

Aspectos antiaristotélicos de la *coincidentia oppositorum* en Nicolás de Cusa

RODRIGO NÚÑEZ

Universidad Católica del Maule (Chile)

rnunezp@ucm.cl

Resumen

Aunque Nicolás de Cusa (1401-1464), no es un anti-aristotélico estricto, el propósito de este artículo es mostrar en qué sentido la reflexión acerca del principio capital de la filosofía de Nicolás de Cusa el principio de la coincidencia de los opuestos, supone una lectura crítica de Aristóteles. En diálogo con la literatura secundaria propongo que el contacto con el llamado *Aristoteles latinus* ofrece al Cusano la oportunidad para plantear una superación de las condiciones de la contradicción y encontrar un marco especulativo adecuado para una nueva concepción del Primer Principio.

Palabras claves: coincidencia de los opuestos, crítica al principio de no-contradicción, Nicolás de Cusa, Aristóteles.

Anti-Aristotelian aspects of the «coincidentia oppositorum» in Nicholas of Cusa

Abstract

While Nicholas of Cusa (1401-1464) is not a strict anti-aristotelian, the purpose of this article is to show the sense in which in the first principle of cusanian philosophy, the principle of the coincidence of opposites, contains a critical reading of Aristotle. Discussing some contemporary positions, it is proposed here that the contact with the so-called Aristoteles latinus gives Nicholas of Cusa the opportunity to attempt a critical examination of the conditions of contradiction and to open a speculative framework for a new conception of the First Principle.

Key words: *the coincidence of opposites, criticism of the principle of non-contradiction, Nicholas of Cusa, Aristoteles.*

Doctor en Filosofía por la Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät, München. Profesor de Filosofía del Departamento de Filosofía de la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas de la Universidad Católica del Maule. Autor del libro *La noción de singularidad en la filosofía de Nicolás de Cusa* (2015, en prensa). Actualmente se desempeña como Director de los Departamentos de Teología y Filosofía de la Universidad Católica del Maule.

Este trabajo fue presentado en el Congreso Internacional: “Historia de la Filosofía como Historia del Antiaristotelismo” organizado por el Instituto de Humanidades de la Universidad Diego Portales con la colaboración de *Villa I Tatti, The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies*, el 12-14 de agosto de 2014. Agradezco las sugerencias del Prof. Miguel Saralegui al presente trabajo.

1. La revisión del platonismo: el contexto controversial de la primera mitad del siglo XV

Hablar de *aristotelismo* y *antiaristotelismo* implica considerar estos términos como claves de interpretación de ciertas encrucijadas histórico-filosóficas. Esta sería la orientación hermenéutica que asumo en este trabajo para acceder a textos, contextos y contenidos filosóficos en los diversos periodos. Si consideramos la primera mitad del siglo XV y observamos con esta orientación la obra de una de las figuras eminentes de ese periodo, Nicolás de Cusa¹, resulta necesario hacer algunas precisiones.

Nicolás de Cusa no es aristotélico, los principales teoremas y los parámetros de su especulación están influenciados por la tradición platónica y neoplatónica². El criticismo aristotélico, que cobró fuerza desde el siglo XII, impulsó en los pensadores de orientación platónica y neoplatónica a replantear sus reflexiones con mayor rigor racional. Este proceso, como señala N. Winkler (1991: 412-414), se extiende hacia el siglo XIV y parte del XV. Frente a un aristotelismo reimpulsado por la recepción de los comentarios árabes se desarrolla un (neo)platonismo de talante crítico. Nicolás de Cusa recoge aspectos de este proceso y los complementa con un intento de conciliación de ambas tradiciones. Esto lo ubica en cierto modo fuera de una posición de «bandos». Sabemos, por los planteamientos de Senger (1981: 217-218), que se interiorizó de las posiciones de los *peripatetici* en sus estudios en Colonia (1425-28), a través de su contacto con Heimerico de Campo, aristotélico albertista que discutió con los tomistas en contra de la distinción real de esencia y existencia. El contexto controversial de la crítica de Nicolás de Cusa a Aristóteles se enmarca dentro de la discusión entre los platónicos y los peripatéticos (Senger, 1986: 53-55), otras controversias de su época³ tienen un influjo menos explícito en él. En este sentido, no debe sorprendernos

¹ Las obras de Nicolás de Cusa serán citadas según la edición de la Academia de Heidelberg: *Nicolai de Cusa Opera Omnia. Iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, Vol. I-XIX, Leipzig-Hamburg 1932-2005*: (h), seguido del nr. de párrafo (n) y líneas (lin). Sigo las traducciones de Machetta & D'Amico (2007) y González (2007, 2008).

² Tradición que se puede retrotraer a Parménides, Anaxágoras, Platón y desde ahí a Plotino, Proclo, Agustín, Dionisio Areopagita, Escoto Eriugena y la Escuela de Chartres. También en él hay influencias de Raimundio Lullio, Meister Eckhart y Heimerico de Campo. Sobre la presencia a estas tradiciones encontramos una larga lista de estudios. Los más relevantes para este trabajo son Reinhardt & Schwaetzer (2007), y D'Amico (2009).

³ Por ejemplo las controversias: *via antiqua* - *via moderna*, realismo - nominalismo, controversia o concordancia entre tomistas y albertistas.

que en los contextos donde Nicolás crítica a Aristóteles se expresan también posiciones críticas a los platónicos.

H. G. Senger (1986: 74-76), y antes que él E. Cassirer (2013: 16-18), ha especificado este contexto controversial en el que Nicolás participa a su manera, pues no pertenece a alguna escuela y desarrolla su pensamiento fuera de la academia. Se trató de la discusión en torno al primado, a las diferencias de ambos filósofos, a su compatibilidad con la religión cristiana, a la cuestión de la noción de substancia y del universal y la compatibilidad del primado del ser, entre otros temas. Este debate habría durado al menos unos treinta años entre platonistas renacentistas de Florencia y Roma, por un lado, y un variado grupo de aristotélicos de cuño averroísta de Padua, Bolonia y Pavía⁴. En el círculo platónico cuentan Georgios Gemistos, conocido como Pletón, y el cardenal Basilio Besarión y en el de los aristotélicos cuentan el patriarca Genadio Georgios Scholarius, el humanista y traductor bizantino Tedoro Gaza y el humanista y filósofo Georgios Trapenzuntius. En todo caso, la influencia mayor, coinciden los investigadores, la recibió del contacto que Nicolás tuvo con el cardenal Besarión y en la copia de la traducción de la *Metafísica* de Aristóteles que posteriormente el Cusano estudió y anotó. En los últimos quince años de vida Nicolás intensifica la discusión con la filosofía aristotélica a partir de una revisión del platonismo.

2. El contacto cusano con el *Aristoteles latinus*

Siendo este el contexto más amplio de las posiciones críticas de Nicolás de Cusa a Aristóteles, cabe la pregunta sobre qué *Aristoteles* efectivamente conoció. Sin duda el *Aristoteles latinus*. Los códices que contiene la biblioteca de Bernkastel-Kues contienen una variedad de traducciones con las que contó Nicolás, entre ellas⁵ traducciones de Leonardo Bruni

⁴ Senger reconoce algunos hechos que muestran esa influencia directa en las referencias cusanas a Aristóteles y al platonismo: «Aus ihr greife ich nur die für meine Absicht wichtigen Fakten auf, mit denen gezeigt werden soll, dass (1) Nikolaus von Kues sich auf diese Debatte einließ, dass (2) seine Plato-Aristoteles-Kritik - jedenfalls in ihrer Intensität und ihrem Umfang nach - in jener Kontroverse ihren Ursprung hatte, dass sie (3) aus dem historischen Umfeld der Querele verständlicher wird, weil (4) ihre Themen die Themen der Kontrovers-Literatur sind und seine Parteinahme wie die Argumente dafür zu einem erheblichen Teil mit denen der in der Kontroverse involvierten Platoniker übereinstimmen. Wie bei dessen, lesen sich auch seine Argumentation pro und contra auf dem Hintergrund der Argumentation der Aristoteles-Verteiliger besser» (Senger, 1986: 5).

⁵ Listado completo en Marx (1905: 167-172) y en Bormann (1981: 148-149).

d'Arezzo⁶: *Aristotelis Política*, *Aristotelis Ethica*, *Aristotelis Oeconomica*, traducciones de Guillermo de Moerbeke⁷: *Metaphysica* en doce libros y *Methaphysicorum libri XIV*, también la *Ethica Nicomacea*⁸ en diez libros y la *De animalibus*⁹ en el que se menciona a Michael Scottus como traductor; *De anima* en tres libros, *De caelo et mundo*, *De generatione et corruptione*¹⁰ y la traducción de la *Metafísica* de Besarión¹¹, que Nicolás anotó. A estos códices habría que agregar los contenidos en los manuscritos londinenses¹², por nombrar algunos: *De caelo et mundo*, *Meteorologica*, *De generatione et corruptione* traducidos por Gerardo de Cremona. De estas traducciones, que suman cerca de treinta, encontramos algo más de un ciento de citas directas en las obras y sermones cusanos¹³. La obra *De beryllo* (1458) y el *Sermo CXCIX*¹⁴ (1455), constituido por notas a la *Metafísica*, contienen algo más de la mitad de todas estas citas. En este último caso, a partir de las distinciones aristotélicas acerca de la necesidad¹⁵ Nicolás de Cusa la concepción de Dios como coincidencia del *intellectus* y del *intelligibile* y del *intelligere*, acto delectabilísimo que procede del intelecto y del inteligible y, así, introducir la necesidad absoluta como Dios unitrino. A esto añade una interpretación de la noción aristotélica de la felicidad para proponer la tradición cristiana que entiende la felicidad como la contemplación y visión de la sabiduría que es Dios, en relación a su concepción del filósofo como «cazador de la sabiduría».

En una mirada general al contenido de las citas directas se observa que el Cusano utiliza afirmaciones aristotélicas, en ocasiones, para justificar sus propias teorías, para mostrar su coincidencia con ellas o para zanjar alguna posición respecto del platonismo. Nicolás sigue en algunos

⁶ Codex Cusanus 179, fol. 1-78 (en adelante Cod.Cus), Cod.Cus 179, fol. 79-156 y Cod.Cus 179, fol. 157-162v

⁷ Cod.Cus 182, fol. 1-62vb y Cod.Cus 183, fol. 1-46rb.

⁸ Cod.Cus 182, fol. 64-115.

⁹ Cod.Cus 182, fol. 117-186.

¹⁰ Estos últimos: Cod.Cus 183, fol. 48-79; Cod.Cus 183, fol. 80-106; Cod.Cus 183, fol. 106v-121 respectivamente.

¹¹ Cod.Cus 184.

¹² Codex Harleianus 3487 y 4241. El listado completo en Haubst, 1977: 21-43.

¹³ En la obra *De beryllo* se cuentan diversos parajes: h XI/1 n 13, 46, 48, 49, 51, 54, 61, 65, 66 y 69). Las otras citas las encontramos en: *De docta ignorantia* I, cap. XI (h I p 23 lín 17-18); *Compendium*, cap. II (h XI/3 n 4); *De li non aliud* cap. XVIII (h XIII n 83); *De coniecturis* II, cap. VII y cap. X (h II n 110 y n 120), y en una larga lista de sermones.

¹⁴ Ver en h XVIII/5, 433-437 donde Nicolás comenta el capítulo IV del libro XII de la *Metafísica* traducido por Bessarion (*Metafísica* 1072b 10-30) y el Libro X 7-8 de la *Ética a Nicómaco* (6-7: 1177a 6-21; Cod.Cus. 179 fol. 152v, 4-15).

¹⁵ En particular «...quod non contingit aliter se habere, sed est simpliciter», *Sermo CXCIX* (h XVIII/5, n 2 lín 1-2).

pasajes la terminología aristotélica de la substancia y el accidente¹⁶ y aspectos de la teoría de la abstracción¹⁷. Un caso similar lo encontramos en su rechazo a la doctrina platónica de las «ideas concreadas» y, en acuerdo con Aristóteles, en su aceptación de la posición que la mente necesita de los estímulos de los sentidos para actualizar su «capacidad judicativa»¹⁸. En torno a la doctrina del alma del mundo o, como interpreta el Cusano, en relación al principio del movimiento del mundo, la posición cusana es distinta a los ejemplos anteriores. Nicolás cree que lo llamado por Aristóteles por «naturaleza» coincide con la concepción platónica del «alma del mundo» y critica a ambos autores como consta en el siguiente pasaje:

Quizá Platón ha querido afirmar que el alma del mundo es como el alma de un siervo que conoce la mente de su señor y ejecuta su voluntad. Y a esta ciencia llamó nociones o ejemplares, que están sustraídos a cualquier olvido, con el fin de que la ejecución de la providencia divina no pueda debilitarse. Y lo que Platón llamó ciencia del alma del mundo, Aristóteles denominó sagacidad de la naturaleza, que ejecuta el mandato de Dios. Por esto, ellos atribuyeron la necesidad de la complexión a este alma o naturaleza, porque está necesitada de obrar en el modo determinado imperado por la necesidad absoluta. [...] Pero, puesto que todas las cosas obedecen necesariamente a la voluntad omnipotente, la voluntad de Dios no tiene necesidad de ningún otro ejecutor. En la omnipotencia, el querer coincide con el ejecutar (Nicolás de Cusa *De mente* cap. XIII)¹⁹.

¹⁶ Este es el caso de *De docta ignorantia* I, cap. II (h I p 6 lin 7).

¹⁷ El pasaje central sobre esto en *De beryllo* es: «Simplificare autem species est abicere accidentia corruptibilia, quae non possunt esse quiditas, ut in subtilioribus phantasmatis discurrendo quasi in sermone seu scriptura ad intentionem conditoris intellectus perveniamus scientes quod quiditas rei illius, quae in illis signis et figuris rei sensibilis sicut in scriptura aut sermone vocali continetur, est intentio intellectus, ut sensibile sit quasi verbum conditoris, in quo continetur ipsius intentio, qua apprehensa scimus quiditatem et quiescimus» (h XI/1 n 54 lin 7-15).

¹⁸ *De mente* cap. IV (h V n 77 lin 7-9): «Non est igitur credendum animae fuisse *notiones concreatas*, quas in corpore perdidit, sed quia opus habet corpore, ut vis concreata ad actum pergat.» Interesante es que, acto seguido de marcar ese acuerdo con la metáfora de la *tabula rasa*, el Cusano busca compatibilizar la posición platónica diciendo: «Haec *vis iudiciaria* est menti naturaliter concreata, per quam iudicat per se de rationibus, an sint debiles, fortes aut concludentes. Quam vim si Plato notionem nominavit concreatam, non penitus erravit» (lin 23-26 (La cursiva es mía); González, 2008: 66).

¹⁹ «Forte Plato voluit animam mundi esse ut animam servi scientis mentem domini sui et exsequentem voluntatem eius. Et hanc scientiam vocavit *notiones* seu exemplaria, quae nulla oblivione obmittuntur, ut divinae providentiae non deficeret exsecutio. Et id, quod Plato scientiam animae mundi appellavit, Aristoteles sagacitatem naturae esse voluit, quae habet sagacitatem exsequendi imperium dei. Ob hoc tribuerunt necessitatem complexionis illi animae seu naturae, quia necessitatur determinate sic agere, ut absoluta necessitas imperat. [...] Sed cum voluntati omnipotenti omnia necessario

Estas alusiones directas a Aristóteles por cierto requieren un trabajo más amplio que esclarezca los aspectos sistemáticos de su influjo en el pensamiento cusano. Tal trabajo está en gran parte pendiente. En este nivel, podemos decir que Nicolás de Cusa no es un pensador que organice o defina la totalidad de su pensamiento a partir de una posición anti-aristotélica estricta. El Estagirita no es su único referente y en algunos puntos sigue su tradición. El Cusano no es un anti-aristotélico estricto. Sin embargo, a la hora de plantear y explicar su principio filosófico fundamental, a saber, la *coincidentia oppositorum*, Nicolás critica explícitamente el *omnium dignitatum principium*, el principio de no-contradicción aristotélico. En este punto Aristóteles es su interlocutor central.

En lo que sigue de este trabajo, mostraré algunos de los aspectos fundamentales de esa crítica y los parámetros especulativos de la lectura cusana de Aristóteles. Buscaré responder en qué sentido en la reflexión acerca del principio capital de su filosofía, el principio de la coincidencia de los opuestos, encontramos una «faceta» anti-aristotélica de su pensamiento. Para lograr esto (i) presentaremos brevemente la formulación de la coincidencia de los opuestos en *De docta ignorantia* (1440), luego (ii) precisaremos los puntos críticos que Nicolás presenta a Aristóteles en las obras *De beryllo* y *De li non aliud* (1461/62).

3. El principio de la coincidencia de los opuestos en *De docta ignorantia*

Nicolás de Cusa se aboca a desarrollar su concepción de la coincidencia de los opuestos en su *De docta ignorantia*, a partir de una especulación sobre lo *maximum et minimum absolutum* y de una meditación del principio de la *nulla proportio* de lo infinito a lo finito. Ya en el Prefacio de esa obra advierte que su propuesta viene a ser un *ineptissimus conceptus* sobre el primer principio, en el cual el lenguaje debe admitir que las afirmaciones y las negaciones ya no se oponen sino que coinciden cuando ellas se refieren a lo absoluto²⁰. Esta propuesta especulativa pretende conducir a una ponderación de la teología afirmativa y negativa y de los nombres divinos que surgen de estas disciplinas hasta entonces desarrolladas por la tradición medieval, y, más allá de una ponderación, apunta a una su-

oboediant, tunc voluntas dei alio executore opus non habet. Nam velle cum exsequi in omnipotentia coincidunt» (h V n 146 lin 1-13; González, 2008: 99).

²⁰ *De docta ignorantia* Prólogo (h I p 1 lin 10ss). El trabajo de González Ríos (2011: 32) enfatiza las implicancias lingüísticas del desarrollo argumentativo ofrecido por Nicolás en estos pasajes donde se presenta la coincidencia de los opuestos.

peración de todos sus discursos por medio de la doctrina de la *docta ignorantia*.

Ahora bien, este proyecto requiere, según propone Nicolás en los primeros capítulos del libro I de *De docta ignorantia*, un análisis crítico de la racionalidad. Nuestro intelecto, cuyo ser es entender (*cuius intelligere est esse*), posee un modo de pensar en relación a las cosas divinas. Nicolás comienza afirmando que la dinámica del deseo natural se caracteriza por avanzar hacia aquello que permite al ser natural ser del mejor modo posible, según su propia condición. Esta tendencia es observable, en los seres naturales, pues éstos poseen los medios adecuados para aquietar el apetito y alcanzar el sosiego²¹. El ser humano, por su parte, también participa de esta tendencia particularmente en su naturaleza investigativa, de modo que el intelecto sano, libre y verdadero desea alcanzar todas las cosas con insaciable discurso interior indagatorio²². Toda indagación, continúa el Cusano, es básicamente comparativa y alcanza su fin por medio de la proporción. Las cosas pueden ser comparadas con lo supuesto por medio de una reducción proporcional. De ahí que la dificultad del juicio de aprehensión depende de la necesidad de muchos o pocos medios. Sin embargo, si lo que buscamos es la verdad misma, este camino de la comparación que opera por medio de la oposición debiera ser superado. Para explicar esto, Nicolás introduce sus dos conocidas evidencias: (i) respecto de lo infinito no es dable proporción alguna²³, y (ii) en lo finito no es posible llegar a lo máximo en acto. Dado esto, se establece lo siguiente: por un lado, la *praecisio* – precisión de las combinaciones que hay en las cosas corporales y la congruente adaptación de lo conocido a lo desconocido, y con ella, la verdad, desbordan a la razón. Por otro lado, respecto de lo infinito, como tal, somos ignorantes²⁴.

²¹ *De docta ignorantia* I, n. 2 (h I p 5 lin 3-8).

²² El Cusano ocupa en otras ocasiones la metáfora de la alimentación o nutrición para explicar la dinámica del conocimiento y la naturaleza intelectual del ser humano (*Venatione sapientiae.*, Capitulum I: Sapientiam pastum esse intellectus (h XII n 2)). Es cierto que esta concepción asume un cierto optimismo respecto de la coordinación existente entre los medios que posee todo ser en su condición natural y su conservación en el ser. En el caso del ser humano, Nicolás pensaría que en los casos en que hay un fracaso en esa consecución de ese fin (por ejemplo degradación o auto-destrucción del ser o también el fenómeno de la envidia), se debería a que la naturaleza intelectual en ese caso no sería sana, ni libre ni verdadera.

²³ Esta idea es mantenida también por Buenaventura (*De scientia Christi* q 6 p 32 lin 69) y por Tomás de Aquino (*S.Th.* I q 2 a 2 arg. 3).

²⁴ *De docta ignorantia* I, cap. I: «Omnes autem investigantes in comparatione praesuppositi certi proportionabiliter incertum iudicant; comparativa igitur est omnis inquisitio, medio proportionis utens. Et dum haec, quae inquiruntur, propinqua proportionali reductione praesupposito possunt comparari, facile est apprehensionis

Finalmente, este razonamiento se complementa con el siguiente ejercicio mental: en lo que es finito siempre será posible encontrar lo que excede y lo excedido, como por ejemplo algo más pequeño o más grande, pues, con tal que no sea lo máximo o lo mínimo como tal, eso siempre puede ser más grande o pequeño según corresponda. Evidentemente no sería posible llegar a lo que es máximo pues tales cosas comparadas siempre permanecerán finitas, en cambio tal máximo es infinito²⁵. Siendo esto así, se confirma la necesidad de realizar un desmontaje del modo racional que se circunscribe a los opuestos de momento que se ha indicado la naturaleza de la verdad como infinita. La intuición de la incognoscibilidad e inefabilidad no supone frustrar el saber sino que abre la posibilidad de un modo de saber *ignorante* de modo que toca la unidad infinita del primer principio y la quiddidad de cada cosa finita, de ahí que Nicolás concluya:

Es claro, entonces que acerca de lo verdadero nosotros no sabemos otra cosa sino que lo verdadero mismo, con precisión, tal como es, lo sabemos incomprendible; comportándose la verdad para sí como necesidad absolutísima – la que no puede ser ni más ni menos de lo que es –, pero comportándose para nuestro intelecto como posibilidad. Por lo tanto, la quiddidad de las cosas, la cual se la verdad de los entes, en su puridad es inalcanzable y ha sido investigada por todos los filósofos pero por ninguno fue hallada como es. Y cuanto más profundamente doctos seamos en esta ignorancia, tanto más accedemos a la verdad misma (Nicolás de Cusa, *De docta ignorantia* I, cap. III)²⁶.

En resumen, Nicolás no niega que nuestra razón discursiva adquiera su operatividad dentro de los límites de la no-contradicción, es decir, que la razón no pueda negar la oposición de los opuestos, pues gracias a eso realiza su quehacer comparativo. Sin embargo, si lo máximo absoluto, libre de toda relación, de toda limitación y oposición, es tal, debe necesariamente coincidir con lo mínimo absoluto. Esto, no obstante, supera la razón. En otra formulación de Nicolás de Cusa, lo máximo absoluto, que

judicium; dum multis mediis opus habemus, difficultas et labor exoritur; [...] Omnis igitur inquisitio in comparativa proportione facili vel difficili existit; propter quod infinitum ut infinitum, cum omnem proportionem aufugiat, ignotum est. Proportio vero cum convenientiam in aliquo uno simul et alteritatem dicat, absque numero intelligi nequit» (h I p 5 lin 15-18; p 5 lin 21-24 – p 6 lin 1-4).

²⁵ *De docta ignorantia* I, cap. III (h I p 8 lin 18 - p 9 lin 9).

²⁶ «Patet igitur de vero nos non aliud scire quam quod ipsum praecise, uti est, scimus incomprehensibile, veritate se habente ut absolutissima necessitate, quae nec plus aut minus esse potest quam est, et nostro intellectu ut possibilitate» (h I, p 9 lin 21-24; Machetta & D'Amico, 2007: 45).

es «aquello mayor que lo cual nada puede ser» (*quo nihil maius esse potest*)²⁷, es del mismo modo, en tanto mínimo absoluto, «aquello menor que lo cual nada puede ser». Este modo de concebir la coincidencia de los opuestos es concebido intuitivamente al modo del intelecto (*intellectualiter*) y no al modo de la razón. Esto se evidencia en el siguiente pasaje de *Apología docta ignorantiae* (1449) obra en la que Nicolás responde a las críticas a *De docta ignorantia* formuladas por el entonces rector de la Universidad de Heidelberg, el aristotélico John Wenck en su obra *De ignota literatura* (1443):

[...] si alguien, por encima de todo conocimiento matemático, que pone límites y medida a las cosas, y por encima de toda pluralidad y de todo número y proporción armónica, conoce todo sin medida ni número ni proporción, entonces él contempla positivamente todo en cierta unidad simplicísima; y así ver a Dios es ver todas las cosas como Dios, y a Dios como todas las cosas; de este modo, sabemos por la docta ignorancia que El no puede ser visto por nosotros. Sino que si alguien ve todas las cosas en su número, proporción y medida comprueba en sí mismo que esto no puede darse sin diferencia y concordancia. Pues, ya que no puede haber alteridad en el reino de Dios, donde está la simplicidad y la paz que trasciende todo sentido, no hay por tanto singularidad en el mismo sentido en que la concibe nuestro adversario, [...]. Pues la singularidad, en el sentido en que ordena que sea ocultada, es la singularidad de las singularidades, y a Dios se llama Singular de modo no-singular, como también se le llama Fin infinito, Límite ilimitado y Distinción indistinta. Quien dirige la mirada de su mente hacia la Singularidad absoluta de todas las singularidades, verá con claridad que la universalidad absoluta coincide con la absoluta singularidad como el máximo absoluto coincide con el mínimo absoluto; en el cual todas las cosas son uno (Nicolás de Cusa, *Apología de docta ignorantiae* n 12-13)²⁸.

²⁷ *De docta ignorantia* I, cap. II (h I n 5).

²⁸ «Si quis enim supra omnem disciplinam mathematicae, quae terminos et mensuras rebus ponit, et omnem pluralitatem et numerum ac proportionem harmonicam omnia intuetur sine mensura, numero et pondere, profecto ille in quadam simplicissima unitate omnia videt; et sic videre Deum est videre omnia Deum et Deum omnia, – quo modo scimus per doctam ignorantiam eum per nos videri non posse. Sed si quis videt omnia in numero, pondere et mensura, in se experitur sine differentia et concordantia hoc esse non posse. Quoniam autem de regno Dei non potest esse alteritas, ubi est simplicitas et pax, quae omnem sensum exsuperat, – quare nec singularitas eo modo, quo adversarius concipit, [...]. Eo enim modo singularitas, quo eam occultari mandat, est singularitas singularitatum, et sic Deus dicitur singularis insingulariter sicut finis infinitus et interminus terminus et indistincta distinctio. Qui enim in absolutam omnium singularium singularitatem mentis oculum inicit, hic satis videt universalitatem absolutam cum absoluta singularitate coincidere, sicut maximum absolutum cum minimo coincidit absoluto, in quo omnia unum» (h II p 9 lin1 – p 10 lin 5; Sanz 1995, 86). La controversia entre Weck y Nicolás de Cusa resulta altamente ilustrativa para

En este pasaje Nicolás conecta su concepción de la coincidencia de los opuestos con la distinción de las potencias cognoscitivas de la mente. La razón (*ratio*) discursiva, que se mueve dentro de los límites del principio de la no-contradicción, no puede conciliar los opuestos, el intelecto (*intellectus*), en cambio, puede tener una visión (*visio*) de la coincidencia.

Cabe reconocer que la concepción cusana de la coincidencia de los opuestos sufre cierto desplazamiento. En *De docta ignorantia* Nicolás sostiene que la coincidencia queda vedada como contenido intelectual y es remitida a la conciencia de la propia ignorancia, en cambio para el año 1453 cuando redacta *De visione Dei* y en 1458 en el *De beryllo* la coincidencia pareciera que adquiere un carácter más operativo, propiamente un instrumento cognoscitivo de su «ciencia enigmática». Ciertamente, esta variación puede tener que ver, con los intentos matemáticos que Nicolás desarrolla para resolver la inconmensurabilidad entre el cuadrado y el círculo, ejemplo que en *De docta ignorantia* utilizó para representar simbólicamente la coincidencia de los opuestos (círculo y polígono coinciden solo en el infinito). En esta misma línea, F. Nagel (2007) ha postulado postulando que esto se explica debido a la variación de la concepción cusana sobre la *aequalitas*. K. Flasch (2003: 52-53), por su parte, interpreta esto a la luz del visión de la coincidencia como contenido cierto del intelecto en *De beryllo*. En todo caso este desplazamiento de la coincidencia *oppositorum* ya se presenta en *De visione Dei* (especialmente en el cap. X: *Quomodo videtur deus ultra coincidentiam contradictoriorum et quomodo videre est esse*, donde Nicolás considera que Dios está «más allá» del «muro de la coincidencia de los opuestos».

Independiente de estas variaciones, la explicitación y aplicación de este principio es una constante en su obra. Con él Nicolás propone una manera de *ver* la infinitud de Dios en su absoluta diferencia con todo lo creado y en su inmanencia en cada ser finito como Principio Fontal. En esta explicitación Nicolás desarrolla una metodología matemático-especulativa de la transposición (*transumptio*).²⁹ Con ella organiza una serie de visualizaciones geométrico-matemáticas que introducen al lector a una comprensión analógica de la unidad infinita. Estos desarrollos simbólicos, junto a formulaciones lingüísticas, son considerados por Nicolás como un modo de hablar de Dios *intellectualiter* donde se elevan los contrarios contradictorios a una unidad simple³⁰.

reconocer, a la inversa, cómo un representante del aristotelismo reacciona frente a la propuesta cusana. Sobre esto ver Stammkötter (2004: 433-444) y Peña (1998: 573-598).

²⁹ *De docta ignorantia* I, cap. XI-XV (h I p 22-29).

³⁰ En la obra *De coniecturis* I cap. VI (h II n 24) Nicolás considera que es posible todavía un modo más simple, *divinaliter*, en que se logra con la negación de los contrarios tanto en su forma disyuntiva como copulativa.

4. Alcances de la crítica cusana a Aristóteles

En lo anteriormente expuesto queda claro que la posición y explicitación del principio de la coincidencia de los opuestos tiene en el trasfondo una revisión del pensamiento aristotélico y de la relativización de la primacía del principio de no-contradicción que fundaba la teología argumentativa escolástica. Como Flasch recuerda, «los lectores de Nicolás habían pasado por una formación de carácter aristotélico y conocían los escritos sobre las *Categorías* que compendia en diez capítulos la doctrina de los opuestos. En esa tradición la *oppositio* se entendía en general para toda clase de opuestos (los relativos, padre-hijo, contrarios blanco-negro, y los contradictorios ser-no-ser). En Dios es más fácil mantener la coincidencia» (Flasch, 2003: 140). Evidentemente Nicolás no afirmaba con eso que en Dios coinciden el Mal y el Bien. Gerda von Bredow (1971: 1023) aclara bien este punto cuando señala que la corruptibilidad y pecado son privaciones, no constitutivos en un nivel ontológico, por lo cual no pueden ser considerados como integrantes de la coincidencia. Por otro lado, «el mismo Aristóteles mantiene que en el Primer Motor coincidían la causa eficiente, formal y final, al menos así se ve en el capítulo XII de la Metafísica que el mismo Nicolás anotó. Lo radical cambia en la medida que Nicolás afirma que en el mismo objeto coinciden proposiciones contradictorias. Esto es claramente una ruptura con la concepción aristotélica del saber. No es que pretenda eliminar el criterio de la ausencia de la contradicción sino más bien propone restringir su aplicación» (Flasch, 2003: 142).

Su distanciamiento con esta tradición está marcado por la idea que Aristóteles, junto a otros filósofos, no usó la «dente» que es la coincidencia de los opuestos para tener un acceso a la *visión* del Primer Principio:

Todos estos autores³¹ y cuantos he leído sus escritos desconocieron el berilo. Y por eso considero que si hubiesen seguido con constante perseverancia al gran Dionisio, hubieran visto de modo más claro el principio de todas las cosas y habrían realizado sus comentarios sobre él en consonancia con la intención de dicho mismo escritor. En cambio, cuando llegan a la unión de los opuestos, interpretan de modo disyuntivo el texto de ese divino maestro. En efecto, aun sabiendo que debe ser de esa manera, sin embargo cuando después nos dirigimos al discurso de la razón, frecuentemente nos equivocamos al intentar dar razón de una visión que está por encima de toda razón (Nicolás de Cusa *De beryllo* n 32)³².

³¹ Aparte de Aristóteles, Platón, Avicena y Alberto Magno.

³² «Hi omnes et quotquot vidi scribentes caruerunt beryllo. Et ideo arbitror, si constanti perseverantia secuti fuissent magnum Dionysium, clarius vidissent omnium

En el *De beryllo* Nicolás recoge el hallazgo principal presentado en *De docta ignorantia*, en palabras de C. Rusconi: «El mismo velo de inaccesibilidad con que se cubre el Primer Principio, en su anterioridad respecto de toda las oposiciones medibles, oculta asimismo, lo más profundo que puede saberse respecto de cada cosa singular» (Rusconi, 2002: 204). En los párrafos 35 al 39 de esa obra Nicolás emprende una lectura de Aristóteles en relación al tema trinitario y complementa su lectura con otras visiones filosóficas como el *Comentario al Parménides* de Proclo, el comentario de Alberto Magno a *Acerca de los nombres divinos* de Dionisio Areopagita y algunos filósofos árabes que mencionamos como Avicena y Averroes. La coincidencia de los opuestos viene a ser en esta obra, una lente que permite una comprensión incomprensible del primer principio que solo puede ser visto por *espejo y en el enigma*.

Aristóteles y Platón habrían puesto las ideas y el pensamiento en el origen de todo y además habrían visto que la animación y el movimiento de todo exigían un principio propio. Sin embargo Nicolás afirma que para todo modo de ser es «suficiente» el primer principio unitrino³³. Todo es hecho a partir de la voluntad libre. La forma es una forma *intencionada* porque el intelecto hacedor obra libremente, todo lo hace con la voluntad. La forma es la intención del hacedor. El otro elemento originario que se agrega es la materia que conjunto con la forma constituye el compuesto. Pero la cosa compuesta, dice Nicolás, solo puede ser pensada como a partir del nexo entre uno y otro: aquello por lo que es, aquello que es y el nexo entre ambos. En esto reluce el principio unitrino en cada cosa. La crítica cusana a Aristóteles se focaliza en lo siguiente:

Aristóteles, poniendo de acuerdo a todos los filósofos, afirmaba que los principios que están en la sustancia son contrarios. Y nombró tres principios, la materia, la forma y la privación. Consideró que él, aunque sea teni-

principium atque commentaria fecissent in ipsum secundum ipsius scribentis intentionem. Sed quando ad oppositorum coniunctionem perveniunt, textum magistri divini disiunctive interpretantur. Magnum est posse se stabiliter in coniunctione figure oppositorum. Nam etsi sciamus ita fieri debere, tamen, quando ad discursum rationis revertimur, labimur frequenter et visionis certissimae nitimur rationes reddere, [...]» (h XI/1 n 32 lin 1-9; González, 2007: 33; Rusconi, 2002: 203).

³³ «Se ad omnem essendi modum sufficit habunde primum principium unitrinum, licet sit absolutum et superexaltatum, cum non sit principium contractum ut natura, quae ex necessitate operatur, sed sit principium ipsius naturae et ita supernaturale, liberum, quod voluntate creat omnia. Illa vero, quae voluntate fiunt, in tantum sunt, in quantum voluntati conformantur, et ita eorum forma est intentio imperantis. Intentio autem est similitudo intendentis, quae est communicabilis et receptibilis in alio. Omnis igitur creatura est intentio voluntatis omnipotentis» (Nicolás de Cusa *De beryllo*: h XI/1 n 37 lin 14-22).

do por el más diligente y agudo razonador por encima de todos los demás, y todos se han equivocado en una cosa. En efecto, siendo los principios contrarios entre sí, no alcanzaron un tercer principio ciertamente necesario, y eso porque pensaban que no era posible que en él los contrarios coincidieran a la vez, ya que se repelen. De ahí que a partir del primer principio, que niega que los contradictorios puedan ser a la vez verdaderos, el mismo filósofo mostró que de modo similar los contrarios no pueden ser simultáneamente (Nicolás de Cusa *De beryllo* n 40)³⁴.

Por esta razón piensa Nicolás que Aristóteles erró pues no usó la lente de la coincidencia para profundizar la pregunta qué sea el ente, pues no reconoció el carácter conectivo de este tercer principio.

En *De non aliud*, quizás su obra más especulativa, Nicolás de Cusa retoma su crítica a Aristóteles a través del interlocutor Fernando Martins de Reiz, doctor en Medicina y bachiller en teología, canónigo de Lisboa. El tema central es la definición en un sentido que se aleja de lo tradicional planteado por Aristóteles. Para Nicolás la definición sirve para desarrollar una nueva manera de nombrar a Dios. Su concepción de la definición es la siguiente:

Nicolás (Nic.): En primer lugar te pregunto a ti: ¿qué es aquello que ante todo nos hace saber?

Fernando (Fer.): La definición.

Nic.: Respondes correctamente, pues el enunciado o razón es la definición. Pero, ¿a partir de qué se dice la definición?

Fer.: A partir de delimitar, porque limita todo.

Nic.: ¡Realmente muy bien! Si por lo tanto la definición limita todo, ¿también se limita, consecuentemente, a sí misma?

Fer.: Ciertamente, puesto que nada excluye.

Nic.: Por lo tanto, ¿te das cuenta de que la definición que define todo es *no otro que* lo definido?

Fer.: Lo veo, puesto que es la definición de sí misma. Pero no veo cuál sea tal definición.

Nic.: Con absoluta claridad te lo he expresado. Y esto es aquello acerca de lo cual he dicho que nosotros descuidamos en el curso de la caza pasando por alto lo buscado.

³⁴ «Aristoteles concordando omnes philosophos dicebat principia, quae substantiae insunt, contraria. Et tria nominavit principia, materiam, formam et privationem. Arbitror ipsum, quamvis super omnes diligentissimus atque acutissimus habeatur discursor, atque omnes in uno maxime defecisse. Nam cum principia sint contraria, tertium principium utique necessarium non attigerunt et hoc ideo, quia contraria simul in ipso coincidere non putabant possibile, cum se expellant. Unde ex primo principio, quod negat contradictoria posse simul esse vera, ipse philosophus ostendit similiter contraria simul esse non posse» (h XI/1 n 40 lín 1-10; González, 2007: 37).

Fer.: ¿Cuándo lo expresaste?

Nic.: Ahora mismo, cuando afirmé que la definición que todo lo define es *no otro que* lo definido.

Fer.: Todavía no lo comprendo.

Nic.: Lo poco que dije fácilmente se examina, en ello encontrarás *li* no-otro. Pero si 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 (Nicolás de Cusa *De non aliud* cap. I)³⁵.

Esta definición, sin embargo, no puede ser definida pues, si definir es poner término, nada puede poner término a aquello que todo lo define. Como principio, no solo es principio del conocer sino también del ser de las cosas. La noción de definición aristotélica debe ser cuestionada pues, según cree Nicolás se mueve en el terreno de lo condicionado:

Fer.: Dado que todos llaman a Dios primer principio, parece que tú ciertamente quieres que se lo signifique a él mismo por medio de *li* no-otro. Pues conviene proclamar a lo primero mismo lo que no sólo a sí mismo sino también a todo define. Pues no habiendo algo previo a lo primero y estando desvinculado de todos los que vienen después, precisamente no es definido sino por medio de sí mismo. En cambio, no teniendo lo principiado nada de por sí, sino que todo lo que es lo tiene por el principio, es efectivamente el principio su razón de ser o definición.

Nic.: Me has captado correctamente, Fernando (Nicolás de Cusa *De non aliud* cap. II)³⁶.

³⁵ «Nicolaus. Abs te igitur in primis quaero: quid est quod nos apprime facit scire?

Ferdinandus. Definitio.

Nicolaus. Recte respondes; nam oratio seu ratio est definitio. Sed unde dicitur definitio?

Ferdinandus. A definiendo, quia omnia definit.

Nicolaus. Bene sane! Si igitur omnia definit definitio, et se ipsam igitur definit?

Ferdinandus. Utique, cum nihil excludat.

Nicolaus. Vides igitur definitionem omnia definientem esse non aliud quam definitum?

Ferdinandus. Video, cum suiipsius sit definitio. Sed quaenam sit illa, non video.

Nicolaus. Clarissime tibi ipsam expressi. Et hoc est id, quod dixi nos negligere in venerationis cursu quaesitum praetereuntes.

Ferdinandus. Quando expressisti?

Nicolaus. Iam statim, quando dixi definitionem omnia definientem esse non aliud quam definitum.

Ferdinandus. Nondum te capio.

Nicolaus. Pauca, quae dixi, facile rimantur, in quibus reperies ‘non aliud’; quodsi toto nisu mentis aciem ad *li* ‘non aliud’ convertis, mecum ipsum definitionem se et omnia definientem videbis» (h XIII n 3 -4) (Machetta, 2008: 29-31).

³⁶ «Ferdinandus: Cum cuncti primum principium Deum appellant, videris tu quidem ipsum per *li* ‘non aliud’ velle significari. Primum enim ipsum fateri oportet, quod et se ipsum et omnia definit; nam cum primo non sit prius, sitque ab omnibus posterioribus absolutum, utique non nisi per semetipsum definitur. Principiatum vero cum a se nihil,

De la mano de esta crítica a la definición (por géneros y diferencias) encontramos la crítica al principio de no-contradicción. M. D'Ascenzo (2008: 329) interpreta esta crítica como una «crítica inmanente» al principio de no-contradicción, pues la estrategia aristotélica de defensa del principio de no-contradicción es pedirle a su interlocutor una definición. Nicolás dirige la atención a su fórmula *non aliud* como elemento desatendido a nuestras definiciones y considera que «aquello que es por-sí» admite ese nombre «no-otro» con toda justeza pues «lo que es por otro» presupone, necesariamente, lo no-otro. Si esto es así (como su interlocutor cree) entonces Nicolás cree haber superado la tesis aristotélica:

Fer.: Este filósofo [Aristóteles] creyó que es muy cierto que la proposición afirmativa contradice a la negativa, y que no puede acerca de lo mismo ser dicho simultáneamente, por cuanto son excluyentes. Ahora bien, esto dijo por el camino de la razón que concluye que esto mismo de este modo es verdadero. Pero si alguien le hubiere preguntado qué es otro, ciertamente hubiera podido responder con verdad: *no otro que otro*. Y, consecuentemente, si el que pregunta añadiera: *por qué otro es otro*, ciertamente, sin duda, estaría habilitado como anteriormente para decir porque es *no otro que otro*, y así tampoco vería como excluyentes que se contradicen a sí mismos no-otro y otro. Y percibiría que aquello que denomina primer principio no es suficiente para manifestación del camino hacia la verdad, la cual es contemplada con la mente por sobre la razón (Nicolás de Cusa *De non aliud* cap. XIX).³⁷

Esta difícil especulación trata de mostrarnos que si desvinculamos los términos de la contradicción de las condiciones bajo las cuales se da la contradicción, podríamos ver a los contradictorios sin contradicción y a los opuestos sin oposición (D'Ascenzo, 2008: 332). Esto sólo se logra mediante una operación contemplativa del modo en el cual todo está en su principio:

sed, quidquid est, habeat a principio, profecto principium est ratio essendi eius seu definitio. Nicolaus: Bene me capis, Ferdinande» (h XIII n 6; Machetta 2008: 35).

³⁷ «Ferdinandus: Philosophus ille certissimum credidit negativae affirmativam contradicere, quodque simul de eodem utpote repugnantia dici non possent. Hoc autem dixit rationis via id ipsum sic verum concludentis. Quodsi quis ab eo quaesivisset, quid est aliud, utique vere respondere potuisset: «non aliud quam aliud est.» Et consequenter si quaerens adiecisset: quare aliud est aliud? sane quidem, ut prius, dicere valuisset: «quia non aliud quam aliud est»; et ita 'non aliud' et aliud neque sibi ut repugnantia vidisset contradicere. Atque illud, quod primum principium nominat, pro viae ostensione perspexisset non sufficere ad veritatem, quae supra rationem mente contemplatur» (h XIII n 88; Machetta, 2008: 187). Aquí se alude directamente a Aristóteles *Metafísica* IV 6 1011 b15.

Nic.: [...] Pues intuyó que todo antes de otro es el mismo principio simplísimo, en el cual cualquier cosa que en otro es vista de otra manera es vista ciertamente en lo mismo no-otro. Pues cuando acerca de la tierra, a la cual con la mirada de la razón veo que es algo otro de la no-tierra, o bien del cielo o del fuego, me traslada para intuir a ella misma en el principio: allí no veo que ella misma sea otra cosa de la no-tierra, porque veo que ella es el principio que no es otro de algún otro, no porque intuya a la misma de un modo más imperfecto que antes, sino de un modo más preciso y más verdadero (Nicolás de Cusa *De non aliud* cap. XXI)³⁸.

En la crítica de Nicolás de Cusa a Aristóteles no hay una pérdida del sentido del habla y de la comunicación. No duda que el principio de no-contradicción sea un principio en el sentido de que no es posible que algo sea y no sea al mismo tiempo y en el mismo sentido, y que no se pueda pretender sostener algo y su negación si lo que se espera es hablar con sentido. Más bien, siguiendo a D'Ascenzo (2008: 333) y Machetta (2005: 180), hay una nueva concepción del principio como tal. «Lo no-otro» (o coincidencia de la *negación* con *la negación de la negación*) viene a ser principio del principio. El principio de no-contradicción es principio entitativo pero no entificador, es coincidencia de entendimiento y voluntad, su ver es definir³⁹. Más que un anti-aristotelismo estricto en Nicolás de Cusa hay una perspectiva antiaristotélica, en el sentido, de encontrar una posición para desarrollar su intuición filosófica fundamental, la coincidencia de los opuestos, en la medida que le permite argumentar la posibilidad de ver la contradicción antes de los que contradicen⁴⁰.

REFERENCIAS

- Bormann, K. (1981). Aristoteles und Nikolaus Cusanus. *Proceedings of the World Congress on Aristotle II*, Atenas, 148-149.
- Cassirer, E. (2013). *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. Hamburg: Meiner.

³⁸ «Nam omnia ante aliud ipsum principium intuitus est simplicissimum, in quo quodlibet, quod in alio aliter, in ipso quidem 'non aliud' cernitur. Quando enim de terra, quam rationis obtutu esse quid aliud a non terra video seu caelo sive igne, me ad intuendum ipsam in principio transfero: ibi ipsam a non-terra aliam non video, quia ipsam principium, quod ab aliquo non aliud est, video; non quod ipsam imperfectiori modo quam prius intuear, sed praecisissimo modo atque verissimo» (h XIII n 98; Machetta, 2008: 203).

³⁹ Esta idea se desarrolla en *De non aliud* cap. XXIII (h XIII n 105).

⁴⁰ Perspectiva que se desarrolla en *De non aliud* cap. XIX (h XIII n 89).

- D'Ascenzo, M. (2008). Aristóteles (nota complementaria 2.1). En J. Machetta & C. D'Amico (Eds.), *Nicolás de Cusa: Acerca de lo no-otro o de la definición que todo lo define* (pp. 329-335). Buenos Aires: Biblos.
- D'Amico, C. (2009). La recepción del pensamiento de Proclo en la obra de Nicolás de Cusa. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 26, 107-134.
- Flasch, K. (2003). *Nicolás de Cusa*. Barcelona: Herder.
- González, A. (2007). Nicolás de Cusa, El Berilo. *Cuadernos de Anuario filosófico*. Serie Universitaria 200. Pamplona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- González, A. (2008). *Nicolás de Cusa - Diálogos del idiota, El possest, La cumbre de la teoría*. Pamplona: EUNSA.
- González Ríos, J. (2011). La concepción intelectual de lo divino como coincidentia oppositorum a la luz de lo 'maximum et minimum absolutum' en el pensamiento de Nicolás de Cusa. *Principios. Revista de Filosofía*, 18(30), 27-52.
- Haubst, R. (1977). Kritisches Verzeichnis der Londoner Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues - 4. Fortsetzung: Cod. Harl. 3487-4241. *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 12, 21-43.
- Leinkauf, T. (2008). *Nicolaus Cusanus. Eine Einführung*. Münster: Aschendorff.
- Machetta, J. & D'Amico, C. (2007). *Nicolás de Cusa - Acerca de la docta ignorancia, Libro I: Lo máximo absoluto*. Buenos Aires: Biblos.
- Machetta, J. (2005). La negación en cuanto principio primero de la metafísica cusana. En J. Machetta & C. D'Amico (Eds.), *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección* (pp. 165-181). Buenos Aires: Biblos.
- Machetta, J. (2008). *Nicolás de Cusa: Acerca de lo no-otro o de la definición que todo lo define*, Buenos Aires: Biblos.
- Marx, J (1905). *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues bei Bernkastel a. Mosel*. Trier: Schaar & Dathe.
- Nagel, F. (2007). Nicolaus Cusanus-mathematicus theologus. Unendlichkeit und Infinitesimalmathematik, *Trierer Cusanus Lecture*, 13.
- Nicolai de Cusa (1932-2005). *Opera Omnia. Iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, I-XIX, Leipzig-Hamburg: Meiner. (citado: h y número de volumen).
- Peña, L. (1998). La superación de la lógica aristotélica en el pensamiento cusano. *La ciudad de Dios*, 201(3), 573-598.
- Reinhardt, K. & Schwaetzer, H. (2007). Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus. *Philosophie Interdisziplinär*, 19.
- Rusconi, C. (2002). La crítica a Aristoteles en De Beryllo de Nicolas de Cusa. *Principios. Revista de Filosofía*, 9, 203-218.
- Sanz, S. (1995). Nicolás de Cusa, Apología de la docta ignorancia. Juan Weck, La ignorada sabiduría. *Cuadernos de Anuario Filosófico* 24.
- Senger, H. G. (1981). Albertismus? Überlegungen zur 'via Alberti' im 15. Jahrhundert. *Miscellanea Mediaevalia*, 14, 217-236.
- Senger, H. G. (1986). Aristotelismus vs. Platonismus. Zur Konkurrenz von zwei Archetypen der Philosophie im Spätmittelalter. *Miscellanea Mediaevalia*, 18, 53-80.

- Stammkötter, F. B.(2004). ‘Hic homo parum curat de dictis Aristotelis’. Der Streit zwischen Johannes Wenck von Herrenberg und Nikolaus von Kues um die Gültigkeit des Satzes vom zu vermeidenden Widerspruch. *Miscellanea Mediaevalia*, 31, 433-444.
- von Bredow, G. (1971). Coincidentia oppositorum. *Historisches Wörterbuch der Philosophie A-C*, 1, Darmstadt: Schwabe, 1022-1023.
- Winkler, N. (1991). Koinzidenzdenken und Substanzbegriff bei Nikolaus von Kues im Spannungsfeld zwischen Platonismus und Aristotelismus: Präliminarien zue einer kritischen Rekonstruktion des cusanischen Monismus. *Prima Philosophia* 4, 411-437.

Sumario: 1. La revisión del platonismo: el contexto controversial de la primera mitad del siglo XV; 2. El contacto cusano con el *Aristoteles latinus*; 3. Formulación del principio de la coincidencia de los opuestos en *De docta ignorantia*; 4. Alcances de la crítica cusana a Aristóteles; Referencias.