

# La trinidad del concepto según Nicolás de Cusa

## *The trinity of the concept according to Nicholas of Cusa*

Cecilia RUSCONI

Institut für Cusanusforschung an der  
Universität Trier (Alemania) - CONICET (Argentina)

Recibido: 14-10-2008

Aceptado: 26-01-2009

### **Resumen**

En el primer capítulo de *De coniecturis* Nicolás de Cusa trata acerca del origen de las conjeturas. Esto es: acerca de la mente humana como principio del mundo conjetural.

El objetivo de este artículo consiste en exponer algunos resultados acerca de la interpretación cusana de la mente que, en cuanto imagen de un principio trinitario, constituye en sí misma también una uni-trinidad que genera multiplicidad.

En la primera parte del trabajo se analiza el sexto párrafo de *De coniecturis* I. Según este texto la mente humana estructura la alteridad del mundo en tres modos: *multitudo*, *inaequalitas* y *divisio*.

En la segunda parte del trabajo se intenta desarrollar una explicación de esa triple estructuración a través de otros textos cusanos, principalmente del capítulo X de "De mente": "cómo la comprensión de la verdad se da en la multitud y en la magnitud".

La tercera parte del trabajo trata de poner en evidencia la función de ambas nociones: *multitudo* y *magnitudo* como los modos necesarios de comprensión de la capacidad creativa de la mente finita y por ello, de la estructuración de cualquier concepto.

*Palabras clave:* multitud, magnitud, mente, concepto.

## Abstract

In the first chapter of his “De coniecturis”, Nicholas of Cusa asks about the origin of conjecture and, in so doing, enters on a discussion about the human mind as the origin of the conceptual world. This paper presents some conclusions of the author’s recent research regarding Cusa’s understanding of mind.

Since the finite mind is an image of a trinitarian principle for Cusa, it must itself be triune, which triune character is generative of multiplicity. The meaning and implications of this notion are explored in three parts.

In the first part, the sixth paragraph of Part 1 of the “De coniecturis” is analyzed. According to this text, the human mind organizes the alterity of the world in three ways: *multitudo*, *inaequalitas* and *divisio*.

In the second part, an explanation of these three ways is developed on the basis of other texts of Cusa, in particular the tenth chapter of “De mente”, which bears the title “Apprehension of truth is in terms of multitude and magnitude.”

The third part of the paper highlights the function of both notions: *multitudo* and *magnitudo* as necessary modes of comprehension of the finite mind’s creative capacity and, as such, forming the structure of every concept.

*Keywords:* multitude, magnitude, mind, concept.

En el capítulo primero de “De coniecturis” (1440-1445) Nicolás de Cusa trata acerca del origen de las conjeturas, a saber: de la mente humana como principio del mundo conjetural.

De manera más o menos explícita, lo primero que se hace allí es poner en paralelo la mente divina con la humana en cuanto ambas son principios simples a partir de los que se generan el mundo real y el mundo conjetural respectivamente. En efecto, el capítulo se inicia con las siguientes palabras: “Conviene que las conjeturas provengan de nuestra mente, tal como el mundo real (proviene) de la infinita razón divina...”<sup>1</sup>.

Como es evidente, Nicolás está teniendo aquí en cuenta uno de los principios más importantes de su filosofía: que la mente humana es imagen de la mente infinita. Este principio tiene fundamentalmente dos consecuencias. En primer lugar (I), que la mente –ya sea que se esté mentando con este término a la mente infinita o a la finita– debe ser entendida como una unidad creadora y su creación debe enten-

---

<sup>1</sup> Coniecturas a mente nostra, uti realis mundus a divina infinita ratione, prodire oportet. De coni. I c. 1 (h III n. 5). Cito según la edición: Nicolai de Cusa Opera omnia. Edd. J. Koch et C. Bormann, J. G. Senger comite, Hamburg 1972. La traducción castellana corresponde a J. M. Machetta, “Un ignorante discurre acerca de la mente”. (Idiota. De mente), Buenos Aires, 2005.

derse entonces como el despliegue de esa unidad –*explicatio complicationis*–. Con ello, la inmanencia del principio en lo creado es predicable tanto de lo creado por la mente infinita como de la creación finita i.e. del mundo conjetural. En palabras de Nicolás: “Así como aquella absoluta divina entidad es todo aquello que es, en todo lo que es, de la misma manera, también la unidad de la mente humana es la entidad de sus conjeturas”<sup>2</sup>.

En segundo lugar (II), la propiedad esencial de la mente finita de ser imagen de la mente divina exige su carácter trinitario.

El presente trabajo tiene por objeto explicar cómo se articula la trinidad de la mente finita en cuanto ella es una unidad que genera desde sí un mundo de conocimiento conjetural i.e. en cuanto es una unidad que genera alteridad a partir de sí.

A los fines de esta exposición me limitaré a la consideración de la creación humana como creación pura i.e. excenta de toda materia externa a la mente, sin considerar por tanto la creación de seres artificiales<sup>3</sup>. Más específicamente, me limitaré a considerar el ámbito del conocimiento humano en cuanto éste pretende ser conocimiento del mundo.

En el parágrafo 6 de “De coniecturis” Nicolás de Cusa intenta mostrar lo que acaba de proponer. Es decir, cómo la mente humana es principio del mundo conjetural. El desarrollo de la exposición comienza sin embargo refiriéndose a la trinidad infinita.

La argumentación podría reconstruirse como sigue: El principio de todas las cosas es único, es decir, unidad. El ámbito de las cosas, i.e. de lo creado, es el ámbito de la alteridad. Pues las cosas son otras entre sí. Es decir, no ya una unidad simple como en el principio, sino múltiples (1). Esta multiplicidad de cosas (*multitudo*), que hace que ellas sean otras respecto de las otras provocando la alteridad entre las cosas quiebra la originaria identidad del todo y genera una elemental desigualdad entre las cosas (2): *inaequalitas*. Por último, esta multiplicidad de cosas en tanto no idénticas o desiguales constituye la división de las cosas (3) –*divisio*–. Esta división debe ser entendida como explicación de la conexión absoluta de unidad e igualdad en la simplicidad originaria. En otras palabras, si las cosas no son una sola y por consiguiente son además no idénticas, las cosas no aparecen conectadas sino más bien separadas unas de otras como cosas particulares i.e. sustancias.

La alteridad se puede pensar en suma, estructurada en tres modos: multiplicidad, desigualdad y división, donde la división debe ser entendida como la relación resultativa de la multiplicidad y la desigualdad entre las cosas, que proporciona su singularidad<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Ut absoluta ita divina entitas est omne id quod est in quolibet quod est, ita et mentis humanae unitas est coniecturarum suarum entitas. De coni. I c. 1 (h III n. 5).

<sup>3</sup> Nicolás trata la creación de seres artificiales en algunas de sus obras. Cf. e.g. De beryllo (h XI/1 n. 55) y ss.

<sup>4</sup> Ut autem ad apprehensionem intenti inducaris et mentem coniecturarum principium recipias, adver-

Estructurando así el ámbito de la alteridad Nicolás de Cusa puede vincularlo al ámbito de la unidad. Justamente porque la unidad que se considera como principio de lo múltiple es también trina. Tal parece ser lo que se propone fundamentalmente “De coniecturis”: sistematizar la relación unidad - alteridad para explicar la relación de Dios y el mundo y, en ese contexto, la de la mente humana con el mundo conceptual.

En efecto, el principio es, como se dijo, unidad que genera su igualdad, de las cuales procede la conexión. El mundo, por su parte, se estructura como multiplicidad (de cosas) de la cual se genera la desigualdad (entre las cosas), de las cuales procede la división sustancial (de las cosas). A partir de estas dos afirmaciones no es difícil pensar la *explicatio dei* por medio de los binomios: unidad – multiplicidad, igualdad – desigualdad, y conexión – división. Así al menos, parece estar pensándolo Nicolás de Cusa: “...de modo que uno solo sea el principio de la multitud, de la desigualdad y de la división de las cosas, de cuya absoluta unidad fluye la multitud; de la igualdad la desigualdad, y de la conexión la división...<sup>5</sup>”.

Ahora bien, hasta aquí se ha hablado de la relación de Dios con su creación desde una doble perspectiva: Por un lado el dato de la tradición que refiere a la trinidad del principio y de la participación de esta trinidad en lo creado. Por otro la perspectiva del problema fundamental de la obra: el binomio unidad – alteridad.

Una vez establecida la relación unidad – alteridad entre Dios y el mundo en términos trinitarios, Nicolás la traslada a la relación entre la mente finita y sus creaciones. De lo que se trata es de encauzar el binomio en el ámbito de la creación finita i.e. en el contexto de la relación de la mente humana como una unidad, con la alteridad que ella genera, a saber: su mundo conceptual. El texto reza así: “así nuestra mente (...) se hace principio unitrino de sus productos racionales. Pues la sola razón es medida de la multitud, de la magnitud y de la composición (...) Por lo cual la unidad de la mente complica en sí toda multitud y su igualdad complica toda magnitud, como también la conexión complica la composición. Por tanto la mente, principio uni-trino, explica, en primer lugar la multitud a partir de la fuerza de la unidad complicativa; por su parte la multitud es generativa de la desigualdad y de la magnitud. Por lo cual, en la misma primordial multitud, como en un primer ejemplar da caza a las magnitudes o perfecciones varias, luego desde una y otra avanza hacia la composición”<sup>6</sup>.

tas quoniam, ut primum omnium rerum atque nostrae mentis principium unitrinum ostensum est, ut multitudinis, inaequalitatis atque divisionis rerum unum sit principium. De con. I c. 1 (h III n. 6).

<sup>5</sup> ...ut multitudinis, inaequalitatis atque divisionis rerum unum sit principium, a cuius unitate absoluta multitudine, aequalitate inaequalitas et conexione divisio effluat... De con. I c. 1 (h III n. 6).

<sup>6</sup> Ita mens nostra... se unitrinum facit principium rationalis suae fabricae. Sola enim ratio multitudinis, magnitudinis ac compositionis mensura est... quapropter unitas mentis in se omnem complicat multitudinem eiusque aequalitas omnem magnitudinem, sicut et conexio compositionem. Mens igitur unitrinum principium primo ex vi complicativae unitatis multitudinem explicat, multitudo vero inaequalitatis atque magnitudinis generativa est. Quapropter in ipsa primordiali multitudine, ut in primo

Hasta aquí se puede intentar una explicación muy general. Así como la unidad, la igualdad y la conexión divinas se explican como multitud, desigualdad y división, la unidad, la igualdad y la conexión de la mente finita parecen explicarse –según las palabras del autor– en multitud, magnitud y composición (*multitudo*, *magnitudo* y *compositio*). A su vez, dado que es la unidad la que genera su igualdad, la correspondencia exige que sea la multitud la que genere la magnitud y no por ejemplo, a la inversa. Por último, la conexión de la multitud y la magnitud daría la composición.

El resultado de esta interpretación elemental del texto nos lleva a la inevitable pregunta: ¿qué quiere decir todo esto? ¿Son las nociones de multitud, magnitud y composición categorías trascendentales de la mente finita? Y si esto así fuera, ¿cuál es la preeminencia de estas tres nociones respecto del conocimiento del mundo? Por último, ¿cuál es la relación entre ellas que hace que la multitud sea anterior en el proceso cognoscitivo respecto de la magnitud y, qué se está mentando con “composición”?

En lo que sigue me remitiré exclusivamente al capítulo X de “De mente”, donde Nicolás de Cusa trata acerca de “cómo la comprensión de la verdad se da en la multitud y en la magnitud”<sup>7</sup>. Nicolás desarrolla aquí el tema más extensamente. El párrafo 126 se inicia con una demanda de explicación por parte del personaje del Filósofo acerca de la afirmación boeciana de que la comprensión de la verdad de todo está en la multitud y en la magnitud<sup>8</sup>. La explicación del Ignorante comienza repitiendo las palabras del “De institutione Arithmetica”: “Opino que [Boecio] relacionó la multitud con la distinción –*discretio*– y la magnitud con la integridad –*integritas*–. Pues comprende rectamente la verdad de la cosa quien la distingue de todas las otras y alcanza *además* la integridad de la cosa misma, más allá de la cual, o más abajo de ella, no avanza el ser íntegro de la cosa”<sup>9</sup>.

La explicación cusana se centra en la noción de “comprensión de verdad” –*comprehensio veritatis*–. La verdad de la cosa es lo que la cosa es. Más allá de que para Nicolás de Cusa esta verdad de la cosa sea en última instancia entendida siempre de manera parcial i.e. conjetural<sup>10</sup>, es sin embargo posible pensar analíticamente qué exemplari, magnitudines seu perfectiones integritatum varias et inaequales venatur, deinde ex ad compositionem progreditur. De coni. I c. 1 (h III n. 6).

<sup>7</sup> Quomodo comprehensio veritatis es in multitudine et magnitudine. De mente c. 10 (h V<sup>2</sup> n. 126 – 128).

<sup>8</sup> Et exponas dictum Boethii utique doctissimi viri, quid velit dicere, quando ait comprehensionem veritatis omnium rerum esse in multitudine et magnitudine. De mente c. 10 (h V<sup>2</sup> n. 126).

126.

<sup>9</sup> Opinor, quod multitudinem ad discretionem rettulit, magnitudinem ad integritatem. Nam rei veritatem recte comprehendit, qui eam ab omnibus aliis rebus discernit et ipsius etiam rei integritatem attingit, ultra quam vel infra integrum esse rei non progreditur. Ibid. Cf. Boethius, De inst arith. I, 1 p. 8, 15 ss.

<sup>10</sup> La conjetura se define como *positiva assertio, in alteritate veritatem, uti est, participans*. De coni.

significa comprender algo i.e. conocer una cosa determinada o entender lo que la cosa es.

Nicolás entiende que la comprensión de cualquier cosa implica necesariamente dos momentos: en primer lugar, la distinción de la cosa respecto de las otras cosas. En segundo, la delimitación del ser íntegro de la cosa. En efecto, la diferenciación de una cosa respecto de las demás i.e. decir lo que la cosa no es, pone los límites dentro de los cuales la cosa queda determinada en oposición a las otras. El primero constituye entonces el momento negativo de la comprensión de la cosa; entenderla por negación estableciendo los límites desde afuera. El segundo momento es su determinación positiva; la definición de la cosa. En otras palabras, por medio del primer momento se dice lo que la cosa no es; por medio del segundo, propiamente lo que es i.e. se la define.

Ahora bien, ¿cómo lleva a cabo la mente finita estos dos procesos parciales que le son necesarios para conocer? La relación de los modos humanos de conocimiento con lo conocido puede ser precisamente interpretada en los términos que aquí estamos tratando i.e. en términos de unidad – alteridad. La inteligencia tiene la función de unificar las alteridades entre las que discurre la razón –hacer coincidir en lo infinito los predicados opuestos–. La razón tiene a su vez la función de ordenar la información que confusamente recoge la sensibilidad. Ésta por último, complica en sí todas las formas de lo sensible.

Ahora bien, dado que aquí nos interesa tratar el conocimiento del mundo, habría que tener en cuenta que por lo menos en este ámbito el principio de no-contradicción rige con plena potestad. En lo que respecta al despliegue activo de la mente i.e. a la conceptualización y ordenamiento de los datos recogidos, la razón juega el rol principal. Es mediante esta facultad que la mente distingue la materia confusa que provee la sensibilidad. Ya poco más arriba, en el capítulo VIII de la misma obra, Nicolás le había otorgado a la razón esta función discerniente: “...hay un espíritu sumamente tenue que comprende las formas mezcladas a la materia y que le permite discernir un estado de otro. Esta fuerza se llama razón”<sup>11</sup>. Creo que es sobre todo en este sentido que el Cusano entiende a la mente como número. Así lo confirma también “De coniecturis”: „Ni tampoco es otra cosa el número sino la razón explicada (...). Ni tampoco es otra cosa que la razón explique el número (...), que el usarse a sí misma la razón y que forme todo en la suprema semejanza natural de sí, a la manera como Dios, mente infinita, en el Verbo coeterno, comunica a las cosas el ser”<sup>12</sup>.

I (h III n. 57).

<sup>11</sup> „Est vero in media parte capitis, in illa scilicet cellula, quae rationalis dicitur, spiritus tenuissimus magisque tenuis quam in phantastica, et cum anima illo spiritu pro instrumento utitur, adhuc fit suttilior, ut etiam statum a statu discernat“. De mente (h V<sup>2</sup> n. 115).

<sup>12</sup> Nec est aliud numerus quam ratio explicata. Adeo enim numerus principium eorum, quae ratione attinguntur, esse probatur, quod eo sublato nihil omnium remansisse ratione convincitur. Nec est aliud

Que el número sea *ratio explicata* pone en claro que ésta, y la mente en general, no debe entenderse como algo sustancial que contenga al número como un concepto suyo. Nicolás de Cusa está más bien diciendo que la naturaleza de la mente consiste en ser número. Esto significa en el contexto de su filosofía, que la mente es el principio de toda medida o, en términos menos cusanos, de cualquier delimitación conceptual.

Ahora bien, si la mente puede entenderse en términos de número, el proceso mental que ella hace para conocer la verdad de la cosa: diferenciación y delimitación, puede ser entendido en términos de modalidades del número. En la tradición a la que pertenece Nicolás de Cusa, estas modalidades son dos: multitud y magnitud<sup>13</sup>.

Boecio había definido la magnitud como la parte de lo que es, que es continua y unida por sus partes. A la multitud la había definido a su vez como conjunto de cosas desunidas entre sí y recogidas en cierto modo confusamente<sup>14</sup>. Dicho brevemente, la magnitud es cantidad continua; la multitud es cantidad discreta.

Como lo había pensado Boecio, para Nicolás de Cusa multitud y magnitud se estructuran como disciplinas en las artes que conforman el *quadrivium*. En este contexto la geometría y la astronomía tendrían como tarea propia –según se explica– la determinación o delimitación de las cosas –si incluimos en el concepto de “cosa” también a la creación humana–: “Pues la disciplina en la geometría determina de tal manera la integridad del triángulo que no va más allá ni más abajo; en la astronomía determina la integridad de los movimientos y qué cosa sean recorriéndolos singularmente”<sup>15</sup>. Por la magnitud se obtiene entonces “el término de la integridad de la cosa” i.e. se delimita a la cosa proporcionando con ello su completud y su medida.

La aritmética y la música por otra parte, no tratan con un continuo, sino con el ámbito de lo discreto: “Pues en la aritmética y en la música se contiene la fuerza de los números, de donde se obtiene la distinción de las cosas”<sup>16</sup>. Por eso Nicolás denomina también a la multitud “número”.

La función del número es en general doble: por un lado sirve para discernir la confusión de las cosas comunes. Por otro, sirve también para recoger la comunión de las cosas, o sea para entender a las cosas en cuanto son comunes. En efecto,

*rationem numerum explicare et illo in constituendis coniecturis uti, quam rationem se ipsa uti ac in sui naturali suprema similitudine cuncta fingere, uti deus, mens infinita, in verbo coaeterno rebus esse communicat*. De coni. II (h III n. 7). Así también en „De mente“ por ejemplo, se caracteriza a la „mens“ como un número vivo, que discierne a partir de sí mismo. Cf. e.g. De mente (h V<sup>2</sup> n. 97).

<sup>13</sup> Para una aproximación al tema cf. Werner Schluze, *Harmonik und theologie bei Nikolaus Cusanus*, Wien 1983, 43.

<sup>14</sup> Boethius, *De inst. Arith.* I, 1 p. 8, 15-23.

<sup>15</sup> *Disciplina namque in geometria trinaguli integritatem determinat, ita quod nec ultra sit nec infra, in astronomia dterminat motuum integritatem et quid per singula.* De mente (h V<sup>2</sup> n. 126).

<sup>16</sup> De mente 127. La música significa teoría de la armonía i.e. el orden numérico del mundo. De acuerdo con esto lo que se entiende actualmente por música sería apenas una pequeña parte.

cuando se cuenta una cantidad se dice cuántas cosas distintas hay, diferenciando con esto unas de otras. Pero haciendo esto se da cuenta paralelamente de que se tiene *una* cantidad. En otros términos, algo que se entiende como múltiple implica por una parte una diferenciación de elementos más o menos confusa, pero con ello es asimismo posible agrupar esa multiplicidad caótica como *un múltiple*.

La magnitud en cambio sirve para comprender que hay un término y medida de la integridad. Entender algo como continuo no es ya entenderlo en relación a los otros –a lo que ello no es– sino en relación a sí mismo, lo cual significa determinar su integridad o establecer la completitud de la cosa.

Nicolás advierte, tomando ahora distancia respecto de Boecio<sup>17</sup>, que esto no quiere decir que todo lo que es, es o bien multitud o bien magnitud. Multitud y magnitud, como aparece ya en *De coniecturis*, no son términos ontológicos, sino más bien el modo en que la mente finita comprende la diferencia y la determinación o desigualdad de los entes. No son las cosas mismas, sino la demostración de todas las cosas, la que se realiza en la multitud y en la magnitud<sup>18</sup>. Ahora bien, ¿qué es exactamente lo que la mente hace para conocer las cosas en términos de multitud y magnitud? Aquí el Cusano señala dos funciones de principal importancia: la división y la definición.

Lo que aquí Nicolás denomina división debe ser entendido en el sentido de la *diairesis* platónica i.e. el método dicotómico que consiste en distinguir por géneros. Éste comienza típicamente por un *genus* y procede “según las articulaciones naturales” hasta alcanzar la *species*. La división constituye así la consideración de un descenso de lo uno a lo múltiple o, de lo múltiple como despliegue de lo uno. De esta manera las divisiones que se producen a partir de un género tomado como lo uno incluyen también a las categorías. Nicolás parece decirlo explícitamente: “Podría también quien dispusiera de más tiempo que nosotros, mostrar cómo por la fuerza de la multitud descenden las cantidades y cualidades y los demás predicamentos, los cuales proporcionan el conocimiento de las cosas”<sup>19</sup>.

Lo que se pretende mediante la división es llegar a la determinación de la especie i.e. a la definición de algo. Éste es tal vez el sentido de la primacía gnoseológica de la multitud respecto de la magnitud que aparece tan claramente en “*De coniecturis*”: a la definición sólo se llega a partir de la división.

En este contexto podemos considerar la observación que un poco más arriba en el texto planteara el personaje del Filósofo: “Si la magnitud discierne la integridad a partir del todo, nada se sabe si no se sabe todo”<sup>20</sup>. En efecto, que la magnitud es

<sup>17</sup> *Essentiae autem geminae partes sunt, una continua... quae proprie magnitudines appellantur. Alia vero disiuncta a se... His proprium nomen est multitudo. De inst. Arith. I, 1, p. 8, 15-23.*

<sup>18</sup> Cf. *De mente* (h V<sup>2</sup> n. 127).

<sup>19</sup> *Posset etiam otiosior nobis applicare, quomodo ex vi multitudinis quantitates et qualitates et cetera praedicamenta descendunt, quae rerum notitiam faciunt... De mente* (h V<sup>2</sup> n. 128).



la integridad de la cosa, quiere decir que es su completitud y perfección. Vale decir, la cosa como un todo.

Nicolás saca todavía otras consecuencias: “De donde será necesario que a la ciencia de una parte preceda la ciencia del todo y de sus partes. Por lo cual si Dios, quien es el ejemplar de la universalidad, es ignorado, nada se sabe acerca de la universalidad; y si la universalidad es ignorada es manifiesto que nada puede saberse acerca de sus partes”<sup>21</sup>.

La verdadera definición de la cosa es en efecto la que se alcanza delimitando la cosa. Sólo conociendo todo lo que la cosa no es, puedo saber verdaderamente lo que ella es. Está claro que este conocimiento le está vedado al ser finito que permanece en las delimitaciones parciales y por consiguiente en las definiciones aproximativas o conjeturales. El conocimiento de toda la otredad que delimita la cosa –de todo lo que la cosa no es– sólo puede ser propio de lo infinito.

Hasta aquí podría decirse que Nicolás ha delimitado mediante las nociones de multitud y magnitud el conocimiento humano en lo que respecta al ámbito del descubrimiento de las definiciones. Pero todavía de estas definiciones es posible llegar a otras proposiciones que continuarán limitando el objeto conocido a través de razonamientos deductivos. En efecto, si las divisiones se realizan conforme a la fuerza de la multitud y las definiciones conforme a la fuerza de la magnitud, la demostración de los silogismos –explica Nicolás– se realiza conforme a la fuerza de ambas: “Pues que se concluya una tercera premisa de [otras] dos es propio de la multitud; que se lo concluya sin embargo a partir de los universales y de los particulares es propio de la magnitud”<sup>22</sup>.

En primer lugar, en un silogismo se llega a partir de dos premisas a algo otro i.e. una tercera proposición que ofrece una información distinta respecto de las dos primeras. Por otro, esta tercera proposición que surge como consecuencia necesaria de las otras dos, define la cosa en cuanto le atribuye a un sujeto un predicado determinado que excluye el conjunto de los predicados que son contradictorios con él.

De esta manera, las nociones de multitud y magnitud parecen funcionar como categorías fundamentales para el ordenamiento del mundo. A su vez, se constituiría a partir de ellas cualquier concepto que forme parte de la comprensión humana del éste.

Hemos visto cómo la multitud le permite a la mente llevar a cabo las divisiones

<sup>20</sup> Si magnitudo integritatem ab omnibus discernit, nihil ergo scitur, nisi omnia sciuntur. De mente (h V<sup>2</sup> n. 127).

J. M. Machetta traduce “Si la magnitud discierne la integridad de entre todo...”. Como se verá a continuación no estoy plenamente de acuerdo con esta interpretación del texto, por lo cual me permito, a los fines de este trabajo, efectuar un cambio en la misma.

<sup>21</sup> Cf. De mente (h V<sup>2</sup> n. 127).

<sup>22</sup> Quod enim ex duabus tertia concluditur, multitudinis est; quod autem ex universalibus et particularibus, magnitudinis est. De mente (h V<sup>2</sup> n. 128). He modificado también aquí la traducción castellana de J. M. Machetta.

por medio de los géneros para llegar a las diferencias específicas, con las cuales se alcanza la definición de la cosa. Ahora bien, en el capítulo que sigue inmediatamente en “De mente” al que acabamos de estudiar, Nicolás trata precisamente el tema de los géneros y las diferencias. Más específicamente: de “cómo todo es en Dios trinitariamente y de modo semejante también en nuestra mente; y cómo nuestra mente se compone de modos de comprender”<sup>23</sup>. Si bien allí no se encuentra el término “composición” –*compositio*– que ya había aparecido en *De coniecturis* como tercer término respecto de multitud y magnitud, Nicolás introduce sin embargo el término *compositum* como nexo entre los primeros.

Muy resumidamente el desarrollo del capítulo XI es el siguiente. En primer lugar volvemos a encontrar allí que la mente divina entiende todas las cosas en la unidad, en la igualdad de la unidad y en el nexo de uno y otro<sup>24</sup>. Ésta dialéctica intratrinitaria toma en lo creado la modalidad de materia, forma y compuesto. Es decir, todo particular es un compuesto de materia y forma. Ahora bien, en cuanto Dios es considerado potencia absoluta, lo creado se estructura en un compuesto como nexo entre poder ser hecho –*posse fieri*– y poder hacer –*posse facere*–. Esto quiere decir que la materia es entendida como posibilidad de ser a la cual le adviene una forma.

Si el *posse* que se trinitariza en la mente divina es entificativo, el *posse* de la mente finita es asimilativo. Es decir, creador de nociones. La dialéctica trinitaria finita se estructura entonces como poder ser asimilado (*posse assimilari*), el poder asimilar (*posse assimilare*) y el nexo de uno y otro i.e. el concepto como compuesto de esos dos elementos<sup>25</sup>.

Ahora bien, cuando la mente entiende según el modo de la materia –explica el Cusano– concibe los géneros. Cuando entiende según el modo de la forma concibe diferencias. Cuando comprende según el modo del compuesto, concibe las especies o individuos: “Considera esta naturaleza, la cual es animal. Pues en algún momento, la mente la comprende en cuanto género, pues entonces considera la naturaleza del animal algo así como confusa e informemente a la manera de una materia, en otro momento en cuanto se significa por el nombre ‘la animalidad’, entonces la considera al modo de la forma; en otro momento la considera al modo del compuesto de aquel género y de las diferencias que le advienen, y entonces, en cuanto que está en la mente, se dice que está en conexión, de modo que aquella materia y aquella forma o mas bien, aquella semejanza de la materia y aquella semejanza de la forma y aquello al modo del compuesto sea considerado una y la misma noción, una y la

<sup>23</sup> Quomodo omnia in deo sunt in trinitate, similiter et in mente nostra; et quomodo mens nostra est ex comprehendi modi composita. *De mente* (h V<sup>2</sup> n. 129-141).

<sup>24</sup> Cf. *De mente* (h V<sup>2</sup> n. 132).

<sup>25</sup> Cf. *De mente* (h V<sup>2</sup> n. 133).

misma sustancia”<sup>26</sup>.

De acuerdo con el ejemplo, la misma noción se puede pensar como género, como especie o como compuesto. Esto significa que género y diferencia son dos momentos analíticos del concepto de cualquier cosa que pueda pensarse como una sustancia, el cual concepto sólo tiene consistencia es cuanto es un compuesto de ambos. La noción presenta de esta manera una composición trinitaria –en cuanto compuesto de un género al que le adviene una diferencia específica– que refleja la funcionalidad de la mente que la ha construido –la mente que en cuanto conexión de unidad e igualdad se explica en la asimilación de las cosas componiendo por medio de las modalidades de la multitud y la magnitud. En efecto, el concepto tiene una estructura trinitaria, porque el conceptualizar se desarrolla trinitariamente.

Multitud y magnitud son en definitiva las modalidades de la capacidad creativa de la mente finita. Dado que uno de los principios fundamentales con los que cuenta la filosofía cusana establece que esta mente finita es la imagen de la mente infinita, esta actividad mental debe, como su ejemplar, ser trina. Multitud y magnitud son los dos momentos necesarios para la articulación de los conceptos. En este sentido, el concepto mismo no es otra cosa que el nexo de esos dos movimientos y puede ser por eso pensado como un compuesto: la imagen finita de la cosa o compuesto real i.e. de la creación divina que la mente humana sólo puede conocer conjeturalmente.

---

<sup>26</sup> Cf. *De mente* (h V<sup>2</sup> n. 134).