



# LA TRIPLE NATIVIDAD

## UNA LECTURA DE LOS SERMONES JUVENILES DE NICOLÁS DE CUSA

GRETA VENTURELLI

*Fecha de recepción: 18-04-2017*  
*Fecha de aceptación: 28-04-2017*

**Resumen:** Este artículo tiene por objeto el análisis del tema de la triple Natividad en los sermones juveniles de Nicolás de Cusa, alias el Cusano. Dicha temática, que representa una cuestión central en la cristología del autor, se encuentra presente especialmente en los sermones compuestos entre 1430 y 1440-44. El tema en cuestión es presentado de acuerdo con un examen de la naturaleza triple de la Natividad: en primer lugar, se avanza una explicación introductoria al tema de la Natividad en los sermones de Nicolás de Cusa, para abordar a continuación un análisis específico sobre la creación eterna (*aeterna nativitas*), sobre la encarnación (*temporalis nativitas*) y sobre la filiación divina (*spiritualis nativitate*), respectivamente. Por último, se trazará un breve balance de la génesis, desarrollo y destino de la triple Natividad en el pensamiento del Cusano.

**Abstract:** *This article aims to analyze the theme of the triple Nativity in the youth sermons by Nicholas of Cusa, also known as Cusan. This theme, which represents a central issue in the author's Christology, is present especially in the sermons composed between 1430 and 1440-44. The theme in question is presented in accordance with an examination of the threefold nature of the Nativity: first, an introductory explanation of the theme of the Nativity is advanced in the sermons by Nicholas of Cusa, to then address a specific analysis on the eternal creation (*aeterna nativitas*), respectively. Finally, a brief balance will be drawn of the genesis, development and destiny of the triple Nativity in Cusano's thought.*

**Palabras clave:** Natividad, Padre, Palabra, Dios, Hijo.

**Keywords:** *Nativity, Father, Word, God, Son.*

Este artículo tiene por objeto el análisis del tema de la triple Natividad en los sermones juveniles de Nicolás de Cusa, *alias* el Cusano<sup>73</sup>. Dicha temática, que representa una cuestión central en la cristología del autor<sup>74</sup>, se encuentra presente especialmente en los sermones compuestos entre 1430 y 1440-44. El análisis que propone parte del presupuesto de la recalificación del valor filosófico de los sermones<sup>75</sup>, a los que se les atribuye un carácter de autonomía textual y conceptual, sin excluir la posibilidad de integrar en la lectura, si fuera oportuno, los escritos filosóficos y religiosos.

En este trabajo el tema en cuestión se presenta de acuerdo con un examen de la naturaleza triple de la Natividad: a continuación se

---

<sup>73</sup> Nicolás de Cusa (*alias* Nicolás Cusano) nace en Kues, diócesis de Tréveris, en la rivera del río Mosella, en 1401. Formado, en primer lugar, en la Universidad de Heidelberg y, sucesivamente, en la de Padua y Colonia, y especializándose en Derecho Canónico, Teología y Filosofía, llegó a ser miembro del concilio de Basilea. Involucrado en el enfrentamiento entre el concilio y el Papa, además de en el intento de reunificar las iglesias (griega y latina), se dedica especialmente a la reflexión teológico-filosófica a partir de su viaje de vuelta de Constantinopla (1438), que culmina con la elaboración y publicación de su primera obra afamada, *De docta ignorantia* (1440). Una vez convertido en obispo de Bresanona en 1450, se ve envuelto en un enfrentamiento con el Duque Segismundo de Austria, que le obliga a retirarse a Roma hasta su muerte, acaecida en Todi el 11 de agosto de 1464. Entre sus principales obras filosóficas se recuerdan, aparte de *De docta ignorantia*, *De coniecturis* (1440-45), *gli Opuscula* (1440-1149), *i quattro libri dell'Idiota* (1450), *De pace fidei* (1453), *De visione dei* (1453), *De possess* (1460), *De non aliud* (1461), *De venatione sapientiae* (1462), *De ludo globi* (1463). (Cfr. Santinello G., *Introduzione a Niccolò Cusano*, Laterza, Roma – Bari 2008VI).

<sup>74</sup> Cfr. K. REINHARDT, *Jesus Christus Herz des cusanischen Theologie*, in K. Kremer und K. Reinhardt (Hrsg. von), *Nikolaus von Kues 1401 2001. Akten des Symposions in Bernkastel-Kues vom 23. bis 26 Mai 2001*, MFCG 28, Paulinus, Trier 2003, pp. 165-187.

<sup>75</sup> Wilhem Dupré se atribuye el mérito de haber enfatizado el carácter filosófico de las predicaciones. Al pensar en el momento de la homilía es oportuno considerar, según Dupré, no exclusivamente la filosofía de vida de cada fiel, sino también y sobre todo, la figura del predicador, que opera desde su interior, incorporando reflexiones de naturaleza filosófica con vistas a la mejor ejecución posible de su propia tarea. Tales profundizaciones filosóficas, que forman parte de una tradición teológica de larga historia, se encuentran en los textos de los predicamentos del Cusano, estos no solo respiran del espíritu del pensamiento del Cusano, sino que lo penetran explicando concretamente la experiencia posible. Por desgracia, reconstruir la historia y el desarrollo de esta influencia resulta arduo, tanto que al colocar el acento sobre la problemática de la relación subsistente entre las prédicas y los textos filosóficos, se alimenta la cuestión inherente a la relación de precedencia y derivación. Dada la dificultad aparejada al eventual intento de reconstruir los influjos de las obras de Nicolás de Cusa, a la pregunta planteada es posible responder, sostiene Dupré, tras una profundización tanto del uso de los modelos de las prédicas empleadas para el tratamiento de temas filosóficos comunes a los escritos, como del carácter filosófico de los textos religiosos consultados y mencionados en el curso de su actividad y predicación; y es así que en el respeto de la “Regeln der Koinzidenz” Dupré se mueve entre los textos como haciendo de la coincidencia el fundamento de su análisis. (Cfr. W. Dupré, *Die Predigt als Ort der Reflexion*, in K. Reinhardt und H. Schwaetzer (Hrsg. von), *Nikolaus von Kues al Prediger*, S. Roderer-Verlag, Regensburg 2004, pp. 79-104).

presenta un párrafo introductorio al tema de la Natividad en los sermones de Nicolás de Cusa, tres párrafos específicos —sobre la creación eterna (*de aeterna nativitas*), sobre la encarnación (*temporalis nativitas*) y sobre la filiación divina (*spiritualis nativitate*), respectivamente— y, por último, un párrafo final destinado a trazar un breve balance de la génesis, desarrollo y destino de la triple Natividad en el pensamiento del Cusano.

I. LA TRIPLE NATIVIDAD. El tema de la triple Natividad de Cristo siempre ha sido objeto de interés por parte del mundo cristiano. Ya San Agustín se preguntó sobre la naturaleza y significado de la naturaleza tripartita de la creación del Hijo de Dios: la creación eterna (*aeterna nativitas*), la encarnación (*temporalis nativitas*) y la creación divina (*spiritualis nativitas*). La comprensión de la tripartición de este único nacimiento supone aclarar tanto la cuestión de la naturaleza, ya trinitaria, ya histórica, de la figura de Cristo, así como las condiciones de posibilidad que ofrece el Hijo al renacimiento espiritual de la humanidad.

El joven Nicolás de Cusa no deja de hacer frente a esta temática<sup>76</sup>, que es uno de los temas principales de los llamados sermones juveniles, compuestos entre 1431 y 1440 a 1444. La articulación y sistematización de los mismos da como resultado el *Sermo XXII, Dies Sanctificatus* (Augsburgo, 25 de diciembre de 1440), del que citaremos un fragmento con vistas a comprender cómo la naturaleza triple de la Natividad es asumida como modelo para la división estructural y conceptual de los mismos sermones en tres.

42

Quiero hablar brevemente sobre estas tres especies de nacimientos [declara de Cusa]. En la primera parte del sermón, dirigida a los más doctos, hablaré de la creación eterna del Hijo, para ilustrar en alguna medida el pasaje correspondiente en el Evangelio de San Juan. En la segunda parte, destinada a la gente común, voy a hablar del nacimiento temporal, para que todo el mundo entienda el pasaje del Evangelio en que se trata. La tercera parte, se dedica a los contemplativos, para comprender plenamente el final del prólogo del Evangelio en el que se dice: "Les dio el poder"<sup>77</sup>.

A partir de este enfoque se derivan implicaciones estructurales y de contenido muy precisas. Es reseñable que, permaneciendo dentro de la tradición medieval, el Cusano estructura sus sermones, exponiendo desde el principio el tema que será presentando y las subdivisiones del

---

<sup>76</sup> Ha sido puesto de manifiesto que el Cusano se basó en las lecturas de los textos San Agustín, de San Ambrosio, de San Víctor Hugo y San Bernardino de Siena, así como de San Ambrosio, de Hugo de San Víctor y San Bernardino de Siena, así como del Maestro Eckhart. (Cfr. R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Herder Freiburg, Friburgo 1956, pp.33-34).

<sup>77</sup> N. DE CUSA, *Sermo XXII. Dies Sanctificatus* (1440), 6, 1-9, p.679.

sermón<sup>78</sup>. En este caso, los sermones desarrollados en torno al tema de la Natividad presentan, en relación con el tratamiento, una enunciación sintética de los tres aspectos del nacimiento así como también la secuencia con que se seguirán. De una lectura exhaustiva se deduce, sin embargo, que algunos de los sermones no han sido completados: la ausencia de un desarrollo pleno e integral de la cuestión, a pesar de lo que ha sido mencionado<sup>79</sup>, ha puesto sobre el tapete el carácter incompleto de las homilías. En atención al contenido, no obstante, se puede apreciar que el tema principal es tratado en relación con el valor simbólico de la naturaleza de las tres misas celebradas con ocasión de la Natividad. En palabras de Cusa:

[...] el nacimiento eterno, en su profundidad, se oculta incluso a la mente más aguda, pero se representa en la misa de medianoche<sup>80</sup>, y se menciona en nuestro texto con las palabras "día santo". El segundo nacimiento [...] se indica mediante la misa de la aurora con las palabras "Ha amanecido para nosotros." El tercer nacimiento [...] se indica mediante la misa del día de Navidad, como el nacimiento de nuestra salvación y en nuestro texto se menciona con las palabras: "Venid, adoremos"<sup>81</sup>.

<sup>78</sup> En general, se observa que la estructura de las homilías del Cusano sigue, aunque con libertad, el esquema fundamental de la predicación medieval. Este comprende "la indicación del tema, en general sugerido por un pasaje de la Biblia, el Misal y el Breviario; la invocación de la ayuda divina; la introducción al tema; la división del sermón; la discusión de las diversas partes con extensas citas de la Biblia, los Padres, predicadores y escritores de la Iglesia y de los grandes filósofos; la conclusión que recoge las consecuencias para la vida personal, con referencias a ejemplos prácticos extraídos de la historia, las leyendas y la vida cotidiana; la oración apropiada para el sujeto "(Gaia, P. , *Introducción*, en de N. DE CUSA, *Sermón del Padre Nuestro*, P. Gaia (eds), Società editrice internazionale, Turín 1995, p.12).

<sup>79</sup> Los sermones, destinados a la oralidad y una circulación discreta y limitada entre amigos y hermanos —y no a su transcripción—. (Cfr. L. MANNARINO, *Introducción*, en de Cusa, N. *Il Dio nascosto*, Mannarino, L. (ed.), Laterza, Roma-Bari 1995, pp.XXVI-XXVII), eran a menudo apuntes en lengua latina, destinados a ser utilizados como esquemas y trabajos preparatorios en una redacción más detallada del sermón, escrita en latín —para el clero o para un público especialmente culto— y declamado en alemán, tanto en el dialecto Franco mosellano, como en el dialecto bávaro-austriaco para la comunidad de los fieles. De Cusa poseía, pues, un surtido conjunto de esquemas, notas y esbozos, una suerte de colección de materiales sobre diversos temas. Pío Gaia precisa que durante el viaje a Alemania (1450-1452) como legado papal, el cardenal "siempre llevaba este cuaderno de esquemas en latín que utilizaba, en función de las circunstancias para pronunciar distintos sermones en alemán" (P. Gaia, *Introducción*, cit., p. 13), que a través de una elaboración personal y ajustada a las condiciones específicas, otorgaba al sermón gran vitalidad carácter y eficacia, que por desgracia no se puede apreciar, sino solo intuir.

<sup>80</sup> Misa del gallo. Nota de la traductora.

<sup>81</sup> N. DE CUSA, *Sermo XXII*, 5, 2-14, p. 679.

Como Rudolf Haubst precisa<sup>82</sup>, no sólo las tres celebraciones eucarísticas se corresponden directamente con los tres aspectos de la Natividad, sino que remiten al sistema gnoseológico de Nicolás de Cusa que las sustenta. De esto se deduce que la primera misa tiene lugar en la noche oscura, dada la incapacidad de las facultades humanas para comprender a Dios, que es lo inefable; la segunda se celebra en la madrugada, entre la oscuridad y la luz, de acuerdo con la naturaleza divina y humana de Cristo; por último, la tercera tiene lugar en la claridad del día, porque Cristo está en nosotros por la fe y la magnificencia de la vida futura<sup>83</sup>. En otras palabras, la celebración de la creación eterna corresponde al *status* oscuridad que caracteriza a las facultades cognitivas humanas, que deben ser liberadas del estado de ignorancia mortal *post lapsaria*. Las otras dos tratan el tema de la luz, o más bien, de la persona de Jesucristo en su temporalidad, que representa la región terrenal de la *ratio humana*. Esta facultad se dedica a la investigación del mundo teofánico, en espera del punto de llegada eterno y espiritual que el tiempo de la encarnación representa, para finalmente abordar la filiación. La razón se alza, abandona el nivel especulativo de su conocimiento para confiarse a la región del intelecto (*intellectus*), junto al jardín edénico de la verdad, sede de la luz suprema que se irradia a los que llegan al final de su camino a la salvación.

Esta primera consideración muestra, desde el principio, la densidad filosófica de los sermones —que remiten a toda la base conceptual que Nicolás de Cusa desarrolla especialmente de 1438<sup>84</sup>—, atribución que no carece de problemas. Esta filosofía, de hecho, cuestiona la funcionalidad de los mismos sermones durante la celebración de la misa, ya que sería impensable que un contenido como el que aquí se presenta se exponga al

<sup>82</sup> Cfr. R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, cit., pp.30-32.

<sup>83</sup> En palabras de Nicolás de Cusa, «heac tripleax nativitas per tres missas hodiernas signata est: Prima in media obscuritate humanae capacitatis incomprehensibilis divinitatis, secunda in aurora partem habens claritatis et partem obscuritatis secundum naturam divinam et humanam, tertia in die clara, qui Christus non nascitur per “gratiam in praesenti et gloriam in futuro” nisi in claris et mundissimis cordibus. Et taliter illuminati mundo lucem praebent “per gratiam” et fulgebunt “in futuro per gloriam”» (N. de Cusa, *Sermo XI, Verbum caro factum est, et habitavis in nobis* (1431), 2, 14-23); y de nuevo «et quia in tenebris nocturnis, quae humanum intellectum signant, natus est Salvator noster, Deus et homo, et positus in praesepe tamquam faenum ante boves et asinos, inquirimus, quantum possumus, ut si non ut fortes boves ingenio, saltem ut simplices asini hunc angelicum cibum degustemus. Et quia missa illa,

quae circa medium noctis celebratur, signat huius nostri Salvatoris aeternam generationem, quae incomprehensibilis est per tenebras, secunda missa in artu temporalem nativitatem comprehensibiliorem quoad humanitatem signat, et tertia spiritualem, quae per “gratiam in presenti et gloriam in futuro” habetur, sedentes in nocte circa praesepe Salvatoris de hiis tribus, quantum possumus, contemplerur».( N. de Cusa, *Sermo XVI, Gloria in excelsis Deo* (1432-1435?), 5, 5-17).

<sup>84</sup> Tras el fugaz viaje de la delegación diplomática a Constantinopla, que desemboca en la redacción de *De docta ignorantia* (1440), y la recomendable obra posterior, *De coniecturis* (1443); obras que constituyen los cimientos de la cuestión metafísica y epistemológica.

heterogéneo público que componen los fieles. Nicolás de Cusa responde a estas críticas mostrando que, de hecho, no es un problema: el público está llamado a participar, en función de sus capacidades y en consonancia con el objetivo perseguido personalmente en la comprensión de un mensaje que se presta a la estratificación sensible de los diferentes niveles de los oyentes<sup>85</sup>.

Después de estas precisiones preliminares, es posible penetrar en el tema en cuestión, procediendo en este orden: de la generación eterna a la filiación divina, a través de la encarnación, según una lectura transversal y sinóptica de los sermones juveniles, completada, en su caso, con otras obras del Cusano.

II. DE AETERNA NATIVITATE. La generación eterna de la Palabra (*aeterna nativitas*), asociada a la reflexión sobre la Trinidad, es el primer aspecto de la Natividad a ser celebrado, como lo demuestran los siguientes sermones: *Sermo XI*, *Sermo XVI* y *Sermo XXII*. De la lectura de estos se observa que las primeras dos homilias, XI y XVI, son muy similares: ambas abordan el tema en términos de la relación trinitaria, tomando como guía el principio de *omnis distinctio essentialiter est realis, et non Conversio*, que fundamenta la diferencia personal y no esencial de las personas divinas. En la misma línea se presenta el *Sermo XXII* que reitera el problema a la luz de una comparación rigurosa con el *De Trinitate* de San Agustín, de la cual surge la adquisición de una perspectiva matemática y la consiguiente asunción de un nuevo léxico: *id*, *idem* y *identitas*, que expresan ahora las tres personas de la Trinidad.

En el *Sermo XI*, *Verbum caro factum est, et habitavit in nobis* (1431), Cusano se dirige a los devotos llamados a regocijarse con la Natividad del Señor, anunciando su nacimiento. Para abordar la cuestión, el Cusano comienza analizando el término utilizado para designar al Hijo, la Palabra (*Verbum* en latín). Se trata de una palabra -como, -son, que se

---

<sup>85</sup> Cuando se trata de la sustancia teológica del discurso, de Cusa no admite concesiones a la audiencia. No le han faltado críticas por ello. Es en el *Sermo CCLXXIV*, *Loquimini ad petram coram eis* (1457) donde se defiende de las acusaciones de ser excesivamente intrincado recurriendo a un ejemplo bíblico: del mismo modo que los también aquellos que han criticado al Cusano se habían sorprendido de la forma en que se dirigía a los fieles. El cardenal se defiende alegando que la única forma de predicar se basa en el mismo principio en que se basa la enseñanza de Cristo, por la que se hace explícita la esperanza de que el oyente es capaz de entender. (Cfr. WA. Euler, *Proclamation of Christ in Selected Sermones from Cusanus, Brixen Period*, en T. M. Izbicki y C. M. Bellitto (eds.), *Nicholas of Cusa and His Age: Intellect and Spirituality. Essays Dedicated to the Memory of F. Edward Cranz, Thomas P. McTighe and Charles Trinkaus*, Koninklijke Brill NV, Leiden, Holanda, 2002, pp. 89-103). En este sentido, cabe mencionar a Haubst, que define al Cusano como un predicador 'aristocrático' porque -a diferencia del uso medieval por el que los sermones estaban destinados a despertar emociones en el público- tiene como objetivo informar e iluminar el intelecto, lo que limita 'uso de ejemplos bíblicos, sin que ello implique la renuncia de un sentido dramático, que consistiría en el uso de imágenes alegóricas (Cfr. L. HUNDERSMARCK, T. M. IZBICKI, *Nicholas of Cusa's Early Sermons on Incarnation*, in T. M. Izbicki and C. M. Bellitto (eds), *op. cit.*, pp. 79-88).

refiere a la naturaleza productiva del Hijo divino, que expresa una producción tanto *ad intra* (generación intratrinitaria) como *ad extra* (la creación). Manteniéndose en el primer aspecto de la producción. Esta generación como una procesión intelectual de la Palabra del Padre implica compartir entre sí la misma naturaleza: la Palabra —necesaria en Dios para que Él pueda saber, "mentalem et intellectualem Verbum a quo se et cetera intellegat"<sup>86</sup>— de Dios Padre a fin de preservar su carácter esencial, y no accidental, resultante de la simplicidad y la inmutabilidad de Dios. La principal diferencia se encuentra, de hecho, ausente en Dios, ya que él no se ajusta a la diversidad de sustancias más que de manera accidental. Dado que no es posible que sea el Hijo un accidente, está claro que hay que admitir la igualdad sustancial y no aleatoriedad de la Palabra. Además, puesto que Dios es increado e infinito, si la Palabra, el principio de todas las cosas, es en Dios, entonces la palabra en sí es increada e infinita, incluso siendo generada por el Padre y a pesar de que su reino sea por definición finito. La razón de esto se encuentra en la unidad de Dios, que es tal que en él no se permite ninguna distinción real o esencial, aunque se concedió la distinción personal y real del Hijo del Padre. En este caso, el principio *distinctio omnis essentialis est realis, et non converso*<sup>87</sup>: hay una distinción real entre las personas, dado que el Padre no es el Hijo, pero no una distinción real entre las esencias.

El argumento que se acaba de plantear se encuentra en el *Sermo XVI, Gloria in excelsis Deo, et in terra pax hominibus bonae voluntatis* (1432-1435?). Aquí siente especialmente el Cusano la necesidad de aclarar que la generación eterna es imperceptible en la vida, por lo que para contemplarla se requiere la elevación del espíritu: los hombres están llamados a esperar y desear exclusivamente la llegada a una clara comprensión de esto, es decir, del conocimiento de "quod Nativitas Filii Dei nihil est quam aliud processus intellectualis Verbi a Deo Patre vel quam divini productio"<sup>88</sup>. Según este proceder del Padre, el Hijo: "non procedit ab essentia divina, cum illa non distinguatur realiter a Filio, cum unaquaque persona sit essentia divina"<sup>89</sup>, por lo que hay dos personas, y no esencias. De ello se desprende el carácter esencial y no accidental del Verbo<sup>90</sup>, no creado e infinito, en el que Dios se entiende a sí mismo y a todo, "cum ergo Deus in su Palabra si et omnia comprehendat, sequitur quod est Verbum res increado, infinito, in tanto que otras cosas que nada quam potest Deus".<sup>91</sup> La Palabra es Dios, por lo tanto, aunque el Padre y el Hijo son dos personas distintas —posición que Nicolás de Cusa confirma remitiendo una vez más al principio de que *omnis distinctio essentialis est realis, et non Conversio*, para defender la distinción formal y

<sup>86</sup> N. de Cusa, *Sermo XI*, 3, 12-14.

<sup>87</sup> *Ídem*, 4, 1-2.

<sup>88</sup> *Ídem*, 6, 9-11.

<sup>89</sup> *Ídem*, 6, 26-28.

<sup>90</sup> *Cfr.* N. DE CUSA, *Sermo XI*.

<sup>91</sup> N. DE CUSA, *Sermo XVI*, 7, 8-11.

subsistente personal de la divinidad "et est verum dicere, plures quod res en divinis, scilicet tres personae sunt un essentia"<sup>92</sup>—.

Una variación sobre el tema se ofrece, como se ha señalado, en el XXII *Sermo Dies sanctificatus* (25 de diciembre del 40, Augsburgo). En este sermón Nicolás de Cusa alcanza una primera reelaboración de lo que hasta ahora ha afirmado a la luz de la concepción agustiniana trinitaria. Antes de abordar la cuestión en profundidad, el predicador explica, por un lado, cómo la unidad infinita es en la Trinidad y, viceversa, se explicita, por otro lado, la premisa gnoseológica relativa a la imposibilidad de las facultades humanas (razón, imaginación y sentidos) para comprender a Dios sin la fe, en virtud de las enseñanzas de Isaías: "Si no creéis, no comprenderéis"<sup>93</sup>. Dados estos supuestos de Cusa se acerca al *De Trinitate* de San Agustín, que utiliza los conceptos matemáticos de la unidad, la igualdad y el acceso para explicar la eternidad de las personas trinitarias, a las que no conviene la multiplicidad, que implica *per se* la dualidad, la desigualdad y la división. Los términos utilizados aquí han sido traducidos por "nuestros maestros", es decir, por los filósofos de la escuela Chartres<sup>94</sup>, de la siguiente manera: la unidad del Padre, la igualdad del Hijo y el nexo del Espíritu Santo, con el fin de facilitar la comprensión de la generación de conceptos y derivación, aunque los nombres más apropiados, de acuerdo con el Cusano, son *id*, *idem*, *idemptitas* (esto, mismo, esto mismo). Una vez dicho esto, es posible analizar la creación del hijo a partir del propio concepto de creación, que, mientras que en los seres contingentes consiste en la multiplicación de las entidades como una unidad de repetición, en Dios se lleva a cabo de tal manera que no hay una multiplicación de entidades, sino la repetición de la unidad en sí (dado que una multiplicación, aunque fuera simplemente una duplicidad daría como resultado la producción de una entidad sustancialmente diferente). Por tanto, es evidente que "la unidad multiplicada simplemente por uno no genera sino la igualdad de la unidad, y esto sólo puede entenderse en el sentido de que la unidad

---

<sup>92</sup> *Ibidem*, 8, 8-10.

<sup>93</sup> *Ídem*, 7,9.

<sup>94</sup> Desde el platonismo de la escuela de Chartres (especialmente a través del estudio de Teodorico), el Cusano recupera el concepto de *aequalitas*, que –en virtud de su origen aritmético y pitagórico– fue asumido como el fundamento de la especulación trinitaria, dado que así evita "la antigua dificultad de la doctrina trinitaria, de que la esencia de Dios que se manifiesta como "triple" puede ser mal interpretada en un sentido numérico" (Beierwaltes W., *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, Reale, G. (introducción), Gatti M. L. (traducción), Vita e Pensiero, Milán, 1991, p. 317). De esta manera, la simple operación matemática, posibilitada por la igualdad, se convierte en el "principio de despliegue atemporal, intratrinitario, de Dios. La "repetición" de su Unidad original, su "automultiplicación" se entiende como movimiento íntimo del ser de Dios, en el que "mantiene" la unidad consigo mismo, *mientras* que en la "segunda" unidad creada "deviene" igual a sí mismo. La relación existente entre la "Unidad" y su "igualdad" solo puede ser de su misma naturaleza, y por tanto solo él mismo 'Igualdad' o "Igualdad" de lo Primero" (*ibid*, pp.316-317).

genera la unidad y esta generación es eterna"<sup>95</sup>; y desde la unidad de la unidad y de la igualdad se deriva necesariamente la conexión. Se trata, en otras palabras, de la relación existente entre el espíritu, la palabra (generada por el espíritu) y el amor o voluntad (derivada de los dos primeros). Esta ejemplificación hace que sea más fácil de entender el mensaje del evangelio para el que "la palabra como concepto de sí misma, es de hecho una imagen que tiene de sí mismo el pensamiento; en ella el pensamiento se representa como objeto pensado"<sup>96</sup>. En este sentido, el Hijo es la Palabra de Dios, la Palabra, la imagen que tiene de sí mismo Dios.

El Hijo es el intelecto en la medida en que constituye la auto-representación del pensamiento mismo en el acto de pensar, el cual, pensando, se constituye y reconoce a sí mismo como objeto y sujeto de su propio pensar<sup>97</sup>. Aquí subyace lo que será posteriormente explicitado en *De aequalitate* (1459)<sup>98</sup>, es decir, la identidad entre el ser y el pensamiento que Nicolás de Cusa recupera de Plotino. De acuerdo con esta relación identitaria "aquello que 'se piensa' y el 'acto pensante' son una cosa, por lo que pensar en el ser de Dios es pensar en sí mismo, en el marco de la autoconsciencia absoluta del Espíritu, como "el propio otro" (*aliud*) siempre reconducido a la propia identidad igual a sí misma (*Idem*)".<sup>99</sup> Dios es el sujeto pensante, para quien el acto de pensar se refleja en los términos de una doble procesión, *ad intra* y *ad extra*.

La procesión *ad intra* constituye el eterno nacimiento de Cristo, a saber, la autoctisis divina, por la que "ellos [el Padre creador y el Hijo creado] coinciden con su infinita y eterna autoposición intemporal que se explica en la inmanencia de precesión intratrinitaria, que consiste en la 'identidad reflexiva y en la propia diferencia de la absoluta visión divina'"<sup>100</sup>. La dinámica trinitaria se configura como una identidad reflexiva informe, bidireccional (se podría añadir), en la medida en que tanto el Padre se refleja en el Hijo, conociéndose, como el Hijo en el Padre, para tener conciencia de sí: "el padre de la creación, de hecho, no puede conocerse como padre si no es en el concepto de su hijo creado, y el hijo no puede saberse hijo, más que en el concepto de su padre creador".<sup>101</sup> Con el fin de que ambos puedan ser conscientes de sí mismos

<sup>95</sup> N. DE CUSA, *Sermo XXII*, 22, 9-11, p. 688.

<sup>96</sup> *Ídem*, 23, 10-12, pp. 689-690.

<sup>97</sup> Para profundizar en la auto-conciencia divina, léase *infra*, en el mismo capítulo.

<sup>98</sup> La obra *De aequalitate* es un sermón que está catalogado entre los tratados. Constituye una *summa* de los resultados, que el Cusano alcanzó después de la reflexión sobre el versículo del Evangelio de San Juan "Vida erat lux hominum." (Juan: 1,5), y que le condujo al estudio de la Palabra divina en términos de *aequalitas*. (Cfr. G. Santinello, *Introducción a Niccolò Cusano*, cit., p. 126).

<sup>99</sup> G. CUOZZO, *Mystice videre. Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano*, Trauben, Turín, 2002, p. 283.

<sup>100</sup> *Ídem*, cit., p. 285.

<sup>101</sup> N. DE CUSA, *De aequalitate*, 22, 2-6, p. 705.

en ese otro y a través del otro que no es más que sí mismo, hay que admitir que el principio es la *aequalitas*<sup>102</sup>.

A partir de este análisis de *aeterna nativitas* es posible entender los caracteres propios iniciales de la primera misa de la Natividad: la oscuridad nocturna en la que se celebra simboliza la ceguera de la que es la razón presa, envuelta por una niebla de incomprendibilidad del Dios inefable. Por ello, Nicolás de Cusa pretende facilitar el acceso a la cuestión trinitaria a la luz de la conciencia de que "incomprehensibilis incomprehensibiliter capitur"<sup>103</sup>, hasta asumir la circularidad de la teología, como un medio destinado a la intangibilidad de la *natura aeterna alias ineffabilis* de la creación del Hijo. La prueba de la asociación entre la naturaleza eterna e inefable del nacimiento, se verá en el *Sermo I, Verbum caro factum est* (1430), donde la expresión *prima/aeterna Nativitas* es sustituida por la de *ineffabilis Nativitas*. En este sermón Nicolás de Cusa comenta el prólogo de San Juan imitando el discurso sobre la creación del hijo de la reflexión sobre la inefabilidad de Dios. Anticipando el tema de la teología apofática, que se ilustra profusamente en el primer libro de *Docta ignorantia*, de Cusa ilustra cómo la intención humana de atribuir un nombre a Dios se traduce en la multiplicidad de denominaciones a las que Él se encuentra sujeto, debidas tanto a la variedad lingüística y cultural como a los límites humanos de asimilar en su totalidad este nombre que es único, supremo, infinito.

Entre los varios términos propuestos, los que resultan más apropiados son el Tetragrama —es decir, cuatro letras, "Iot, He, Vau, He"— que representa el santísimo y altísimo nombre divino<sup>104</sup>. Tal es apropiado al altísimo creador, dado que expresa la divina esencia con su intrínseca propiedad<sup>105</sup>, de la que derivan todos los nombres<sup>106</sup>. Antes del

---

<sup>102</sup> El discurso del Cusano es parte de una tradición influida por el platonismo, aunque diverge de la antigüedad griega, y la supera a través la transición de la analogía matemática a una teología fundamentada desde la metafísica, a través de la radicalización de una razón platónica "la teologización las matemáticas en el neopitagorismo y de la renovación propia de la función teológica de las matemáticas en el siglo XII [...] "( W. BEIERWALTES, *Pensare l'Uno*, cit., p.328).

<sup>103</sup> N. DE CUSA, *De venatione sapientiae*, XII, 31, 3-4.

<sup>104</sup> Teniendo en cuenta esta función propia del Tetragramaton es obvio —como observa João Maria André— que el nombre de Dios no es más que un enigma, y que implícitamente conserva toda la tensión que surge de más de pregunta teológica principalmente del problema general de la denominación. (Cfr. J. M. ANDRÉ, *Nicolás de Cusa y los nombres divinos: de una hermenéutica de la finitud a una metafísica de lo posible*, in J. M. Machetta y C. D'Amico (eds), *Nicolás de Cusa: identidad y alteridad. Pensamiento y dialogo*, Editorial Biblos, Buenos Aires 2010, pp. 15-41).

<sup>105</sup> Cfr. N. DE CUSA, *Sermo I, Verbum caro factum est* (1430), 3 y ss.

<sup>106</sup> «Habeant itidem Graeci unius Dei diversa nomina, puta "ischyros" iuxta potentiam, "kyros" iuxta dominatione, et proprie vocatur "theos". Ita et latine a "theos" "deus" derivatur, et tartarice "birgenter", id est "unus deus", et alamanica "ein got", id est "eine gut". Ita in lingua Slavorum "boeg" et in Turkia et Sarracenia "olla uhacber", id est "iustus deus magnus", et in caldaea et indica "esgi abhir", id est "creator universalis", appellatur. Ita unus Deus secundum attributa diversa a diversis gentibus aliter et aliter nomen sortitur, licet sit unus in omnibus et per omnia» (*ivi*, 5, 1-14).

tiempo —en principio, es decir, en la misma eternidad, en el propio principio, en Dios Padre— este santísimo Verbo procede del Padre, es decir, de su sustancia, en el sentido en que el decir de Dios es el ser creado por la Palabra; esta es la *ineffabilis Nativitas*: en principio era la Palabra, la locución de Dios creada y coeterna, ni humana, ni angélica. Al igual que el Padre, Él es una sabiduría y una sustancia: "O mira nativitas, ubi generans suam essentiam et naturam, perfectionem, virtutem, gloriam, infinitatem et omnipotentiam datam generato".<sup>107</sup> Tras haber mostrado que la creación eterna de la palabra no es más que una *ineffabilis Nativitas*, es posible comprender en qué sentido la divinidad es un Deus absconditus<sup>108</sup>, destinado a permanecer tal si no fuera por la *Nativitas temporalis* del Hijo. Con la encarnación "el Dios oculto se desvela, por tanto, (*revelatio*), aparece (*apparitio, manifestatio*) en la dimensión de la alteridad. Se muestra (*se ostendit, ostensio*), se convierte en la encarnación, nada menos que como hombre, audible y tangible"<sup>109</sup>. Aunque esto no traiga consigo la revelación de la misma esencia divina (que sigue permaneciendo oculta), el nacimiento de Cristo *ostensor Patris* contribuye a la instauración de las condiciones de posibilidad de la *Dei cognitio*.<sup>110</sup>

III. DE TEMPORALI NATIVITATE. El segundo momento de la celebración de la Natividad incluye la discusión en torno a la encarnación de Jesucristo. Al contrario de lo que hemos observado respecto de la generación eterna, el nacimiento temporal de Cristo solo es tema exclusivo de uno de los sermones juveniles, el *Sermo XVII*, y da lugar a uno de los más extensos estudios de las homilías del período de Bressanone (1451-1453), centradas en el tema de la predestinación y los primeros escritos filosóficos, especialmente en el libro III de *De docta ignorantia* (1440) y a lo largo de *De pace fidei* (1453).

<sup>107</sup> *Ivi*, 10, 11-13.

<sup>108</sup> No es casualidad que en, presumiblemente, 1440 Cusano componga el opúsculo *De deo abscondito*. En este diálogo entre un cristiano y un gentil, sobre las bases sentadas por la comprensión de la docta ignorancia y la teología negativa, se discute sobre inefabilidad de Dios. Después de aclarar que la verdad es incomprensible en su totalidad, los interlocutores se apoyan en la teología negativa alegando que el nombre de Dios, théos (que deriva de *théoreo*, "veo") significa que Él es aquella luz, tan brillante que provoca nuestra ceguera, ya que nuestros ojos no son capaces de resistir tal visión. (Cfr. G. SANTINELLO, *Introduzione*, en N. DE CUSA, *Scritti filosofici. 2: Opuscuola, Apologia Doctae Ignorantiae, De visione Dei, De beryllo*, G. Santinello (ed), Zanichelli, Bologna, 1980, p. 15).

<sup>109</sup> W. BEIERWALTES, *El platonismo en el cristianismo*, G. Reale (introducción), M. Falcioni (traducción), Vita e Pensiero, Milán, 2000, p. 174. Añade que precisamente "auto-desvelarse del escondido es, por tanto, *per se*, razón suficiente para que no necesariamente deba permanecer allí oscuro, inaccesible y radicalmente distante, y de hecho pueda devenir una '*lux in tenebra nostra*' o, en palabras de Dionisio un "grandioso esplendor" (*ivi*, p. 202).

<sup>110</sup> Esta visión mística de lo divino se aborda en el tercer capítulo, en relación con el tema de la *nativitas spiritualis*.

Dejando ahora estos textos, prestemos atención, tanto como sea posible, a lo que ofrecen los primeros sermones, cualitativamente significativos. Tomemos por ejemplo el *Sermo II, Ibant magi*, compuesto con ocasión de la misa de la Epifanía, en la que de Cusa reflexiona sobre el significado y el valor de la estrella que anuncia el nacimiento del Salvador y que guía a los magos. A partir del estudio de la ciencia astronómica y por medio de la referencia a la cuestión trinitaria, el Cusano presenta la razón de la encarnación a continuación de la historia de la caída — atribuyendo así el valor salvífico a la *nativitas temporalis*— y lo aclara a la luz de la «nova stella, quae fuit fulgida, ostendens imaginem nati pueri habentis crucem in capite»<sup>111</sup>. La encarnación de la Palabra se presenta por primera vez en relación a la Inmaculada Concepción de la Virgen María y luego —este aspecto es el más interesante— en relación al tema del pecado original, así como al del papel del Padre ostensible, por el que Jesucristo es el Redentor así como el *ostensor patris*, manifestación de Dios Padre. Se encuentran aquí todos los elementos que van a perfilar con más detalle, a continuación, la problemática de la encarnación. Este problema se podría dividir en tres puntos: (1) el problema metafísico de la unión hipostática de las dos naturalezas de Cristo, humana y divina; (2) el problema de perspectiva soteriológica, en virtud del que la forma de encarnación resulta ser una consecuencia del pecado original; (3) el problema central de la perspectiva cosmológica, para lo cual el nacimiento temporal de Cristo es necesaria en función de la constitución del cosmos<sup>112</sup>.

Como veremos estas problemáticas están interconectadas; se verá, por ejemplo, la segunda y la tercera, que pueden ser incorporadas en la célebre disputa sobre la predestinación.

Según lo anunciado, la primera homilía sobre la Triple Natividad se encuentra enteramente dedicada a la *temporalis nativitas* y el *Sermo XVII, Gloria in excelsis Deo* (1432). Aquí el Cusano dice que va a tratar específicamente la causa y la forma de la encarnación. Procede con orden

---

<sup>111</sup> Nicolás de Cusa continua: «Incensi entrinsece ad eam novam non erraticam, mirabilem stella suscitavit a Deo dicentes: O, Deus, Creator siderum, quid est hoc novi? Et quia caritative inflammati sunt, forte aliquo praesagio divino dudum desiderantes incarnatum Verbum videre, accepto caelitus respondo: “Hic est creatoris siderum, Verbi incarnati, signum, quod vera lux et veritas, ‘Abicite opera tenebrarum’!. Videntes ergo stellam etiam scientes, quod deberet esse signum ostensivum magni regis, intrinsece valde illuminati, exteriori signi fidem dantes perrexerunt versus stellam» (N. Cusano, *Sermo II*, 9, 17-32). Esta estrella distante fue vista incluso por los magos de oriente que dijeron, «quando venerunt ad civitatem regiam Jerusalem, interrogaverunt: “Ubi est, qui natus est, rex Judaeorum?”» (ivi, 10, 1-3).

<sup>112</sup> Entre estas cuestiones problemáticas no se ha mencionado aquí, de hecho, la relacionada con el espacio y la temporalidad del nacimiento de Cristo; esta elección no es resultado de una visión que infravalore este aspecto, sino del deseo de permanecer fieles al objetivo perseguido, que se abandonaría si profundizáramos en un tema que se encuentra presente en uno de los sermones tardíos, *Ubi est qui est rex naturae iudeorum*.

y precisa que la ratio del nacimiento temporal reside en el pecado original<sup>113</sup>.

Situado en el jardín de Edén, para servir y obedecer a Dios en vista del objetivo final que debe alcanzarse (el reino eterno)<sup>114</sup>, Adán, que no hace caso del mandamiento confiado —no comer del árbol del conocimiento—, cae arrastrando consigo a toda la humanidad. Para repararlo el Señor, juez justo y misericordioso, confía a la Iglesia la salvación del hombre. Es la dimensión eclesiástica la que se hace cargo de la cuestión del pecado original, siendo este el extremo más destacado de la homilía —marcada por un singular tono especulativo, que destaca por el uso de un léxico específico y una redacción estructurada, imputable a la sutileza y delicadeza necesaria del tratamiento de las cuestiones examinadas—. Confirmado que la caída del hombre constituye la *ratio incarnationis*, por la que Cristo es llamado a ser el Salvador de la humanidad, el acento se coloca sobre la perpetua unión consagrada en el paraíso entre Adán y Eva, que sirve de prelude al desposorio de Cristo con la Iglesia, a la que el hijo de Dios confía la misión de obrar respetando su voluntad. Mediadora entre cielo y tierra y representante de Cristo la Iglesia es el cuerpo animado del espíritu santo, predestinada a la salvación de los hombres<sup>115</sup>. Después de haber aclarado de qué modo el pecado es la *causa incarnationis* y de haber mencionado la predestinación de la iglesia, debe ser reiterado el libre albedrío en la acción humana, que no necesita de la presencia divina, a través del recurso a los primeros sermones. Hasta aquí las reflexiones sobre el pecado original muestran no solo el carácter salvífico de la *nativitas temporalis*, sino que también la rescatan de la concepción gnóstica, mediante la que se daría fin a la iluminación de la humanidad caída en la

<sup>113</sup>Para profundizar en la génesis e interpretación del pecado original en Nicolás de Cusa, remito a la siguiente bibliografía. K. REINHARDT, *Das Streben des Geistes nach Selbstbestätigung, Ruhm und Ehre in der Sicht des Nikolaus von Kues, vor allem in seinen Predigten*, en W. A. Euler, Y. Gustafsson y I. Wikström, *Nicholas of Cusa on the Self and Self-Consciousness*, Åbo Akademie University Press, Åbo 2010, pp. 13-23; S. Gottlöber, *Das cusanische Antropologieverständnis – Wendepunkt und Geburt des »modernen« Menschen?*, en W. A. Euler y W. Port (Hrsg. von), Brösch M. (Mitarb.), *Cusanus Jahrbuch 2012*, band 4, Paulinus, Trier 2012, pp. 39-60; Lentzen-Deis W., *Nikolaus von Kues als Lehrer des Glaubens*, en Euler W. A. y Port W. (Hrsg. von), M. Brösch (Mitarb.), *Cusanus Jahrbuch 2012*, band 4, Paulinus, Trier 2012, pp. 25-37; G. Cuzzo, *Il tema del “peccato originale” nella teoria della conoscenza di Cusano*, en J. M. Machetta y C. D’Amico (editores), *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, Editorial Biblos, Buenos Aires 2005, pp. 121-139.

<sup>114</sup> En palabras del Cusano «circa causam primo considerandum est, quo modo a principio ad hos fines creatus est, scilicet ut Deo serviat et oboedentiat, secundo ut per hoc ad regnum aeternum perveniat». (N. DE CUSA, *Sermo XVII, Gloria in exelsis Deo* (1432-1435?), 2, 1-4).

<sup>115</sup>Escribe de Cusa, « et quod a principio multos praedestinasset et ecclesiam suam a principio ut sponsam plantasset et ipsam paradisum varie decorasset et “lignum vitae in medio” posuisset, ubi lignum scientia boni et mali, et “magnum sacramentum” in paradiso perpetuae unionis Adae et Evae in figura ecclesiae et Salvatoris consecrasset, et quo modo ecclesia a principio fuisset ad Adam, qui figuravit Christum, et Adam ex ossa et carne, Christi ecclesia scilicet praedestinata [...]» (*Ivi*, 24-30).

ignorancia (a expensas de la dimensión salvífica proyectada por la *filiatio*<sup>116</sup>).

En la segunda parte de la homilía, de Cusa explica el segundo *modus incarnationis*. Jesucristo es el hombre perfecto (*perfectus homo*), una persona y dos naturalezas (in duabis naturis et una persona). Él es la Palabra eterna que se ha hecho carne, asumiendo plenamente los caracteres propios de la naturaleza humana. No se trata de dos personas o naturalezas yuxtapuestas, sino de la unión hipostática de las dos naturalezas, humana y divina, en una sola persona, Jesucristo. Según las palabras del Cusano:

Non enim duo sunt suppositain Christo, sed unum suppositum. Et tanta est hypostatica unio naturae humanae et divinae in Christo, ut in suppositum divinum humanum suppositum iret remanentibus duabus naturis distincti in unitate divini suppositi<sup>117</sup>.

Esta unión puede ser comprendida de manera inmediata. Por ello es preciso tener en cuenta las secciones iniciales del libro tercero de *De docta ignorantia*, dedicadas a la naturaleza de Cristo. En el marco de la metafísica de San Nicolás de Cusa, regida por el par conceptual *complicatio-explicatio*, entre los dos extremos del sistema —Dio, el *maximum absolutum* complicante in sé ogni entità, e il cosmo, el *maximum contractum*— subsiste un medio: el *maximux absolutum* et *contractum*. El medio no proviene de la unión de dos entidades diversas (dado que la máxima absoluta son todas las cosas), ni de la unión de dos entidades análogas, anteriormente distintas (ya que lo divino es eterno y el contrato no subsiste antes de la unión), ni de la unión de dos partes que se combinan en un todo (puesto que Dios no puede ser considerado parte). En esta unión, que se caracteriza por el hecho de que no se produce ninguna confusión entre las dos naturalezas —incluso sin conocer diferencia alguna— se hallan firmemente conectados, a pesar de ser diferentes (distinción en virtud de la que el *maximum absolutum* nunca abandona su propia naturaleza evitando así participar en la confusión y heterogeneidad atribuible a otras uniones). Como afirma Nicolás de Cusa. Se trata, por tanto, de una unión que supera nuestra capacidad de comprensión:

Esta unión es ciertamente superior a cualquier tipo de unión pensable: el contrato, dado que es máximo, no subsistiría en el absoluto de manera que, si lo concibiéramos como Dios, nos

<sup>116</sup>En otras palabras, «these sermons do not see the purpose of the Incarnation as only for the illumination of humanity, although that is [...] an important emphasis in these homilies. Cusanus repeats the Anselmian idea that satisfaction needs to be offered to the Father for Adam's fall (Sermon I and XVII)[...]. This serves as a corrective to an exclusively "gnostic" reading of the Incarnation whereby the wisdom of God only teaches correct knowledge» (L. Hundersmarck, Izbicki T. M., *op. cit.*, p. 86).

<sup>117</sup> N. DE CUSA, *Sermo XVII*, 6.

equivocaríamos, porque el contrato no cambia de naturaleza; y si lo pensáramos como compuesto el uno del otro, seguiríamos equivocándonos, porque una composición entre Dios y la criatura, entre el contrato y el máximo absoluto sería imposible. Sería necesario llegar a concebirlo con nuestra mente, como un Dios que es tal que llega a ser también criatura, y criatura que es tal que llega a ser creadora, creador y criatura sin confusión y sin composición<sup>118</sup>.

Es evidente que el *maximun contractum* es absoluto y debe ser una entidad que subsista *per se*, que tiene la naturaleza común tanto a Dios como al hombre. De hecho, la naturaleza divina a la que la naturaleza humana de este hombre se une es la de la Palabra, o sea la igualdad en el ser, por medio de la que todas las cosas han sido creadas<sup>119</sup>. Así, este hombre *maximun contractum* es absoluto

dato que subsistiría en virtud de la unión en la misma igualdad máxima del ser, sería hijo de Dios como su palabra, en la que están hechas todas las cosas, o sea, sería el mismo ser, el que es llamado hijo de Dios [...]; y aun así no dejaría de ser el hijo del hombre, como no dejaría de ser hombre.<sup>120</sup>

Aclarada la cuestión acerca de la figura de Jesucristo —cuya interpretación constituye una de las razones de los desencuentros entre las diversas religiones<sup>121</sup>— la atención se posa de nuevo sobre la perspectiva soteriológica, que —a pesar de lo que pueda parecer en una lectura inicial de los sermones juveniles— no agota el significado de la encarnación, cediendo un espacio a la perspectiva cosmológica-escatológica.

En el *Sermo XXII* el motivo salvífico de la *nativitas temporalis* es eclipsado por el tema cosmológico de la realización del universo; en términos de Nicolás de Cusa:

Hace falta darse cuenta de hasta qué punto la encarnación de Cristo fue necesaria para nuestra salvación. Dios creó todas las cosas por sí mismo, y las creó de la manera más grandiosa y perfecta, y esto porque el universo mismo tiene su fin en Él. Aun así este universo no puede ser lo mismo que Él, dado que no hay ninguna posibilidad de analogía entre las proporciones de lo finito

---

<sup>118</sup> *Ivi*, 194, 125.11-125.17, pp. 194-195.

<sup>119</sup> Esto no implica una confusión de naturalezas, como bien explica en el *Sermo XVII, Gloria in excelsis Deo*: «et quia Verbum assumens humanitatem suam personalitatem non perdit, sed natura humana assumpta suam perdit, hinc Verbum proprie non dicitur assumpsisse hominem, quoniam hominis suppositum non assumpsit, sed humanitatem. Et si aliquando reperitur Verbum hominem assumpsisse, debet homo pro humana capi, quae in Christo a principio fuit assumpta et numquam per se existens» (N. de Cusa, *Sermo XVII, Gloria in excelsis Deo* (1432), 6, 26-35).

<sup>120</sup> N. DE CUSA, *De docta ign.* III, III, 200, 128.6-128.10, p. 197.

<sup>121</sup> *Cfr.* N. DE CUSA, *De pace fidei*.

y de lo infinito. Por tanto, todas las cosas encuentran su fin último en Dios solo a través de Cristo. De hecho, si Dios no hubiese tomado forma humana —que contiene en sí todos los otros seres como su núcleo de unión— el universo en su totalidad no habría sido realizado, no sería perfecto, es más, ni siquiera sería universo”.<sup>122</sup>

En este caso, la unión hipostática de las dos naturalezas de Cristo representa la condición de posibilidad tanto de la ostensión divina como del retorno de las criaturas al creador. De acuerdo con esta perspectiva, son la naturaleza metafísica de Dios tanto como el cosmos los que necesitan al Hijo, cuyo nacimiento depende no tanto de la culpa del pecado original, como de la perspectiva de la salvación que toda la naturaleza necesita y que Dios tiene la intención de anunciar. Este enfoque de la cuestión, que considera el misterio del nacimiento de Cristo desde la perspectiva de una teología de la creación y la revelación, aparece de forma abrumadora en los sermones del periodo Bressanone<sup>123</sup>, en los que el Hijo de Dios se presenta en el papel de mediador y medio como *ostensor Patris, et finis creaturae perfectio creationis*.

A partir de este primer análisis se puede concluir que de Cusa, invocando la pregunta tradicional *Cur Deus Homo?* hace por un lado necesariamente que se derive de la forma del pecado original —hasta tal punto que esto sería legitimar la idea de que en el caso en que no se hubiera producido la Palabra no se habría hecho carne— y por el otro hace que sea dependiente del nacimiento temporal de la manifestación divina y la estructura del cosmos. Ambas perspectivas, soteriológico por un lado y cosmológico-escatológica por otro son imparciales. La cuestión de la predestinación de Cristo<sup>124</sup>, ya presente en las Escrituras, es

<sup>122</sup> N. de Cusa, *Sermo XXII*, 32, 1-10, p. 694.

<sup>123</sup> El significado filosófico de estos sermones se debe no sólo a la lucidez con la que se abordan, sino también —y sobre todo— al hecho de que en esos años el Cusano se dedicó casi por completo a los sermones (de hecho, en este período no sobresalen obras, a excepción de los de *Beryllus*, iniciado en 1453 y terminado en 1458). Esta demuestra que, sobre todo, los sermones deben ser consideradas como el espacio donde explica de manera plena su pensamiento; en segundo lugar, los sermones remiten al tema cristológico de la encarnación que han sido tratado en el *De docta ignorantia* y en *De pace fidei*, así como en *Cribatio Alkorani*, que hace hincapié en las diferencias formales, y no en las sustantivas y argumentativas. Como dice Euler, «to be sure, Cusanus does not present a different christology in the sermons than in the writings just named, as the main themes of his proclamation of Christ make clear, but the form of presentation is distinct. In place of lengthy justifications we find shorter, often more concise, and from time to time been more intellectually convincing outlines, augmented by images, of which Nicholas in any case makes only cautions and spare use, such as through the world, the realm of experience of his listeners» (Euler, WA, *op. cit.*, p.101).

<sup>124</sup> Cfr. B. MCGINN, *Maximum contractum et absolutum: the Motive for the Incarnation in Nicholas of Cusa and his Predecessors*, en T. M. Izbicki and C. M. Bellitto (edited by), *Nicholas of Cusa and His Age: Intellect and Spirituality. Essays Dedicated to the Memory of F. Edward Cranz*, Thomas P. McTighe y Charles Trinkaus, Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands 2002, pp. 151-175. Cfr anche Ranff V.,

explorada por el Cusano en el respeto de ambas perspectivas, consciente de la diferencia entre las dos posiciones, como se precisa en *Sermo XLV, Alleluia. Dies sanctificatus illuxit* (26 diciembre 1444)<sup>125</sup>. Esta dicotomía entre los defensores de la predestinación absoluta y la mayoría de los religiosos, que incorporan la *ratio incarnationis* en la caída en el caos del cosmos ordenado divinamente, se resuelve por el Cusano así:

Possumus tamen resolvere ambas in unam et dicere, quod incarnatio facta est, ut omnia finem, ad quem creata sunt, in Verbo consequantur, sive sit homo, qui a fine per peccatum deviavit in parente vel per se<sup>126</sup>. Dico incarnationem Verbi esse complementum et quietem creationis. Nam in illo opere quiescit potentia in se ipsa, ut alibi habes. Creata enim quacumque creatura cuicumque perfectionis perfectior potuit creari [...]. Sed quando creatura in ea est perfectione, quod in Deo suppositatur, completa est potentia creandi, quae est Deus, quoniam tunc non est medium inter creaturam et Creatorem et est unio, qua nulla strictior esse potest<sup>127</sup>.

La *praegustatio* de la tesis de Nicolás de Cusa que ofrece la lectura de este pasaje, puede llevar a pensar que la posición del cardenal es siempre clara y bien definida, aunque es, de hecho, tan problemática que provoca divisiones en el seno de la interpretación de la literatura crítica al respecto<sup>128</sup>. La complejidad del autor —perceptible sólo después de una descripción exacta de ambas perspectivas (salvífica y cosmológico-escatológica) en la complejidad de su relación— requeriría reflexiones juiciosas sobre el tema del pecado original y sobre el de la creación, para poder reinterpretarlos a la luz de *spiritualis nativitas*.

---

*Gibt es eine absolute Prädestination Christi zur Menschwerdung bei Hildegard von Bingen und Nikolaus von Kues?*, en W. A. Euler (Hrsg. von), Bohnert N. und Geissler A. (Mitarb.), *Der Gottes-Gedanke des Nikolaus von Kues. Akten des Symposium in Bernkastel-Kues*, vol 21. bis 23. Oktober 2010, MFCG 33, Paulinus, Cusanus-Institut Trier 2012, pp. 229-245.

<sup>125</sup> Por lo que el debate puede ser resumido en: «quam ipsam considerant, prout angelus pastoribus locutus est, quod causa sit salvatio et perfectio et quies omnium creaturarum, ac quod creatura rationalis non potuit rationabilem vitam participare in complemento pacis desiderii, nisi Verbum assumeret rationalem creaturam. Alii [cursiva del autor] *considerant incarnationem*, ut respicit restorationem casus hominis per prevaricationem. Et hec est catholicorum plerumque» (N. DE CUSA, *Sermo XLV, Dies Sanctificatus* (1444), 3, 2-11).

<sup>126</sup> *Ivi*, 12-16.

<sup>127</sup> *Ivi*, 4, 1-11.

<sup>128</sup> En el caso del sermón antes mencionado, Ranff indica algunas diferencias entre los críticos. Eusebio Colomer, por ejemplo, cree que el paso siguiente indica la 'predestinación absoluta de Cristo como el final lógico de la creación; Rudolph Haubst, por el contrario, refuta la interpretación de Colomer, argumentando que sólo con la ayuda del método de la ignorancia aprendido la pregunta planteada en la homilía puede ser entendida correctamente. (Cfr. V. Ranff, *op. Cit.*, pp. 238-240).

IV. DE SPIRITUALIS NATIVITAS. Diferente es el destino de la luz espiritual de Cristo: en el curso de los sermones juveniles, se ha reducido el espacio reservado para el tercer momento de la Natividad. Los *Sermo XVI* y *XXII* constituyen una excepción, pero conviene precisar que ya en este último, aparecen las líneas principales de la próxima evolución conceptual, que interpreta la *spiritualis nativitas* no sólo como el nacimiento de Cristo en nosotros, sino también como la filiación (*filiatio adoptiva*) del hombre en Cristo.

Rico en términos de contenido es el *Sermo XVI*, *Gloria in exselsis Deo* (1432-1435?), que dedica la tercera y última parte de la homilía al nacimiento espiritual, *De Christi spirituali nativitate in pacificis*. Este nacimiento se caracteriza por el hecho de que se lleva a cabo en nosotros. La razón de esto es doble: está en nosotros, en primer lugar, como enseñan las Sagradas Escrituras, *Verbum caro factum habitavit in hominibus*, y, en segundo lugar, para el “*bonae voluntatis*”<sup>129</sup>, en virtud del cual aviene la paz. De esto se deduce que la *spiritualis nativitas* no puede consistir en algo que no sea el nacimiento espiritual cotidiano, como generación de la sabiduría en nosotros, por medio del Hijo procedente del Padre, a la mente racional de las criaturas, privilegio para las mismas, como regalo de una ilustración espiritual<sup>130</sup>. Esto significa que el nacimiento de Cristo en nosotros es equivalente al nacimiento mismo de nuestra mente, en la forma de la *imago Dei*. De hecho, cuando en las mentes oscuras o, más generalmente, en las mentes menos ilustradas se muestra una especie de luz divina o una lucidez mayor, se dice correctamente que el Hijo de Dios ha nacido. Así se afirma de manera oportuna de Cristo que es Hijo, Palabra, Sabiduría y candor de la luz eterna «*verbi est mentem illuminare, sapientiae sapientem facere, et spiritualis imaginis est mentem cuiusquam illi, cuius est imago, assimilare et reformare, et candor est mentem candidam facere*»<sup>131</sup>; y compartiendo su alma, se hace amigo de los profetas y de todos aquellos que lo reciban.

Condición necesaria para el nacimiento espiritual de Cristo en nosotros —alimento para nuestras almas, que vigoriza el alma y entra en nosotros diciendo “*pax vobis*”— son la gracia y la fe; tanto que contribuyen a la apertura de *spiritualis nativitas* a la vista del espíritu humano, que se convierte en la manifestación de la confianza que los fieles tienen en el Salvador para su salvación. Este suceso, el nacimiento de Cristo en nosotros, equivale aceptar —a través de la fe— y recibir —por medio de la gracia— la palabra salvadora de Dios. Ya en el sermón IV,

<sup>129</sup> N. DE CUSA, *Sermo XVI*, 11, 2-4. En palabras del Cusano, «ideo sciendum, quod talis cotidiana

*spiritualis nativitas, quae missio invisibilis Filii Dei dici consuevit, nihil aliud est quam processus Verbi sive “genitae Sapientiae” a deo Patre ad mentem rationalis creaturae spiritualis gratuita illustratione» (ivi, 11, 5-10).*

<sup>130</sup>En palabras de Nicolás de Cusa, «ideo sciendum, quod talis cotidiana *spiritualis nativitas, quae missio invisibilis Filii Dei dici consuevit, nihil aliud est quam processus Verbi sive “genitae Sapientiae” a deo Patre ad mentem rationalis creaturae spiritualis gratuita illustratione» (ivi, 11, 5-10).*

<sup>131</sup> *Ivi*, 11, 24-28.

*Fides autem catholica* (1431) Cusano habla del valor soteriológico de la fe<sup>132</sup>, a pesar de lo poco que había escrito<sup>133</sup>. Esto no excluye la dimensión práctica y pragmática de la fe, pero precisa —lejos de lo que será la posición luterana— que "sin fe es imposible agradar a Dios"; específicamente, "es necesario que se constituya la fe, porque sin ella la obra está muerta"<sup>134</sup> Es la *fides formata* —la fe informada por la caridad, lo que impulsa a la acción y se distingue del *informis fides* de por sí estéril<sup>135</sup>— aquella fe viva que es sustancia fundamental de la construcción espiritual representada por la gracia y gloria<sup>136</sup>; es la virtud de la que se reviste la naturaleza, es el fuego con que arde el alma humana<sup>137</sup>. Buscada por el intelecto<sup>138</sup> es recibida como un don del Padre de las luces, la fe es suficiente para dar cabida a la Palabra divina, iniciando el proceso de filiación.

La *filiatio* introducida aquí muestra claramente que la *nativitas spiritualis* de que se ha hablado hasta ahora es, de hecho, no tanto el nacimiento de Cristo en nosotros, como nuestro renacimiento espiritual<sup>139</sup>. Este cambio de perspectiva —que revela un rasgo casi

---

<sup>132</sup> La fe es una de las tres virtudes teológicas por la que el hombre logra su propia regeneración «quoniam autem homo recreatus et regeneratus restitui et rectificare debuit [...], rectificari habet per tres virtutes theologicis» (N. DE CUSA, *Sermo IV*, *Fides autem catholica*, (1431), 1, 8-12). Una vez ha caído en el pecado, el alma, creada a imagen y semejanza de "unitrinitá" divina, debe corregirse a través de las tres virtudes teologales: fe, esperanza y caridad, «unde sicut imago creationis consistit in trinitate [personarum] et unitate essentiae sic imago recreationis consistit in trinitate habituum cum unitate gratiae. Per hos autem tres habitus anima fertur in summa Trinitatem secundum tria appropriata tribus personis» (*ivi*, 12-18).

<sup>133</sup> Como dice el Cusano en las palabras de San Pablo, "hay que demostrar que la salvación de alma no se obtiene merced a las obras, sino gracias al poder de la fe. De hecho Abraham, padre de la fe de todos los creyentes, los cristianos y los árabes y los judíos, cree en Dios y debido a su carácter justo: el alma del justo heredará el alma eterna " (N. DE CUSA, *De pace fidei*, XVI, 55, 51,12 a 51,16, p.663).

<sup>134</sup> *Ivi*, 58, 54.24-55.1, p. 666.

<sup>135</sup> *Cfr. Sermo IV*, en el que de Cusa escribe «quod quis per fidem vivat, requiritur, quod fides sit formata et non mortua, quia "fides sine operibus mortua est, sicut corpus sine spiritu"» (N. de Cusa, , *Sermo IV*, 3, 21-24).

<sup>136</sup> *Cfr. ivi*, 4-5.

<sup>137</sup> Este fuego no se debe confundir con los otros tres que encienden el ánimo, soliviantándolo : los deseos de la carne, el deseo inmoderado de los ojos, y la lujuria, que es codicia y orgullo. En ellas no quema el alma creada por el Padre misericordioso, sino aquella corrompida por el pecado original. (*Cfr. ivi*, 5, 20-30).x

<sup>138</sup> El intelecto está llamado a dominar sobre la razón "para que, por encima de la misma razón, en virtud de una fe activa, [el intelecto] se adhiera al mediador y pueda ser llamado por la gloria de Dios Padre" (N. DE CUSA, *De docta IGN.III*, VI, 217, 137,11 a 137,13, p. 208).

<sup>139</sup> En este sentido, Hermann Schnarr reconoce en el nacimiento la victoria sobre la 'existencia del renacimiento en términos del nuevo legado existencial. En su ensayo profundiza el recorrido de Jesucristo, encardinándolo a los momentos del renacimiento espiritual, del nacimiento de Dios (cristo, que habita en nosotros), de la *filiato*, de la *christiformitas* y de la *deiformitas*, considerada por Schnarr el último nivel de la cristofornidad (*Cfr. H. SCHNARR, Die cusanische Hinführung des Menschen zu Jesus Christus in den Sermones. Wer den ganzen und wahren Menschen sucht, ist auf dem*

maternal de la figura de Cristo, que desde el interior, es decir, desde el fondo de nuestra alma, nos da una nueva vida— es evidente en los sermones compuestos después de 1444, que repasan en el opúsculo *De filiatione Dei* el punto de referencia conceptual<sup>140</sup>. En una lectura más cuidadosa se hace notar que tal cambio, que parece darse en un momento bien definido mediante la lectura de *Commento al Vangelo di Giovanni* de Eckhart<sup>141</sup>, es, de hecho, el fruto de una reflexión que el Cusano mismo ya concebía alrededor de 1440, como así se muestra en el *Sermo XXII*.

La tercera parte del *Sermo XXII*, con sus dos párrafos finales, se refiere al tercer nacimiento de Cristo, al que —en comparación con la creación eterna y con el nacimiento temporal— se dedica un espacio notablemente inferior, que se dilata si consideramos lo ya presentado en las secciones anteriores. En otras palabras, si bien es cierto que el Cusano dedica sólo dos párrafos al tratamiento específico del tema de *nativitas spiritualis* —lo que podría explicarse por la ausencia de una reflexión completamente madura sobre el problema de la regeneración del hombre— también es justo señalar que la cuestión de la adhesión a Cristo ya está establecida cuando hablamos de la unión hipostática de las dos naturalezas del Hijo de Dios, dado que el fin por el que la encarnación es concebida (presentada en su dimensión salvífica y cosmológico-escatológica) sirve como prelude del renacimiento interior. Esto es lo que se desprende del siguiente pasaje, que dice que en la *nativitas temporalis* es posible ver "la maravillosa promesa que se resuelve en Cristo, y el milagro de nuestra salvación por medio de la cruz" <sup>142</sup>, que no sería posible sin la humanidad de Cristo, que "es la verdadera y perfecta humanidad de todos los hombres" <sup>143</sup>, no se hubiera unido hipostáticamente a la naturaleza divina. De hecho, es en virtud de esta unión que

el hombre se adhiere a Cristo, se adhiere con su propia humanidad, por lo que se convierte en uno con Cristo, como Cristo

---

*weg zu Jesus Christus*, en K. Kremer y K. Reinhardt (Hrsg von), *Die Sermones des Nikolaus von Kues II. Akten des Symposions in Trier*, vol 20. bis 22. Octubre de 2005, MFCG 31, Paulinus, Trier 2006, pp. 103-135).

<sup>140</sup> Cfr. K. REINHARDT, *Das Thema der Gottesgeburt der Gotteskindschaft in den Predigten des Nikolaus von Kues*, en K. Reinhardt y H. Schwaetzer (Hrsg. von), *Nikolaus von Kues als Prediger*, S. Roderer-Verlag, Regensburg 2004, pp. 61-78.

<sup>141</sup> AL comentar el versículo que dice *Verbum caro factum est et habitavit in nobis* (Gv., 1, 14), Eckhart subraya que «el primer fruto de la encarnación de la palabra, que es el hijo de Dios por naturaleza, es ue nosotros nos convertimo sen hijos de Dios por adopción. Poco sería para mí "la Palabra hecha carne" para el "hombre en Cristo, persona distinta a mí, si no se hubiera hecho carne en mí, personalmente, de manera que yo sea también un hijo de Dios. [...] Dios nos vio cuando se hizo hombre por nosotros en Cristo, nos ve de nuevo ve al adoptarnos como hijos, al vivir en nosotros como el padre entre sus hijos" Meister Eckhart, *Commento al Vangelo di Giovanni, Vannini M.* (introd. di., trad. di., note e indici a cura di), Città Nuova Editrice, Roma 1991, I, XI, 117, pp. 109-110).

<sup>142</sup> N. DE CUSA, , *Sermo XXII*, 38, 1-3, p. 699.

<sup>143</sup> *Ivi*, 5-6.

es uno con Dios. De modo que quien se adhiere a Cristo y se unió a él obtiene el perdón de sus pecados, la causa del renacimiento interior, no en algún otro ser, sino en su propia humanidad, que es también la humanidad de Cristo, dado que justamente su propia humanidad, que es idéntico en él y en Cristo, está unida a la divina Palabra.<sup>144</sup>

Con el recurso a la cuestión metafísica de la unión hipostática de las dos naturalezas, el Cusano muestra que, en virtud de esta unión de la humanidad con la divinidad máxima, Cristo es "todo en todos"<sup>145</sup>, lo que equivale a afirmar que las criaturas (que han sido creadas por Él) tienen la oportunidad de participar "de acuerdo con las disposiciones personales de la fe y la caridad, en la plenitud de la gracia, hipostáticamente acondicionada".<sup>146</sup> Gracias a la fe y devoción los hombres serán iluminados por la luz que es Cristo, que "brilla, revelándose, a pesar de ser Dios escondido".<sup>147</sup> Es evidente que la razón para justificar el nacimiento espiritual del Hijo de Dios se traduce en términos de renacimiento espiritual del hombre en Cristo, que es la deificación por la cual el hombre llega a la última perfección. Esta es la filiación, posible gracias a la encarnación de la Palabra: "Si entre las personas divinas, el Hijo asumió la humanidad, está claro que, como hombre, puede ser elevado a la filiación divina en Cristo que mora en ti".<sup>148</sup> En pocas palabras,

en cuanto a la tercera parte del sermón, podemos decir: si, por tanto, deseas renacer Hijo de Dios en Cristo, tienes que acercarte y llegar [...] a Él con pleno y humilde abandono, a través de una opción con la que se elige a Cristo solo con sencillez y pureza de corazón; tienes que dejar a un lado cualquier presunción del espíritu; tienes que mostrar un respeto profundo y lleno de buena voluntad hacia todos, y suavizar tu corazón. Tienes que acercarte a él con el fervor de la caridad, con un espíritu de armonía y paz [...] y, finalmente, hay que recurrir a él rogándole con infinita devoción<sup>149</sup>.

Una vez expuesto lo que se expresa en este sermón, es apropiado para examinar más a fondo la *nativitas spiritualis* pasar a otro grupo de sermones (XLII-XLIX). Si bien estos sermones recuerdan —a pesar de la distancia cronológica— a los juveniles, en la medida en que recuperan el tema de la Natividad, revierten, sin embargo, el sistema estructural (de

<sup>144</sup> *Ivi*, 9-17. Cfr. anche N. DE CUSA, *De docta ign.* III, VI, 219, 138.7-138.9, p. 209: «el carácter supremo de la naturaleza humana hace que en cualquier hombre que se adhiera a Cristo con una fe activa, Cristo mismo se convierta en aquel hombre que es, en una unión perfectísima, sin perjuicio de la multiplicidad numérica de los seres humanos.

<sup>145</sup> N. DE CUSA, *Sermo XXII*, 38, 23, p. 699

<sup>146</sup> *Ibidem*, nota de P. Gaia.

<sup>147</sup> *Ivi*, 39, 2-3, p. 699.

<sup>148</sup> *Ivi*, 41, 4-6, p. 700.

<sup>149</sup> *Ivi*, 42, 1-12, p. 701.

manera que reservan al nacimiento espiritual un lugar principal) y, por otro lado, muestran una evolución interna del concepto de *filiatio*. Como Klaus Reinhardt señala, la *filiatio* ya no es simplemente indicador del nacimiento de Cristo en nosotros, sino del renacimiento del hombre en él, como transferencia de nuestro espíritu en la palabra divina, que fructifica con todo aquello que recibe a través de esta filiación<sup>150</sup>. Estas homilías reflejan una madurez interna en el pensamiento del Cusano y, por lo tanto, tienen el mérito de problematizar la cuestión de la filiación destacando los diversos puntos de tensión. Esta última refiere, en primer lugar, la relación entre la realidad y el fin último ya que si, por un lado, la filiación siempre está potencialmente presente —teniendo en cuenta que la palabra de Dios es innata a la inteligencia humana—, por otro lado adquiere su plenitud solamente en el último estadio, la eternidad, y es entonces cuando se llega a ser “hijos adoptivos” a todos los efectos. La filiación de Dios, en segundo lugar, es connatural a la tensión entre las acciones divinas y humanas; en tanto que la presencia original del renacimiento del hombre deriva de la acción divina creadora por la que el ser humano, que ha sido dotado de intelecto, no se limita a recibir pasivamente la Palabra, sino que se adhiere de manera activa. En relación a las facultades cognoscitivas el Cusano no deja de tener en cuenta la problemática que implica la relación existente entre el intelecto y la razón, en particular cuando esta última, condición previa necesaria para la exploración de mundo teofánico, debe ser superada con el fin de ser guiada por la luz de Cristo, más allá del muro de la *coincidentia oppositorum*<sup>151</sup>. Esto introduce un ulterior aspecto crítico: el deslizamiento de planes internos y externos propios de la dimensión espacial, con respecto a las regiones del conocimiento (racional-intelectual) y el salto de fe que el intelecto debe seguir para acceder a la visión de Dios, aspecto, este último, que constituye la tensión final: sólo en virtud de la relación dialéctica entre la fe celestial y la especulación filosófica-teológica el hombre es capaz, a pesar del pecado original, de adherirse a Cristo acercándose a la *Visio Dei*.

---

<sup>150</sup> Cfr. N. DE CUSA, *Sermo XLIX, Ave* (1444), 1, 18-21: «est filiatio; transferutur enim tunc spiritus noster in Verbum Dei, quod in se recipit, quoniam receptum filiationem fructificat»

<sup>151</sup> Adaptada a la tensión entre la fe y la razón, la referencia a los pastores que aclaman el nacimiento de Jesús es, la que, de acuerdo con Reinhardt, representa en *Sermo Sermo XLII y XLIV*, la facultad racional; en paralelo, la presencia de los ángeles representa el intelecto. Por otra parte, la misma estructura de la familia que acoge al nacido puede entenderse silogísticamente: José y María son a la vez las bases, respectivamente la *propositio maior* y la *propositio mainor*. Con esto el Cusano quiere destacar la gran importancia del valor racional de la fe de acuerdo con una lectura alegórica del nacimiento y de la epifanía. (Cfr. K. REINHARDT, *Das Thema der Gottesgeburt Gotteskindschaft der en el foso Predigten des Nikolaus von Kues*, cit., P68).

V. CONCLUSIÓN. Como se ha puesto de manifiesto a partir del análisis precedente, el tema de la triple Natividad es fundamental para la producción de Nicolás de Cusa desde el inicio de su ejercicio como sacerdote, teólogo y filósofo. Las razones para ello han sido identificadas tanto en la tradición de la iglesia como en los fundamentos mismos de la filosofía cristocéntrica del autor. De ello emana necesariamente un estudio cuidadoso de este tema, central para la cristología, constituido de hecho por la Natividad. Le ha seguido un desarrollo de los temas centrales —del problema de la relación intratrinitaria al camino del renacimiento espiritual, a través de la Encarnación— que afecta a toda la producción posterior a la etapa juvenil.

En relación a la cuestión no tanto de los nudos problemáticos como del tema de la triple Natividad por como ha sido presentado en los sermones —por ejemplo, en el *Sermo XXII*— debe reconocerse que ha constituido un reto. A partir de 1440-1444 el pensamiento del Cusano está fuertemente influenciado por la lectura de las obras del místico Meister Eckhart, que lleva al autor no sólo a dedicar más tiempo al estudio del Evangelio según San Juan, sino también a reflexionar con creciente autonomía, consistente ésta en el abandono del marco tradicional en el que esas cuestiones habían sido normalmente tratadas. Esta es la clave del tema de la triple Natividad. En resumen, no disminuye en Nicolás de Cusa el interés por la cristología y los tres momentos de la Natividad, simplemente la discusión ya no se presenta en esos términos. Esto explica por qué en los sermones posteriores a 1440-1444 está ausente el tema canónico de la triple Natividad, mientras que hay una constante reflexión sobre la generación eterna, la encarnación y el nacimiento espiritual, así como de la filiación adoptiva.

62

*Traducción de Mar Antonino*

## **Bibliografía**

*Obras de Nicolás de Cusa.*

Las obras de Nicolás de Cusa (el Cusano) han sido citadas según las indicaciones obtenidas por el *Cusanus-Portal*, que remite a la edición crítica: *from Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academie litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*.

Al título de la obra, cuando procede, le sigue en números romanos el libro y/o capítulo, en números arábigos el parágrafo y versículos, así como la página de la traducción italiana utilizada.

I. *De docta ignorantia*, en De Cusa N., *La docta ignoranza. Le congetture*, Santinello G. (ed), Rusconi, Milán, 1988;

VII. *De pace fidei*, De Cusa, N., *Opere religiose*, Gaia P. (ed), UTET, Turín 1971;

X. *Opuscula theologica* (X.1. *De aequalitate*) en de Cusa N., *Opere filosofiche*, Federici

Vescovini G. (trad.), UTET, Turín, 1972;

- XVI. *Sermones I* (1430-1441), *Sermo I, II, IV, XI, XVI, XVII, XXII*; traducción italiana  
Sermo XXII, *Dies sanctificatus* (1440), en de Cusa N., *Opere religiose*,  
*cit.*;  
XVII. *Sermones II* (1443-1452);  
XVIII. *Sermones III* (1452-1455);  
XIX. *Sermones IV* (1455-1463), *Sermo CCLXXIV, Ubi est qui natus est Rex  
Iudaeorum*  
(1456).

#### *Bibliografía secundaria*

- J. M. ANDRÉ, *Nicolás de Cusa y los nombres divinos: de una hermenéutica de la finitud a una metafísica de lo posible*, en J. M. Machetta y C. D'Amico (editores), *Nicolás de Cusa: identidad y alteridad. Pensamiento y dialogo*, Editorial Biblos, Buenos Aires 2010, pp. 15-41.
- W. BEIERWALTES, *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, introd. de G. Reale, trad. de M. L. Gatti, Vita e Pensiero, Milán 1991.
- , *Platonismo nel cristianesimo*, introd. de G. Reale, trad. de M. Falcioni, Vita e Pensiero, Milán 2000.
- G. CUOZZO, *Il tema del "peccato originale" nella teoria della conoscenza di Cusano*, en J. M. Machetta y C. D'Amico (editores), *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, Editorial Biblos, Buenos Aires 2005, pp.121-139.
- , *Mystice videre. Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano*, Trauben, Torino 2002.
- W. DUPRÉ, *Die Predigt als Ort der Reflexion*, in Reinhardt K. und Schwaetzer H. (eds), *Nikolaus von Kues al Prediger*, S. Roderer-Verlag, Regensburg 2004, pp. 79-104.
- W. A. EULER, *Proclamation of Christ in Selected Sermones from Cusanus' Brixen Period*, en Izbicki T. M. and Bellitto C. M. (eds), *Nicholas of Cusa and His Age: Intellect and Spirituality. Essays Dedicated to the Memory of F. Edward Cranz*, Thomas P. McTighe y Charles Trinkaus, Koninklijke Brill NV, Leiden, Países Bajos, 2002, pp. 89-103.
- P. GAIA, *Introduzione*, en de Cusa N., *Predica sul Padre Nostro*, Piaia G. (ed), Società editrice internazionale, Turín 1995, pp. 3-32.
- S. GOTTLÖBER, *Das cusanische Anthropologieverständnis – Wendepunkt und Geburt des»modernen« Menschen?*, en Euler W. A. y Port W. (Hrsg. von), Brösch M. (Mitarb.), *Cusanus Jahrbuch 2012*, band 4, Paulinus, Trier 2012, pp. 39-60.
- R. HAUBST, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Herder Freiburg, Freiburg im Breisgau, 1956.
- L. HUNDERSMARCK, Izbicki T. M., *Nicholas of Cusa's Early Sermons on Incarnation*, en Izbicki, T. M. y Bellitto C. M. (eds), *Nicholas of Cusa and His Age: Intellect and Spirituality. Essays Dedicated to the Memory of F. Edward Cranz*, Thomas P. McTighe y Charles Trinkaus, Koninklijke Brill NV, Leiden, Países Bajos, 2002, pp. 79-88.

- W. LENTZEN-DEIS, *Nikolaus von Kues als Lehrer des Glaubens*, en W. A. Euler y W. Port (Hrsg. von), M. Brösch (Mitarb.), *Cusanus Jahrbuch 2012*, band 4, Paulinus, Trier 2012, pp. 25-37.
- L. MANNARINO, *Introduzione*, en de Cusa N., *Il Dio nascosto*, Mannarino L. (ed), Laterza, Roma-Bari 1995, pp. VII-XXXIX.
- B. MCGINN, *Maximum contractum et absolutum: the Motive for the Incarnation in Nicholas of Cusa and his Predecessors*, en Izicki T. M. y Bellitto C. M. (eds), *Nicholas of Cusa and His Age: Intellect and Spirituality. Essays Dedicated to the Memory of F. Edward Cranz*, Thomas P. McTighe y Charles Trinkaus, Koninklijke Brill NV, Leiden, Países Bajos, 2002, pp. 151-175.
- MAESTRO ECKHART, *Commento al Vangelo di Giovanni*, Vannini M. (introd., trad., notas e índice), Città Nuova Editrice, Roma 1991.
- V. RANFF, *Gibt es eine absolute Prädestination Christi zur Menschwerdung bei Hildegard von Bingen und Nikolaus von Kues?*, en W. A. Euler (Hrsg. von), N. Bohnert y A. Geissler (eds.), *Der Gottes-Gedanke des Nikolaus von Kues. Akten des Symposium in Bernkastel-Kues vom 21. bis 23. Octubre 2010*, MFCG 33, Paulinus, Cusanus-Institut Trier 2012, pp. 229-245.
- K. REINHARDT, *Das Streben des Geistes nach Selbstbestätigung, Ruhm und Ehre in der Sicht des Nikolaus von Kues, vor allem in seinen Predigten*, in W. A. Euler, Y. Gustafsson and I. Wikström, *Nicholas of Cusa on the Self and Self-Consciousness*, Åbo Akademi University Press, Åbo 2010, pp. 13-23.
- K. REINHARDT, *Das Thema der Gottesgeburt der Gotteskindschaft in den Predigten des Nikolaus von Kues*, en K. Reinhardt y H. Schwaetzer (eds), *Nikolaus von Kues als Prediger*, S. Roderer-Verlag, Regensburg 2004, pp. 61-78.
- K. REINHARDT, *Jesus Christus Herz des cusanischen Theologie*, en K. Kremer y K. Reinhardt (Hrsg. von), *Nikolaus von Kues 1401 2001. Akten des Symposiums in Bernkastel-Kues vol 23.bis 26 Mai 2001*, MFCG 28, Paulinus, Trier 2003, pp. 165-187.
- G. SANTINELLO, *Introduzione a Niccolò Cusano*, Laterza, Roma – Bari 2008VI.  
—, *Introduzione*, in *Cusano N., Scritti filosofici. 2: Opuscuola, Apologia Doctae Ignorantiae, De visione Dei, De beryllo*, G. Santinello (ed), Zanichelli, Bologna, 1980, pp. 1-13.
- H. SCHNARR, *Die cusanische Hinführung des Menschen zu Jesus Christus in den Sermones. Werden ganzen und wahren Menschen sucht, ist auf dem weg zu Jesus Christus*, en Kremer K. y Reinhardt K. (Hrsg von), *Die Sermones des Nikolaus von Kues II. Akten des Symposiums en Trier von 20. bis 22. Octubre 2005*, MFCG 31, Paulinus, Trier 2006, pp. 103-135.