



## ***Certitudes négatives y docta ignorantia: la presencia de la máxima doctrina de la ignorancia de Nicolás de Cusa en la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion***

*Certitudes négatives* and *docta ignorantia*: the presence of Nicholas of Cusa's maximum doctrine of ignorance in Jean-Luc Marion's phenomenology of givenness

JOSÉ GONZÁLEZ RÍOS\*  
MATÍAS IGNACIO PIZZI\*\*

**Resumen:** La presencia del neoplatonismo en la fenomenología francesa contemporánea posee una pregnancia que atraviesa sus puntos más relevantes. La obra de Jean-Luc Marion no escapa a esto. En este trabajo abordamos la apropiación marioniana del pensamiento de Nicolás de Cusa, a la luz de su escrito *Certitudes négatives* (2010), con la intención de comprender la doctrina ignorante del Cusano como un modo de *certitude négative*.

**Palabras claves:** Jean-Luc Marion, fenomenología de la donación, *certitude négative*, Nicolás de Cusa, *possest*, *docta ignorantia*.

**Abstract:** The presence of Neoplatonism in contemporary french phenomenology has a pregnance that crosses its most relevant points. Jean-Luc Marion's work does not escape this. In this work we approach the marionian appropriation of Nicholas of Cusa's thought, in the light of his writing *Certitudes négatives* (2010), with the intention of understanding the cusano's ignorant doctrine as a way of *certitude négative*.

**Keywords:** Jean-Luc Marion, phenomenology of givenness, *certitude négative*, Nicholas of Cusa, *possest*, *docta ignorantia*.

---

Recibido: 02/09/2019. Aceptado: 17/12/2019.

\* Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA), Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Docente de Historia de la Filosofía Moderna en la Universidad de Buenos Aires. Su línea de investigación guarda relación con el pensamiento de Nicolás de Cusa y su proyección en la filosofía moderna y contemporánea. Publicación a destacar: «Die Metaphysik der Sprache. Das Problem der Sprache bei Nikolaus von Kues», *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, Trier, 2016, vol. 34, pp. 151-179. E-mail: josegonzalezrios@gmail.com.

\*\* Doctorando en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA), Becario Doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Docente de Introducción al Pensamiento Científico en el Ciclo Básico Común de la Universidad de Buenos Aires. Su línea de investigación se centra en la recepción de la tradición neoplatónica en la fenomenología francesa contemporánea. Publicación reciente: «El pasaje de una fenomenología de la visión a una fenomenología del lenguaje: las huellas de Dionisio Areopagita en el fenómeno erótico de Jean-Luc Marion», en *Teología y Cultura*, vol. 20, pp. 9-21. E-mail: matiasipizzi@gmail.com.

## Introducción

Al repasar los lugares en los que Jean Luc Marion recupera el pensamiento de Nicolás de Cusa, encontramos una primera y rápida mención en el marco de una discusión con Jacques Derrida en torno de la teología negativa en su escrito *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés* (2001, 155-161).<sup>1</sup> Allí Marion postula la inexistencia de una tradición bajo el nombre de *theologia negativa*. A su entender, resulta preferible advertir una tradición de “*via negativa*” (2001, 162-171). Con todo, Marion destaca en aquel escrito la presencia del término “*theologia negativa*” en *De docta ignorantia* (1440) de Nicolás de Cusa, como una suerte de caso excepcional (2001, 164).<sup>2</sup> Más tarde, en su escrito *Certitudes négatives* (2010) elabora una lectura del neologismo cusano “*possesit*”, al repensar el problema de la imposibilidad de Dios. Marion encuentra en el *De possessit* (1460) de Nicolás de Cusa una propuesta innovadora para abordar la dicotomía “posibilidad-imposibilidad” (2010, 116-118). En esta orientación persiste Marion en su trabajo “La question de l’inconditionnel” (2012a), donde retoma este trílogo cusano con la intención de mostrar que la imposibilidad de Dios suspende toda búsqueda de una prueba de su existencia. Según Marion, solo podemos alejarnos de toda idolatría conceptual cuando la reflexión filosófica se desenvuelve en el terreno de lo incondicionado, esto es, de lo imposible (2012a, 258). En ese contexto, el pensamiento cusano aparece entonces como una invitación a repensar el problema de la existencia de Dios (Marion, 2012a, 257). Más recientemente Marion profundizó su diálogo con el Cusano en el artículo “Seeing, or Seeing Oneself Seen: Nicholas of Cusa’s Contribution in *De visione dei*” (2016). En este trabajo Marion ofrece un abordaje fenomenológico del concepto cusano de visión (*visio*), a la luz del opúsculo *De visione dei* (1453). La propuesta cusana de la *visio dei* es comprendida por Marion como una vía novedosa frente al problema fenomenológico de la otredad, y, a su vez, como una comprensión del ícono en tanto fenómeno saturado (*phénomène saturé*).

Estas referencias ponen de manifiesto la presencia de Nicolás de Cusa en la fenomenología de la donación de Marion. Él encuentra en el pensamiento cusano una fuente para reformular cuestiones caras a la tradición fenomenológica. En lo que sigue, circunscribiremos el análisis a la lectura que Marion practica del *De possessit* en *Certitudes négatives*. Acudiendo a la fundamentación metafísica del neologismo “*possesit*” en la doctrina ignorante, buscaremos mostrar la presencia, aún no explorada, del concepto cusano de *docta ignorantia* como un caso de *certitude négative*. Con este propósito, abordaremos, en primer lugar, la noción de

1 Para una discusión sobre las diversas lecturas sobre la teología negativa por parte de Derrida y Marion, véase Potestá (2017, 141-153).

2 Cabe advertir que el Capítulo 26 del Libro Primero del *De docta ignorantia*, con el que Nicolás de Cusa concluye el tratamiento de los nombres divinos (caps. 24-26), lleva por título “*De theologia negativa*”. Para las referencias a las obras 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 libro y capítulo cuando corresponda y entre paréntesis el tomo de la edición crítica y el párrafo correspondiente. Cf. *De doc. ig.* I c.26 (h I n.86 y ss.). Con todo, cabe advertir que en el *Commentarius* de Alberto Magno al *De mystica theologia* de Dionisio Areopagita, texto que, por cierto, el Cusano anotó con profusas marginales en su ejemplar, se encuentra también presente el término “*theologiae negativae*”. Cf. Alberti Magni, *Opera omnia*, t. XXXVII/2: *Super Dionysii mysticam theologiam et Epistulas*, ed. Paulus Simon ad fidem codicum manuscriptorum apparatu critico notis prolegomenis indicibus instruenda cur. Inst. Alberti Magni Coloniense, Monasterii Westfolorum in aedibus Aschendorff, 1978: c.1 n.8, p.454; c.3, n.1, p.468.

*certitude négative* en el horizonte de la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion, y los antecedentes a los que él mismo refiere. En segundo lugar, el carácter paradójico de la noción de *certitude négative* y su remisión a la *docta ignorantia*. Finalmente, propondremos concebir el nombre enigmático “*posses*” como *certitude négative*.

### 1. La noción de *certitude négative* en el horizonte de la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion y sus antecedentes en la filosofía moderna

En la “Avant-propos” de *Certitudes négatives*, Marion advierte que “este libro lleva a su término, al menos durante un tiempo, las posibilidades teóricas abiertas en 1997 en *Étant donné* [...] alcanzadas en *De surcroît* (2001) [...], *Le phénomène érotique* (2003), y en otro sentido, *Au lieu de soi. L’approche de saint Augustin* (2010, 9).<sup>3</sup> Marion mismo inscribe el texto como una suerte de cumbre de su proyecto de una fenomenología de la donación. La noción de *certitude négative* aparece así como resultado de una exploración gnoseológica en el campo de la saturación. Del mismo modo que el fenómeno saturado implica una reformulación del concepto tradicional de fenómeno, podemos sin mayores inconvenientes afirmar que la *certitude négative* también conlleva una revisión frente al modo positivo de entender el conocimiento. Pues si el fenómeno saturado es aquel en el que la intuición sobrepasa el concepto, ¿cómo puede ser conocido un fenómeno que en sí se define por el exceso? Mostraremos, en lo que sigue, que la noción de *certitude négative* busca responder a esta cuestión.

La estrategia que sigue Marion en este contexto consiste en revisar qué se entiende por “conocer” (*connaître*). A su juicio, en la tradición moderna pre-crítica “conocer significa conocer con certeza” (Marion, 2010, 11). Todo aquello que no cumple este requisito no puede ser concebido como conocimiento, pues no puede haber ciencia de lo incierto. La equivalencia entre conocimiento, ciencia y certeza adquiere así el rango de la evidencia (*évidence*). Y es el concepto de evidencia el que actúa como una lente para evaluar los diversos saberes.

A partir de este diagnóstico Marion busca repensar el alcance del concepto de certeza. Para esto aborda dos cuestiones. En primer lugar, cómo puede ser alcanzada la certeza. Para esto repasa dos vías posibles. Por una parte, el conocimiento *a priori*, esto es, formal. Sin embargo, como advierte, allí la certeza paga un precio muy alto, pues la tautología y la idealidad absoluta (desvinculada), no permiten acceder a ningún individuo u objeto. De esta manera la certeza alcanza su nivel más elevado sacrificando el conocimiento de lo concreto. Esto se debe a que en este tipo de certeza no hay una intuición de lo individual. Aquí resulta lícito trazar un paralelo con su concepción de los “fenómenos pobres” (*phénomènes pauvres*), esto es, aquellos fenómenos en los que la intención significativa prevé la intuición.<sup>4</sup> Marion subraya este alto precio en términos de un “*déficit phénoménologique radical*” (2013a, 365). La abstracción, garante de la objetividad, se sustrae así de lo individual y de lo temporal (Marion, 2013a, 365-366).

Por otro lado, para no pagar este precio tan alto, la otra vía posible para la certeza se apoya en el conocimiento *a posteriori*. Sin embargo, el conocimiento experimental, inten-

3 Las traducciones de los pasajes que se citan de los textos de Marion fueron realizadas del original francés por los autores.

4 En *Étant donné*, Marion advierte el íntimo vínculo entre este tipo de fenómenos y el privilegio metafísico de la certeza. Para ello, véase Marion (2013a, 365-366).

tando acercarse a lo concreto, recae en una “*divers incontrôlé d’intuitions*” (Marion, 2010, 12). Este carácter contingente del conocimiento experimental recae en lo incierto, y, por tanto, la certeza pierde evidencia. Tal como señala Marion, la única vía posible para salvar el conocimiento *a posteriori* implica una reducción del *corpus* de la experiencia. Pues todo lo que no puede ser reducido a los criterios de la certeza, sostiene Marion: “hay que abandonarlo al dominio sin exactitud de la materia indeterminada, apátrida de toda ciencia cierta” (2010, 12). Esto significa que toda ciencia asegura su certeza reduciendo los fenómenos a objetos. Por lo tanto, todo lo que no deviene objeto no puede entrar dentro del dominio de la certeza.

Con todo, Marion advierte que es posible un “conocimientos sin objeto” (2010, 13). Esto no implica buscar este tipo de conocimiento en fenómenos extraños. Marion indica que se puede experimentar en el curso de la vida cotidiana la indisponibilidad de lo que no puede devenir objeto, esto es, lo que adviene sin una causa identificable o una razón previsible. El caso que presenta Marion es el “don”, pues este “no depende más que de sí mismo para darse [...] no se identifica con un objeto” (2013a, 170-172). Solo mediante la reivindicación de conocimientos sin objeto puede ser concebida radicalmente nuestra finitud, siempre presupuesta pero inconcebible en cuanto tal para los objetos.<sup>5</sup> Como indica Christina Gschwandtner (2014, 8), la preocupación marioniana por un conocimiento no objetual se intensifica en *Certitudes négatives*, pues en esta obra la “tópica de los fenómenos”, explicitada en *Étant donné*, es reemplazada por una nueva tabla que distingue solamente dos tipos: objetos y acontecimientos. De este modo, por “objetos” se entiende aquellos fenómenos que son constituidos y por acontecimientos aquellos en los que se renuncia a cualquier tipo de constitución (Marion, 2014, 8-9). Los fenómenos pobres (formas lógicas, entidades matemáticas, etc.) y los de derecho común (objetos de las ciencias de la naturaleza, objetos industriales, etc.) son comprendidos bajo el dominio de los fenómenos de tipo objeto. Los fenómenos saturados simples (el acontecimiento *stricto sensus*, según la cantidad; el ídolo o el cuadro, según la cualidad; la carne, según la relación; y el ícono o el rostro del Otro según la modalidad) y los fenómenos de revelación (aquellos que combinan diversos fenómenos saturados simples, tales como el fenómeno erótico, los fenómenos de revelación, la Revelación, etc.) son definidos dentro de los fenómenos del tipo del acontecimiento (Marion, 2010, 301). Pese al lamento de Gschwandtner por la adopción marioniana de una postura binaria y reduccionista (2014, 9), creemos que esta nueva tópica intensifica el dominio fundamental de la filosofía, esto es, una decisión previa al triunfo de la objetivación lograda a partir de las ciencias exactas (Roggero, 2018, 55-56). Por ello, y como señala en su obra *Reprise du donné* (2016), el hincapié en un ámbito no-objetual es para Marion el camino para rehabilitar la filosofía

5 En este sentido, Marion muestra que el lenguaje constituye un tema central a la hora de poner en jaque toda certeza positiva. Las ciencias exactas necesitan, a la hora de constituir sus objetos, expresarse mediante enunciados positivos. A su vez, estos enunciados necesitan del “progreso”, entendiéndolo por ello un avance constante del conocimiento sobre su dominio de objetos. Sin embargo, esto conlleva una contradicción, pues si toda afirmación categórica sobre objetos se expone siempre a revisión, teniendo un alcance siempre provisional, entonces el conocimiento afirmativo no puede pretenderse absolutamente cierto. Este mismo ejercicio de reformulación del lenguaje categorial se halla presente en su obra *L’idole et la distance* (1977). Allí retoma la noción de “alabanza” (ὑμνεῖν) de Dionisio Areopagita, intentando mostrar así que puede formularse un lenguaje que nombre la distancia, esto es, aquella instancia indecible y que se sustrae a todo lenguaje predicativo, pero no por ello renunciabile a ser formulado. Cf. Marion (2013b, 183-251).

y su lugar crítico en la realidad (2016, 164-165). De aquí que sea necesario revisitar la historia de la filosofía para encontrar en ella esta actitud crítica perdida en el auge de la objetividad. Sostenemos que la *certitude négative* oficia como la expresión más acabada para encarar esta tarea. Desde esta perspectiva el conocimiento sin objetos alcanza su claridad en el entramado del pensamiento de Marion.

Con el fin de abrir el campo de las “certezas negativas” y redefinir el espacio crítico de la filosofía, Marion aborda a los que considera sus antecedentes en el horizonte de la filosofía moderna: Descartes y Kant. Ellos han forjado los primeros pasos en este terreno. Y así como es posible trazar una historia de los fenómenos saturados,<sup>6</sup> también lo es respecto de las certezas negativas. Ni los fenómenos saturados ni las certezas negativas son invenciones individuales, sino más bien un campo de la fenomenalidad que surge de la descripción.

En relación con Descartes, Marion aborda las *Règles pour la direction de l'esprit* (1619). Trata, puntualmente, la doctrina de constitución de los objetos. Si bien para Descartes todo conocimiento se constituye mediante la sustracción de lo incierto a fin de retener nada más que el objeto verificable, no es menos cierto también, como señala en la regla VIII, que este proceso puede depender de alguna experiencia que no esté en nuestro poder, mostrando así que aquello que es buscado sobrepasa todo alcance del espíritu humano. El conocimiento de mi desconocimiento, lejos de ser una nota peyorativa, muestra que “este conocimiento no es menos ciencia que aquella que hace ver la naturaleza de la cosa misma”.<sup>7</sup> Esto significa que es posible alcanzar una ciencia, no sólo de modo positivo mediante una objetivación de la naturaleza, sino también a través de una vía negativa, esto es, mediante “el conocimiento de la incognoscibilidad [...] reconocer negativamente los límites del espíritu” (Marion, 2010, 17). Al entender de Marion, con esto Descartes vislumbra la tensión del espíritu frente al conocimiento de lo finito y de lo infinito,<sup>8</sup> estableciendo certezas positivas en lo que concierne al conocimiento de lo finito, pero también certezas negativas para acceder a un conocimiento de no objetos o bien al in-conocimiento que tiende hacia lo infinito (Marion, 2010, 17).

Un movimiento similar puede apreciarse en la lectura que ofrece Marion de Kant en este contexto. Aborda el concepto kantiano de “magnitud negativa” (*negative Größe*), tal como Kant lo desarrolla en el ensayo del período precrítico, *Versuch, den Begriff der negativen Größen in der Weltweisheit einzuführen* (1763). En éste, el no-saber, la ignorancia, lejos de exhibir una incapacidad humana, pone de manifiesto los límites del conocimiento. Esto significa que a partir de la conciencia del no-saber (*Unwissenheit*) puede alcanzarse el verdadero impulso de toda investigación. Este impulso, lejos de confundirse con una afección *a posteriori*, debe ser entendido como la conciencia del límite constitutivo del entendimiento humano. Las magnitudes negativas son estudiadas no en el plano de la oposición lógica —pues una cosa no puede estar en reposo y en movimiento al mismo tiempo— sino más bien en el ámbito de la oposición real. De este proceso no se deriva

6 En *Étant donné*, Marion ofrece tres ejemplos de fenómenos saturados en la historia de la filosofía: el infinito cartesiano, lo sublime kantiano, y la conciencia interna del tiempo husserliana. Cf. Marion (2013a, 359-364).

7 El texto de las *Regulae* se cita conforme a la edición de las *Oeuvres* de Descartes publicadas por C. Adam y P. Tannery, 12 vols., París, 1897-1909. La referencia sigue la abreviatura canónica AT, el número de tomo y la página correspondiente. Descartes, AT X, 393: “Quae cognitio non minor scientia est, quam illa quae rei ipsius naturam exhibet”.

8 Para una lectura pormenorizada de la idea de infinito en la obra cartesiana, véase Marion (1991, 49-66).

ningún conocimiento de objetos. La *certitude négative* puede ser definida entonces como aquella certeza de la cognoscibilidad de la incognoscibilidad.<sup>9</sup> Como indica Nicola Reali, tanto Descartes como Kant actúan como antecedentes de la figura del “adonado”, esto es, un nuevo modo de la subjetividad en la que la noción de objeto también es reformulada (2010, 114-115). Y esto se debe a que el sujeto no adopta un papel activo o decisivo en la conformación de los objetos cognoscibles, sino que se inscribe en el reconocimiento de una instancia previa que lo convoca. En el caso de Descartes, como señala Marion, el infinito; en el caso de Kant, la conciencia del no-saber.

## 2. El carácter paradójal de la *certitude négative* y de la *docta ignorantia*

Mencionados estos antecedentes de certezas negativas que presenta Marion en este contexto, ¿podría concebirse al paradójal concepto de *docta ignorantia* de Nicolás de Cusa como un caso y/o antecedente de dicha noción en el contexto de la Modernidad temprana?

Hacia el final de *Certitudes négatives* Marion lleva adelante un “elogio de la paradoja” (2010, 309). Esto se debe a que las paradojas posibilitan una “ampliación de la fenomenicidad” (Marion, 2010, 311). En primer lugar, mediante una hermenéutica que permite “re-transcribir” (*retranscrire*) los fenómenos considerados como objetos u entes a su carácter originariamente dado, esto es, como se dan en sí (*donnant en soi*), libres de un yo constituyente (Marion, 2010, 311).<sup>10</sup> Esto conduce, en segundo lugar, al campo de la saturación, pues la donación deja aparecer un exceso de intuición que no puede ser apresado bajo un concepto, y por lo tanto, escapa a toda certeza positiva (Marion, 2010, 311-312).<sup>11</sup> Finalmente, en tercer lugar, la *certitude négative* opera como una nueva ampliación de la fenomenicidad. El motivo fundamental de la limitación del conocimiento al campo de los objetos tiene su fundamento en el privilegio de la certeza. Sin embargo, la *certitude négative* permite conocer aquello que en sí mismo se da como incomprendible, es decir, un conocimiento del in-conocimiento. Aquí entran en juego fenómenos de carácter indeterminado, como Dios, el hombre y el Otro (Marion, 2010, 315-316). Las certezas negativas permiten las “manifestaciones paradójales” (Marion, 2010, 316), pues auspician el advenimiento de fenómenos que “contra-dicen” (*contre-disant*) las condiciones finitas de la experiencia, dando lugar a “la posibilidad de lo imposible” (Marion, 2010, 358), esto es, una “contra-experiencia” (Marion, 2010, 317).

En este mismo registro argumentativo, también podemos decir, aunque de modo preliminar, que la *docta ignorantia* pone de relieve una fórmula paradójal, pues es un saber que se define a su vez como ignorante, esto es, como un no-saber, aunque no como carente de conocimiento, sino como el conocimiento de aquello que excede todo conocimiento y que,

9 Resulta relevante advertir que en el contexto de *Certitudes négatives* Kant no es tratado por Marion, como en *Étant donné*, a partir de una inversión de su idealismo trascendental (en dicho caso, la inversión de las categorías del entendimiento como génesis explicativa del fenómeno saturado), sino que la propuesta kantiana conlleva en sí misma una inversión, pues las magnitudes negativas en cuanto tales ofrecen una experiencia de la incognoscibilidad.

10 Cf. Marion (2001, 148-153).

11 Cf. Marion (2013a, 318): “Le phénomène se pense par concept; mais, pour se penser, il doit d’abord être donné”.

por lo tanto, escapa al terreno de la certeza como conocimiento de objetos. Paradoja, exceso y saturación son el testimonio fenomenológico de un nuevo campo de la fenomenicidad que exige nuevas herramientas de abordaje, entre las cuales puede encontrarse, como antecedente, el concepto cusano de *docta ignorantia*.

Como es sabido, en 1440 Nicolás de Cusa concluye la redacción de los tres libros que componen *De docta ignorantia*. Con esta obra el Cusano logra la primera gran formulación de su sistema de pensamiento, pues en ella presenta la metafísica (Libro I), la cosmología (Libro II) y la cristología y antropología (Libro III) que se desprenden de aquello que él mismo da en llamar “máxima doctrina de la ignorancia (*maxima doctrina ignorantiae*)”.<sup>12</sup> Si bien resulta necesario indicar en qué sentido se trata de una doctrina “máxima”, consideremos, primero, la paradójal fórmula “*docta ignorantia*”.

Ya en la Carta Dedicatoria con la que abre el escrito, y que oficia para los editores del escrito como un “Prólogo”, el Cusano advierte sobre la novedad y la provocación que suscita la noción misma de “*docta ignorantia*”, pues en ella se reúnen elementos ciertamente antagónicos: el término “*docta*”, con el que se refiere a un camino positivo de enseñanza (*doceo*), del que resulta una *doctrina*, y el término “*ignorantia*”, que a primera vista señala la ausencia de conocimiento. De aquí que él mismo conciba la noción de “*docta ignorantia*” como un concepto sumamente inapropiado e impertinente (*ineptissimus conceptus*).<sup>13</sup>

Sin embargo, es este carácter paradójal del concepto de *docta ignorantia* lo que sorprende al entendimiento (*intellectus*) y lo mueve a satisfacer su natural deseo (*naturale desiderium*) de saber. Y para que ese deseo no resulte totalmente insatisfecho, el entendimiento se ve guiado por la doctrina ignorante a través de un paradójal camino de investigación sobre aquello que es ignorado, esto es, la verdad. Con todo, la *docta ignorantia* no puede ser concebida como una forma de escepticismo, que postule tan sólo la incognoscibilidad de la verdad. Por el contrario, se trata de un nuevo e inusual método para la comprensión de la verdad. De hecho, el Capítulo 1 del Libro I de la obra lleva sintomáticamente por título “*Quomodo scire est ignorare*”, esto es, de qué modo saber es ignorar.<sup>14</sup>

Como lo muestra Nicolás de Cusa allí, la doctrina de la ignorancia busca resolver a través de un camino paradójal los desaciertos de una metodología basada en la proporción (*proportio*) comparativa o analogía, pues la razón (*ratio*) por medio de la proporción comparativa busca conocer lo desconocido e incierto a partir de lo conocido y cierto. De este modo la *ratio* circunscribe a través de la proporción aquello que investiga como un objeto delimitado (*finitus*) en el ámbito del más y del menos (*magis et minus*).<sup>15</sup> Ahora bien, advierte el Cusano que cuando lo que se busca conocer es la verdad misma, esto es, lo infinito, ésta no es pasible de un más o un menos, y resulta, por tanto, improporcionable. De aquí que Nicolás recupere en toda su radicalidad el *dictum* aristotélico-escolástico según el cual “*manifestum est infiniti*

12 *De doc. ig.* I c.2 (h I n.5).

13 Cf. *De doc. ig.* I Prol. (h I n.1).

14 No resulta menor, en esto, indicar que se trata de dos verbos, “saber” (*scire*) e “ignorar” (*ignorare*), con lo cual el Cusano está refiriendo a un tipo de práctica o ejercicio de la ignorancia, que, cuanto más se afirma como tal, más sabia se vuelve. De aquí la identificación que establece allí entre el saber y el ignorar.

15 Cf. *De doc. ig.* I c.1 (h I n.2).

*ad finitum proportionem non esse*”,<sup>16</sup> y, en virtud de ello, afirme que: “lo infinito en cuanto infinito, puesto que escapa a toda proporción, es desconocido.”<sup>17</sup>

Ahora bien, si lo infinito, la verdad, no puede ser reducida a un objeto de proporción, a una certeza positiva, y, por tanto, resulta improporcionable e incomprensible, es necesario apelar a una nueva metodología, paradójica, por cierto, que busque comprender lo incomprensible de un modo incomprensible, esto es, de un modo no racional (*rationaliter*) sino más bien intelectual (*intellectualiter*). De aquí que la *docta ignorantia* resulte una *manuductio* que orienta la especulación más allá de la esfera de la *ratio*, en la que los opuestos se oponen, y la guía hacia la esfera del *intellectus* en la que los opuestos coinciden. De este modo el que especula podrá alcanzar la comprensión de lo infinito o verdad, esto es, aquello que no tiene opuesto, precisamente como coincidencia de los opuestos (*coincidentia oppositorum*). La comprensión de lo infinito como *coincidentia oppositorum* constituirá la intuición filosófica de la *docta ignorantia*, que Nicolás de Cusa desplegará, de maneras diversas, en todos sus escritos posteriores.

Esto nos permite ahora indicar en qué particular sentido la *docta ignorantia* es concebida por el Cusano como una doctrina *maxima*. Al considerarla como *maxima*, se subraya su carácter superlativo respecto de toda otra forma de conocimiento. Es más, en *De docta ignorantia* Nicolás de Cusa se servirá de la categoría de lo *maximum* para definir aquello que entiende por infinito o verdad. Lo afirma él mismo con estas palabras: “Como trataré sobre la máxima doctrina de la ignorancia, me veo en la necesidad de abordar la naturaleza de la maximidad misma”,<sup>18</sup> a la que define como “aquello mayor que lo cual nada puede haber”,<sup>19</sup> rememorando en términos ontológicos el argumento que Anselmo de Aosta presentaba en el Capítulo 2 de su *Proslogion* en términos del pensar. Ahora bien, la singularidad de lo *maximum* es que él mismo, en su carácter superlativo, coincide con su opuesto, lo *minimum*, al que se define como “aquello menor que lo cual nada puede haber”. Así lo máximo y lo mínimo expresan la anterioridad de lo infinito o de la verdad respecto de toda oposición, y, por tanto, ponen de manifiesto su comprensión intelectual como *coincidentia oppositorum*. Y puesto que esta doctrina ignorante es concebida como máxima y mínima a la vez, contendrá o complicará (*complicatio*) todo saber posible. De este modo Nicolás de Cusa demuestra que ningún conocimiento puede darse por fuera de la máxima y mínima doctrina de la ignorancia, pues todos están comprendidos en ella. Todo saber se funda, en última instancia, en la *cértitude negative* de que la precisión de lo infinito o de la verdad es incomprensible.

16 *De doc. ig.* I c.3 (h I n.9). Respecto de los antecedentes de este *dictum* en la tradición cf. Aristóteles, *De caelo* I t. 52 (A c.6 2740 7-8): “Infinitum enim ad finitum in nulla proportione est”; Bonaventura, *De scientia Christi* q. 6 p. 32 lin. 69: “Nihil enim improporcionally excedit omne finitum nisi infinitum.”; Tomás de Aquino, *S. theol.* I q. 2 a.2 arg. 3: “Praeterea, si demonstraretur Deum esse, hoc non esset nisi ex effectibus eius. Sed effectus eius non sunt proportionati ei, cum ipse sit infinitus, et effectus finiti; finiti autem ad infinitum non est proportio.” Como advertimos, lo novedoso en el caso de Nicolás de Cusa respecto de la tradición es la radicalidad con la que asume este *dictum*.

17 *De doc. ig.* I c. 1 (h I n.3): “propter quod infinitum ut infinitum, cum omnem proportionem aufugiat, ignotum est.”

18 *De doc. ig.* I c.2 (h I n.5): “Tractaturus de maxima ignorantiae doctrina ipsius maximatis naturam aggredi necesse habeo”. Sobre la categoría metafísica de lo *maximum* como nombre enigmático en *De docta ignorantia* cf. González Ríos (2011).

19 *De doc. ig.* I c.2 (h I n.5): “Maximum autem hoc dico, quo nihil maius esse potest”.

### 3. El nombre enigmático “*possesit*” y la imposibilidad de Dios como *certitude négative*

Habiendo establecido la afinidad entre la noción de *certitude négative* y el concepto de *docta ignorantia* en cuanto expresiones paradójales, abordamos finalmente en este apartado la relación entre *certitude négative* y el nombre enigmático “*possesit*”, con el que Nicolás de Cusa expresa de un modo singular —que cautivó a Marion— la *coincidentia oppositorum*, en término de la coincidencia entre posibilidad y actualidad.

En el §10 de *Certitudes négatives*, que lleva por título “La possibilité sans condition”, Marion establece una lectura exhaustiva sobre el problema de la “imposibilidad” de Dios. Esta cuestión se centra en una serie de reflexiones fenomenológicas sobre la dicotomía “posibilidad-imposibilidad”. A partir de esto, Marion sostendrá lo siguiente: “Dios se manifiesta de tal manera que nada le es imposible” (2010, 107). Esta afirmación encierra dos cuestiones: por un lado, esta aseveración, lejos de ser pensada como un mero tránsito de la posibilidad hacia la imposibilidad, indica más bien “la conversión de lo imposible *para nosotros* en posible *para Dios*” (Marion, 2010, 107). Esto no acontece como una mera imposibilidad discursiva, ni tampoco como una invitación a transgredir dicha imposibilidad, sino más bien como una señal visible en los confines de la finitud. Pues, es en el carácter finito del hombre donde, a título negativo, “se delinea de hecho un residuo del exceso de lo posible, la huella más bien de un posible sin condiciones [...] e inaccesible a nosotros, como un resto que deja su exceso cuando se desvanece en el crepúsculo de la finitud” (Marion, 2010, 108). Por otro lado, cuando decimos “Dios”, lejos estamos de poder apelar a una intuición o un concepto que sirva de base a nuestras investigaciones ¿De dónde proviene el fundamento de estas indagaciones? Desandar esta cuestión implica que Dios, como “fenómeno imposible” (*phénomène impossible*), ofrece “la posibilidad paradójal de una contra-experiencia” (Marion, 2010, 95), que pone de manifiesto una triple imposibilidad: “la imposibilidad de la intuición, la imposibilidad del concepto, y, por lo tanto, la imposibilidad de experimentar el más mínimo fenómeno” (Marion, 2010, 96).

Marion sostiene que la imposibilidad de Dios no elimina la cuestión teológica, sino que más bien la hace posible. En este sentido, Marion advierte que Nicolás de Cusa plantea “una paradoja posible y simple” (2010, 106). A partir de una lectura del *Dialogus de possessit* (1460), Marion intenta comprender qué se entiende por “imposible” cuando nos referimos a Dios. Pues “se trata únicamente de pensar” (*il s’agit uniquement de penser*) aquello que se encuentra indicado por el propio Cusano.

Con el fin de clarificar la lectura que Marion practica del *De possessit*, baste tan solo referir a algunos elementos. En aquel trílogo Nicolás de Cusa intenta buscar un modo de expresión que refiera a Dios de modo enigmático, esto es, de modo invisible e intelectual. Ofrece para ello un nuevo nombre enigmático “*possesit*”.<sup>20</sup> A través de este neologismo (unión de los verbos *posse* y *esse*) expresa la *coincidentia oppositorum* en términos de la coincidencia de acto y

20 Un ejercicio propio del pensamiento de Nicolás de Cusa consiste en una exploración sobre diversos vocablos referidos a lo divino. Desde este punto de vista podemos considerar su obra como una “hermenéutica de los nombres enigmáticos”. Entre ellos, “*máximum et mínimum absolutum*”, “*idem*”, “*possesit*”, “*non-aliud*”, “*posse ipsum*”. Al explorar su hermenéutica de los nombres enigmáticos, diversos intérpretes se han preguntado si el Cusano ofrece una evolución en los modos de nombrar lo divino o más bien diferentes maneras de nombrar lo inefable según perspectivas diversas, no necesariamente progresivas. Para una discusión sobre este problema, cf. González Ríos (2014a).

potencia en lo absoluto. De este modo el Cusano invita a una especulación que intenta pensar de un modo radical la posibilidad absoluta, y como muchos señalan, a partir de esto se erige una “metafísica de la posibilidad”.<sup>21</sup> Pues con el “*possesit*” redefine el concepto aristotélico de potencia en términos de una fuerza afirmativa, activa, productiva o creadora, y ya no como una mera capacidad pasiva o receptiva. Con todo, es necesario destacar que se trata de un nombre nuevo para un tema caro al pensamiento de Nicolás de Cusa ya en el tiempo temprano de su filosofía, esto es, la concepción del principio primero como poder o posibilidad.<sup>22</sup>

Si se trata, en su caso, de un nombre apropiado para significar a Dios, lo es según nuestro concepto humano de Él (*humanus conceptus*).<sup>23</sup> Pues con él no es alcanzado el nombre preciso de Dios, en sí mismo inalcanzable, inconceptuable e inexpressable. La fuerza del “*possesit*” radica en que, desde la perspectiva de nuestro concepto humano de lo divino, es presentado por el Cusano como el nombre conjetural de todo nombre y de ninguno a la vez.<sup>24</sup> Según esto, en el “*possesit*” están complicados todos los nombres que son impuestos por un movimiento de la razón. Y, por tanto, aunque el “*possesit*” mismo sea un ente de razón (*ens rationis*), posee una fuerza expresiva que no puede ser puesta de manifiesto de modo completo por ninguno de los nombres que vienen después de él. Así, si todos los nombres están complicados en él, del mismo modo todas las significaciones se encuentran complicadas en su significación. Abraza de modo actual todos los nombres y todas las significaciones que son posibles para un entendimiento finito.

El “*possesit*” — como nombre *enigmático* — posee, desde el punto de vista del concepto humano, un significado simple (*simplex significatus*) que conduce al que busca a una aserción positiva de la verdad,<sup>25</sup> a saber: que el principio simple de todas las cosas es lo que puede ser. Así, por medio del “*possesit*” el que especula ve de modo enigmático (*aenigmatice*), esto es, de manera inefable (*ineffabiliter*), aquello que es todo lo que puede ser. Y quien ve esto, tal como lo expresa el Nicolás de Cusa, ve más allá del nombre, pues no hay nombre nombrable que a aquello le convenga con precisión.<sup>26</sup> En palabras del Cardenal: “Quien construye para sí un concepto simple acerca de Dios, como el del significado de este vocablo compuesto *possesit*, comprende con mayor rapidez muchas cosas que antes le [resultaban] difíciles”.<sup>27</sup>

Nicolás de Cusa pone de manifiesto con esto, una vez más, que la mirada del que especula es orientada por medio de los nombres. En cuanto nombre enigmático el “*possesit*” es una

21 Cf. André (1997, 261); Beierwaltes (1980, 105-144); Casarella (1990, 7-31); González Ríos (2018, 139-150); González Ríos (2014b, 9-30); González Ríos (2014c, 169-190).

22 La concepción del principio primero como pura potencia en acto ya se encuentra enunciada, aunque formulada en otros términos, en *De docta ignorantia*. Cf. *De doc. ig.* I c.2 (h I n.5): “et quia absolutum, tunc est actu omne possibile esse, nihil a rebus contrahens, a quo omnia.”

23 Cf. *De poss.* (h XI/2 n.14): “Omnia in illo utique complicantur, et est dei satis propinquum nomen secundum humanum de eo conceptum.”

24 Cf. *De poss.* (h XI/2 n.14): “Est enim nomen omnium et singulorum nominum atque nullius pariter.”

25 Cf. *De poss.* (h XI/2 n.27): “Intelligo te dicere quomodo hoc nomen compositum possesit de posse et esse unitum habet simplex significatum iuxta tuum humanum conceptum ducentem aenigmatice inquisitorem ad aliqualem de deo positivam assertionem.”

26 Cf. *De poss.* (h XI/2 n.26): “Ex quo te elevare poteris, ut supra esse et non-esse omnia ineffabiliter, aenigmatice tamen, videas, quae de non-esse per actu esse omnia in esse veniunt. Et ubi hoc vides, verissime et discretissime nullum nomen nominabile per nos invenis.”

27 *De poss.* (h XI/2 n.24): “Qui sibi de deo conceptum simplicem facit quasi significati huius compositi vocabuli possesit, multa sibi prius difficilia citius capit.”

*manuductio* que orienta la mirada del que especula guiándolo no sólo más allá de los sentidos (*sensus*) y de la razón (*ratio*) sino también más allá del entendimiento (*intellectus*), hacia la *visión mística* (*visio mystica*). Pues el Dios escondido o sentido escondido, en virtud de su simplicidad, es aún anterior al ámbito o región del intelecto, en la que los opuestos coinciden. De aquí que el nombre enigmático “*possesit*” pueda ser considerado como una palabra límite, en tanto que representa el límite entre el conocimiento intelectual de lo divino y su revelación. El “*possesit*” es concebido por Nicolás de Cusa como un enigma con el que se alcanza el final de la búsqueda de la verdad que puede llevar adelante o realizar el intelecto. Éste alcanza por medio del “*possesit*” el muro de la coincidencia de los opuestos, más allá del cual se encuentra lo divino mismo. De aquí que invite al que asciende, a trascender su entendimiento, toda vez que la *potencia infinita* no puede ser alcanzada y abrazada con precisión por la *potencia finita* del entendimiento humano.<sup>28</sup> De aquí que el Cusano pueda afirmar entonces: “Por tanto, este nombre [*possesit*] conduce al que especula más allá de todo sentido, razón y entendimiento hacia la visión mística, donde se halla el fin del ascenso de toda fuerza cognoscitiva y el inicio de la revelación del dios desconocido.”<sup>29</sup> Y es precisamente esta invitación a trascender toda potencia de conocimiento en la búsqueda del simple principio primero aquello que pone también de manifiesto el carácter *enigmático* y, con ello, la fuerza del nombre “*possesit*”, pues dice para mostrar el límite del decir. El “*possesit*” muestra el esfuerzo por llevar el lenguaje a su límite, para a través de él poner de manifiesto la índole de lo divino (2002, 325).

Marion recupera la fuerza expresiva del nombre enigmático “*possesit*” en *Certitudes négatives* para ofrecer también una reformulación del argumento ontológico (2010, 114). Marion afirma que, en líneas generales, la prueba ontológica de la existencia de Dios no puede caer sino en el fracaso,<sup>30</sup> pues intenta “deducir del concepto de la esencia de Dios su existencia y esto mediante conceptos simples (sin recurrir a la experiencia)” (2010, 114). Esta postura queda confinada a forjar un “ídolo” de Dios, pues asume un concepto como definición adecuada de la esencia divina. Invirtiendo el argumento, Marion muestra que “este no desemboca en la existencia de Dios, sino en la imposibilidad de su imposibilidad, por lo tanto, su posibilidad para él, propia, no relativa a nosotros, posibilidad incondicionada, en síntesis, absoluta” (2010, 115-116). Esto significa que la posibilidad sin condiciones de Dios surge de la imposibilidad de su imposibilidad. En esta línea, Marion señala que Nicolás de Cusa se inscribe en esta “inversión del argumento” (*renversement de l’argument*), pues “Dios [...] es en acto todo lo que puede, de un doble infinito *del acto y de la posibilidad* misma” (2010, 117). Esto significa que Dios es lo que puede ser. Dios trasciende el ente creado por su posibilidad irreductible y eterna, esto es, una “posibilidad no creada” (*possibilité incréée*), y por lo tanto, “la posibilidad increada es el *possesit* mismo”.<sup>31</sup> Esto implica para Marion que Dios en tanto imposible, no puede ser el resultado de una tentativa fallida del hombre,

28 Cf. *De poss.* (h XI/2 n.17): “Iohannes: Profundius quam credideram dicta patris nostri subintrasti. Et hoc ultimum certum me facit oportere ascendentem omnia linquere, etiam suum intellectum transcendere, cum virtus infinita per terminatam capi non possit.”

29 *De poss.* (h XI/2 n.15). Cf. *De quaer. deum* c.2 (h IV n.36); *De vis. dei* (h VII n.1); *Epist. V ad abbatem et monachos Tegernseenses* (ed. Vansteenberghe p.115); *De ap. theor.* (h XII n.10 et sqq).

30 Como señala Marion en *La rigueur des choses* (2012b), toda prueba o refutación sobre la existencia de Dios supone pensar a Dios desde la cuestión del ser, y, por tanto, desde una perspectiva metafísica. Cf. Marion (2012b, 178).

31 *De poss.* (h XI/2 n. 28): “Increata possibilitas est ipsum possessit”.

concluyendo de allí su imposibilidad, sino que constituye su carácter fenomenológico propio, siempre dentro de los límites del decir humano. Por lo tanto, el vocablo enigmático “*possest*” le permite a Marion una serie de movimientos fenomenológicos, pero sobre todo, mostrar que el modo más originario de pensar a Dios no puede desplegarse en el terreno de la actualidad o del acto puro (*purum esse*), sino en la posibilidad.<sup>32</sup> Lo importante es mostrar cómo *se da* Dios, y esto será bajo el modo de la imposibilidad, pero no como negación de su darse, sino como aquello que excede toda objetividad y entidad. En palabras del Cusano: “[...] Dios es el simple principio del mundo, anterior a la actualidad que se distingue de la potencia, y anterior a la posibilidad que se distingue del acto”.<sup>33</sup>

#### 4. Consideraciones finales

A partir de la presencia efectiva del pensamiento de Nicolás de Cusa en la fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion, hemos querido indagar en este trabajo la posibilidad de concebir el concepto cusano de la *docta ignorantia*, a través del nombre enigmático “*possest*”, como un caso de *certitude négative*.

En primer lugar, mostramos que el concepto de *certitude négative* oficia como una formulación del problema del fenómeno saturado en el campo del conocimiento. La *certitude négative* busca, en este sentido, concebir el ámbito de lo no-objetual. Como advertimos, Marion encuentra antecedentes de las certezas negativas en pensadores de la filosofía moderna: Descartes y Kant. En virtud de esto, exploramos, en segundo lugar, la posibilidad de concebir la *docta ignorantia* de Nicolás de Cusa como otro de los antecedentes de las *certitudes négatives* en la Modernidad temprana. En virtud de esto, mostramos que la *docta ignorantia* cusana busca conocer de modo incognoscible o ignorante lo incognoscible. En palabras de Nicolás de Cusa, sobre lo máximo absoluto o Dios “deseamos saber que ignoramos”.<sup>34</sup> Habiendo establecido la afinidad entre las nociones de *certitude négative* y *docta ignorantia*, a partir de su condición paradójica, abordamos, finalmente, en tercer lugar, la relación que Marion mismo establece entre la *certitude négative* y el nombre enigmático “*possest*” al abordar la cuestión de la imposibilidad de Dios.

En este punto consideramos que un trabajo ulterior podrá abordar la interpretación que Marion mismo ofrece del uso agustiniano del vocablo latino *idipsum* (2012c, 389-414), tan cercano al nombre enigmático cusano “*idem ipsum*”, que orienta la especulación de Nicolás de Cusa en su opúsculo *De genesi* (1447). Esto permitiría explorar una posible articulación en la lectura que Marion practica de estos dos pensadores de la tradición neoplatónica en la fenomenología de la donación, ya que parece encontrarse el hilo conductor a la luz del problema de la denominación de Dios.

32 Ya en *Sein und Zeit* Heidegger señala, en referencia al método fenomenológico, que “más alta que la realidad se encuentra la posibilidad”. Cf. Heidegger (1967, 38): “Höher als Wirklichkeit steht die Möglichkeit”. ¿Acaso en el Cusano no se observa este mismo movimiento que atraviesa la misma tradición fenomenológica? Por otro lado, la asunción de la posibilidad nos lleva a observar que en Dios esta *se da* como imposible, tanto para sí mismo como para nosotros. De allí que Marion, siguiendo al Cusano, no pretende hallar una prueba de la existencia de Dios. Lo importante es mostrar cómo *se da* Dios bajo el modo de la imposibilidad, pero no como privación de su darse, sino como aquello que excede toda actualidad.

33 *De poss* (h XI/2, n.7).

34 *De doc. ig.* I c.1 (h I n.4): “[...] desideramus scire nos ignorare”.

Ahora bien, resulta necesario advertirse que a pesar de la asimilación productiva que realiza Marion del pensamiento cusano, subyacen importantes diferencias entre ellos. Pues, es evidente que el horizonte de sentido es irreductible en uno y en otro. Marion concibe a Dios desde el punto de vista de la tradición fenomenológica. Esto implica no abordar a Dios desde su efectividad como propone la tradición metafísica, sino más bien, como lo ha indicado en reiteradas ocasiones, desde su posibilidad como un fenómeno que pone en cuestión el límite de toda fenomenicidad (2013a, 387). En el caso del Cusano no se da ese enfoque netamente fenomenológico, pues en su horizonte de sentido no se encuentra ese cuestionamiento a la tradición metafísica. Con todo, como el mismo Marion lo advierte, el Cusano, en contra de la metafísica escolástica que ha concentrado su análisis en la pura actualidad de Dios, ha desarrollado una metafísica de la posibilidad que pone de manifiesto la anterioridad de la posibilidad respecto de la actualidad, como lo muestra, entre otros, el nombre enigmático "*possesit*". Y es esta perspectiva, como hemos mostrado, la que explora Marion en su fenomenología de la donación. Con todo, ulteriores trabajos deberán abordar, siguiendo los últimos avances y nuevas direcciones encaradas por Marion, las consecuencias del fenómeno de la revelación (*révélation*), definido ya en *Étant donné* como la *dernière possibilité* (2013a, 383-394), e indagar así cómo esto se conecta, de modo general, con la noción de posibilidad, y, de modo específico, con el nombre enigmático "*possesit*".

Para concluir, reiteramos entonces la pregunta que guio este trabajo: ¿en qué sentido la *docta ignorantia* puede ser entendida como *certitude négative*? A la luz del recorrido que propusimos, diremos, en primer lugar, que la *docta ignorantia*, lejos de ser un conocimiento sobre objetos u entes, nos dirige hacia un conocimiento incognoscible, en términos marionianos, un conocimiento sin objetos. En el saber ignorante no nos encontramos con un conocimiento referido a objetos, pues Dios o lo máximo absoluto carece de toda posible comparación, esto es, de toda posible certeza positiva. En segundo lugar, del mismo modo que la *certitude négative*, la *docta ignorantia* no opera en el nivel del principio de no-contradicción, pues este no se manifiesta en el marco de las oposiciones, sino que sólo puede alcanzarse de modo intelectual mediante la "coincidencia de los opuestos". Así, en tercer lugar, tanto Marion como el Cusano conciben la posibilidad de abrir a un campo de fenómenos que no se adecuen a la objetualidad. Dicho de otro modo, que todo conocimiento de objetos es posible a la luz de algo imposible, algo que le excede: la donación en Marion, la maximidad en Nicolás de Cusa.

## Bibliografía

- André, J.M. (1997), *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*, Coimbra: ed. Fundação Calouste Gulbenkian, Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica.
- Beierwaltes, W. (1980), *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Casarella, P. (1990), «Nicholas of Cusa and the Power of the Possible», *The American Catholic Philosophical Quarterly*, LXIV, pp.7-31.
- Descartes, R. (1908), *Regulae ad directionem ingenii*, en *Oeuvres*, X, ed. C. Adam & P. Tannery, París: Léopold Cerf, pp. 350-488.
- González Ríos, J. (2014a), *Metafísica de la Palabra. Una investigación sobre el problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa*, Buenos Aires: Biblos.

- González Ríos, J. (2014b), «La concepción cusana del dinamismo productivo de lo absoluto como poder a la luz del nombre enigmático ‘*possest*’», *Cuadernos de Filosofía*, vol. 56, pp. 9-30.
- González Ríos, J. (2014c), «Los nombres enigmáticos como *manuductiones* en el pensamiento cusano de senectud», *Manuductiones*, Klaus Reinhardt und Cecilia Rusconi (Hg.), Münster, Aschendorff Verlag, pp. 169-190.
- González Ríos, J. (2011), «La concepción intelectual de lo divino como *coincidentia oppositorum* a la luz de lo ‘*maximum et minimum absolutum*’ en el pensamiento de Nicolás de Cusa», *Principios. Revista de Filosofía*, v.18 nro.30 (Jan/Dez 2011), pp.27-52.
- González Ríos, J. (2018), «Presagi di un nuovo pensiero negli ultimi scritti di Cusano?», *Rivista Filosofia*, Milano-Udine, Mimesis, pp. 139-150.
- Gschwandtner, C. (2014), *Degrees of Givenness. On Saturation in Jean-Luc Marion*, New York: Fordham University.
- Heidegger, M. (1967), *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- Kant, I. (2003), *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Marion, J.-L. (2016), «Seeing, or Seeing Oneself Seen: Nicholas of Cusa’s Contribution in *De visione dei*», *Journal of Religion*, Vol. 96, pp. 305-331.
- Marion, J.-L. (2013a), *Étant donné, Essai d’une phénoménologie de la donation*, Paris: PUF.
- Marion, J.-L. (2013 b), *L’idole et la distance*, Paris: Grasset & Fasquelle.
- Marion, J.-L. (2012a), «La question de l’inconditionnel», en: Capelle-Dumont, P. (ed), *Dieu en tant que Dieu*, Paris: Cerf, pp. 239-261.
- Marion, J.-L. (2012b), *Le rigueur des choses*, Paris: Flammarion.
- Marion, J.-L. (2012c), *Au lieu de soi: L’approche de Saint Augustin*, Paris: PUF.
- Marion, J.-L. (2010), *Certitudes négatives*, Paris: Bernard Grasset.
- Marion, J.-L. (2001), *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*. Paris: PUF.
- Marion, J.-L. (1991), *Questions cartésiennes I: “Méthode et métaphysique”*, Paris: PUF.
- Nicolai de Cusa, *Opera Omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita* (h):
- Nicolai de Cusa, *De doc. ig.: De docta ignorantia* (h I, ed. R. Klibansky et E. Hoffmann, Lipsiae, 1932).
- Nicolai de Cusa, *De poss.: De possest* (h XI/2, ed. R. Steiger, Hamburgi, 1973).
- Nicolás de Cusa (2004), *Acerca de la docta ignorancia. Libro I: lo máximo absoluto* [edición bilingüe], introd., trad. y notas Jorge Machetta & Claudia D’Amico, Buenos Aires: Biblos.
- Potestà, A. (2017), «El don sin el ser. La disputa entre Marion y Derrida», en Pommier E. (comp.): *La fenomenología de la donación de Jean-Luc Marion*, Buenos Aires: Prometeo, pp. 141-153.
- Reali, N. (2010), «La possibilità dell’impossibile», en Canullo, C. (ed.): *Jean-Luc Marion. Fenomenologia della donazione*, Milano-Udineze, Mimesis, pp. 107-119.
- Roggero, J. (2018), «La filosofía última de J.-L. Marion», *Tópicos. Revista de Filosofía*, 55, pp. 33-59.
- Vinolo, S. (2019), *Jean-Luc Marion, apologie de l’inexistence, II: Une phénoménologie discursive*, Paris: L’Harmattan.