Eriúgena y Cusano: teofanía como autodefinición absoluta

Claudia D'Amico

„Omne enim quod intelligitur et sensitur nihil aliud est nisi non apparentis apparitio....infiniti diffinitio...” *Periphyseon* III 633 A-B

„Unde sapientia, quam omnes homines, cum natura scire desiderent …. non aliter scitur quam quod ipsa est omni scientia altior et inscibilis …. et omni fine infinibilis” *De Sapientia* (hV) n.9

La relación entre Eriúgena y Cusano ha sido profusamente estudiada, sea incluyendo al Cusano como parte de la *Wirkungschichte* del eriugenismo sea en la consideración de estos pensadores como cumbres congeniales del neoplatonismo medieval.[1] Cabe consignar que recientemente se ha llevado a cabo un Simposio que reunió un significativo número de trabajos sobre tal relación.[2]

Ahora bien, no se trata sólo de una „afinidad conceptual” sino que el irlandés cumple las condiciones necesarias para ser considerado „fuente” del germano. Baste mencionar que Nicolás de Cusa conoció la traducción completa realizada por Eriúgena de la obra de Dionisio Areopagita, el libro I del *Periphyseon*, (British Museum Codex Additivus 11035), la *Clavis physicae* de Honorius Augustodunensis (Paris Bib. Nat. cod. lat. 6734), que es un compendio de todo el *Periphyseon* escrito en el siglo XII, y la homilía *Vox spiritualis*, en este tiempo atribuida a Orígenes, pero que en realidad se trata de una obra de Eriúgena.[3] El testimonio de que no sólo las leyó sino que las estudió cuidadosamente es que ha colocado en sus márgenes notas de su puño y letra: el libro primero del *Periphyseon* [4] y toda la *Clavis* [5] están anotados profusamente.[6] Por otra

---

[1] Respecto de la inclusión de Nicolás de Cusa en la historia del eriugenismo cf. P. Lucentini: *Platonismo medievale. Contributi per la storia dell' Eriugenismo*, Firenze, La Nuova Italia, 1980; y la presentación que hace W. Beierwaltes: *Eriugena redivivus*. *Zur Wirkungsgeschichte Seines Denkens Im Mittelalter Und Im Bergang Zur Neuzeit*, Heidelberg, C. Winter, 1987.

[2] Cf. Kijewska, A., Majeran, R., Schwaetzer, H. (editors): *Eriugena Cusanus.* Colloquia Mediaevalia Lublinensia, Vol. I, Lublin, Wydawnictwo KUL, 2011. En adelante mencionaremos este volumen como *Eriugena Cusanus.*

[3] Cf. G. Piemonte: “Más allá de la contemplación. Observaciones sobre el capítulo I de la *Vox spiritualis* de Eriúgena” en *Patristica et Mediaevalia*, 1983/4 (IV-V) pp. 3-22, esp. p. 14 n. 16: el autor señala la lectura de un término “*obtutus*” que figura en la cita de la *Vox spiritualis* que el Cusano incluye en su sermón *Verbum caro factum est*.

[4] Cf. J. Koch “Kritisches Verzeichnis der Londoner Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues” en *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 3 (1963) pp.84-100.

[5] Las notas marginales a la *Clavis Physicae* fueron editadas por P. Lucentini: *op.cit*. pp. 77-109.W. Beierwaltes refiere la discusión con É. Jeauneau durante el Congreso *Eriugena Redivivus* (1985),

parte, es célebre el pasaje de la *Apologia doctae ignorantiae* en el cual el Cusano incluye el *Periphyseon* entre los libros que no deben estar al alcance de las mentes débiles[7,] se suma la referencia que hace a la versión eriugeniana de Dionisio en una carta dirigida a Bernardo de Waging.[8] Y la doble etimología del término „*théos*" como *videns* y *currens* que el Cusano extrae directamente del *Periphyseon.*[9]

En el presente artículo quiero llamar la atención sobre una noción que ha sido también abordada como frecuencia en diversos estudios y en la que el Cusano parece una vez más atender a la versión eriugeniana: la noción de „*theophanía*", término griego versionado al latín por ambos autores como „*apparitio dei*".[10] Respecto del estudio de este tema en el pensamiento de Eriúgena contamos con un reciente y muy completo trabajo monográfico de H.A-M. Mooney.[11] Respecto de la relación entre ambos autores en este tópico en particular, es necesario señalar la correspondencia puesta de manifiesto por C. Riccati entre las concepciones de „*processio*" eriugeniana y „*explicatio*" cusana.[12] También J.L. Cantón Alonso ha mostrado de qué modo este concepto resulta del hecho de que ambos son „maestros de lectura" de una tradición que comparten[13,] y

---

a propósito del conocimiento cusano de la coincidencia entre la *Clavis Physicae* y el *Periphyseon* Cf. "Eriugena und Cusanus", n. 5.

[6] Cf. D. F. Duclow: "Coinciding in the margins: Cusanus glosses Eriugena" en *Eriugena Cusanus*, pp. 83-103.

[7] Apol. (h II) n. 43: "Unde recte admonent omnes sancti, quod illis debilibus mentis oculis lux intellectualis subtrahatur. Sunt autem illis nequaquam libri sancti Dionysii, Marii Victorini ad Candidum Arrianum, Clavis physicae Theodori, Iohannis Scotigenae περ? φ?σεως, Tomi David de Dynanto, Commentaria fratris Iohannis de Mossbach in Propositiones Proculi et consimiles libri ostendendi.» E. Ludueña ha mostrado cómo esta lista ofrecida por el Cusano guarda íntegramente relación directa o indirecta con Escoto Eriúgena. Cf. E.Ludueña: "A note on the diffusion of eriugenism and Nicholas of Cusa" en *Eriugena Cusanus*, en pp. 205-209.

[8] "Puto ex Iohanne Scotigena, qui primo traslutit Dionysium tempore Karoli magni, in libro perifiseas esse abstracta; memor sum me illa ibi ad litteram legisse" en E. Vansteenberghe: *Autour de la docte ignorance*, en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters* XIV, Münster, 1915, p. 150-1.

[9] Cf. Periphys. 452 B-C ; De quarendo deum (h. IV) n. 19.

[10] Cf., por ej., Periphys. 632 D et ss.; De dato patris luminum (h IV) n. 79; n. 108; De possest, n.72.

[11] Cf. H.A-M Mooney: *Theophany. The Appearing of God According to the Writings of Johannes Scottus Eriugena*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009. La autora recupera toda la bibliografía sobre el tema, especialmente en p. 19 n. 69.

[12] Cf. C. Ricatti: *"Processio" et "explicatio". La doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues*, Napoli, Bibliopolis, 1983. Es interesante ver asimismo la reseña crítica que W. Beierwaltes realizó sobre este libro en *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 17 (1986) pp. 272-277, destacando que Ricatti habría realizado una lectura puramente filosófica del tema, dejando a un lado los aspectos teológicos.

[13] Cf. J.L. Cantón Alonso: "Teofanía y concordia. Leyendo a Escoto Eriúgena y Nicolás de Cusa" en M.Álvarez Gómez- J.M.André (coord.) *Coincidencia de opuestos y concordia. Los caminos del*

D. Moran las implicancias de esta noción en el tema del panteismo.[14] Por su parte, W. Beierwaltes ha abordado este tópico en dos momentos. En un trabajo fundacional en el cual plantea para ambos pensadores lo que denomina el „teorema de la teofanía".[15] Allí entiende por „teofanía" tanto el proceso de automanifestación interna de la trinidad, cuanto el tránsito hacia una manifestación *ad extra* en la cual el ser oculto se hace visible.[16] En un trabajo posterior, revisa críticamente su primera presentación.[17]

Con todo, los textos eriugenianos y cusanos son elocuentes en ambos sentidos: no sólo hay una suerte de autoconstitución del principio creador considerado en sí mismo sino que tal productividad interna constituye la llave para la manifestación de lo escondido.[18] Podríamos agregar a esto un tercer elemento: ambos autores son buscadores incansables de un lenguaje que permita al hombre acceder de algún modo a aquello que es por sí mismo inaccesible. La fundamentación de la autoconstitución interna de un Dios que se crea a sí mismo en el proceso intratrinitario y la explicitación de este proceso en la manifestación visible de lo invisible en la creación, no escapa a esta pretensión. En ese marco, se presenta como decisiva la noción de *deffinitio* que ligada en primera instancia a una actividad propia de la razón humana puede acudir metafórica o enigmáticamente a referir la actividad creadora. Ambos en busca de un lenguaje adecuado para expresar lo inexpresable encuentran en este término la posibilidad de alcanzar de algún modo lo inalcanzable. Aquello que no tiene límite (*finis*) se constituye a sí mismo como límite

---

pensamiento en Nicolás de Cusa, Salamanca, Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, 2002, pp. 107-133.

[14] Cf. D. Moran: "Pantheism from John Scottus Eriugena to Nicholas of Cusa" en *American Catholic Philosophical Quarterly*, 1990 (64) pp. 131-152.

[15] Cf. W. Beierwaltes: "Cusanus und Eriugena" en *Eriugena: Grundzüge seines Denkens*,Frankfurt am Main, V. Klostemann, 1994, pp. 266-312.

[16] La creación entendida de la "nada" como nombre divino, ha sido también profusamente tratado, desde el fundacional trabajo de G.A. Piemonte: "Notas sobre la 'Creatio de nihilo' en Juan Escoto Eriugena" en *Sapientia* 23 (1968) pp. 37-58; Cf. D.F Duclow: "Divine Nothingness and Self-Creation in John Scotus Eriugena" (paper 1975) incluído en *Masters of Learned Ignorance: Eriugena, Eckhart, Cusanus*, Alderschot-Burlington, Ashgate, 2006, pp. 23-39. É. Jeauneau: "Néant divin et theophanie" en A. de Libera et alt. (éd.) *Langages et philosophie. Hommage á Jean Jolivet*, Paris, Vrin, 1997 pp. 331-337.

[17] Cf. W. Beierwaltes: "Theophanie: Nicolaus Cusanus und Johannes Scottus Eriugena. Eine Retractatio" en *Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus*, K. Reinhardt u. H. Schwaetzer (hers.) Regensburg, 2007, pp. 103-133.

[18] Sobre la autoproductividad del principio en tanto coincidencia de *videre-videri* en el Cusano y sus antecedentes neoplatónicos que incluyen el pensamiento eriugeniano Cf. C. D'Amico:"Die Produktivität der *visio absoluta* bei Cusanus: die Vorgänger im mittelalterlichen Neuplatonismus in: W.C.Schneider, H. Schwaetzer, I.Bocken (hrsg.) *"videre et videri coincidunt". Theorien des Sehens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts*, Münster, Aschendorf Verlag, 2011, pp. 97-111; C. D'Amico: "Visión absoluta y visión de lo absoluto en Nicolás de Cusa" en *Mirabilia* 14 (2012/1) pp. 228-241.

que a todo limita (*definit*). Sin embargo, para el Eriúgena tal capacidad absoluta de definir no podría afectar a lo infinito y, por lo mismo, indefinible. Dice en el libro II de *Periphyseon*:

"Así pues, si Dios conoce de sí mismo qué es ¿acaso no se define a sí mismo? Sin duda, todo lo que conoce qué es, puede ser definido por él mismo o por otro. Y con esto Dios no es totalmente infinito..."[19]

Y más adelante, en el libro III:

"Pero la naturaleza creadora de la total totalidad, puesto que es infinita, no es encerrada por ningún límite ni arriba ni abajo, porque ella limita todo y no es limitada por nada. Y no es admirable, en tanto ella no puede ser limitada por sí misma, que desconozca totalmente el ser limitada. Así, escapa sobrenaturalmente el ser comprendida por sí -cuanto más por otro- o el ser comprendida en algo definido o definible..." [20]

Contra estas taxativas palabras de Eriúgena, el Cusano en su obra *De non aliud* parece sostener lo contrario: postula a Dios mismo como definición absoluta que se define a sí misma y a todo. Afirma allí:

„Por lo tanto żte das cuenta de que la definición que define todo es no otro que lo definido? ¨[...] Pero sí con todo el esfuerzo diriges la agudeza de la mente hacia lo „no otro" verás conmigo que ello mismo es la definición que se define a sí misma y a todo"[21]

El sentido contrario de las afirmaciones es sólo aparente y volveremos sobre este punto hacia el final del presente artículo. Destaquemos ahora los puntos comunes. Dios tiene la virtud de definir, poner límites. La definición absoluta debe entenderse en un doble sentido: en sí misma, en tanto definición que se define (o no se define) a sí misma; y en otro, en tanto definición de todo definido o definible. En ambos, en su identidad o en la alteridad de lo limitado, resulta inalcanzable. Para Eriúgena como para el Cusano el deseo de lo absoluto se retroalimenta incesantemente por su incognoscibilidad. Tal

---

[19] Periphys. 587 B: "Itaque si deus cognoscit se ipsum quid sit, nonne se ipsum diffinit? Omne siquidem quod intelligitur quid sit a se ipso vel ab alio diffiniri a se ipso potest. Ac per hoc, non universaliter infinitus est..." (Versiones I-II)

[20] Periphys. 620 C: "Creatrix uero totius uniuersitatis natura, quoniam infinita est, nullis finibus sursum uel deorsum concluditur. Ipsa siquidem ambit omnia et a nullo ambitur. Nec mirum, dum a se ipsa ambiri non sinitur, quia uniuersaliter nescit ambiri, quemadmodum uniuersaliter a se ipsa, quanto magis ab alio, comprehendi seu in aliquo diffinito uel diffinibili supernaturaliter effugit intelligi"

[21] De non aliud (h. XVI) n. 3-4: "Vides igitur definitionem omnia definientem esse non aliud quam definitum? […] ...quodsi toto nisu mentis aciem ad li non aliud convertis, mecum ipsum definitionem se et omnia definientem videbis"

incognoscibilidad no concierne sólo a Dios sino también a la esencia de todas las cosas: para Eriúgena se conoce de la cosa *quia est* pero no *quid est*; para el Cusano la *praecisio* de las cosas es inalcanzable. Sin embargo, ambos pensadores también tienen en común la búsqueda de un lenguaje posible: a través de metáforas o conceptos traslativos en Eriúgena, a través de fórmulas paradojales, lenguaje transumptivo o enigmas en el Cusano. El lenguaje no puede expresar lo que Dios o la esencia de las cosas sean en sentido propio. El lenguaje expresa siempre la diferencia y, en ese sentido, es siempre negativo.[22] żPor qué empeńarse, con todo, en la búsqueda de un lenguaje posible para lo incognoscible? En primer lugar porque el deseo es irrenunciable, en segundo lugar porque hay un paralelismo entre la teofanía o *apparitio dei* y la lectura humana de esa manifestación. La denominación „maestros de la docta ignorancia" dan cuenta de esta inspiración común.[23]

El tema de la definición se ubica en ese marco: el de la construcción de un lenguaje. Por otra parte, se relaciona directamente con la noción de lugar. Lugar y definición son por una parte, nombres traslativos o enigmáticos de Dios; por otra, nombres que indican el límite ontológico de la creatura que se reconstruye en el espíritu humano.[24] Veremos cómo se explicita este tema en el irlandés a fin de establecer un paralelo con la presentación cusana.

I. Eriugena: una reflexión a partir de las categorías. La definición.

Toda la reflexión que maestro y alumno realizan en el libro I del *Periphyseon* gira en torno al conocimiento y a la visión de Dios que sólo son posibles a través de su manifestación teofánica.

Sentada la incognoscibilidad de Dios y también de lo más secreto de las creaturas, permanece la pregunta żqué podemos conocer? La respuesta es *quia est,* lo que es llamado por Eriúgena „cierto accidente" de la cosa.[25] Esto puede ser conocido, según

---

[22] Cf. W. Beierwaltes (herausg.): *Begriff und Metapher. Sprachform des Denkens bei Eriugena*, Heidelberg, 1990. Vorwort, 11: "*Metaphern* ersetzen den *Begriff* gleichwohl nicht, sondern stehen zu ihm in einer eigentümlichen Spannung"

[23] Cf. D. F. Duclow: *Masters of Learned Ignorance: Eriugena, Eckhart, Cusanus*, Alderschot-Burlington, Ashgate, 2006.

[24] Parte de lo que sigue respecto de la relación entre lugar y definición fue presentado en el Coloquio de Lublín (2009): "*Locus* und *deffinitio* bei Eriugena und Cusanus" en A. Kijewska, R. Majeran, H. Schwaetzer (ed.) *Eriugena Cusanus*, Lublin, Wydawnictwo Kul, 2011, pp. 171-185.

[25] É. Jeauneau remonta la distinción entre *quid est* y *quia est* a la distinción aristotélica entre *ei ésti – ti estín*. Por otra parte, señala que los Padres capodocios la utilizaron para referirse a la incognoscibilidad de Dios de quien se sabe "*ei ésti*" y no "*ti estín*". En el mismo sentido pero con en estos

afirma, gracias a la cualidad, o a la cantidad, o a la forma, o a la materia, o a alguna diferencia, o al lugar, o al tiempo.[26] Junto con la materia y la forma son mencionadas aquí algunas categorías. Precisamente el tema de las categorías cruzará todo el libro I: es anunciado en 457 D aunque comienza a ser tratado programáticamente por el maestro en 463 A con la enumeración atribuida a Aristóteles.[27] Siguiendo a Agustín, afirma que la fuerza de las categorías (*virtus kategoriae*) se extingue al llegar a la esencia divina, en cambio conserva todo su vigor cuando se trata de lo creado.

En su tratamiento se distinguen dos perspectivas: (a) las categorías son predicables de Dios sólo *traslative;* (b) las categorías son predicables de las cosas *proprie*

(a) La primera de las perspectivas es tratada en primer lugar y es retomada una y otra vez a lo largo de todo el texto.[28] Eriúgena expone su concepción acerca del conocimiento de Dios después del anuncio del tema de las categorías y antes de su tratamiento. Su concepción es de clara inspiración dionisiana. En 457 D el alumno pregunta si las diez categorías son predicables de la Suprema bondad divina. Antes de responder a esto el maestro retoma la diferencia de Dionisio Areopagita entre teología *kataphatiké* y *apophatiké*, sentando posición acerca de las posibilidades de predicación acerca de lo divino. Así, muestra que todo lo que tiene opuesto no es predicable de Dios y refiere, como solución, la predicación superlativa, añadiendo el prefijo griego "*hyper*" trasladado al latín por „*super*".[29] Así la predicación superlativa es considerada más bien como parte de la teología negativa más que de la afirmativa.[30]

---

términos latinos es retomada por Eriúgena. Cf. "L' influence des traductions érigéniennes sur le vocabulaires philosophique du Moyen Âge: simples remarques" en *L' élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge*, Brepols, 2000, pp. 157-169.

[26] Periphys. 443 B-C: "Quicquid autem in omni creatura vel sensu corporeo percipitur seu intellectu consideratur nihil aliud est nisi quoddam accidens in comprehensibili, ut dictum est, unicuique essentiae. Nam aut per qualitatem aut quantitatem aut formam aut materiem aut differentiam quandam aut locum aut tempus cognoscitur non quid est, sed quia est"

[27] J. Marenbon ha mostrado la influencia del *Categoriae Decem* en el tratamiento eriugeniano de las categorías: "John Scottus ante the 'Categoriae Decem' " en *Eriugena. Studien zu seinen Quellen. Voträge des III. Internationalen Eriugena-Colloquiums*. (Freiburg im Breisgau, 27-30. August 1979) Heidelberg, 1980, pp.117-134.

[28] Cf. J. Marenbon, op.cit, pp. 131-133; Marta Cristiani, „ Le problčme du lieu et du temps dans le livre Ier du 'Periphyseon" en J. O'Meara-L. Bieler (ed.), *The Mind of Eriugena*, Dublín, 1973, pp.41-48 , y sobre todo en su artículo "Lo spazio e il tempo nell'opera dell'Eriugena", *Studi Medievali*, 3a serie, XIV, I (1973), 39-136 (pone 'spazio' por 'locus'); Dermot Moran, *The Philosophy of John Scottus Eriugena*, cap. 10, pp. 194 ss,

[29] Cf. Periphys. 459 D

[30] Cf. Periphys. 462 B

Respecto de las categorías, se dice que ninguna de ellas puede predicarse con propiedad *(proprie)* de Dios. El fundamento de esto es el siguiente: Dios no es un género ni una especie.[31] Sin embargo, Eriúgena concede que puede hacerse un uso metafórico (*per metaphoram)* de los términos cuando se aplican a lo absoluto. Este uso a través de la metáfora nos dice algo acerca de la causa de todo de un modo traslativo (*traslative)*.[32] Las causas primordiales –esencia, bondad, virtud, verdad, sabiduría—también significan a Dios *traslative*.[33] La propuesta para la predicación traslativa aplicada a las categorías es la siguiente: respecto de la primera categoría diremos que Dios no es *ousía* porque es "más que ousía" (*plus quam ousía*). Sin embargo se dice "*ousía*" en cuanto creador o causa de todas las *ousíai*. Este uso del lenguaje podría ser aplicado a todas y cada uno de las categorías, también para tiempo y lugar.[34] Dice Eriúgena:

"Dios no es ni tiempo ni lugar, y con todo puede ser llamado traslativamente lugar de todo y, también, tiempo, ya que es la causa de todo tiempo y lugar" y agrega "la definición de todas las cosas subsisten en Él casi como ciertos lugares…."**.**[35]

Según Eriúgena, lugar y tiempo están entre las primeras cosas creadas. Son una suerte de condición de posibilidad de lo creado: los griegos lo denominaron *ôn áneu tň pân*, aquello sin lo cual la totalidad de las cosas no podría existir.[36] Lugar y tiempo son, respectivamente, límite ontológico y movimiento: rasgos que caracterizan lo creado. Dios, en cambio, no es limitado ni se mueve.

Quiero hacer especial referencia a la relación del lugar con el límite ontológico que, en el lenguaje eriugeniano se denomina "definición". El lugar define todo. Dios es el lugar de los lugares, i.e. es el lugar por el que se definen todos los lugares: Él define todo sin

---

31 Cf. Periphys. 463 C

32 Periphys. 463 B-C: "Attamen, ut praediximus, quemadmodum fere omnia quae de natura conditarum rerum proprie praedicantur de conditore rerum per metaphoram significandi gratia dici possunt, ita etiam kategoriarum significationes, quae proprie in rebus conditis dinoscuntur, de causa omnium non absurde possunt proferri - non ut proprie significent quid ipsa sit sed ut translative quid de ea nobis quodam modo eam inquirentibus probabiliter cogitandum est suadeant."

33 Cf. Periphys. 463 D.

34 Hay una alusión primera alusión al lugar en el tratamiento de la categoría de situación (*keîstai - situs*) y su predicación *traslative* de Dios: predicar propiamente de Dios la situación implicaría que Él es local (*localis*), pero puesto que no es local ninguna situación lo afecta (cf. 466 A). A propósito del tratamiento de la categoría de *habitus* muestra cómo cada una de las categorías es predicable de las otras y en cierto sentido subsiste por sí misma.(cf. 468 C et ss.)

35 Periphys. 468 B-C: "Non enim deus locus neque tempus est, attamen locus omnium translative dicitur et tempus, quia omnium locorum temporumque causa est. Omnium enim diffinitiones quasi quidam loci in ipso subsistunt..."

36 M. Cristiani, op.cit., p. 45, las denomina condiciones "a priori"

ser definido por nada, por tanto es causa de todo: "*A nullo enim diffinitur sed omnia diffinit; causa igitur est omnium*"[37]

(b) Ha sido objeto de estudio el hecho de que Eriúgena al mencionar las categorías lo haga en términos distintos a los del Estagirita y se ha visto en esto la gravitación del pseudo-agustiniano *Categoriae decem*: de hecho en muchas ocasiones en que Aristóteles usa adverbios, Eriúgena prefiere sustantivos.[38] Esto ocurre particularmente con la categoría que nos ocupa: lugar *poŭ* para Aristóteles, que debe ser traducido al latín por *ubi*, es traducido por Eriúgena por *tópos*.

La dialéctica, que ofrece la división de la realidad partiendo del género generalísimo *to pan* --en latín *universitas*—ubica las diferentes categorías en géneros diferentes. La categoría de „*tópos*" o „*locus"* cuya referencia aparece muy frecuentemente ligada a „*tempus*" pertenece a un género distinto: mientras „lugar" pertenece al género de reposo (al igual que *ousía*, cantidad y situación), „tiempo" pertenece al género de movimiento (al igual que cualidad, relación, hábito, acción y pasión).[39] Esta distinción no es banal y con ella nos dirigimos al núcleo de la nociňn de lugar en el sistema eriugeniano. Las categorías que pertenecen al género del reposo pertenecen a la creatura de modo simultáneo (*simul)* connatural *(connaturaliter*) y perfecto (*perfecte*).[40] De este modo se desestima la „opinión común" según la cual sólo es permanente la ousía y se desestima especialmente respecto de la categoría de lugar. El lugar no está „en" la cosa. No es contenido por nada (*a nullo contineri*) sino que contiene todo (*contenere omnia*) en tanto es el término (*terminus)* y la definición (*deffinitio*) de cada naturaleza finita. Las cosas están en él porque tienden a él como a su fin. Sin este término parecerían fluir hacia lo infinito.[41] De este modo, hay tantos lugares como cosas que pueden ser circunscriptas. Esto vale tanto para lo corpóreo como para lo incorpóreo.[42]

---

37 Periphys. 468 D. El mismo tratamiento hace respecto del tiempo y del movimiento.

38 Cf. Marenbom, op.cit.; Aristóteles, *Categoriae* 4, Ib25-27; Pseudo-Augustinus, *Categoriae decem*, 50-54 (ed. Minio-Paluello, pp. 144-5)

39 Cf. Periphys. 469 A-B

40 Cf. Periphys. 469 C

41 Periphys. 470 C: "Non usquequaque absurda est inquisitio tua, quia opinionem communem sequeris. Sed si diligentius intuearis, invenies locum a nullo contineri, contenere vero omnia quae in eo locantur. Si enim nil aliud locus sit nisi terminus atque deffinitio uniuscuiusque finitae naturae, profecto locus non appetit ut in aliquo sit, sed omnia quae in eo sunt ipsum merito terminum finemque suum semper desiderant, in quo naturaliter continentur et sine quo in infinitum fluere videntur"

42 Periphys. 474 B: "Locus sequitur qui, ut paulo ante diximus, in diffinitionibus rerum quae diffiniri possunt constituitur. Nil enim aliud est locus nisi ambitus quo unumquodque certis terminis

Toda la argumentación está dirigida a separar la naturaleza de los cuerpos de la naturaleza de los lugares. El mundo no es un lugar, los cuerpos no son lugares.[43]La categoría de lugar persiste siempre incorporal y en tanto tal no cae bajo el dominio de los sentidos.[44] Eriúgena ofrece una ilustración paradigmática de "lugares" que circunscriben lo incorporeo: los lugares de las "*disciplinae*" o artes liberales. Resulta en este ejemplo muy claro que lugar es sinónimo de definición. Las disciplinas son circunscriptas por sus lugares o definiciones propias, Eriúgena ofrece las definiciones de las siete artes.[45] Pero aún en el marco de cada una de las artes hay otros lugares: ej. los que llama "lugares dialécticos" por ej. el "lugar del argumento"[46]

Ahora bien, żcuál es la sede de todo lugar? Cuando el maestro termina de definir cada una de las disciplinas, es decir de determinarlas como lugares, declara el alumno:

"Por estos argumentos debo reconocer que no se da el lugar sino en el espíritu, pues si toda definición se ubica en una disciplina y toda disciplina en el espíritu, necesariamente todo lugar, por ser definición, estará en el espíritu y no en otro sitio"[47]

Si los lugares son las definiciones y tales lugares o definiciones están en el espíritu, cabría preguntarnos si también está en el espíritu la circunscripción ontológica de cada ente finito. Eriúgena parece responder a esto con la noción de „*naturales deffinitiones*".

Afirma:

"La recta razón enseńa que todas las cosas, sensibles e inteligibles, quedan encerradas en su lugar propio, esto es, en las definiciones naturales".[48]

Esta circunscripción precede a la cosa, no en un sentido cronológico sino ontológico, esto es en la razón eterna. La totalidad de todas las cosas (*universitas omnium rerum*) no

---

concluditur. Locorum autem multae species sunt.Tot enim loca sunt quot res quae circumscribi possunt, sive corporales sive incorporales sint"

43 Periphys. 478 B: "Videsne itaque quomodo praedictis rationibus confectum est hunc mundum cum partibis suis non esse locum sed loco contineri, hoc est certo diffinitionis suae ambitu? Aliud est enum quod continet et aliud quod continetur; corpora continentur locis suis; aliud igitur est corpus et aliud locus…"

44 Cf. Periphys. 479 A

45 Cf. Periphys. 475 A-B

46 Cf. Periphys. 474 D

47 475 B: "His rationibus cogor fateri non esse locum nisi in animo. Si enim diffinitio omnis in disciplina est et omnis disciplina in animo, necessario locus omnis, quia diffinitio est, non alibi nisi in animo erit"

48 Periphys. 480 A: "Haec enim omnia, sensibilia sicut etiam intelligibilia, suis propriis locis (id est naturalibus diffinitionibus) contineri vera ratio edocet"

es circunscripta ni bajo sí misma (*sub se ipsa)* ni en sí misma (*intra se ipsam*) sino que es circumscripta por el poder causal (*virtus causalissima*).[49]Varios términos indican en Erúgena esta circunscripción ontológica „natural" de los entes: *Locus, finis, terminus, modus, positio, diffinitio, circunscriptio, ambitum finitae naturae*[50].

Lugar y definición están, pues, del lado de la naturaleza pero también del lado del arte cognoscente. Eriúgena afirma que la definición pertenece al género de las cosas invisibles.[51] Este género se divide en varias especies. La definición pertenece a la especie de "los que son entendidos y entienden" pues definir es la acción de una naturaleza racional. De modo que tal acción sňlo puede ser llevada a cabo por Dios, el ángel y el hombre.

Cada una de estas naturalezas racionales puede definir lo que es inferior a ellas: Dios no puede definirse a sí mismo pero puede definir todas las cosas. El ángel y el hombre no pueden definir a Dios, pero tampoco pueden definirse recíprocamente, ni pueden definirse a sí mismos. Ellos sólo pueden ser definidos por quien los creó a su imagen.[52]

El arte divino o naturaleza define todo sin ser definido por nada, el arte humano o dialéctica define todo lo corpóreo y todo lo incorpóreo inferior. No puede definir lo superior o igual a él (Dios, el ángel o a sí mismo). No puede definir lo que no puede ser circunscripto (Dios y la materia).[53]

II. Cusano: definir en los márgenes del Eriúgena

Nicolás de Cusa ha anotado en la márgenes del libro I del *Periphyseon* como de la *Clavis Physicae* tanto acerca del lugar como de la definición. Podemos leer allí muchos de los aspectos que he señalado en lo que antecede: Dios como „*locus omnium*"[54], la incorporeidad de todas las categorías[55], la identidad entre *locus* y *deffinitio*[56], el lugar como acción del inteligente [57], Dios y la materia como indefinibles.[58]

---

49 Cf. Periphys. 481 D

50 Cf. Periphys. 483 B-C

51 Cf. Periphys. 484 A-D

52 Cf. Periphys. 485 A-B

53 Cf. Periphys. 499 D

54 Marg. Periph. 453 A – "deus locus omnium"(MFCG 3, p.88) . Marg. Clavis Phys. n. 22 (f.19 r 49, 27-31 [485 D-486 A] "quod dues est locus" (Lucentini, p.88)

55 Marg. Periph. 478 D – "omnes kathegorie incorporales sunt" (MFCG, p.90)

56 Marg. Periph.485 B – "locus est diffinitio et diffinitio locus" (MFCG, p.91). Marg. Clavis Phys. n. 18 (f.16 r 42, 13-15 [478B]) "diffinitur locus"; n.20 (f.17 v 46, 18-19 [482 B]) "de loco et tempore"; n.21 (f.18 r 48, 2-4 [483 C]) "synonimia cum loco". Cf. Lucentini, p.87.

57 Marg. 485 D – "locus actio est intelligentis" (MFCG, p.91)

Las notas marginales son una prueba de la lectura directa de estos temas en la obra del Eriúgena. Pero para trazar un panorama completo de la trasmición de nociones y perspectivas, no deberĕamos olvidar las fuentes comunes a ambos pensadores: especialmente las nociones relativas a la circunscripción ontológica de Dionisio Areopagita,[59] y la noción de *modus* agustiniana, conocidas por ambos.[60] No debemos olvidar asimismo que algunas de los concepciones eriugenianos pudieron llegar al Cusano enriquecidos por la reelaboración de quienes recepcionaron la filosofía del Eriúgena desde el siglos XII.[61] Resulta aún una tarea pendiente la valoración de la influencia de la obra del Eriúgena en la escuela albertista de los siglos XIII y XIV que conocía muy bien el Cusano. Baste mencionar la profusa alusión que realiza Bertoldo de Moosburg a la *Clavis Physicae* de Honorius Augustodinensis en su *Expositio* a la obra de Proclo que ha sido objeto de una reciente y profunda investigación. [62]

En el Sermón *Ubi est qui natus est* de 1456, el Cusano considera el „*Ubi*" de la fórmula como un nombre enigmático de Dios. Un *aenigma* es aquello capaz de hacernos accesible aquello que en sí mismo resulta inaccesible. Cuando se trata de nombres su consideración es trascendental o lo que denominaríamos en términos eriugenianos *traslative*.[63] „*Ubi"* designa a Dios como *locus absolute*. Esta designación también en este caso está vinculada a la *apparitio dei* o teofanía.

Aunque en este sermón, refiere el Cusano de manera explícita la interpretación de Meister Eckhart respecto de este pasaje,[64] encontramos muchas de las fňrmulas del *Periphyseon*. Dios es denominado lugar absoluto pues él es lugar de todas las cosas (*locus omnium*). Lugar *(locus)* es entendido asimismo como límite (*finis*) y quietud (*requies*): allí es de donde *(unde)* todo procede, en donde (*in*) todo permanece, hacia

---

58 Marg.499 D – "duo diffinii non possunt, deus et materia" (MFCG, p.95). Marg.Clavis Phys.n.26 (f.23 v 59, 7-10 [499 D-500 B]) "duo non diffiniuntur, Deus et materia" (Lucentini, p.88)

59 M. Cristiani, op.cit., ha mostrado como Eriúgena toma la terminologĕa relativa al „*circunscribere*" de Máximo y de Dionisio, sobre todo de los compuestos que se inician con „*perí"* que traduce por „*circum*-„ z.b. „*circumvelare*", „*circumponere*", „*circumformare*" (pp.42-43). Dionisio mismo asegura que la Justicia divina es la encargada de "definir", término que traduce el verbo griego ?φορ?ζω, que posee la raíz de *hóros*, 'límite, frontera' (cf. *De div.nom.* VIII).

60 Cf. Periphys. 482 B-C

61 Cf. P. Lucentini, op.cit.

62 Cf. E. Ludueña: *La recepción de Eriúgena en Bertoldo de Moosburg,* Saarbrücken, Publicia, 2013.

63 Acerca de la noción de "aenigma" Cf. C. D'Amico "Énigme" en *Encyclopédie des Mystiques Rhénans. D"Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Édition française par Marie-Anne Vannier, Préface Bernard McGinn, Paris, Les Éditions du Cerf, 2011, pp. 446-449.

donde (*quo*) todo se dirige.[65] De este modo, Dios es la forma de las formas, forma absoluta o esencia de todo.[66] El Cusano destaca que Dios otorga el ser a la forma pero no es la forma particular de cada cosa. Las formas particulares como límite singular de cada cosa son, para el Cusano, un fruto de la proporción entre identidad y alteridad.

Dice:

„Pero no puede ser Dios la forma del cielo que es constituida por las diferencias del cielo respecto del no-cielo"[67]

Precisamente, como lugar de todo es todo en todo, pero en cuanto se excluye de él toda privación y alteridad es nada en nada.[68] En la terminología técnica cusana Dios es en todo „*incontracte*"[69] o, en este contexto de significados, *„inllocaliter*":

„Es en cualquier parte, esto es, en todo lugar, pero no de modo local o contracto. Con todo, mientras es en todo lugar, permanece desvinculado de todo lugar, ya que es en todo lugar de modo no localizable".[70]

Por otra parte, en la obra *De non aliud* de 1462, aparece "*Deffinitio*" también como nombre enigmático junto con el de "*non aliud*". Así lo pone de manifiesto, uno de los dos manuscritos en el cual la obra fue conservada. En efecto, el ms. encontrado por K. Reinhardt en la Biblioteca Capitular de Toledo, tiene un título particular: "*Eiusdem de non aliud ac etiam de diffinitione omnia diffinienti*"[71] El Cusano muestra como „*non-aliud*" es la definición que todo define, a la vez que no es definida por nada. La definición de todo es entendido aquí como límite ontológico de todo. Este límite se produce por acción causal del Primer Principio.

Quisiera llamar la atención sobre un dato peculiar: la Definición absoluta, define todo, definiéndose a sí misma. Así lo sintetiza en las Proposiciones postpuestas al texto:

---

64 Eckhardus, In Io I, 38 n. 199-222 (LW III 168-186)

65 Cf. Sermo CCXVI (h.XIX/1) n.4

66 Cf. Sermo CCXVI (h.XIX/1) n.17

67 Sermo CCXVI (h.XIX/1) n. 17: "Sed non potest Deus esse forma caeli, quae constituitur per differentias caeli a non caelo"

68 Sermo CCXVI (h.XIX/1) n. 16: "Unde Deus est in omnibus et in nullo". Cf. K.Kremer: "Gott – in allem alles, in nichts nichts. Bedeutung und Herkunft dieser Lehre bei Nikolaus von Kues" in MFCG 17 (1986) 188-219.

69 Sermo CCXVI (h.XIX/1) n. 19: "Sed esse, quod est in omnibus, quae sunt, est in quolibet, quod est, incontracte ad hoc vel illud, ut omnia, quae sunt, per ipsum sint id, quod sunt. Si enim ipsum esse esset in caelo contracte, scilicet in caelo ut caelo, non esset in terra. Et terra quo modo esset sine esse? Sic est in omnibus et in nullo: in omnibus, ut sunt, et in nullo contracte, ut hoc sunt"

70 Ibidem: "Est ubique, scilicet in omni loco, sed non localiter seu contracte. Sed dum est in omni loco, manet ab omni loco absolutus, quia est in omni loco illocaliter."

„Segunda: Quienquiera vea que es muy verdadero que la definición es *no otro que* definición, ése ve asimismo que lo no-otro mismo es definición de la definición. Tercera: Quien ve que lo no-otro es *no otro que* no-otro, ve que lo no-otro es la definición de la definición.”.[72]

Su característica de „auto-definiente“ (unidad de definiente y definido) resulta condición de posibilidad de la limitación o definición de lo creado.[73] Así pues la creatura no es sino la mostración que resulta de este movimiento sobre sí al modo como haría una mente que se define a sí misma. Así pues en la definición de todo no se ve sino a lo no-otro definiéndose a sí mismo. Así se expresa en la Proposición XII:

„Quien ve porqué lo no-otro mismo es definición y definido de sí y de todo, tal en todo lo que ve no ve sino lo no-otro que se define a sí mismo. żPues qué ve en lo otro sino lo no-otro que se define a sí mismo? żQué otro en el cielo que lo no-otro definiéndose a sí mismo? Y de la misma manera en todos. Por lo tanto la creatura es la mostración del mismo creador que se define a sí mismo... „[74]

Es necesario poner de manifiesto que la postulación del *non-aliud* como definición absoluta parte del análisis de la definición lógica o dialéctica. La definición humana es entendida como un modo adecuado para conocer. Las definiciones ofrecidas por el arte cusano en ese texto „el cielo es no otro que cielo” o „la tierra es no otro que la tierra” permiten establecer que lo „no-otro” es lo presente en toda definición y además es la definición que se define a sí misma. Es decir, a partir del ejercicio lógico puede ascenderse a la nominación enigmática de lo absoluto y puede esclarecerse la relación entre creador y creatura. En el caso particular de la definición del arte humano, no sólo aparece en *De non aliud*. En *De mente*, por ejemplo, la definición es mencionada como

---

71 K. Reinhardt: “Eine bosher unbekannte Handschrift mit Werken des Nikolaus von Kues in der Kapitelsbibliothek von Toledo” en MFCG 17 (1986) pp. 96-133.

72 De non aliud (XIII) Prop. II: “Secunda: Quisquis videt verissimum esse, quod definitio est non aliud quam definitio, is etiam videt ipsum ‘non aliud’ definitionis esse definitionem. Tertia: Qui videt, quod ‘non aliud’ est non aliud quam non aliud, videt ‘non aliud’ definitionis esse definitionem”

73 De non aliud (h XIII) n.6: “Fer: Cum cuncti primum principium Deum appellent, videris tu quidem ipsum per li non-aliud velle significari. Primum enim ipsum fateri oportet, quod et se ipsum et omnia definit”

74 De non aliud (h XIII) prop. XII: “Qui videt, quoniam ipsum ‘non aliud’ sui et omnium est definitio et definitum, ille in omnibus, quae videt, non nisi ‘non aliud’ videt de ipsum definiens. Nam quid videt in aliud nisi ‘non aliud’ sese definiens? Quid aliud in caelo quam non-aliud se ipsum definiens? Et de omnibus eodem modo. Creatura igitur est ipsius creatoris sese definientis … “

principio de diferenciación que pone "*terminus"*, es decir límite.[75] Ese límite reconstruye de un modo conjetural el límite ontológico real puesto por el Creador.

Como se sabe, es una constante a lo largo de toda la obra cusana la correspondencia entre la creación como despliegue o manifestación de la mente absoluta y los entes racionales como despliegue o manifestación de la mente humana. Sin embargo, entes reales y entes racionales encuentran un mismo principio. Dios en tanto *complicatio absoluta* y, a la vez, *conceptus absolutus*, abraza todo ente posible y todo concepto conceptuable. En el referido Sermo CCXVI encontramos también esta doble perspectiva: luego de declararse a Dios como *locus absolute,* se dice también de él que es *locus rationum ratiocinantium sive intellectualium discursuum.* De este modo, la manifestación teofánica no se da sólo en la variedad de las cosas sino también en la variedad de los nombres (*in varietate nominum)*[76]

En su interesante libro acerca de la filosofĕa eriugeniana, D.Moran dedica una breve nota a seńalar que el tema de la definición tal como aparece en Eriúgena tiene ecos en el tratamiento cusano en *De non aliud.* Sin embargo, Moran destaca una diferencia: para Nicolás de Cusa la definiciĭn absoluta se define a sí misma y a todo; para Eriúgena lo absoluto no puede definirse a sí mismo. [77] Muchos textos de Eriúgena pueden seńalarse para argumentar en favor de Moran, sobre todo el que declara que Dios es desconocido para sí mismo. [78]

Sin embargo, quiero llamar la atención sobre el sentido que tiene en el Cusano afirmar que lo absoluto es Definición que se define a sí misma. En *De principio* (1459) el Cusano toma como punto de partida las palabras de Cristo „Yo soy el principio que os habla a vosotros" en una clara alusión a la manifestación de lo absoluto en su Palabra eterna. Así pues, el tratamiento de la noción de principio como *authypostaton,* inspirada allí explícitamente en Proclo, se completa en clave trinitaria: lo uno es principio si y sólo sí se piensa a sí mismo.[79] Al pensarse engendra necesariamente su definición o

---

75 Cf. De mente (h V) n. 127.

76 Cf. De mente (h V) n.8.

77 D.Moran, op.cit, p.195 n.19.

78 Periphys. 589 A-B : „ Aut quomodo infinitum potest in aliquo definiri a seipso, vel in aliquo intelligi, cum se cognoscat super omne finitum et infinitum, et finitatem et infinitatem? Deus itaque nescit se, quid est, quia non est quid".

79 Cf. Beierwaltes, W.: *Denken des Einen*, Frankfurt am Main: 1985, 155-192; Kremer, K.: „*Bonum est diffusivum sui.* Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und

Lógos: „No podemos negar que se entienda a sí mismo, siendo mejor que el entenderse. Por tanto engendra de sí mismo, la razón de sí mismo, su definición o Lógos. Esta definición es la razón en la que lo uno necesario se intelige a sí mismo y a todas las cosas que están contenidas en la unidad y que pueden ser hechas por ella. El logos es el verbo consubstancial o la razón del Padre, lo definido que se define a sí mismo complicando en sí todo lo definible, porque nada puede ser definido sin la razón de lo uno necesario"[80]

Es claro que también para el Cusano, como para Eriúgena, este entenderse o definirse está por sobre el entender (*cum melius sit se intelligente*) . La definición de sí mismo como *intelligere se* no debe comprenderse como autolimitación sino como el momento inicial y fundante de la teofanía. .

Con términos similares aparece en el libro III del Periphyseon y fue señalado por el Cusano en sus notas a la Clavis Physicae[81].

„...el mismo es el decir del Padre y la Dicción y la Palabra, como dice en el Evangelio: 'Y la Palabra que os digo no es mía, sino de aquel que me envió' Como si dijera abiertamente: yo que soy la Palabra del Padre, que os hablo a vosotros, no soy mío sino del Padre que me habla, y desde las profundidades secretas de su sustancia que me engendró, y que crea todos los seres en mí, esto es engendrándome"[82] Así pues, para ambos pensadores, en Dios la ignorancia de sí va unida a la reflexión absoluta o creación de sí. [83] Este „*Narcisse éternel*" –como lo ha llamado M.Cristiani[84]-- es la forma más perfecta de la *apparitio dei* y es, a la vez, la condición primera para pensar la realidad a través del lenguaje.

Christentum". In: Haase, W. – Temporini, H., (Hgg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt,* Teil II: Principiat, Bd 36/2, Berlín-Nueva York, 1987, 994-1032.

[80] De Princ. (h X/2b) n.9: "Et non possumus negare, quin se intelligat, cum melius sit se intelligente. Et ideo rationem sui seu diffinitionem seu logon de se generat. Quae diffinitio est ratio, in qua se unum necessarium intelligit et omnia, quae unitate constringuntur et fieri possunt. Et logon est consubstantiale verbum seu ratio diffiniti patris se diffinientis, in se omne diffinibile complicans, cum nihil sine ratione unius necessarii diffiniri possit".

[81] „exponitur: sermo quem locutus etc" marg. 81 f.58r 133, 3-7 [642 B] (Lucentini p.100)

[82] Periphys. III 642 B: "…ipse est patris dicere et diction et sermo, sicut ipse ait in evangelio: Et sermo quem locutus sum vobis non est meus, sed ipsius qui misit me. Tamquam diceret aperte: Ego qui sum sermo patris, qui locutus sum vobis, non sum meus, sed loquentis me patris, et ex secretis substantiae suae sinibus me gignentis, et omnia per me (hoc est gignendo me) facientis"

[83] D. Duclow: "Divine Nothingness and Self-Creación in John Scotus Eriugena" in *The Journal of Religion*, Vol. 57, n.2 (1977) pp. 109-123.

[84] Cf. M.Cristiani: "L'emploi du terme *Natura* Dans le *Periphyseon* de Jean Erigène" in *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter. Miscelanea Mediaevalia* 13/2 (1981) p.713

Se ha señalado con frecuencia la correspondencia en los sistemas neoplatónicos entre ontología (jerarquía de causación) y gnoseología (jerarquía de cognición).[85] En los autores del neoplatonismo cristiano la clave de lectura de este aspecto es la Palabra eterna. El ser de las cosas es una intelección divina .[86] La Sabiduría divina al inteligirse a sí misma, intelige todo, y esta misma intelección constituye la esencia de todo lo que es, es decir el lugar, límite, circunscripción o definición de todo.[87] Las artes liberales y sus definiciones son para Eriúgena la posibilidad de reconstrucción de las „definiciones naturales" del arte eterno e inmutable de Dios. [88] Las mediciones de la mente humana son para el Cusano la posibilidad de descubrimiento del arte divino de la creación. Para ambos, el mismo Dios y la esencia de lo creado permanecen incognoscibles.

---

85 Cf. S. Gersh, *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Leiden, 1978, p.82; et A.M.Kijevska: "El fundamento del sistema de Eriúgena" in *Anuario Filosófico* 2000 (33) pp.505-532.

86 *Periphys.*, II 559 A-B: "Intellectus enim omnium essentia omnium est. Non enim deus cognovit omnia postquam facta sunt, sed antequam facta essent cognovit omnia quae facienda erant. Et quod est mirabilius, propterea omnia sunt, quia praecognita sunt. Nil enim est alliud omnium essentia, nisi omnium in divina sapientia cognitio".

87 He tratado acerca de esto: C. D'Amico: " *Intellectus omnium est omnia.* Nota sobre la noción de Principio en el neoplatonismo medieval" en J.A. de C. R. De Souza (org.) *Idade Média*: *Tempo do Mundo, tempo dos Homens, tempo de Deus,* Porto Alegre, 2006, pp. 74-82; "Das Prinzip des *'Unum-Intellectus'* bei Nikolaus von Kues*"* en Schwaetzer, H. (herausg.) *Nikolaus Cusanus: Perspektiven seiner Geistphilosophie*, Regensburg, 2003, pp. 15-34.

[88] D. Moran, op.cit, p. 198; M. Cristiani, op.cit., p. 43