

“La coincidencia de los opuestos: *actus et potentia* en Nicolás de Cusa y Baruch de Spinoza”¹

José González Ríos*

Resumen

El trabajo intenta mostrar, a partir de una introducción historiográfica, uno de los modos posibles en que pueden vincularse el sistema filosófico de Nicolás de Cusa [1401 – 1464], a través de la reformulación que hace el Cusano de la *coincidentia oppositorum* en el *Triologus De possessi*² [1460], con la teoría sustancialista de Baruch de Spinoza [1632 – 1677], tal como es presentada en el *Liber Primus* de su *Ethica*³.

Un pensamiento minoritario⁴

La lengua latina ha acuñado los siguientes términos como expresiones distintas del límite y de la frontera: *limes*, *terminus*, *modus et finis*; todas ellas útiles para llevar adelante una pequeña introducción historiográfica más que histórica en el camino hacia nuestros pensadores: el germano Nikolaus von Kues y el holandés Baruch de Spinoza. El esquema de los grandes y distintos periodos de la historia de la filosofía⁵ opera como una suerte de *frontera*, limitación o *determinatio*, en el sentido spinoziano de *negatio*⁶, que vacila y se resquebraja ante la lectura de los textos de los mismos filósofos. La imposición de los atributos y propiedades de una categoría histórico-filosófica [como las de *Edad Media* y *Renacimiento*] a la obra de un pensador *determina* y limita, y, por tanto, finitiza y cierra, la positiva afirmación, *indeterminación*, *infinitud* y potencia que un sistema filosófico descubre ni bien se ingresa en su entramado.

Por lo cual, estimar a un pensador como *antiguo*, *medieval*, *renacentista* o *moderno* es ciertamente procurarle una determinación, una limitación, una negación, con la que se

* Universidade de Buenos Aires.

mutila, al modo del lecho de Procusto, la potencia de su pensamiento. El movimiento contrario, el que va de las fuentes a las grandes categorías, es el que sitúa al análisis en la compleja y no esquemática indeterminación y afirmación que aquél ofrece.

Más apropiadas, quizá, sean las nociones de *sincronía* [su / n – xro / noj] y *diacronía* [dia / – xro / noj], términos éstos que permiten llevar adelante un doble movimiento, vertical y horizontal, en la ponderación de un pensador. La primera perspectiva profundiza en lo propio del pensamiento del filósofo, en aquello que su sistema tiene de único, de particular, de irrepetible, respecto de otros pensadores. La mirada sincrónica atiende al modo en que un pensador se enfrenta ante los problemas filosóficos que siente como propios, aquellos que su vida y su obra intentarán, no siempre con provechosos resultados, comprender. La otra, la diacrónica, lo ubica en la sucesión indeterminada que constituye la historia de la filosofía, pues lo reúne y relaciona con otros pensadores, a la vez que lo emparenta de modo inescindible con un contexto. La mirada diacrónica no supone ni implica la desconsideración de la intertextualidad – y no relación causal – que se establece entre la historia de hechos y la historia de la filosofía. Asume el estímulo de los procesos históricos en la filosofía y la implicancia de los desarrollos filosóficos en la historia.

Cuando la historia de la filosofía en general se concibe como un proceso problemático de temas a partir de la lectura de las obras filosóficas se alcanzan continuidades no necesariamente progresivas, más bien que *revoluciones individuales* en el pensamiento. La diacronía en filosofía permite establecer y configurar líneas o *tradiciones*, encontrar parentescos, afinidades, en la forma o en el modo con que se asumen ciertos temas de reflexión filosófica⁷. Ahora bien, una tradición de pensamiento no está necesariamente ligada a una Academia, a un Liceo, a un Jardín, a una secta o a una universidad, tampoco implica la relación de maestro-discípulo, ni aún la de escritor-lector, más bien la signa una afinidad filosófica, un temperamento filosófico, una *simpatía* en cuanto a la forma en que ciertos problemas son abordados por los pensadores.

En este sentido, en la tradición de neoplatonismo, entendida de modo general y no particular⁸, podemos distinguimos dos sub-tradiciones. Por una parte, aquella que parte de Plotino, luego Porfirio, Mario Victorino y se continúa en Agustín. Por otra, aquella otra que se inicia en Proclo, se continúa en el Pseudo Dionisio Areopagita, en Escoto Erigena, en el anónimo *Libro de los veinticuatro filósofos*, en el *Liber De Causis* y en Meister Eckhart, entre otros. La particularidad del Cusano es que, si bien más claramente podemos ubicarlo en esta segunda, la primera no deja de serle completamente ajena⁹, pues su *ineptissimum conceptum* de *docta ignorantia*, por cierto, lo toma de la obra del hiponense¹⁰, aún cuando reconoce como su inspirador en esto al Pseudo Dionisio Areopagita¹¹. Sin embargo, los orígenes de esta otra tradición de neo-platonismo¹² podríamos buscarlos en el *Parménides* [127e – 128a; 133b y ss.] de Platón¹³, obra que Proclo comentó en su *Expositio in Parmenidem. Comentario* al que luego, junto a *De theologia Platonicis* también de Proclo, el Cusano leyó, anotó e incorporó críticamente a su propio sistema de pensamiento¹⁴.

Caracteriza a esta segunda tradición de neoplatonismo medieval la preeminencia del intelecto y la intelección y el camino interior de búsqueda y retorno intelectual del/al Principio o Causa, el cual es anterior a sus manifestaciones, que son difusiones o despliegues de aquella unidad absoluta e indeterminada. Unidad que el hombre tiende a alcanzar por ser él mismo imagen de aquélla, en tanto *microcosmos* y *microtheos*¹⁵.

Las proyecciones de esta tradición ciertamente minoritaria podemos sugerirlas en Bruno Nolano, que tuvo contacto directo con la obra cusana, y en Benedictus de Spinoza, que, aunque parece no haber tenido contacto con la obra de ninguno de ellos, por lo menos a través de lo que puede colegirse del catálogo que poseemos de su Biblioteca¹⁶, en su planteo metafísico expresa una afinidad con el Cusano y con Bruno¹⁷.

El Cusano y Spinoza, participan de una repetida sensibilidad filosófica, que se expresa en parte en la conciencia de la total

desproporción entre lo finito y lo infinito. En *De docta ignorantia*, I, 3, 9 Nicolás de Cusa nos confirma que “*infiniti ad finitum proportionem non esse*”¹⁸, axioma que no es ajeno a la *Ethica* de Spinoza. El hiato cusano entre un entendimiento finito y un principio infinito hacia el que éste tiende bien puede mantenerse en la desproporción spinoziana entre la potencia absolutamente infinita de la *sustancia* y el *conatus*, en tanto la potencia finita del *modo* que es el hombre.

Lo que los reúne es la *participación* en un repetido y no idéntico modo de concebir el límite en los alcances cognoscitivos a través de la labor de la *ratio*, que en ambos casos es superada por la *vis* de la intuición filosófica, que Spinoza denomina *amor intellectualis Dei*, y trata con enérgica velocidad en las últimas proposiciones de la *Pars Quinta* de la *Ethica* [pr. XXV – XLII]. Para ellos la distinción entre el ser cuya esencia implica una existencia posible y el ser cuya esencia implica necesariamente la existencia, es también la distinción entre determinación e indeterminación, entre finito e infinito, entre duración y eternidad, entre una potencia o fuerza absolutamente infinita y una potencia finita. Para ellos el hombre es una potencia simple que expresa en su singularidad de modo determinado la potencia absolutamente infinita de Dios, al que conciben como una unidad absoluta superadora de dualismos. Son filosofías las del Cusano y Spinoza en las que principio y principiado conforman una misma realidad pero considerada desde dos perspectivas de análisis distintas. El mundo, para ellos, es un despliegue de Dios. Dice Spinoza en este sentido en el axioma 1 de la *Pars Prima* de la *Ethica*: “*Omnia, quae sunt, vel in se vel in alio sunt*”¹⁹. Así en Dios se reúnen y concilian las creaturas que en su despliegue y manifestación se muestran contradictorias. De lo que se infiere que éstos son pensamientos inaptos para aquellas mentes cultivadas de modo exclusivamente racionalista, las cuales asumen, sin transgredir, las limitaciones que impone el principio aristotélico de no-contradicción. En el pensamiento cusano y spinoziano, en este sentido, encontraremos una invitación a reconocer las fronteras del discurso de la *ratio* para luego, superando esta instancia,

cultivar doctamente nuestra *ignorantia* y el amor intelectual a Dios, en la tendencia hacia la verdad, en la que todos los opuestos coinciden.

Coincidencia de acto y potencia en Dios

Tras la vaguedad de esta primera aproximación historiográfica, descendamos hacia el tema en el que vinculamos los pensamientos de Nicolás de Cusa y de Spinoza. Podemos conjeturar así que el problema de las denominaciones de Dios, del ente absolutamente infinito²⁰ – para decirlo con la expresión spinoziana – no sólo a ocupado la labor filosófica del Cusano desde su primera gran formulación del sistema en *De docta ignorantia* [1438 – 1440] hasta sus últimos opúsculos, sino que también es un aspecto prioritario en el planteo metafísico de la *Pars Prima* de la *Ethica* de Spinoza.

En su *Triologus De possesset* [1460], como en la mayoría de sus textos, el Cusano recorre, sea sintética o sistemáticamente, los núcleos problemáticos de su pensamiento filosófico, uno de los cuales es el de la expresión del nombre inenunciable de Dios. En esta obra Nicolás propone una nueva definición conceptual, y, por tanto, *conjetural*, del *Deus Absconditus*²¹, la cual ya había sido mencionada pero no tematizada por el Cusano en *De docta ignorantia*, I, 2, 5 al referirse al *maximum absolutum* que “*est actu omne possibile esse*”.

Para expresar *humaniter* y no precisamente aquello que hace visible la invisibilidad de Dios, en el que se da la *coincidentia oppositorum*, el Cusano acuñó el neologismo *posseset*²², que implica la unión del infinitivo de *possum*, *posse* [poder], y la tercera persona singular del verbo *sum*, *est* [es]. El *arte conjetural* de la *humana mens*, que busca la verdad en la alteridad, comprende que todo lo que existe está constituido por la actualidad, la potencia y el nexo entre ambos, ya que los singulares, como la rosa, no existirían sin poder existir, sin existir actualmente y sin el nexo o la unión entre ambos, porque no existirían si pudieran ser y no fuesen. El *posseset* es la *transsumptio in infinitum* de la constitución

uni-trina del ente singular. *Possess* [poder es] expresa la coincidencia del *posse facere* [poder hacer] y el *posse fieri* [poder ser hecho], la coincidencia de acción y pasión, en el ámbito de la *maximitatis* [maximidad]. Dice el Cardenal, que es el personaje conceptual y no dramático que encarna el pensamiento cusano en este trílogo:

...Deum ante actualitatem que distinguitur a potentia, et ante possibilitatem que distinguitur ab actu esse ipsum simplex mundi principium. Omnia autem que post ipsum sunt cum distinctione potentie et actus. Ita vt solus deus independiente sit quod esse potest. Nequaquam autem quecunq; creatura cum potentia et actus non sint idem nisi in principio.²³

Dios es la absoluta potencia, el absoluto acto y el *nexus* entre ambos, por tanto, es *complicative* todo posible ser en acto. En el *possess* coinciden los contrarios o contradictorios, pues en él concuerdan máximo y mínimo. En el *possess* máximo y mínimo, ser y no-ser, afirmación y negación, acto y potencia, coinciden. Dios es en acto todo lo que puede ser. En Él complicadamente todas las cosas indiferenciadas son una y la misma. Ninguna criatura, nada que esté del lado de la *explicatio Dei – natura naturata* para utilizar la expresión spinoziana [TB, I, 8] – es en acto todo lo que puede ser. Por ser despliegues o *explicationes* de lo *absolutamente infinito* las cosas singulares siempre están limitadas por una cosa *mayor* o una *menor* – como lo expresará también la definición spinoziana de *finito*²⁴.

La fuerza del *posseset* es de tal manera que no le falta ninguna actualización, no carece de nada. Dice el Cardenal: “*Deo enim nil omnium abest quod vniuersaliter et absolute esse potest, quia et ipsum esse: quod entitas potentie et actus*”²⁵. No hay nada que sea o pueda ser que no esté en el *possess*. Por tanto, en Él todas las cosas están indiferenciadas como en su causa, las que fueron, las que son y las que serán.

Si bien el Cusano, por boca del Cardenal, reconoce en el *trialogus*²⁶ el carácter conjetural de todo lenguaje referido a Dios

en general y de la expresión *possest* en particular, en tanto que el nombre preciso es inalcanzable, la simplicidad del término, que concilia los contrarios *actus et potentia*, alcanza una cierta aserción positiva sobre Dios.

En una carta enviada el 2 de junio de 1674 desde La Haya [L] Spinoza le confiesa a Jarig Jelles²⁷, uno de sus corresponsales, su interés y preocupación por la propiedad e impropiiedad de los nombres de la esencia de la *substantia, natura vel Deus*. Si la absoluta infinitud es aquello que constituye la *essentia* de la *substantia*, afirmar qué nombre *expresa* con mayor propiedad su absoluta infinitud es lo que preocupa a nuestro filósofo. Por lo cual, alcanzar el nombre que se adecue a la indeterminación del *ens realissimum* implica transitar el camino del *Liber Primus* de la *Ethica*, a los fines de alcanzar el vínculo con el Cusano.

Situados en su contexto, lo primero que podría considerarse es que son los *proprios* de la *sustantia* aquellos que expresan completamente su naturaleza²⁸. Pero los propios se distinguen de la esencia. Son inseparables de ella, aún cuando no son una y la misma cosa con la esencia del *ens absolute infinitum*. Cada propio no agota plenamente la absoluta indeterminación de la sustancia. Los propios son, de algún modo, los *trascendentales* de la sustancia: el ser *causa sui* [*Eth.*, I, def. 1²⁹], ser *absolutamente infinita* [*Eth.*, I, def. 6³⁰], ser eterna y existir necesariamente [*Eth.*, I, def. 8³¹]. Spinoza considera a éstos los propios de Dios y no las *determinaciones extrínsecas* [*Eth.*, I, pr. XVII, esc.³²] que la *teología katafática* o positiva predica de la esencia de Dios (como el ser suma justicia, suma bondad, etc.).

Por otra parte, podría estimarse que aquello que expresa la indeterminación del *ens realissimum* son los *atributos* [*Eth.*, I, def. 4³³ y pr. IX³⁴]. Pues, el entendimiento los percibe como constitutivos de la esencia de la *sustantia*, pero no percibe en ellos a la sustancia en sí, comprende algo que es constitutivo de ella, que forma parte de su naturaleza, pero que no es toda su naturaleza. Los atributos son determinaciones infinitas que expresan la esencia de la sustancia, pero que no se funden con su indeterminación. Los atributos son expresiones infinitas en su género y no – como

la *sustantia*- absolutamente infinitos. Cada uno de los infinitos atributos infinitos en su género expresa determinadamente la esencia de la sustancia, pero al expresarla la niegan como absolutamente indeterminada e infinita, ya que cada uno no puede participar -por ser infinito en su género y expresar todo aquello que puede bajo su perspectiva – de nada que corresponda a otro atributo. Los atributos son distintos escorzos que expresan separadamente la esencia de la sustancia. La multiplicidad infinita de atributos expresa correcta pero determinadamente la esencia de la sustancia. Ninguno se identifica con la esencia de la sustancia. La sustancia es infinito pensamiento, infinita extensión e infinitos atributos más, pero no se “reduce” en sí misma a ninguno de ellos ni a la suma de todos.

Hacia el final del *Liber Primus* Spinoza se refiere a la *essentia* de la *substantia* de la siguiente manera [*Eth.*, I, pr. XXXIV]:

Dei potentia est ipsa ipsius essentia. Demonstratio: Ex sola enim necessitate Dei essentiae sequitur, Deum esse causam sui [per Prop. 11], & [per Prop. 16 ejusque Coroll.] omnium rerum. Ergo potentia Dei, qua ipse, & omnia sunt, & agunt, est ipsa ipsius essentia. Q.E.D.³⁵

La *potentia* es el único nombre que expresa completamente la esencia o indeterminación de la *substantia*, *i.e.* la potencia es identificada por Spinoza con la naturaleza de la sustancia. El *ens realissimum* es una potencia que es *causa sui*, absolutamente infinita, eterna y de una existencia necesaria.

La indeterminación de la *substantia*, que ahora podemos identificar con la *potentia*, es una afirmación absoluta, que es absoluta potencia, y en tanto perfecta, absoluto acto. Es de tal manera que todas sus infinitas potencias están en sí misma actualizadas, independientemente de su existencia o despliegue concreto. La esencia de la *substantia* contiene la totalidad de lo que es indiferenciadamente. La *substantia* spinoziana es, desde la perspectiva de la eternidad, *Pura Potencia en Acto*. Todo lo que puede la *substantia* está actualizado. Sin determinaciones,

carencias ni negaciones la *substantia* es en *acto* todo lo que *puede* ser en su absoluta simplicidad indeterminada.

Por otra parte, una de las pruebas de la existencia de la *substantia* es por la potencia [*Eth.*, I, XI, sch.³⁶]. Si la *potentia* expresa el poder existir, la fuerza o potencia de la sustancia será de tal modo, puesto que es complicadamente todas las cosas, que no pueda concebirse sino como existiendo necesariamente. Careciendo de toda determinación, de toda limitación, de toda incompletitud, la sustancia existe de modo tal que su potencia es idéntica a su realidad, a su actualidad. La *substantia* es Pura Potencia en Acto. Acto y Potencia coinciden en la esencia de la *substantia*, y como ésta no puede concebirse sino como existiendo, la *substantia* es toda la potencia a la vez que toda la actualidad. La potencia de Dios es una fuerza absolutamente infinita que se expresa bajo infinitas perspectivas. Todas sus fuerzas están actualizadas. El poder de la *substantia* es un poder de afección al que no puede faltarle actualmente ninguna de sus afecciones. La potencia es de tal índole que satisface todo su poder de afección. Es absoluta acción y afirmación.

Esta identificación de la indeterminación de la *substantia* con la pura potencia en acto confirmará el vínculo implícito con un aspecto del sistema filosófico de Nicolás de Cusa. La indeterminación de la *substantia*, que ahora podemos identificar con la *potentia*, es absoluta afirmación, absoluta potencia en acto. Es de tal manera que todas sus infinitas potencias están actualizadas, independientemente de su existencia concreta. La esencia de la *substantia* contiene la totalidad de lo que es *contractamente*, indiferenciadamente. La *substantia* spinoziana, al igual que lo *maximum* – nombrado como *possest* –, es, desde la perspectiva de la eternidad, *pura potencia en acto*. Todo lo que puede la *substantia* está actualizado. Sin determinaciones, carencias ni negaciones la *substantia* es en sí en *acto* todo lo que *puede* ser en su absoluta simplicidad indeterminada.

Abstract

The paper intends to show a possible way of relating Cusa's philosophical system with the theory of substance presented in the first book of Spinoza's *Ethics*.

Notas

- ¹ Este trabajo fue realizado mediante un subsidio de la *Fundación Antorchas*.
- ² Para las referencias a esta obra seguimos el texto de Nikolaus von Kues, *Dreiergespräch über das Können-Ist* [lateinisch – deutsch], editado Renata Steiger, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1973. El texto latino sigue el de la edición crítica Nicolao de Cusa, *Opera omnia*, vol. XI, 2: *Triologus De possess*, editado Renata Steiger, Hamburg in aedibus Felicis Meiner, MCMLXXIII.
- ³ Para las citas y menciones del texto de Spinoza seguimos *Étique* [latín – francés], trad. Ch. Appuhn, 2 tomes, ed. Classiques Garnier, París, 1953.
- ⁴ El especialista Filippo Mignini en su visita a Buenos Aires en noviembre de 1998 estableció, en una conferencia pronunciada en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, el vínculo entre la filosofía de Spinoza y cierta corriente de pensamiento tardo medieval y renacentista, de la que Nicolás de Cusa y Giordano Bruno forman parte; tradición a la que definió como “minoritaria”.
- ⁵ Para el problema general de la periodización de la filosofía y de los atributos de las categorías histórico-filosóficas sugerimos una pequeña pero elemental bibliografía: Boas, G., “Historical Periods”, en *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, XI, 1953, pp. 248 y ss.; Cantimori, D., *Studi di storia*, ed. Einaudi, Turín, 1959, pp. 279-314; 340-65 [ref. al problema de la periodización]; Chabod, F., “El Renacimiento” en *Escritos sobre el Renacimiento*, ed. F.C.E, México, 1990. Consultar su extensa bibliografía [pp- 97-124]; Ferguson, W., K., *The Renaissance in Historical Thought; Five Centuries of Interpretation*, Cambridge, 1948 [trad. Ital. *Il Rinascimento nella critica storica*, ed. Il Mulino, Bologna, 1969]. Cfr. “The Interpretation of the Renaissance, Suggestions for a Synthesis”, en *Journal of the History of Ideas*, XII, 1951, pp. 483 y ss.; Garin, E., “Edades oscuras y Renacimiento: un problema de límites”, en *La revolución cultural del Renacimiento*, ed. Crítica, Barcelona, 1984, pp. 31-71.; Gilson, Et., “Humanisme medieval et Renaissance”, en *Les idées et les lettres*, Paris, 1955, pp. 171-95.; Gombrich, E., *Tras la historia de la cultura*, trad. Alberto Corazón, ed. Ariel, Barcelona, 1977.; Panofsky, E., *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*, ed. Alianza Universidad, Madrid, 1986.; Saitta, A., *Guía crítica a la historia y a la historiografía*, ed. Laterza, Bari-Roma, 1980.; Schmitt, Ch., “The Renaissance concept of philosophy”, en *The*

Cambridge History of Renaissance Philosophy, ed. Cambridge University Press, 1991, pp. 57-74.; Ullman, B., L., "Renacimiento, el término y el concepto subyacente", en *Studies in the Italian Renaissance*, Roma, 1955.

- ⁶ Spinoza, B. de, *Ethica*, I, VIII, sch. 1: "Cum finitum esse revera sit ex parte negatio, et infinitum absoluta affirmatio existentiae alicuius naturae".
- ⁷ Cfr. Heimsoeth, H. *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*, ed. Alianza, Madrid, 1990, pp. 67-92; Mondolfo, R., *El infinito en el pensamiento de la Antigüedad clásica*, trad. Francisco González Ríos, ed. Imán, Bs As., 1952; Eco, U., "La línea y el laberinto: las estructuras del pensamiento latino", en *Vuelta Sudamericana*, I, nro. 9, Bs. As., 1987, p. 24 y ss; Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, ed. Muchnik, Barcelona, 1994.
- ⁸ Brunner, F., "Le néoplatonisme au moyen âge" [1986], en *Métaphysique d'Ibn Gabriol et de la tradition platonicienne* [Variorum Collected Studies Series], Norfolk, Ashgate, 1997.
- ⁹ Cfr. Gandillac, M. de, "Neoplatonism and Christian thought in the fifteenth century [Nicholas of Cusa and Marsilio Ficino]", in *Neoplatonism and Christian thought*, edited by O'Meara, New York, 1982, pp. 143-168, 262-4 y Hoye, N., "The meaning of neoplatonism in the thought of Nicholas of Cusa", en *Dow. Rev.*, 104, 1986, pp. 10-8.
- ¹⁰ Cfr. Agustín, *De ordine*, II, 16, 44.
- ¹¹ Cfr. Vansteenberghe, E., *Autour de la docta ignorantia: Ad abbatem Tegemensem et eius fratres de verbo mystice theologie, Nicolaus cardinalis ad vincula sancti Petri*, Munster, 1915, pp. 116-8.
- ¹² Riccati, C., "La presenza di Proclo tra neoplatonismo arabizzante e tradizione dionisiana [Bertoldo di Moosburg e Niccolò Cusano]", en *Concordia Discors. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*, a cura di Gregorio Piaia, Editrice Antenore, Padova, MCMXCIII, pp. 23-39.
- ¹³ No habría que olvidar y desconocer, a su vez, pasajes del *Sofista* [139b y ss.], el momento del *Timeo* [48a - 53b] destinado a la consideración del *tercer género* indeterminado [xw/ra] y los pasajes de la *Politeia* [506a - 509c] que se conocen como la "Alegoría del Sol".
- ¹⁴ Cfr. Proclus, *Comentaire sur le Parménide de Platon*, traduction de Guillaume de Moerbeke, 2 tomes, T. II: Notes marginales de Nicolas de Cues, edition critique Carlos Steel, Leuven, 1985. La influencia de las obras de Proclo en Nicolás puede buscarse en su opúsculo *De principio* (1459) y posteriormente en *De li non aliud seu Directio Speculantis* (1462).
- ¹⁵ Castellán, A., "Variaciones en torno de la cosmo-antropología del Humanismo. Del Microcosmo al microtheos", en *Anales de Historia Antigua y Medieval*, vols. 14-15-16, Buenos Aires, 1968-71.

- ¹⁶ “Inventario y Biblioteca”, en *Biografías de Spinoza*, Atilano Domínguez [comp.], ed. Alianza, Madrid, 1998.
- ¹⁷ Si bien el trabajo no trata el pensamiento de Bruno en particular, no puede obviarse la siguiente referencia como una mediación entre el Cusano y Spinoza: Giordano Bruno, *De la causa, principio e Uno*: “Dialogo Quinto”, in *Opere italiane*, I, Dialoghi metafisici, con note da G. Gentile, ed. Bari Laterza, Firenze, 1925, pp. 247 – 66.
- ¹⁸ Nicolai de Cusa, *Opera Omnia*, I, *De docta ignorantia*, I, 3, 9, Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis, ad codicum fidem edita, Lipsiae, in aedibus felicis meiner, 1932.
- ¹⁹ Spinoza, B. de, *op. cit.*, pág. 20.
- ²⁰ *Ibid.*, I, def. 6: “*Per Deum intelligo ens absolutè infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, & infinitam essentiam exprimit.*”
- ²¹ Santinello, G., *Introduzione a Niccolò Cusano*, ed. Laterza, Roma-Bari, 1987, pág. 124.
- ²² Cabe señalar que este concepto, ya presente de algún modo en *De docta ignorantia*, también es retomado por el Cusano en una de sus últimas obras, en la que lleva adelante, entre otras, una suerte de autobiografía intelectual. Cfr. Nicolai de Cusa, *Opera Omnia*, XII. *De venatione sapientiae. De apice theoriae*, edd. R. Klibansky e I. G. Senger, Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, Hamburgi, 1982.
- ²³ Nikolaus von Kues, *Dreiergespräch über das Könenn-Ist* [lateinisch – deutsch], edidit Renata Steiger, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1973, p. 8.
- ²⁴ Spinoza, B. de, *op. cit.*, I, def. 2: “*Ea res dicitur in suo genere finita, quae aliâ ejusdem naturae terminari potest. Ex. gr. corpus dicitur finitum, quia aliud semper majus concipimus. Sic cogitatio aliâ cogitatione terminatur. At corpus non terminatur cogitatione, nec cogitatio corpore.*”
- ²⁵ Nikolaus von Kues, *op. cit.*, p. 14.
- ²⁶ *Ibid.*, pp. 46-8.
- ²⁷ Jarig Jelles era un negociante de especias de Amsterdam, que abandonó su negocio tras el contacto con el pequeño círculo de discípulos y amigos de Spinoza, y se abocó a la labor filosófica y teológica. Su escrito *Belydenisse des algemeenen en Christelyken Geeloofs vervatten in een Briet autonomia escolar N. N., Door Jarig Jelles, Amsterdam, 1684*, fue bien recibido por Spinoza, tal como lo deja ver la carta XLVIII [bis] de su epistolario. Financió, además, la publicación de los *Principios de Filosofía de Descartes demostrados según el*

orden geométrico de Spinoza y redactó el "Prólogo" a las *Opera Posthuma* de Spinoza de 1677.

²⁸ Cfr. Deleuze, G., *Spinoza: filosofía práctica*, ed. Tusquets, Capellades, 1984, pp. 137-8.

²⁹ Spinoza, B. de, *op. cit.*, I, def. 1: "*Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam. sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens.*". Esta definición expresa la consideración positiva de la *causa sui* porque entiende a la causa no como algo distinto de su efecto. Con cual Spinoza está considerando a la *causa sui* como un principio que no se escinde de lo principiado. Principio y principiado participan de la misma naturaleza, no hay alteridad entre uno y otro. La distinción entre ambos no es real, sólo se manifiesta en la perspectiva desde la cual se considera a la sustancia, sea la perspectiva de la infinitud o la perspectiva de la finitud.

³⁰ Cfr. *supra*, p. 6, n. 20.

³¹ Spinoza, B. de, *op. cit.*, I, def. 8: "*Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei aeternae definitione necessario sequi concipitur. EXPLICATIO: Talis enim existentia, ut aeterna veritas, sicut rei essentia, concipitur, proptereaque per durationem, aut tempus explicari non potest, tametsi duratio principio, & sine carere concipiatur.*"

³² *Ibid.*, I, pr. XVII, esc.: "*Alii putant, Deum esse causam liberam, propterea quòd potest, ut putant, efficere, ut ea, quae ex ejus natura sequi diximus, hoc est, quae in ejus potestate sunt, non fiant, sive ut ab ipso non producantur. Sed hoc idem est, ac si dicerent, quòd Deus potest efficere, ut ex natura trianguli non sequatur, ejus tres angulos aequales esse duobus rectis; sive ut ex data causa non sequatur effectus, quod est absurdum.*"

³³ *Ibid.*, I, def. 4: "*Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantiâ percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens.*"

³⁴ *Ibid.*, I, pr. IX: "*Quo plus realitatis, aut esse unaquaeque res habet, eo plura attributa ipsi competunt.*"

³⁵ *Ibid.*, I, XXXIV, p. 94.

³⁶ *Ibid.*, I, XI, sch.: "*In hac ultima demonstratione Dei existentiam a posteriori ostendere volui, ut demonstratio facilius perciperetur; non autem propterea, quòd ex hoc eodem fundamento Dei existentia a priori non sequatur. Nam, cum posse existere potentia sit, sequitur, quo plus realitatis alicujus rei naturae competit, eo plus virium à se habere, ut existat; adeoque Ens absolute infinitum, sive Deum infinitam absolute potentiam existendi à se habere, qui propterea absolute existit.*"