



El natural operar metódico de la mente humana en el pensamiento de Nicolás de Cusa y su proyección en la filosofía cartesiana

The Natural Methodical Operation of the Human Mind in the Thought of Nicholas of Cusa and Its Projection in Cartesian Philosophy

José González Ríos

Universidad de Buenos Aires (UBA) / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina

josegonzalezrios@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0001-7537-5710>

Recibido 11/2023 – Aceptado 08/2024

Resumen: El artículo busca mostrar que el problema general del método, que resulta capital en el devenir de la filosofía moderna, encuentra ya un desarrollo especial en el pensamiento de Nicolás de Cusa, precisamente en aquello que él denomina *ars coniecturalis*, un arte que identifica con el natural operar metódico de la mente humana. Siguiendo diversas líneas historiográficas que sugieren la relación entre el Cusano y Descartes, el artículo muestra que las notas que definen este natural operar metódico de la mente humana o *ars coniecturalis*, a saber, su carácter natural, fácil, breve e ignorante, se encuentran en el centro de la especulación cartesiana sobre el método. Con tal finalidad, el artículo presenta, en primer lugar, el esquema del debate historiográfico sobre el puesto de Nicolás de Cusa en la historia de la filosofía, y subraya su lugar en los umbrales del pensamiento moderno. En segundo lugar, trata el natural operar metódico de la mente humana a través de la consideración del *ars coniecturalis* en los libros del *De coniecturis*. En tercer lugar, repasa las claves historiográficas que han puesto en relación al Cusano con Descartes. Finalmente, muestra la presencia de aquellas notas (el carácter natural, breve, fácil e ignorante) en la concepción cartesiana del método.

Palabras claves: Filosofía Moderna, Debate historiográfico, Nicolás de Cusa, *Ars coniecturalis*, Método cartesiano.

Abstract: The article aims to show that the general problem of method, which is central to the development of modern philosophy, finds a particular expression in the thought of Nicholas of Cusa, precisely in what he calls *ars coniecturalis*, an art that he identifies with the natural methodical operation of the human mind. Following various historiographical lines that suggest the relationship between Nicholas of Cusa and Descartes, the article shows that the notes that define this natural methodical operating of the human mind or *ars coniecturalis*, namely, its natural, facile, brief and ignorant character, are at the heart of Cartesian speculation on method. To this purpose, the article presents, first, the outline of the historiographical debate on Nicholas of Cusa's place in the history of philosophy, and underlines his place at the threshold of modern thought. Second, it discusses the natural methodical operation of the human mind through consideration of the *ars coniecturalis* in the books of the *De coniecturis*. Thirdly, it reviews the historiographical keys that have linked the Cusanus with Descartes. Finally, it shows the presence of those notes (the natural, brief, facile and ignorant character) in the Cartesian conception of method.

Keywords: Modern philosophy, Historiographical debate, Nicholas of Cusa, *Ars coniecturalis*, Cartesian method.



1. El puesto de Nicolás de Cusa en la historiografía filosófica moderna

El estudio de la transmisión, recepción y efecto del pensamiento de Nicolás de Cusa desde sus contemporáneos hasta los nuestros sigue siendo una amplia y fértil región de investigación en el horizonte de los estudios sobre el pensamiento cusano.¹

El efecto de la obra de Nicolás de Cusa tras su muerte peregrinó por caminos diversos. Se trató, en un primer momento, de una recepción exotérica a partir de obras que difícilmente expresaban, a primera vista, el corazón de su filosofía. Ejemplo de esto es el diálogo *De staticis experimentis*, el último de los *Idiotae libri*. Un conjunto de cuatro diálogos compuestos por el Cusano entre junio y septiembre de 1450. Aquel texto fue acogido por pensadores en el horizonte de la naciente ciencia moderna de la naturaleza, pues ofrece allí experimentos que sirven para la investigación de la naturaleza (Flasch, 2007: 146–147; Pico Estrada, 2008: 135–146; Schwaetzer, 2005: 183–193).

Sin embargo, aun cuando la recepción de la obra de Cusa fuera exotérica, ajena a los claustros académicos y ciertamente discontinua, no se trató de una figura olvidada. Su recuerdo perduró en ámbitos eclesiásticos, no solo en Roma sino también en la curia de Tréveris. Allí su imagen perduró a través del Hospital de su aldea que fuera diseñado y fundado por el propio Cusano. Y en él funciona aún hoy su invaluable Biblioteca, cuya fama era ya notoria en la segunda mitad del siglo XV. De aquí que destacados humanistas la consultaran.² A esto hay que añadir las cuatro ediciones de su obra entre 1488 y 1565. La más relevante de todas ellas es, sin duda, la de París de 1514, curada por el humanista francés J. Lefèvre d'Étaples. Hasta inicios del siglo XX fue empleada por investigadores como Ernst Cassirer, antes de la aparición de la edición crítica de Heidelberg, cuya labor inició en 1932 Raymond Klibansky con la publicación de *De docta ignorantia* y concluyó en 2005 con la publicación de sus 293 sermones.

En un ambiente eclesiástico aparece en 1730 una biografía latina del Cusano redactada por el jesuita C. Hartzheim y dedicada a H. Schmitz, por entonces Rector del Hospital de Cusa. Con esta *Vita Nicolai de Cusa* se da inicio propiamente al estudio de la recepción de Nicolás de Cusa en la historiografía moderna (Hartzheim, 1730). Pues aun cuando encontramos muchas y diversas referencias, tanto implícitas como explícitas, a la obra de Nicolás de Cusa no solo entre sus contemporáneos sino también en las filosofías que florecen hasta el siglo XIX, con todo, hay que notar que aquellas remisiones se ponen al servicio de una determinada exposición, sea de índole metafísica, cosmológica, antropológica o estética (Meier–Oeser, 1989). Vienen, en todo caso, a sostener o iluminar una teoría, pero despojadas de una naturaleza histórica o historiográfica.

Los primeros juicios sobre el pensamiento de Nicolás de Cusa desde el punto de vista de una historia de la filosofía, fueron ofrecidos por la historiografía filosófica alemana de los siglos XVIII y XIX. Johann Jakob Brucker, desde una perspectiva iluminista y ecléctica, en su *Historia critica philosophiae* (1742–1744) no destina gran espacio a la presentación del Cusano (Brucker, 1766: 30).³ Lo sitúa en el círculo de humanistas que se ocuparon más de los vestidos de la filosofía que de su cuerpo.⁴ Y lo evoca como un opositor a la Escolástica de su tiempo a través del concepto “escéptico” de la docta ignorancia. Esta opinión siguió Johann Gottlieb Buhle en su *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literaturderselben* (1800), ubicando al Cusano en un capítulo destinado al renacimiento de la filosofía griega (Buhle, 1800: 255–256). Afirma allí que el Cusano combatió la arrogancia de los escolásticos. De aquí que su manera de filosofar, al entender de Buhle, haya sido próxima a la de los escépticos.⁵

¹ Entre los textos más recientes que integran el debate historiográfico, podemos hacer mención de los siguientes: Blum (2015), Müller y Vollet (2013), Senger (2013).

² Constituye una región en el mapa de los estudios cusanos la investigación sobre su relación con el Renacimiento, y en particular de las Repúblicas italianas. Si bien la bibliografía al respecto es excesiva, quisiéramos al menos hacer mención de un volumen reciente que contiene trabajos decisivos para su consideración (Thurner, 2002).

³ En cuanto al concepto de “historia de la filosofía” en Brucker, ver Catana (2005: 72–90), Flasch (1995: 187–197).

⁴ Este juicio no deja de llamar la atención, pues frente a los elegantes discursos que exaltan, desde un punto de vista retórico, la dignidad y la excelencia del hombre en el contexto de los siglos XV y XVI, la concepción cusana del hombre, que lo vuelve una *viva imago dei*, se desprende, por el contrario, de un sistema de pensamiento explícitamente expuesto. Con todo, es sabido y ampliamente documentado el vínculo que Nicolás de Cusa estableció ya desde temprano con los más destacados representantes del Humanismo renacentista. Si el Cusano se vuelve hacia las fuentes de la Antigüedad no es tanto por la elegancia del estilo literario, sino más bien por intereses doctrinales.

⁵ Resulta interesante esta lectura del concepto de *docta ignorantia* en una clave escéptica. Si bien no es un tópico muy abordado en el ámbito de los estudios cusanos, ya el trabajo de Stephan Meier–Oeser al que hacíamos referencia trae un apartado sobre la recepción del Cusano en el horizonte del escepticismo moderno (Meier–Oeser, 1989: 347–357). De lo cual podemos desprender que no sólo la historiografía filosófica moderna ha establecido aquella apropiación, sino que diversos pensadores en el horizonte de la Modernidad temprana han recuperado Nicolás de Cusa desde una clave tal, como en los casos de Joham Eck, Gerard Roussel y Gianfrancesco Pico della Mirandola, entre otros (Mammola, 2013: 203–213).

Más complejo resulta el bosquejo de W. G. Tennemann, cuya concepción de la historia de la filosofía tiene lugar en el horizonte de la filosofía crítica o trascendental. Antes de concluir su *Geschichte der Philosophie* (1798–1814), Tennemann publica un resumen de su obra con la finalidad de que sea utilizado para la enseñanza: *Grundriss der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht* (Tennemann, 1816: 243–244). En su *Grundriss* presenta a Nicolás de Cusa como uno de los primeros pensadores de la Modernidad. Pues en él se evidencia una oposición a la filosofía escolástica a partir de la revalorización del neoplatonismo. Según Tennemann, el Cusano es uno de los precursores de la asimilación de la filosofía neoplatónica en el horizonte del pensamiento moderno, como más tarde habrá de apreciarse, entre otros, en el panteísmo de Spinoza y en la filosofía trascendental de la naturaleza de Schelling (Reinhardt & Schwaetzer, 2007; Schwaetzer, 2006: 117–134; Zeyer, 2008: 61–81).

Un aspecto sobre el que deseamos llamar la atención, es que Tennemann destaca en el pensamiento cusano el concepto de *coniectura*. Este concepto, a su entender, pone de manifiesto, junto al de *docta ignorantia*, que la precisión de la verdad es inalcanzable. El uso conjetural de la simbología matemática para una comprensión ignorante de lo absoluto, al entender de Tennemann, es de una originalidad sin precedentes. Por esto el Cusano se aleja de la filosofía escolástica y puede ser considerado así uno de los primeros modernos. Resulta interesante esta orientación, que habría de encontrar en Descartes, entre otros, la identificación del lenguaje de la filosofía con el de la matemática, tal como mostraremos más adelante. Con todo, en el caso del Cusano habría que matizar esta originalidad, pues ha sido ampliamente reconocido el influjo de la Escuela de Chartres en su obra, y en ello, el empleo de la simbología matemática en cuestiones teológicas (D'Amico, 2005a: 265–278; Rusconi, 2012).

En el contexto del idealismo especulativo, si bien Hegel no dedicó ni una página al Cusano en sus *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (1817–1819), con todo, la historiografía filosófica que de él se desprende, coloca a Nicolás de Cusa en el marco de un amplio capítulo sobre la Modernidad temprana. Baste para ello la mención de H. Ritter. En su *Geschichte der neuern Philosophie* (1850, I: Nicolaus Cusanus, pp. 141–219) sitúa al Cusano como el primero entre los pensadores de la Modernidad. Afirma que su discurso es aún del gusto medieval, pero el contenido de sus escritos expresa la liberación de los cepos de la antigua manera doctrinal de los escolásticos (pp.148–9). El aspecto moderno del pensamiento cusano, a su entender, se concentra en lo siguiente: el Cusano, aun siendo “místicamente escéptico” en lo que concierne al saber absoluto, descubre en la profundidad de las cosas del mundo la búsqueda de Dios. Ritter exalta la búsqueda de lo absoluto a través del conocimiento de la naturaleza, camino que ha denominado, emparentándolo con Giordano Bruno, un “panteísmo naturalista”.

En cuanto a la recepción del Cusano en la historiografía filosófica moderna cabe hacer mención también del trabajo *Grundzüge der Philosophie des Nicolaus Cusanus mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Erkennen* (1880) de R. Falckenberg, en el que se estudia el problema del conocimiento en la obra de Nicolás de Cusa. El autor señala que si bien fue un filósofo medieval, el Cusano logró liberarse de aquel horizonte y con ello llegó a ser, sin desearlo, un filósofo de la Modernidad. Y esto en virtud de su declarada concepción de la finitud del entendimiento humano en la comprensión de lo divino. Este punto hará que el pensamiento cusano sea bien recibido en ámbitos neokantianos, como la Escuela de Marburgo, en la que se forma Cassirer junto a H. Cohen (Zeyer, 2012; Zeyer, 2013: 365–382; Fiamma, 2016: 351–366).

Situados así en el bosquejo de la recepción del Cusano en la historiografía filosófica moderna de los siglos XVIII y XIX puede apreciarse la progresiva consolidación del tópico “el Cusano como precursor del pensamiento moderno”. Este tópico no ha sido ajeno a la primera recepción del pensamiento cusano realizada por Ernst Cassirer. En su monumental trabajo *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit* (1906–1920), Cassirer ofrece una historia de la filosofía moderna a través del problema general del conocimiento. Destina un primer y amplio capítulo de su obra a Nicolás de Cusa. En él se aboca a la presentación del pensamiento cusano como precursor de la filosofía moderna, y aborda conjuntamente las novedosas nociones de *docta ignorantia* y de *coniectura*. Cassirer sostiene que si Nicolás de Cusa puede ser considerado precursor del pensamiento moderno, no puede serlo a partir de los temas de su filosofía, que lo circunscriben en el contexto del pensamiento cristiano medieval. Su inscripción en el horizonte de la Modernidad guarda relación, a su entender, no con los problemas que Nicolás de Cusa aborda, sino con el camino de pensamiento que ofrece para su comprensión, esto es, con el método que adopta para su investigación (Benz, 1999: 40). De aquí que lo novedoso sea entonces la cuestión del método vinculada al saber. Y es aquel método que guía su pensamiento el que no solo lo sitúa en el horizonte de la filosofía moderna, sino también el que le confiere una unidad sistemática a su pensamiento, como mostraremos a continuación (Cassirer, 2003: 17).

2. El *ars coniecturalis* como el natural operar metódico de la mente humana

Nicolás de Cusa fue consciente de la novedad de su pensamiento. En el prólogo al *De docta ignorantia* (1440), Nicolás se refiere a la novedad del concepto o concepción de la *docta ignorantia*.⁶ También en el prólogo al *De coniecturis* (ca. 1443) se refiere al *ars coniecturalis* como un *ars nova*.⁷ De este modo, el Cusano no solo se sabe explícitamente heredero de una plural tradición platónica (que integran, entre otros, Platón, Proclo, Pseudo Dionisio Areopagita, Escoto Eriúgena y el Maestro Eckhart, entre otros), sino que es consciente al mismo tiempo de la novedad de su filosofía.

Con el ánimo de conciliar o integrar en un mismo camino de pensamiento el concepto de la *docta ignorantia* y el de *coniectura*, en el “Prólogo” al *De coniecturis* (ca. 1443) Nicolás de Cusa recupera la intuición intelectual que guía la máxima doctrina de la ignorancia (*maxima doctrina ignorantiae*): que la precisión de la verdad es inalcanzable, incomprensible e inexpresable para un entendimiento (*intellectus*) finito.⁸ De esto desprende que toda aserción humana acerca de lo verdadero (*verus*) es conjetura (*coniectura*). Por eso resulta inagotable la aprehensión conjetural de lo verdadero en la alteridad o multiplicidad, esto es, en el ámbito general del despliegue de lo real o mundo.⁹ No hay conjetura que no exprese, *quo meliori modo*, en la singularidad de su perspectiva, lo verdadero. Así, toda conjetura tiene lugar en la máxima y mínima doctrina de la ignorancia, en una ignorancia que resulta principio y fin del saber. Con esto, como advertíamos, el Cusano mismo indica, contra algunas interpretaciones, que *docta ignorantia* y *coniectura* integran un mismo camino de pensamiento (D’Amico, 2005b: 267–279).

De esto podemos desprender que la preocupación por la conjetura se desprende de una certeza negativa metafísica. Con todo, el *De coniecturis* no está destinado a mostrar la *nulla proportio* de lo infinito a lo finito, de la verdad a la imagen. En todo caso, en el horizonte al que abre la *nulla proportio* en la consideración de la maximidad en sentido contracto como universo o mundo, el Cusano se concentra en la consideración de la naturaleza, el alcance y la aplicación, tanto teórica como práctica, del operar mismo de la mente humana (Bocken, 2007: 83–90).

En el *De coniecturis* identifica la fuerza (*vis*) creadora de la mente humana, semejanza de la divina, con un arte, al que llama arte conjetural (*ars coniecturalis*). Y ofrece, en todo caso, una investigación simbólica (*symbolice investigare*) a través de diversas figuras y diagramas para comprender la naturaleza, el alcance y funcionamiento de este arte, y de las conjeturas a través de las cuales este se expresa.¹⁰

Este nuevo arte no debe ser identificado con ningún arte particular, esto es, con ninguna técnica o vocabulario específico. No refiere a ninguna contracción (*contractio*) específica de sentido. En todo caso, el arte conjetural nombra el carácter creador de la mente humana, esto es, la fuerza activa, dinámica y creadora que la define como medida humana de todas las cosas. Es un arte de todas las artes, un arte *complexivo* de las artes liberales, mecánicas y todo otro arte. Como él mismo lo deja ver, un *ars generalis*. Por esta razón, el arte conjetural debe situarse en el centro mismo de la concepción cusana de la naturaleza de la mente humana, y no como un instrumento del que ella se sirve para conocer.

En virtud de ello, Nicolás de Cusa presenta allí el fundamento de su metafísica del conocimiento al señalar que las conjeturas proceden de la mente humana, como lo real de la mente infinita.¹¹ La mente humana se erige así como semejanza (*similitudo*) de la mente divina. En virtud de esa semejanza, participa de la naturaleza creadora de lo absoluto, y de este modo:

A partir de sí misma, como imagen de la forma omnipotente, pone al descubierto lo racional en la semejanza de los entes reales. Y de este modo, la mente humana se muestra como la forma conjetural del mundo, al modo como la divina, de lo real. Por lo cual, así como aquella divina entidad absoluta es todo

⁶ Para las referencias a los escritos de Nicolás de Cusa seguimos la edición crítica de la Nicolai de Cusa, *Opera Omnia, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita* (h). Ofrecemos la abreviatura canónica del texto, el número de libro en romano y de capítulo cuando corresponda en arábigo y entre paréntesis el tomo de la edición crítica y el párrafo correspondiente en romano también. Cf. *De docta. ig.*, I, Prol. (h I n.1).

⁷ *De con.* I Prol. (h III n.1; n.3).

⁸ *De docta. ig.*, I, c.4 (h I n.10).

⁹ *De con.* I Prol. (h III n.2): “Cognoscitur igitur inattingibilis veritatis unitas alteritate coniecturali”

¹⁰ *De con.* I Prol. (h III n.1).

¹¹ *De con.* I c.1 (h III n.5): “Coniecturas a mente nostra, uti realis mundus a divina infinita ratione, prodire oportet.”

aquello que es en cualquiera que es, de la misma manera también la unidad de la mente humana es la entidad de sus conjeturas.¹²

La comprensión y la práctica de este nuevo arte de conjeturar no requiere de la erudición libresca ni del conocimiento de doctrinas filosóficas o teológicas, pues se trata del despliegue de la naturaleza productiva o creadora de la mente humana misma (*ipsamens*). Quizás sea esta una de las razones por las cuales no encontramos referencias explícitas a fuentes de la tradición en el escrito. En repetidas ocasiones, el Cusano se refiere no solo al carácter natural del *ars coniecturalis* como el operar mismo de la mente, sino también a su facilidad y brevedad, que no requiere del conocimiento de las *auctoritates*, sean teológicas o filosóficas. De aquí el que el *ars coniecturalis* como método resulte una guía o *manuductio* breve y fácil. Sostiene en *De coniecturis* I, 11, 60:

La gran fuerza del arte conjetural se manifiesta a ti por este camino, si es que atiendes de manera ordenada a este denario explicativo. Pues el arte es brevísimo, con él la misma verdad es indagada, la cual aunque puede ser escrita en tres líneas en la complicación de su simple unidad, con todo, sin la alteridad de los modos no podrá ser comunicada ni participada.¹³

Como deja ver la cita, la brevedad, pero del mismo modo la facilidad,¹⁴ del arte conjetural guarda relación con el origen mismo del conjeturar, al referir al denario, que es la primera de las figuras que trae el Cusano en el capítulo 2 del Libro Primero para tratar la progresión natural de la mente humana o *ars coniecturalis*. Pues el conjeturar, como el numerar (conforme a otro de sus heterónimos), resulta connatural al operar de la mente humana. El conjeturar puede ser identificado con el operar mismo de la mente humana, esto es, con su natural progresión numérica.¹⁵

El número, primer ejemplar simbólico de la naturaleza o arte de la mente humana, compuesto de sí mismo, expresa simbólicamente una constitutiva relación de unidad y alteridad,¹⁶ que define el operar mismo de la mente, en la progresión que va de la unidad a la alteridad y en la regresión que va de la alteridad a la unidad, como luego lo mostrará simbólicamente la *Figura P*. De esto quisiera desprender, que el operar que define la mente humana, el *ars coniecturalis*, expresa una relación. Relación entre unidad y alteridad. El número y la relación de unidad y alteridad que lo constituye resulta en el *De coniecturis* una imagen privilegiada del natural operar de la mente humana.

A partir de la ontología del natural operar metódico de la mente humana o *ars coniecturalis*, que el Cusano presenta de modo sistemático en el Libro Primero del *De coniecturis*, él despliega en el Libro II de su escrito, la aplicación del *ars coniecturalis* a diversas regiones del estudio del universo o mundo. No se trata en esto de la aplicación de un método absoluto con preceptos a objetos de conocimiento. Se trata, por el contrario, de un método que se realiza a sí mismo en su práctica, esto es, un método que es general pero que adopta su singularidad en su singular aplicación. En esto interviene la diversidad de los que conjeturan. En virtud de ello, el método alcanza sus reglas, sus preceptos, en su singular aplicación en cada caso, esto es, en la “experiencia hermenéutica” del conjeturar. Afirma al respecto Nicolás de Cusa:

¹² *De coni.* I c.1 (h III n.5): “Coniecturalis itaque mundi humana mens forma exstitit uti realis divina. Quapropter ut absoluta illa divina entitas est omne id quod est in quolibet quod est, ita et mentis humanae unitas est coniecturarum suarum entitas.” La traducción de los pasajes que citamos en el cuerpo del texto, tanto de Nicolás de Cusa como de Descartes, es propia, salvo en los casos que se indica su procedencia.

¹³ *De coni.* I c.11 (h III n.60): “Magna vis coniecturalis artis tibi hac via panditur, si hunc denarium explicatorium complicatorie notaveris. Ars enim brevissima est, qua veritas ipsa indagatur. Quae etsi tribus lineis scribi possit in suae unitatis simplicis complicatione, tamen sine alteritate modorum nec communicari poterit nec participari.”

¹⁴ Respecto de la facilidad del *arsconiecturalis*, podemos traer, entre otros, un pasaje del *De coniecturis*, II, Pról. (h III n.70).

¹⁵ *De coni.* I c.2 (h III n.7): “Rationalis fabricae naturale quoddam pullulans principium numerus est; mente enim carentes, uti bruta, non numerant.

Nec est aliud numerus quam ratio explicata. Adeo enim numerus principium eorum, quae ratione attinguntur, esse probatur, quod eo sublato nihil omnium remanisse ratione convincitur. Nec est aliud 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.”

¹⁶ *De coni.* I c.9 (h III n.37): “Omnem constat numerum ex unitate et alteritate constitui unitate in alteritatem progrediente atque alteritate in unitatem regrediente, ut ex mutuo in invicem progressu finitetur atque actu, uti est, subsistat.”

Ciertamente, alcanzarás todo esto en cualquier singular a partir de los principios transmitidos con una conjetura más verdadera por medio de los grados de la diferencia y la concordancia. Has de cuidar que utilices las reglas dadas proporcionalmente, las que son acerca de los sensibles en lo sensible, las racionales en lo racional, las intelectuales en lo intelectual.¹⁷

Con esta breve presentación del *ars coniecturalis* como método, como natural operar metódico de la mente humana, hemos buscado constatar una serie de notas referidas a la concepción cusana del método: la ignorancia como principio, el carácter natural del método, su facilidad y brevedad, su identificación con el numerar o progresión natural de la mente y, finalmente, con su absoluta singularidad en la aplicación que realizan cada uno de los que conjeturan o practican el *ars coniecturalis*. Notas que buscaremos encontrar y presentar, en lo que sigue, en la concepción cartesiana del método.

3. El Cusano y Descartes en la historiografía filosofía

Como es sabido, Descartes nombra a Nicolás de Cusa —en una carta del 6 de junio de 1647 a Chanut (AT, V, 5)— entre aquellos que han postulado la infinitud del universo.¹⁸ Ahora bien, más allá de este testimonio textual, la tentativa de tratar la relación entre el Cusano y Descartes encuentra antecedentes en la historiografía filosófica contemporánea. Podemos mencionar, en primer lugar, la comunicación “Nicolas de Cues, précurseur de la méthode cartésienne”, presentada por Maurice de Gandillac en el *IXème Congrès international de philosophie (Congrès Descartes)* de 1937 (De Gandillac, 1937: 127–133). Allí, De Gandillac presenta tres tópicos para vincular al Cusano con Descartes: 1) el paradigma simbólico del *idiota* o ignorante, que no requiere de una iniciación o instrucción, esto es, que no requiere la presencia de una *auctoritas* que guíe o tutele su pensar; 2) el privilegio concedido a las matemáticas y su lenguaje para la investigación en teología y filosofía; y 3) la concepción del *homo faber*, al que el Cusano denomina *secundus deus* o *viva imago dei*, que lo ubica en una posición privilegiada en el cosmos, en virtud de su fuerza o potencia creadora o creativa. Pero De Gandillac no solo destaca estos tres aspectos del pensamiento de Nicolás de Cusa que encuentra próximos al método cartesiano, sino que al mismo tiempo advierte allí diferencias entre ambos a las que nos referiremos en las conclusiones de nuestro trabajo.

Esta clave hermenéutica fue continuada y profundizada por Gilles Deleuze, uno de los estudiantes más notorios de De Gandillac. En uno de sus seminarios sobre la *Ética* de Spinoza, Deleuze profundiza la relación entre el Cusano y Descartes a partir del tópico del *idiota*.¹⁹ Y años más tarde, junto a Guattari, en su escrito *Qu'est-ce que la philosophie?* (1991), al abordar el tratamiento de los personajes conceptuales, especialmente en lo que refiere al *idiota* y su operar y/o crear por medio de la luz natural, vuelve a traer la relación con el *cogito* cartesiano (Deleuze–Guattari, 1991: 60–61). Por su parte, Joao María André ha tratado también la relación entre el Cusano y Descartes a través de la consideración de una metafísica de la potencia, que, de cierto modo, explora también la clave hermenéutica ofrecida primero por De Gandillac y luego por Deleuze (André, 2016: 135–153).

En cuanto a los estudios que ponen en relación al Cusano con Descartes, no podemos dejar de mencionar el agudo trabajo desarrollado por Kirstin Zeyer, a partir de sus investigaciones, ya mencionadas, sobre la Escuela de Marburgo, Falckenberg, Cohen y Cassirer, en particular, que han puesto el acento sobre la cuestión del método y no tanto sobre el *cogito* (Zeyer, 2008: 325–338).

En lo que sigue, quisiera entonces referirme brevemente a esta relación, no tanto a partir del problema de la subjetividad (*cogito*), sino a partir de la consideración del carácter natural, ignorante, fácil y breve del *ars*

¹⁷ *De coni.*, II (h 3), c.3, n.89.

¹⁸ Citamos las obras de Descartes siguiendo la edición canónica de Adam y Tannery. En virtud de ello citamos la abreviatura de la edición (AT), luego en número romano el tomo correspondiente y finalmente en números arábigos la página. Descartes. (AT, V, 5): “En premier lieu, je me souviens que le Cardinal de Cues et plusieurs autres Docteurs ont supposé le monde infini, sans qu'il saient jamais été repris de l'Église pour ce sujet; au contraire, on croit que c'est honorer Dieu, que de faire concevoir ses œuvres fort grands”.

¹⁹ Cf. *La voix de Gilles Deleuze in ligne. Spinoza* (02/12/1980): http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php?id_article=131: “Le Cardinal de Cues lance le thème de l'idiot. Et ça a quels sens? Ça a un sens très simple. C'est l'idée que le philosophe c'est celui qui nedispose d'aucun savoir et qui n'a qu'une faculté, la raison naturelle. L'idiot c'est l'homme de la raison naturelle. Il n'arien qu'une espèce de raison naturelle, de lumière naturelle. Voyez par opposition à la lumière du savoir et aussi par opposition à la lumière révélée. L'idiot c'est l'homme de la lumière naturelle. Ça commence donc à être Nicolas de Cues. Descartes écrira un petit texte qui est d'ailleurs peu connu mais qui est dans les œuvres complètes et qui est un exposé du *cogito*.” Deleuze refiere al escrito póstumo de la *Recherche de la vérité par les lumières naturelles* (AT, X), que no trae ese término en el título, pero sí el personaje que presenta el pensamiento cartesiano expresa el temperamento filosófico del *idiota*.

coniecturalis cusano como método de la mente humana en la búsqueda de la sabiduría, tanto desde un punto de vista teórico como práctico, con el método cartesiano. Con esto no deseo tomar partido en el fecundo desacuerdo historiográfico sobre el lugar de Nicolás de Cusa en la historia de la filosofía: el “último medieval”, el “precursor de la Modernidad”, un “pensador de umbrales”, etc. Tan solo advertir que aquellas notas que resultan decisivas en la concepción cartesiana del método, su naturaleza, facilidad, brevedad y carácter igno- rante, se encuentran ya presentes en la concepción cusana del *ars coniecturalis*.

4. Descartes y el problema del método

Al estudiar la filosofía cartesiana desde un punto de vista genético, puede advertirse que la principal preo- cupación de Descartes se concentró, desde temprano, en la búsqueda de la unidad de la sabiduría, y, en virtud de ello, la búsqueda de un método único. Así, frente a la inconducente dispersión de los saberes, Descartes soñó la necesidad de aquel método. Como él mismo cuenta en su escrito de juventud *Olympica* (AT X 180–188) y luego refiere su biógrafo Adrien Baillet en su *Vida de Descartes* (1691, I: 80), en la noche del 10 noviembre de 1619 tuvo tres sueños consecutivos. Cuenta que en el tercero de ellos se representó un personaje que tenía ante sí poemas sueltos desparramados en una mesa. Allí había un libro, más precisamente un diccionario. El des- conocido personaje del sueño tomó un poema que decía: “¿Qué camino habré de seguir en mi vida?” (*Quod vitae sectabor iter?*), verso que procede del poeta romano Ausonio.²⁰ Casi como si preguntase: ¿qué método habré de seguir en mi vida? Este libro resulta allí metáfora del método, capaz de integrar y unificar metódicamente todos los poemas desperdigados, que representan las diversas disciplinas y son presa de la autoridad, por no estar metódicamente fundamentadas.

Algo semejante encontramos luego en la Primera de las *Reglas para la dirección del espíritu* (1629), donde ad- vierte sobre la dispersión de los saberes y la necesidad de la fundamentación metódica de su unidad, tanto desde un punto de vista teórico cuanto práctico, para alcanzar la unidad de la sabiduría:

Debemos convencernos, pues, de que todas las ciencias están tan íntimamente trabadas entre sí que es mucho más fácil aprenderlas todas a la vez que una sola, separándola de las demás. Si alguien, pues, quiere investigar la verdad de las cosas concienzudamente, no debe dedicarse a una ciencia particular, pues todas están mutuamente enlazadas y dependen unas de otras; por el contrario, piense solo en aumentar la luz de la razón natural [*naturali rationis lumine*] no para resolver tal o cual dificultad de escuela, sino para que en todas las circunstancias de la vida el entendimiento [*intellectus*] muestre a la voluntad [*voluntas*] qué es lo que ha de elegir.²¹

Como testimonio del esfuerzo por liberar al pensar de las ataduras de los prejuicios que trae la autoridad de la tradición, podemos rememorar el primero de los pocos, breves y fáciles preceptos que integran el método que presenta de manera concisa en la segunda parte de su *Discurso del método para conducir bien la propia razón y buscar la verdad en las ciencias* (1637). Este precepto establece no solo el criterio cartesiano de verdad por eviden- cia sino también, en cierto modo, el criterio de la racionalidad moderna. En los conceptos de *prevención* y *pre- cipitación* que trae, se expresa aquello que obstaculiza el libre ejercicio de la razón, el espíritu, el buen sentido o la luz natural. Si bien estos obstáculos parecen fácilmente sorteables para aquel que emprende el camino de la filosofía, Descartes considera que todos aquellos que lo precedieron incurrieron una y otra vez en ellos. De aquí que en el primer precepto llame a ponerlo todo en duda, evitando tanto la precipitación, esto es, el asentimiento inmediato a juicios o aserciones que no han sido sometidos a una duda metódica, y, por tanto, resul- tan oscuros y confusos. Pero llama también a evitar la prevención, esto es, el asentimiento a juicios a los que se adhiere por la fuerza y autoridad de la tradición, que llegan a través de las costumbres, la religión, la educa- ción, el comercio con los otros y la autoridad de los libros.

En virtud de ello, Descartes considera que todas aquellas ideas oscuras y confusas que integran los preju-icios deben caer en el horizonte de una duda metódica. Una duda que expresa el ejercicio mismo del pensar, del *cogito*, que busca —cuanto puede— liberarse de la servidumbre a la autoridad de los prejuicios y pensar solo a través de la luz natural. Descartes mismo, antes de ofrecernos aquellos preceptos, expresó ya en la pri-mera parte de su *Discurso*, que oficia como suerte de antesala autobiográfica del método, su anhelo por libe- rarse de las diversas expresiones de la autoridad y pensar por sí mismo. Para ello se sirvió de diversos sentidos

²⁰ Ausonii, *Edyll.* XV (“Corpus ómnium veterum poetarum latinorum...”, Lugduni 1603 e Genovae 1611).

²¹ Descartes (1967: 36–37). Cf. Descartes (AT, X, 361).

de la metáfora del libro: el libro como imagen de los *auctores* y *auctoritates*, como imagen del mundo y como imagen del método, identificación ya visible en aquel sueño de 1619. Afirma allí:

Por eso, tan pronto como estuve en edad de salir de la sujeción de mis preceptores, abandoné por completo el estudio de las letras. Y resolviéndome a no buscar ya otra ciencia más que la que se pudiese encontrar en mí mismo, o bien en el gran libro del mundo (...). Apenas hubé empleado algunos años en estudiar así en el libro del mundo y en procurar adquirir alguna experiencia, tomé un día la resolución de estudiar también en mí mismo, y de emplear todas las fuerzas de mi ingenio en la elección de los caminos que debía seguir. Lo que me salió mucho mejor, me parece, que si no me hubiese alejado nunca de mi tierra ni de mis libros.²²

De esto se desprende que el impulso de la filosofía cartesiana sea la búsqueda de la unidad del saber, a través de un método único que la garantice. Un método que, como se desprende de esta cita, es connatural al entendimiento humano o luz natural, como advierte ya el título de su trílogo *La recherche de la vérité par la lumière naturelle*.

A través de la metáfora de la luz natural, ampliamente trabajada en el ámbito de los estudios cartesianos, Descartes refiere en toda su obra al libre ejercicio, práctica y aplicación del entendimiento, tanto en su dimensión teórica cuanto en su dimensión práctica. Este libre operar del entendimiento expresa no otra cosa que su operar metódico. El método pone de manifiesto la naturaleza misma de un entendimiento liberado de las *auctoritates* a través de operaciones matemáticas que le son innatas, como lo indica en *Reglas*, IV (AT, X, 373). En su filosofía el método adquiere un carácter no solo fácil y breve (AT, X, 371–372),²³ sino también innato y natural. De este modo, podemos identificar método y luz natural.

Desde este punto de vista, el natural operar metódico del entendimiento no requiere de una instrucción determinada. No requiere el estudio de libros o doctrinas. Requiere, tan solo, la liberación de toda forma de autoridad. De esto se desprende un tópico que será caro a la reflexión moderna sobre el método: su carácter breve, fácil, natural e iletrado. En este sentido, la referencia a Eudoxo, como advertíamos, el iletrado en el diálogo de la *Recherche*, expresa la consideración de la ignorancia como hilo conductor de la búsqueda metódica de la sabiduría. Todo lo cual muestra que la ignorancia, bajo el aspecto de la duda, no es ni secundaria ni auxiliar en el problema del método y de la búsqueda de la sabiduría, sino su principio y forma.

Aquí encontramos una figura, la ignorancia socrática, que se desenvolverá de maneras distintas en diversas tradiciones de la filosofía moderna. En el contexto de una plural tradición de dogmatismo: en autores como Petrarca, Cusano, Erasmo y Bruno. En el contexto de una también plural tradición de escepticismo: en Montaigne, en Charrón, pero también en Descartes, a través de la mediación de Montaigne, sobre todo en el contexto de las *Reglas*. El concepto de ignorancia se encuentra en el centro de la especulación, como un resorte suyo. Es el concepto a partir del cual puede construirse un camino de pensamiento o método, sea tanto desde un punto de vista dogmático cuanto escéptico.²⁴

Conclusiones

Como puede apreciarse, con el desarrollo de este trabajo, en primer lugar, hemos situado el pensamiento de Nicolás de Cusa en los umbrales del pensamiento moderno, tomando posición así respecto de un fecundo debate historiográfico. Para ello hemos ofrecido el esquema de una tradición historiográfica que se despliega de modo plural desde mediados del siglo XVIII hasta la actualidad, que ubica al Cusano en el horizonte de un nuevo pensar.

Luego, con la intención de profundizar aquella clave hermenéutica, abordamos el pensamiento cusano a la luz de una de las cuestiones capitales de la filosofía moderna, a saber: el problema del método. Y nos concentramos para ello en la presentación del *ars coniecturalis*, que Nicolás de Cusa presenta en su escrito *De coniecturis*. De esta manera, colaboramos con una reciente orientación en el ámbito internacional de los estudios cusanos, que pone en el centro de la investigación este exotérico escrito, que no ha merecido la atención necesaria. En esto continuamos una línea propuesta por Bocken en su trabajo *L'art de la collection. Introduction historique-éthique a l'herméneutique conjecturale de Nicolas de Cues* (2007), que no solo repasa la historia del efecto de esta

²² Descartes (2004: 17–19). Cf. Descartes (AT, VI, 10–11).

²³ Descartes (1967: 45): “Entiendo por método, reglas ciertas y fáciles, cuya rigurosa observación impide que jamás se suponga verdadero lo falso y hace que la inteligencia sin gasto inútil de esfuerzos sino aumentando siempre la ciencia, llegue al verdadero conocimiento de todo lo que es capaz.”

²⁴ Paganini (2009: 155–168) ha tratado la presencia explícita de la ignorancia socrática en los *Essais* de Montaigne y las *Regulae* de Descartes.

obra en los estudios cusanos, sino también explora el carácter metódico del *ars coniecturalis* como el natural, fácil, breve e iletrado operar de la mente humana.

A partir de ello, mencionamos algunas de las líneas historiográficas más relevantes en lo que respecta a la relación entre Nicolás de Cusa y René Descartes en el contexto internacional de los estudios sobre el pensamiento del primero. Finalmente, presentamos aquellas notas que definían al *ars coniecturalis* como método en los escritos tempranos de Descartes, mostrando, de esta manera, la afinidad entre una concepción y otra respecto del problema del método en la Modernidad temprana.

Al concluir nuestro trabajo, tras haber establecido afinidades entre la concepción cusana y cartesiana del método —en cuanto natural operar metódico de la mente— en el horizonte de la Modernidad temprana, resulta necesario advertir, sin embargo, algunas diferencias capitales entre ellas.

En primer lugar, como han mostrado diversos investigadores, Descartes busca en la investigación de la naturaleza y reforma del entendimiento la fundamentación de un método absoluto, esto es, un método único desvinculado de toda determinación y transformación en su aplicación que de cuenta de la unidad de la sabiduría (Dika, 2023; Cassirer, 2005: 39–68; Caimi, 2004: XII y ss.; Clarke, 2003). Una aplicación que, como es sabido, se concentra en la percepción clara y distinta de ideas innatas. Frente a esto, el *ars coniecturalis* cusano encuentra su definición en su aplicación: no solo a través de la diversidad de los que conjeturan sino también conforme a la diversidad de objetos, disposiciones, condiciones, etc.

En segundo lugar, y desprendido de esto, el método cartesiano vuelve al sujeto sobre sí mismo en la búsqueda de la evidencia a través de la percepción de ideas. El *ars coniecturalis*, por el contrario, se realiza en el despliegue que la mente practica a partir de sí, pues si la mente no se despliega ni manifiesta, no se conoce de manera conjetural a sí misma. La mente humana, para Nicolás de Cusa, solo puede percibir de manera conjetural su propia unidad en el despliegue que ella practica en la experiencia del *ars coniecturalis*.

En tercer lugar, si bien para Descartes es asequible la evidencia —esto es, la percepción clara y distinta de ideas innatas—, para el Cusano, por el contrario, el conocimiento siempre permanece en el ámbito de la conjetura, es decir, de la aprehensión conjetural de la verdad en la alteridad o multiplicidad.

Finalmente, en cuarto lugar, quisiéramos subrayar que el fundamento metafísico del arte de conjeturar en el pensamiento de Nicolás de Cusa se cifra en la relación entre unidad y alteridad, tal como lo muestra el primer ejemplar simbólico de la mente al que nos hemos referido ya: el número (Zeyer, 2013: 365–382). El *ars coniecturalis* se practica siempre a partir de una originaria relación de identidad y alteridad. Frente a esto, el método cartesiano se funda en una identidad o unidad absoluta, el *yo pienso*. Resta entonces, para una ulterior investigación, tratar el fundamento teológico de una y otra concepción del natural operar metódico de la mente, profundizando y complejizando una perspectiva abierta recientemente por André (2016, 135–153).

Referencias bibliográficas

- André, J.M. (2016). Relire Descartes a partir de Nicolas de Cues. En *Noesis*, (26–27), 135–153.
- Benz, H. (1999). *Individualität und Subjektivität. Interpretationstendenzen in der Cusanus-Forschung und das Selbstverständnis des Nikolaus von Kues*. Aschendorff.
- Blum, P. R. (2015). *Nikolaus von Kues und die italienischer Renaissance*. TriererCusanus Lecture, (17), Treveris, Paulinus.
- Bocken, I. (2007). *L'art de la collection. Introduction historico-éthique a l'herméneutique conjecturale de Nicolas de Cues*. Louvain-la-Neuve.
- Brucker, J. J. (1766). *Historia critica philosophiae*. Leipzig.
- Buhle, J. G. (1800). *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie und einer kritischen Literatur derselben*. Pars VI, (1), Gotinga.
- Cassirer, E. (2003). *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit: Erstes Buch Die Renaissance des Erkenntnisproblems: Erstes Kapitel "Nicolaus Cusanus"*. En E. Cassirer, *Gesammelte Werke*, Felix Meiner Verlag, Hamburgo.
- Cassirer, E. (2005). Die Idee der 'Einheit der Wissenschaft' in der Philosophie Descartes. En *Descartes. Lehre-Persönlichkeit-Wirkung*, en *Ernst Cassirer Werke* (Hamburger Ausgabe, ECW).

- Catana, L. (2005). The Concept 'System of Philosophy': The Case of Jacob Brucker's Historiography of Philosophy. En *History and Theory*, 44, (1), 72–90.
- Clarke, D. (2003). *Descartes's Theory of Mind*, Oxford: Oxford University Press.
- Cusa, Nicolai de, *Opera Omnia* iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita (h):
- De doc. ig. De docta ignorantia (h I, ed. R. Klibansky et E. Hoffmann, Lipsiae, 1932).
- De conii. De coniecturis (h III, ed. J. Kock, C. Bormann et J.G. Senger comite, Hamburgi, 1972).
- D'Amico, C. (2005a). Die Rolle der geometrischen Figur in der Zusammensetzung der scientia aenigmatica. En *Mitteilungen und Forschung der Cusanus-Gesellschaft*, (29), 265–278.
- D'Amico, C. (2005b). Ignorancia y conjetura en la propuesta de concordia de Nicolás de Cusa. En *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección* (pp. 267–279).
- De Gandillac, M. (1937). Nicolas de Cues, précurseur de la méthode cartésienne. En *Travaux du IXème Congrès international de philosophie (Congrès Descartes)*, V, 127–133. Hermann.
- Descartes, R. (1897-1913). *Oeuvres de Descartes*, 12 vols., Charles Adam & Paul Tannery (eds.), Paris: Léopold Cerf..
- Tome VI: *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*.
- Tome X: *Regulæ ad directionem ingenii. Recherche de la vérité par la lumière naturelle*.
- Descartes, R. (1967). Reglas para la dirección del espíritu. En *Obras Escogidas*, trad. Ezequiel De Olaso y Tomás Zwanck. Selección, prólogo y notas de Ezequiel De Olaso. Sudamérica.
- Descartes, R. (2004). *Discurso del método* [edición bilingüe], introd., trad. y notas Mario Caimi. Colihue.
- Deleuze, G. (1980). *La voix de Gilles Deleuze in ligne. Spinoza* (02/12/1980): http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php?id_article=131.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1991), *Quest—ce que la philosophie?* Les Éditions de Minuit.
- Dika, T. (2023). *Descartes's Method: The Formation of the Subject of Science*. Oxford University Press.
- Falckenberg, R. (1880). *Grundzüge der Philosophie des Nicolaus Cusanus mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Erkennen*, Breslau.
- Fiamma, A. (2016). Richard Falckenberg and the modernity of Nicholas of Cusa. En *Viator* 47 (2), 351–366.
- Flasch, K. (1995). Jacob Brucker und die Philosophie des Mittelalters. En W. Schmidt-Biggemann, y T. Stammen (eds.), *Jacob Brucker (1696–1770): Philosoph und Historiker der europäischen Aufklärung* (pp. 187–197).
- Flasch, K. (2007). *Nicolaus Cusanus*. München, Verlag C.H. Beck, 2001.
- Hartzheim, C. (1730). *Vita Nicolai de Cusa S.R.E. presbyteri cardinalis ad vincula S. Petri, Episcopi Brixienensis, Decani ad S. Florinum Confluentiae, Administratoris S. Wendelini, Praepositi Monasteriensis Meinseldiae, Archi-Diaconi Leodiensis*. Trier.
- Mammola, S. (2013). *Cusanus scepticus*. Fortuna e sfortuna di un'interpretazione rinascimentale. En Dall'Igna A. y Roberi, D.(Eds.), *Cusano e Leibniz. Prospettive filosofiche*, Milano, Mimesis, col. Bibliotheca cusana, pp. 203–213.
- Meier-Oeser, S. (1989). *Die Präsenz des Vergessen. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusanus vom 15 bis zum 18 Jahrhundert*. Aschendorff.
- Müller, T. y Vollet, M. (Eds.). (2013). *Die Modernitäten des Nikolaus von Kues. Debatten und Rezeptionen*. Transcript.
- Paganini, G. (2009). Socrate, Montaigne, Descartes: sur l'utilisation de l'ignorance socratique dans les *Essais* et dans les *Regulae*. En *Montaigne Studies*, XXI, 155–168.
- Pico Estrada, P. (2008). "Weight and proportion in Nicholas of Cusa's *Idiota. De staticis experimentis*" En K. Reinhardt, H. Schwaetzer y O. Dushin (Eds.), *Nicolaus Cusanus: ein bewundernswerter historischer Brennpunkt: philosophische Tradition und wissenschaftliche Rezeption*, Ratisbona, pp. 135–146.

- Reinhardt, K. y Schwaetzer, H. (2007), *Nikolaus Cusanus und der deutsche Idealismus*, Trier: Roderer.
- Ritter, H. (1850). *Geschichte der neuern Philosophie*. Hamburg.
- Rusconi, C. (2012). *El uso simbólico de las figuras matemáticas en la metafísica de Nicolás de Cusa (1401–1464)*. Biblos.
- Scharpff, F. A. (1866). *Der Cardinal und Bischof Nicolaus von Cusa als Reformator in Kirch, Reich und Philosophie des XV Jahrhunderts*, Tübingen.
- Schwaetzer, H. (2004), “Perspectivas de la ciencia cusana acerca de la *mens*”, en Machetta, J. M. y D’Amico, C. (eds.), *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, Buenos Aires, Biblos, pp. 183–193.
- Schwaetzer, H. (2006). “*Visio intellectualis*: Nicolás de Cusa y Schelling”, en *Revista de Filosofía y Teoría Política*, (37), 117–134.
- Senger, H–G. (2013). *Wie modern ist Cusanus? Zur Fragilität der Modernitätsthesen*. Trierer Cusanus Lecture, (17), Tréveris, Paulinus.
- Stöckls, A. (1866), *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. III, Mainz.
- Tennemann, W. G. (1816). *Grundriss der Geschichte der Philosophie für den akademischen Unterricht*, J. A. Barth, Leipzig.
- Turner, M. (2002). *Nicolaus Cusanus zwischen Deutschland und Italien. Beiträge eines deutsch–italienischen Symposiums in der Villa Vigoni*, Berlin, De Gruyter .
- Uebinger, J. (1888). *Die Gotteslehre des Nikolaus Cusanus*, Münster/Paderborn.
- Zeyer, K. (2008). Cusanus und Descartes. En H. Schwaetzer & K. Zeyer, *Das Europäische Erbe im Denken des Nikolaus von Kues. Geistesgeschichte als Geistesgegenwart*, Münster, Aschendorff, p. 325–338.
- Zeyer, K. (2008). Neuplatonismusrezeption im Umfeld der deutschen Idealisten – Eine Recherche mit Blick auf Schelling und Cusanus. En *Verbum*, (14), *Cusanus and Schelling in the History of Russian Thought*, St. Petersburg, pp. 61–81.
- Zeyer, K. (2012). *Cusanus in Marburg. Hermann Cohens und Ernst Cassirers produktive Form der Philosophie geschichtsaneignung* (Habilitationsschrift zur Erlangung der *venia legendi* für Philosophie, am Institut für Philosophie Fakultät IV –Human– und Gesellschaftswissenschaften an der Carl von Ossietzky Universität, Oldenburg).
- Zeyer, K. (2013). “*Nihil certi habemus in nostra scientia nisi nostram mathematicam*”. Zur Cusanus–Rezeption Hermann Cohens. En T. Müller y M. Vollet. (Eds.), *Die Modernitäten des Nikolaus von Kues. Debatten und Rezeptionen* (pp. 365–382).