escritos del Cusano o que haya una conexión inmediata entre los dos conceptos (*Non-aliud* y *absoluta indiferencia*). Una investigación más profunda de esta relación podría arrojar interesantes indicaciones sobre la proximidad del comienzo y del fin de la Edad Moderna.

tinto frente a lo idéntico y frente a cualquier otro. Lo idéntico absoluto no es, frente a otro, ni distinto ni idéntico, pues para lo idéntico absoluto no conviene en modo alguno la categoría de “otreidad”: es el no-otro.

Todo ente creado está determinado de modo que se distingue de todos los demás entes. Lo que es, como tal ente, se determina por lo que no es, distinguiéndose de otro ente, o sea, en distinción y en *relieve*⁹ de todo lo demás. La posición de un ente resulta de la negación de todos los otros entes: es esto, por el hecho de que no es todo lo demás.

Mundo es la pluralidad y diferencialidad del ente. La pluralidad tiene su fundamento en el hecho de que ningún ente como tal es el ser mismo y, por tanto, tiene que separarse en una pluralidad para así expresar el ser. Ningún ente es toda la plenitud del ser, tampoco Dios, pues Dios no es para el Cusano ente alguno. La posición de una cosa está determinada, por tanto, negativamente en un doble sentido: es distinta de cualquier otro ente y distinta del ser mismo, en la medida en que como cosa particular no es ella misma el ser. Ser significa aquí el horizonte del ente, el cual por sí mismo no “es”. La diferencia entre los entes se basa en la diferencia de ser y ente. “*La ontología del ente finito ha de ser derivada en su totalidad, y con todos sus contenidos particulares, de la diferencia originaria entre ser y ente.* La diferencia originaria no significa, sin embargo, que ser es «algo distinto» de ente. Así tomada, la diferencia originaria sería confundida con la derivada, y entonces ocuparía su puesto la relación de la distinción de ente y ente, relación fundada en aquélla. En la diferencia originaria están «referidos» separadamente ser y ente, de modo que ambos se posibilitan mutuamente. Forman conjuntamente el «hay» con el que el hombre tiene que habérselas en su vida cotidiana”¹⁰. Ser no “es” algo; más bien, ser “es” de manera que hay ente¹¹.

⁹ Sobre el significado de la “relevancia” (*Abgehobenheit*) como determinación de la ontología funcional, cfr. Klaus Jacobi, 266.

¹⁰ Heinrich Rombach, 153.

¹¹ La “relación” entre Dios y mundo corresponde a la relación de ambas ontologías del Cusano (la ontología de la identidad y la ontología de la función). Cfr. Klaus Jacobi, 146 ss.

diana”¹⁰. Ser no “es” algo; más bien, ser “es” de manera que hay ente¹¹.

El ente creado presupone siempre una posibilidad: él es en la medida en que es la realización de esa posibilidad. La *posibilidad* del ente es lo que el Cusano propiamente piensa con la palabra “ser”. Y “contrariamente” lo idéntico absoluto es la realidad absoluta y perfecta de toda posibilidad. “Lo idéntico absoluto es, pues, comienzo, medio y fin de toda forma; y la realidad absoluta de toda posibilidad es lo idéntico ilimitado, inmutable, en el que lo universal no se opone a lo particular, porque ambos vienen después de él” (II, 395).

Todo ente creado es, frente a sí mismo, lo idéntico, pero frente a otro es distinto. El ente es, frente a sí mismo, lo idéntico, o sea, es aquello que es, porque lo idéntico absoluto no se distingue de nada, porque en cada uno es lo idéntico. “Pues si lo idéntico absoluto fuera, frente a todas las cosas, algo diferente y distinto, entonces estas no serían lo que son. ¿Cómo podría algo ser siempre el mismo frente a sí mismo, si lo idéntico absoluto fuera distinto y separado de él, o simplemente fuera otro?” (II, 397). Con esto se ha dicho lo esencial sobre la “relación” de lo idéntico con el ente: lo idéntico es no-otro y, como tal, es la plena realidad del ente; es ciertamente el ente, pero en el sentido de que el ente jamás puede llegar él mismo a ser. El ente concreto que en cada caso sale a nuestro encuentro es siempre tan sólo un débil fulgor de sí mismo, no es en sentido pleno él mismo y, justo por ello, porque no es él mismo, es distinto de todos los demás. Lo idéntico absoluto es la realidad perfecta de este ente concreto y, en tal medida, es este ente respectivo y, a la vez también, no es este ente, porque éste se queda detrás de su realidad, o sea, detrás de lo idéntico absoluto. Esto significa, pues, que lo idéntico absoluto es tanto idéntico como no idéntico con el ente.

Nicolás explica con más detalle esta difícil conexión (II, 397 ss.). Lo idéntico efectúa lo idéntico; y esto vale también del ente finito, en la medida en que, frente a sí mismo, es él mismo.

¹⁰ Heinrich Rombach, 153.

¹¹ La “relación” entre Dios y mundo corresponde a la relación de ambas ontologías del Cusano (la ontología de la identidad y la ontología de la función). Cfr. Klaus Jacobi, 146 ss.

Ahora bien, lo idéntico, en cuanto efectúa lo idéntico, no puede hacerse plural. Por eso, lo efectuado por lo idéntico sólo puede ser semejante a lo idéntico. Y por eso también es lo no-idéntico, o sea, el ente no es lo idéntico absoluto, sino sólo un fulgor de lo idéntico absoluto. Esto significa, empero, que las cosas, en virtud de que en su realidad suprema son lo idéntico absoluto, son un débil fulgor de sí mismas. “Lo idéntico, por tanto, llama a lo no-idéntico en lo idéntico” (II, 399). Todo ente tiende así, en cuanto le es posible, a ser sí mismo, o sea, a ser lo idéntico, pues lo idéntico no es otra cosa que lo que el ente es en sí mismo plenamente, aquello por cuyo medio todo ente, respecto de sí mismo, es lo idéntico. Mas porque no es en sentido pleno lo idéntico, pues se queda detrás de su propia realidad, es distinto por referencia a las otras cosas.

Desde esta “relación”, que no es por cierto una relación real, interpreta el Cusano entonces ampliamente la creación como la llamada que a sí misma se hace la nada para llegar a la esencia absoluta: todo ente tiende a ser sí mismo, o sea, a ser él mismo lo idéntico. Con otras palabras: lo idéntico hace venir lo no-idéntico a lo idéntico. Justo entonces lo no-idéntico “se hace semejante” (*assimilatio*). “La asimilación, empero, indica cierta coincidencia del descenso de lo idéntico a lo no-idéntico y del ascenso de lo no-idéntico a lo idéntico. La creación o génesis puede ser designada como la asimilación de la esencia absoluta, pues ésta, como lo idéntico, hace venir hacia sí la nada o el no-ente efectuando lo idéntico. Por esta razón decían los santos que la creación es semejanza e imagen de Dios” (II, 399).

4. Creación como “*assimilatio*” con la esencia absoluta.

Creación es, para el Cusano, *assimilatio*, en el sentido de que la nada, o sea, lo no-idéntico es llamado a lo idéntico. Lo idéntico absoluto es el uno que no puede aumentar ni disminuir, porque “el uno” no es número alguno, sino absoluta unicidad y, por tanto, absoluta incomparabilidad. Lo idéntico, en tanto que uno, no es distinto de lo plural, pero no es tampoco lo plural. Es lo que en lo plural pluralmente es. En cada cosa lo uno es aquello

por lo que ella es y también aquello por lo que es ella misma. Pero como ningún ente limitado es completamente él mismo, lo idéntico se encuentra solamente en la pluralidad. La unidad de lo idéntico es la unidad en la multiplicidad, aquello mediante lo cual cada múltiple es solamente esto uno y, justo así, es él mismo.

Pluralidad, heterogeneidad, multiplicidad, etc., no son determinaciones que se distingan de lo idéntico como uno, puesto que estas determinaciones sólo resultan de lo idéntico en la medida en que lo idéntico efectúa lo idéntico. En la efectuación de lo idéntico por lo idéntico absoluto surge lo no-idéntico, el cual se llama no-idéntico justo porque se distingue de otro. Se distingue de otro, porque él mismo no puede ser completamente lo idéntico, porque su realidad se queda detrás de su posibilidad y así es solamente semejante a lo idéntico. Lo idéntico se objetiva de modo continuo y renovado en lo no-idéntico, en la multiplicidad. “Así es, pues, el cosmos o la belleza, también llamado mundo, nace en la objetivación más clara posible de lo idéntico inalcanzable” (II, 401).

El Cusano ve en la multiplicidad de los distintos entes justamente la inaccesibilidad de lo idéntico absoluto; ésta se muestra *en* el ente dado. Si un ente particular fuera completamente él mismo, no se distinguiría de cualquier otro, y entonces sería a la vez, como tal ente, lo idéntico absoluto y no habría multiplicidad alguna. Esto significa simultáneamente que lo idéntico absoluto, en tanto que es lo no-otro mismo, no es un ente. En la medida en que lo idéntico absoluto llama a lo no-idéntico para que entre en lo idéntico surge la multiplicidad del ente, porque ningún ente alcanza a lo idéntico mismo. Esta inaccesibilidad *coincide* con lo idéntico mismo. Lo cual significa que lo idéntico absoluto es propiamente esta inaccesibilidad: en el ente se patentiza la inaccesibilidad de lo idéntico absoluto; y por eso en el ente se muestra justamente que él mismo es lo idéntico. En estas explicaciones manifiesta el Cusano su fuerza especulativa. En realidad, la dimensión especulativa de la filosofía fue abierta por vez primera por Nicolás de Cusa.

Puédese tratar el ente finito de dos modos distintos entre sí.

Según el primer modo de consideración, el ente es lo que él produce y, como tal, es sólo un efecto, no distinto del mismo: o sea, el efecto no es algo que se encuentre encima de un ente sub-

yacente. El efecto no es visto por el Cusano con los medios de la ontología medieval de la sustancia; más bien es entendido como lo originario. El ente *es* lo que él produce. Él *es* su efecto, o sea, él es lo que efectúa en otro y, por ello, está siempre en relación con otro; en ese sentido él *es* lo otro. Pero efectuar significa: operar lo idéntico. “El calor llama al no-calor para que entre en identidad consigo; y lo caliente a lo no-caliente; de este modo surge una lucha y, con ella, generación y corrupción y cosas por el estilo: lo temporal, lo móvil, lo variable y la multiplicidad de movimientos” (II, 403).

El otro modo de consideración es el absoluto, en el cual lo idéntico se pone de manifiesto en lo múltiple. El Cusano distingue estos dos modos de consideración como *quiditas contracta* y *quiditas absoluta*, una distinción introducida en la *Docta ignorantia*. En la consideración absoluta, es tratado el ente en relación con su unidad en lo idéntico (Dios), de manera que el ente aparece sólo como imagen de lo que en realidad y de modo perfectísimo es primariamente en Dios¹². Ciertamente esto no significa que Dios mismo sea «cosa», sino que es las cosas solamente como mediado por el mundo.

La propia criatura de Dios es el mundo y, para el Cusano, éste es la única criatura. El comienzo del mundo no está fuera de lo idéntico, no está en algo otro (II, 405), y por eso no es eterno el mundo, pues si así fuera tendría que ser idéntico a Dios. Esto lo formula el Cusano en palabras exactas: “Dios no da el comienzo a la duración antes del mundo y fuera de lo idéntico absoluto” (II, 405). El mundo es duración infinita. Tiempo infinito, empero, es cosa distinta de eternidad. Eternidad no es una determinación del tiempo y, por tanto, es incomparable con cualquier tipo de duración, aunque sea una duración infinita. Dios es –usando terminología de Schelling– la indiferencia absoluta de comienzo, medio y fin. El mundo, por el contrario, es duración infinita, la cual no excluye en absoluto un comienzo. Ciertamente el mundo es infinito en su fundamento, pero fácticamente es siempre finito. La duración infinita que por principio tiene el mundo siempre se fija fácticamente en puntos determinados, de suerte que el mundo no

¹² Autoidentidad de un ente como participación en la esencia absoluta. *Ib.*, 255.

llena fácticamente su infinitud principal. Lo eterno, por el contrario, no es duración alguna, por lo que “su inaccesibilidad se manifiesta solamente en duración inconmensurable” (II, 405). En su fundamento, el mundo es, pues, infinito, pero fácticamente tiene siempre un comienzo¹³.

Puédese llamar genial esta solución del problema del comienzo, con el que tiene que luchar toda ontología funcional, pues esquiva la casi inevitable identificación de Dios y mundo, propia de cualquier filosofía absoluta, tal como claramente se muestra en la filosofía de Spinoza.

“Lo idéntico absoluto es, más bien, comienzo, medio y fin del mundo”. El mundo no es nada más que lo idéntico (Dios), pero es infinitud finita, o sea, perfección imperfecta de lo idéntico. El mundo es la única criatura: “Por medio del mundo es también todo lo que en el mundo existe”. Por eso, el Cusano tiene que referirse al relato del *Génesis* sobre la creación sucesiva del mundo en siete días. Interpreta el relato de Moisés como una analogía o exposición imaginativa de lo inconcebible e inefable; y se muestra como un genuino pensador moderno al decir que “todo esto lo refiero y afirmo de modo profundamente interior y constante cuando me vuelvo a Dios, el único que puede divinizar, y no precisamente porque yo sea Cristo o porque esté ligado por una ley, sino porque él prohíbe a mi entendimiento sentir de otra manera” (II, 409). Moisés ha expresado de modo humano la índole inefable de la creación, y por eso no contradice las expresiones de los filósofos griegos y romanos, a los que apela el Cusano, los cuales afirman que Dios ha creado a la vez todas las cosas.

5. El modo de la creación.

Una vez explicado el concepto de creación, pasa el diálogo a esclarecer la índole y manera de la creación desde lo idéntico ab-

¹³ En el *De docta ignorantia* es determinado como *finitas infinitas*, la infinitud finita del mundo. Cfr. Heinrich Rombach, 157 ss. La significación de este concepto para una filosofía actual de la creación es expresada claramente por H.-E. Hengstenberg, *Sein und Ursprünglichkeit*, München, Salzburg, 1959², 121.

soluto. Primeramente es claro que la creación no puede haber procedido sucesivamente de Dios, el idéntico absoluto. Tampoco ha creado Dios varios o distintos entes, una idea que se ha mantenido a lo largo de la Edad Moderna. Ambas ideas se implican entre sí. El *mundo* es el único ente: para una ontología funcional no hay *entes* distintos. O mejor dicho: a lo que el Cusano designa como mundo no le convienen con propiedad las determinaciones del *ente*, de suerte que tampoco el mundo puede ser determinado propiamente como un ente. Mundo significa aquí *horizonte*, ámbito, *posibilidad* del «ente». El entendimiento finito del hombre está volcado siempre al ente y, consiguientemente, lo mira todo en el modo de la distinción y pluralidad. Pero en realidad, todo «ente» es sólo la *reflexión* del todo, de la totalidad. Cada ente es el estado del mundo en este lugar y en este tiempo. “Dentro” del mundo hay “lo temporal, lo móvil, lo perecedero, la multiplicidad de movimientos” (II, 403), mas el mundo mismo no es nada temporal, nada móvil, etc., pues no “es”. *El mundo “es” lo que hay*. El singular es *contractio* del mundo, de modo que no es en absoluto posible una distinción de cosa y mundo, porque el mundo no es nada más que la índole de determinación funcional plena de un ente, pero no es a su vez algo. Por tanto, las cosas no son “en” el mundo, ni el mundo está “sobre”, “allende” o “entre” las cosas –sobre, allende, entre, etc., determinaciones todas que pertenecen a una ontología orientada al interior del mundo–, sino que las cosas son el mundo. Dado que todas las cosas son únicamente “estados”, “contracciones” del mundo, por eso mismo se distinguen entre sí no por su contenido, sino sólo por la relación de las unas a las otras. En esta medida Dios no puede conocer ninguna pluralidad de entes: para él hay solamente el mundo, y éste es su única criatura.

Pero, ¿cómo se puede pensar entonces el proceso de la creación misma, o sea, cómo ha creado Dios el mundo? Nicolás aporta para explicar el modo de la creación tres ejemplos que pueden indicar imaginativamente cómo se ha producido la creación: el del vidriero o soplador de vidrio, el de la relación discípulo-profesor y el del modo de un libro compuesto en un lenguaje extraño.

Sólo por la *voluntad* del vidriero recibe esta materia una forma determinada, por cuyo medio la posibilidad general se

transforma en una realidad determinada. La realidad producida del vaso está presente en todas las partes de éste; cada parte del vaso es la “presentación” de todo el vaso, incluso es el vaso todo. El vaso, tomado como un todo, no es “algo distinto” de las partes del vaso; más bien, cada parte es en cierto modo la realización del todo, o sea, es el “estado” del todo en esta parte. “Cada ente es de un modo total y perfecto, y sus partes son partes de ese todo” (II, 415). La misma relación que existe entre las cosas y sus partes, se da también entre el mundo y sus partes. Por eso, sólo con reservas puede hablarse aquí de “todo” y de “partes”.

Si el vidriero ve que la figura creada por él no es satisfactoria y no responde a la forma que tiene en su mente, entonces puede devolver a la pura posibilidad de la materia ese vaso, hecho actual por la forma, para así dedicarse a configurar un nuevo vaso que responda mejor a la representación que hay en su mente. En analogía con esto ve el Cusano el crear divino, ciertamente con la diferencia esencial de que Dios no toma de algo ya preexistente la posibilidad de las cosas, y que, por tanto, crea también la posibilidad, o sea, la materia. Dios es el creador de las posibilidades del ente en general, o sea, es absolutamente el creador del horizonte total de posibilidades, lo cual significa: el mundo. Dios no crea partes singulares de la naturaleza o del mundo, sino que produce propiamente solamente ese mismo mundo como la *posibilidad originaria* de todo lo que hay. Es lo que expresa muy bien el Cusano en las siguientes frases: “Si prestas atención, verás que la *naturaleza* utiliza en las figuras sensibles el calor del sol lo mismo que el vidriero el fuego, y que la naturaleza opera como el sopro del vidriero y es dirigida por el sopro espiritual del supremo Hacedor como el aliento espiritual del artesano por su mente” (II, 417). Sólo *por mediación* de la naturaleza, del mundo, es Dios el creador del ente múltiple¹⁴. Este ente múltiple no es, empero, distinto; más bien, la diversidad del ente que sale a nuestro encuentro tiene su razón de ser en el hecho de que cualquier ente es

¹⁴ La interpretación de la creación del Cusano es acercada al panteísmo por Frantzki cuando subraya que “a la esencia de la unidad pertenece esencialmente la pluralidad y a la esencia de la pluralidad [...] esencialmente la unidad”. Sólo teniendo presente la doble ontología del Cusano se comprende que Nicolás piense la unidad del mundo de modo distinto de la unidad de Dios. La unidad del mundo es de hecho esencialmente plural, pero no la unidad de Dios. Por eso Dios es lo plural sólo *mediatamente: por medio* de la unidad del mundo.

una “presentación”, una “contractio” del mundo uno; eso explica que un único y mismo mundo aparezca en cada parte de modo distinto, pero que en realidad sea siempre un mundo.

Urgido por Conrado a traer “un símil todavía más general” (II, 417), llega Nicolás al ejemplo del discípulo que debe ser conducido a la maestría por un profesor. Para hacer del discípulo un maestro “el discípulo, al hablar, pone silencio en la similitud de su concepto, y el silencio se eleva y se hace semejante al concepto del profesor” (II, 417). El acto de aprendizaje del discípulo es una “assimilatio”¹⁵, un modo de hacerse semejante, o sea, es el ajuste del silencio al concepto del profesor mediante el acto de provocar la palabra en el discípulo (“lo idéntico opera lo idéntico”)¹⁶. La palabra se articula aquí, según el Cusano, en un triple orden: el sonido de la voz, que ni es mero callar ni tampoco voz formada, sino sólo la posibilidad de concepto. A este mero sonido corresponde en el conocimiento la dimensión del animal. A partir del sonido se forman otros elementos, y la unión de elementos lleva a las sílabas, de cuya conexión salen las palabras. La palabra corresponde a la dimensión del *entendimiento*. El entendimiento puede captar las palabras y la conexión de palabras en frases, como hace el gramático. Así capta el entendimiento justamente el habla del maestro; pero todavía no comprende el sentido que se transmite propiamente en el habla. Sólo cuando este sentido es comprendido, capta el discípulo el habla del maestro, o sea, sólo entonces él comprende el habla en su dimensión propia, en el orden del espíritu, de la *razón*.

El Cusano transfiere luego este modelo, aunque en un aspecto determinado, a la creación: Dios mismo no es profesor y menos todavía discípulo. Dios es el silencio abismal, lo inexpresable. Pero este silencio es la fuente de toda palabra. De esta fuente originaria y abismal, el silencio, proviene la “naturaleza razonable”, la cual es en su totalidad un signo de este “fundamento absoluto”.

¹⁵ Para el concepto de “assimilatio” en el Cusano puede verse la interpretación estructuralista de Michael Stadler, *Rekonstruktion einer Philosophie der Ungegenständlichkeit. Zur Struktur des cusanischen Denkens*, München, 1983, 45 ss.

¹⁶ El Cusano está en plena comprensión moderna del mundo cuando interpreta el conocimiento como creación. Cfr. Ekkehardt Frantzki, 51 ss., y Michael Stadler, 45 ss.

En cualquier momento de la “naturaleza razonable” (el mundo), en la voz, o sea, en el sonido, como también en las palabras impregnadas de entendimiento, que son “contracciones” de la naturaleza razonable y que simbolizan la pluralidad del ente, se expresa el “qué absoluto”, el cual es sin embargo inexpresable, aunque es reconocido en la forma de semejanza dentro de la naturaleza razonable, reconocido solamente por la dimensión de la razón, del espíritu. Es muy frecuente que el hombre se quede en la dimensión del entendimiento, viendo por tanto la pluralidad sin la unidad y sin su fundamento abismal¹⁷.

Cómo este fundamento, a saber, Dios, está presente en todo, muéstralo el Cusano de la manera siguiente: las tres dimensiones aludidas –sensibilidad, entendimiento y razón– tienden hacia el fundamento, tienden hacia Dios como ser verdadero. Por eso, en todo lo que existe hay un anhelo hacia el ser. La fuente de este anhelo, Dios mismo, es la coincidencia de ser y anhelo. Pero si Dios es la fuente del anhelo de cada cual, entonces este anhelar es precisamente el ser de cada cual; y al desear la fuente de su anhelo cada cual es uno con Dios. Dicho de otro modo: la fuente y plenitud del anhelo de todo ente es Dios, porque en Él es cada ente lo que propiamente es (II, 423).

El Génesis mismo compara el mundo con un libro escrito. Conrado pide a Nicolás que le explique, según ese modelo, la relación de Dios y mundo y la creación del mundo por Dios. Nicolás utiliza para explicarse el símil de un libro compuesto en un idioma extraño que cada uno intenta descifrar, aunque no conozca ese idioma¹⁸. “Me parece que es un símil muy apropiado para el mundo un libro escrito, cuyo lenguaje y signos son desconocidos –como si un alemán tomara cualquier libro griego de Platón, en el que este filósofo ha puesto todas las fuerzas de su espíritu–” (II, 423). Si este alemán que ignora la lengua griega quiere leer el libro, entonces tiene que partir de la diversidad y concordancia de las letras y barruntar distintos elementos para conocer desde aquí los enlaces fonéticos. La esencia del libro, o al menos algunas partes de éste, tendrían que permanecer cerra-

¹⁷ Sobre la incognoscibilidad de la creación, cfr. Ekkehardt Frantzki, 51 ss.

¹⁸ Un símil muy parecido utiliza René Descartes en sus *Regulae ad directionem ingenii* para aclarar su idea fundamental de evidencia.

das para él. Lo que pasa con este libro ocurre también, según el Cusano, con el mundo: por todos lados se oculta la fuerza divina en el mundo; y toda investigación sólo puede llegar a conocer los elementos, las concordancias de elementos y su diversidad, sin poder siquiera nombrar con exactitud un elemento. El *entendimiento* sólo encuentra las cosas, las distingue entre sí y les da un nombre conveniente. Así como la *razón* del que desea leer el libro de Platón ha de elevarse al nivel de la razón de Platón, si es que quiere entender realmente, así también tendría el espíritu del investigador que igualarse al espíritu del creador; pues para el conocimiento vale también aquello de que sólo lo idéntico conoce lo idéntico. Sólo Dios puede conocerlo todo, y esto significa que únicamente Él puede comprender la esencia de todo lo que hay, mientras que el entendimiento humano sólo llega siempre al existir fáctico.

Sin embargo el Cusano no se reconoce por ello como escéptico; más bien, llega así al concepto de *docta ignorantia*. Todo auténtico saber comienza con la intelección del *no-saber*. Ciertamente es este no-saber un *saber*, justo un saber de lo absurdos y vacíos que son todos los contenidos múltiples del saber, los cuales no son un saber real, sino el mero ensayo finito del entendimiento humano para poner un cierto orden en la multiplicidad del ente. “Así se humilla el conocimiento de la ignorancia, elevándose y haciéndose sabio en esa humillación” (II, 427). La *docta ignorantia* del Cusano es algo esencialmente distinto del socrático “sólo sé que no sé nada”. La *docta ignorantia* es un nuevo modo de saber. Con la intelección del no-saber no queda varado el verdadero saber; más bien, el mismo no-saber se convierte en saber. Justo en el menosprecio de todos los contenidos aparentes del saber llega el saber a lo que propiamente busca. Este nuevo saber fue explicado por el Cusano en el *De docta ignorantia* (I, 191 ss.): es el saber moderno, cuyo modelo fundamental es la relacionalidad matemática. Este saber, empero, no es un saber acerca de Dios, sino esencialmente un saber del mundo. Dios mismo no es ya objeto de saber, pues todo saber se absorbe en la relacionalidad, mientras que Dios mismo es el absoluto saber, el cual, justo por ello, no puede ser sabido.

Desde la intelección de la *docta ignorantia* comprende Nicolás también la caída del hombre, el pecado original: por el intento

del hombre de hacerse, mediante sus propias fuerzas, igual a Dios en su saber, o sea hacer de Dios algo conocido, perdió el hombre su razón. Por eso ve entonces por todas partes tan sólo la pluralidad y la diversidad del ente y toma ese “conocimiento” por el saber. La *docta ignorantia* sabe, por tanto, que las cosas múltiples y los contenidos del saber no son propiamente, sino que solamente hay un ente, el mundo, el cual tiene su fundamento originario en la esencia absoluta incognoscible. Este idéntico absoluto, este no-otro, o sea Dios, es inexpresable, es el repliegue de pureza del que procede toda palabra.

Conrado pregunta todavía “por qué el profeta dice que «los cielos son formados por la palabra y las fuerzas por el aliento» (Ps. 32, 6), pues Él es el absoluto idéntico que lo plenifica todo y lo lleva a identidad” (II, 427). Nicolás responde determinando la Trinidad de lo idéntico absoluto y explicando la palabra cielo, de donde resulta que hay que pensar como necesaria una multiplicidad de cielos. Dado que este punto carece de significación para nuestro intento, paso a resumir todo lo expuesto sobre el concepto de creación en Nicolás de Cusa.

6. Resumen.

Para terminar resumiremos las determinaciones esenciales de la creación según el Cusano.

El mundo es idéntico a Dios. Ambos no pueden ser distintos entre sí, porque entonces el mundo sería distinto de Dios y Dios no sería todo. Sin embargo, mundo y Dios no pueden ser simplemente idénticos, pues ello contradice tanto a la doctrina cristiana como a la razón, la cual ha de hacer esta distinción, que no es pensable sin la creación. Por tanto, Nicolás dice que Dios es el no-otro. Dios no es distinto del mundo, pero tampoco es idéntico a él. Todo el pensamiento del Cusano resulta en último término de esta relación de Dios y mundo, los cuales deben ser entendidos como dos “ámbitos” dimensionalmente distintos. El mundo es unidad en pluralidad. Dios no es, en ese sentido del mundo, ni unidad ni pluralidad; el Cusano lo llama –en el *Dialogus de Genesi*– lo idéntico absoluto, el cual es, como tal, completamente

incomparable; tampoco le conviene ninguna de las determinaciones hechas por el entendimiento. Dios es indeterminable.

El mundo es en su unidad el único ente creado por Dios. Pero el mundo no es un ente; el mundo no puede ser pensado con determinaciones sacadas al ente intramundano. Más bien, el mundo del Cusano ha de ser pensado como el horizonte del ente, como la posibilidad de que el ente sea. Para el Cusano, que algo sea no significa, como en la Edad Media, que exista un ente con el modo de ser de la sustancia, la cual tiene en sí misma su ser y, como tal, sub-siste en sí, y cuyas propiedades accidentales están ordenadas a esta sustancia, teniendo por tanto a la sustancia como presupuesto. Que algo sea, significa, ahora, que actúa y obra en el preciso sentido de que solamente por esa actuación *se manifiesta* y se hace visible *en otro*. Manifestación o fenómeno no es ya algo pendiente de una sustancia subyacente, sino el propio y nuevo sentido del ser: *ser en otro*. Así pensado, y con la perspectiva de la Edad Media, no *es* propiamente. Sólo “es” propiamente la *función*, la relación, la manifestación o fenómeno. Pero la relación no es, dentro de la metafísica de la sustancia, algo así como un ente, pues presupone siempre un ente; ahora, para el Cusano, se convierte la relación en el “ente” propio, al que nada subyace: es lo único que constituye el ente. La relación es siempre infinita, o sea: la determinación perfecta de un ente es la determinación del mundo. El mundo no es una superesencia, ningún continente *en* el que el ente es; más bien, mundo “es” la relacionalidad de todo lo relativo. “Ente” y mundo coinciden; el ente es el mundo en este lugar y en este tiempo: tiene valor posicional. En la *Docta ignorantia* explica el Cusano esto de un modo muy intuitivo y expresivo, con el modelo del sol y la luna: “Por tanto, el universo, aunque no es ni sol ni luna, es sol en el sol y luna en la luna. Por el contrario, Dios no es sol en el sol ni luna en la luna, sino aquello que es el sol y la luna, sin pluralidad ni diversidad”¹⁹. Cada posición del universo, del mundo, o sea, cada ente es el estado del mundo en su conjunto; y para Dios es cada posición toda la plenitud del mundo: para Dios sólo es el mundo como ente único.

¹⁹ “Unde universum, licet non sit nec sol nec luna, est tamen in sole sol et in luna luna. Deus autem non est in sole sol et in luna luna, sed id quod est sol et luna sine pluralitate et diversitate” (I, 342).

Entendido el mundo como relacionalidad de todas las cosas relativas, no puede ser finito. La Edad Media había pensado en última instancia el mundo con el modelo del ente finito y, por eso, no tenía problemas para poner en el mundo un comienzo, un fin, o sea, límites en general. Si el mundo se piensa, según hace el Cusano, como relacionalidad y, con ello, ya no como “ente”, sino como posibilidad infinita, entonces se convierte en un auténtico problema la cuestión del comienzo del mundo y, dependiendo de esto, la idea de una libre creación. El Cusano resuelve ese problema determinando el mundo como duración infinita. Duración es una determinación temporal; con ella es compatible una duración infinita. Una duración infinita no tiene comienzo, en el sentido que lo tiene un ente finito, del que puedo decir que ha empezado a existir dentro del mundo en un punto temporal determinado, y que ha dejado de existir en otro punto temporal. La iniciación de la duración infinita, o sea, del mundo, no puede ser pensada con el modelo del ente intramundano.

Respecto de Dios, en cambio, no puede hablarse de una duración infinita, pues Dios es eterno. Eternidad es una determinación independiente de todo tiempo y, como tal, es a la vez el origen propio del tiempo. Por eso, es imposible que una duración cualquiera, o incluso una duración infinita, pueda abarcar la eternidad o igualarse a ella. El mundo es duración infinita y, consiguientemente, *principalmente infinito*, aunque *fácticamente* es siempre *finito*: para el Cusano, el mundo es infinitud finita, *finitas infinitas*. Con esta determinación del mundo no puede precisamente decirse que hubiera sido creado, por ejemplo, hace seis mil millones de años, pues no hay un punto temporal exactamente determinable para la creación del mundo, dado que éste es principalmente infinito y, en tal medida, ha sido siempre. Aunque puede decirse que el mundo tiene un comienzo, por cuanto el mundo comienza en cada momento del mundo, momento que ciertamente es idéntico con el mundo: el mundo tiene un comienzo infinito, es inicial infinitamente, comienza en cada ente²⁰.

²⁰ Para el problema de la inicialidad infinita en Schelling, cfr. Joseph P. Lawrence, *Schellings Philosophie des ewigen Anfangs*, Würzburg, 1989. Este autor mantiene la tesis de que el “inicio eterno” es una de las ideas fundamentales de la última filosofía de Schelling, remitiéndose especialmente a los perfo-

A diferencia del mundo, Dios no tiene comienzo: tampoco es inicial infinitamente, sino que es comienzo, medio y fin, aunque en Él forman esos momentos unidad indiscernible. Dicho de otra manera: Dios es lo que es el comienzo, el medio y el fin, sin distinción y absolutamente unificados; Él es en unidad todos esos momentos.

Al fenómeno de la creación pertenece esencialmente desde el principio, ya en su primera expresión en la Edad Media, el momento de la “*creatio ex nihilo*”, determinación con la que se distingue el crear del producir. Una acción creadora no debe presuponer nada, ni siquiera la posibilidad de lo que debe ser por la creación. El Cusano recoge también este momento de la creación, tal como vimos en un párrafo anterior. Para el Cusano, y a diferencia de los medievales, es aquí también esencial que Dios no crea propiamente sino la posibilidad del mundo; o sea, el mundo mismo es para el Cusano la pura posibilidad. Dios no crea partes concretas del mundo, sino solamente el mundo mismo; y mundo no significa otra cosa que horizonte general de todas las posibilidades “en” él. Expresado con conceptos medievales: Dios no crea propiamente sino la *materia prima*, la cual no es de suyo: es la *nada* propia, el no-ente. En Dios mismo son posibilidad y realidad indiscernibles: estos conceptos tienen sentido sólo por relación a una ontología del mundo. Dios no crea otra cosa que a sí mismo, a sí mismo como “posibilidad de un otro ser” (Schelling).

Desde la óptica de la ontología tradicional, parece que estamos ante una filosofía que propiamente no piensa nada, o que tiene que habérselas sólo con lo no-real, o que juega con posibilidades vacías. Ciertamente quedó el Cusano bastante libre de esta crítica, aunque muchos de sus contemporáneos no lo entendieron o lo consideraron como intérprete de Tomás de Aquino: contribuyó a ello su utillaje conceptual, propio de la Edad Media.

Para el Cusano ni el mundo “es” ni Dios “es”. Dios no “es”, porque “es” sólo puede figurar como una determinación del ente. Por tanto, tampoco puede decirse que Dios “no es”, pues también esto es una categoría del mundo. Ser y no-ser no deben figurar como conceptos que tengan sentido por relación a Dios, porque

dos de las *Weltalter*. Pero no debe ser confundida la idea de la *finitas infinitas* del Cusano con la idea del inicio en Schelling.

Él, el no-otro, permanece indiferente ante estas determinaciones. El mundo no “es”, porque el Cusano lo entiende como posibilidad universal del ente. Una posibilidad es, según las categorías de la ontología tradicional, algo no real, pues sólo de lo real puede decirse que es. Pero entonces, tampoco es nada el ente “en” el mundo, justo porque no hay ya nada “en” el mundo, pues el ente es el mundo mismo, o sea, un estado, la manifestación del mundo en este lugar. Un estado o una manifestación de un mundo que no es real tampoco es real, y por tanto, también es nada. Aquí se hace evidente que la categoría de “ser”, que para la Edad Media era el centro de la filosofía, no juega ya ningún papel.

(Traducido del alemán por Juan Cruz Cruz)

Rafael Hüntelmann
Güstav-Siewerth Akademie
Oberbierbronnen
D-79809 Weilheim-Bierbronnen Alemania

