

JOSÉ LUIS CANTÓN ALONSO

## SOBRE LA NOCIÓN DE *FILIATIO DEI* EN NICOLÁS DE CUSA

No es la *filiatio Dei* un asunto que quepa fácilmente dentro de nuestra sensibilidad filosófica. Más aún, cabría decir que ésta se define por el rechazo de esa referencia teológica y de su pretensión de fundamentalidad. Los requerimientos de la filiación (sumisión, obediencia, humildad) se presentan incompatibles con el orden axiológico de la modernidad (subjetividad, autonomía, mayoría racional de edad, ausencia de tutela: muerte del padre, en definitiva). Estaríamos así ante un asunto caducado, privado ya de toda virtualidad esclarecedora. No es ésa nuestra actitud ante el asunto ni ante el texto en que el Cusano lo aborda: el tratamiento que este motivo teológico recibe ahí, lejos de sancionar algo así como una radical heteronomía de la existencia, viene a mostrar la necesidad de este momento teológico, la presencia de lo absoluto, en la autoconstitución del sujeto humano.

Con el opúsculo *De filiatione Dei* pretende Nicolás de Cusa abordar ese motivo del prólogo del evangelio de Juan que dice: *Quotquot autem receperunt eum, dedit eis potestatem filios dei fieri, his qui credunt nomine eius*<sup>1</sup>. Anticipa que las consideraciones y argumentaciones que va a proponer al respecto nada añaden a lo que ya ha presentado en sus trabajos precedentes<sup>2</sup>. Sin embargo, a pesar de esta declarada ausencia de novedad, se produce aquí, diríamos, un experimento intelectual no carente de rendimiento. Y es que al poner su pensamiento al servicio del esclarecimiento de la *filiatio Dei*, nos sitúa en un emplazamiento filosófico de especial gravedad: ese lugar en el que lo que está en juego ya no es sólo

<sup>1</sup> Cfr. Nicolás de Cusa, *De filiatione Dei*, H, IV, 39, nr. 51. La referencia a pasajes y lugares de la obra de Nicolás de Cusa la haremos conforme a la edición de las *Opera omnia* de Heidelberg (H), con indicación de volumen, página y número de párrafo.

<sup>2</sup> *Ibid.*

cosa teórica, sino el proceso perfectivo del hombre y el modo en que la verdad opera en el mismo; sería ese lugar en el que la división entre orden teórico y práctico queda superada en la compacta unidad de esfuerzo existencial, en esa unidad integrada de pensamiento y vida que es la *sapientia*.

Comienza el Cusano identificando la noción de *filiatio Dei* con las ya tradicionales de *deificatio* o *theosis*, entedidas éstas como la consumación y perfección últimas de la realidad humana: esa plenitud no tendría lugar en las condiciones mundanas de existencia y requeriría finalmente su cancelación. Sin embargo, el interés del Cusano no parece orientarse tanto a la construcción de una representación conjetural de ese estado final, cuanto al modo como se origina y se va gestando en las coordenadas mundanas de existencia esa condición, la *filiationis potestas*<sup>3</sup>.

Lo sorprendente está precisamente en que tal proceso y, sobre todo, su término estén concebidos como filiación. Para captar el sentido de la propuesta del Cusano es necesario abandonar la inmediata asociación entre filiación e inmadurez: *Idem est puer qui et vir. Sed non apparet in puero, qui servis conumeratur, ipsa filiatio, sed in adulta aetate, ubi conregnat patri*<sup>4</sup>. El hecho natural de la procedencia no basta para establecer la *filiatio*, aunque sea condición de la misma y positiva aptitud para ella. No es, pues, la *filiatio* algo natural, naturalmente dado y poseído. Sabemos que en el contexto neoplatónico la procedencia pone el ser en condiciones de precariedad formal que éste suple en el gesto epistrófico de volver la mirada hacia su origen y dejarse conformar desde él.

¿Qué tipo de filiación es entonces ésa que sólo en el adulto puede aparecer y ser factor positivo de crecimiento y elevación? La condición de adulto, a diferencia de la de niño, viene dada por la capacidad de decidir sobre sí y de responder de sí: en él el yo se pone como fundamento de su propio ser, se erige en sujeto; a diferencia de lo que sucede en el niño cuyo yo es eco, reflejo o delegación de algún poder tutorial a cuyo amparo opera. ¿Qué modalidad de filiación puede aparecer en ese sujeto que se ha constituido precisamente en virtud del rechazo de todo vínculo pretendidamente fundante? Sólo puede ser algo parecido a una filiación

<sup>3</sup> «Deinde declaravit [...] quod in ipso nostro spiritu rationali, si receperimus verbum ipsum divinum, oritur filiationis potestas in credentibus» (*De filiatione Dei*, H, IV, 40, nr. 52).

<sup>4</sup> *Id.*, 43, nr. 56.

libremente adoptada; y ello sin que el vínculo que así se contrae implique una recaída en la infancia o una abdicación del yo. ¿Cómo es esto?

Esa emergencia del yo en que consiste la maduración es la penetración del hombre en su propio fondo, en ese lugar de las adhesiones primarias en que se determina lo fundamental. Esa instancia subjetiva fundamental es el intelecto: el contenido del intelecto es la determinación radical del yo, la raíz y el sentido de todos sus actos y movimientos. A ese lugar es llevado el hombre como efecto de los penosos desarreglos que va experimentando en su ordinario existir. El yo aparece en escena como expresión dolorosa de una demanda radical insatisfecha o defraudada: *Vexatio enim dat intellectum*<sup>5</sup>. Tomar posesión de sí mismo, ser efectivamente suyo: ésa es la tarea ante la que se ve puesto.

Esta exigencia parece invitar a un gesto autárquico y soberano de afirmación. Gesto que, sin embargo, resultará infecundo y vacío en la tautológica reiteración de un sí mismo que expulsa todo contenido; o será finalmente contraproducente, en la medida en que el orden que soberanamente quiere instaurar no encuentra correspondencia en las cosas. Se experimenta así la incapacidad de generar por sí solo la figura de su propio ser: *Noster rationalis spiritus non potest ex se suam quiditatem venari*<sup>6</sup>. La conciencia de esta incapacidad transforma la exigencia absoluta del yo en necesidad de lo absoluto por parte del yo, pues sólo en él puede encontrar cumplimiento la demanda de su identidad.

Verdad es el modo que adopta el absoluto en el intelecto; la verdad entendida en sentido fundamental como «la inteligibilidad de lo inteligible»<sup>7</sup> La tarea autoconfiguradora del yo es, así, una misma cosa con la aprehensión de la verdad; y, complementariamente, la verdad presente en el intelecto tiene por sí misma una inmediata eficacia autoconfiguradora. La verdad es un momento de la sabiduría, y el intelecto opera dentro de ese núcleo de la existencia que es el corazón<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> *Sermo CXLVIII: Miserere mei fili David*, H, XVIII(2), 124, nr. 5.

<sup>6</sup> *Sermo LVIII: Sedete, quoadusque induamini virtute ex alto*, H, XVII(4), 394, nr. 1. Cfr. también: *De dato patris luminum*, H, IV, 70, nr. 95; *Sermo CCXXVI: Missus est Gabriel*, H, XIX(2), 146, nr. 10.

<sup>7</sup> «Veritas igitur sola est intelligibilis omnis intelligibilis» (*De filiatione Dei*, H, IV, 51, nr. 69).

<sup>8</sup> Encontramos la expresión *cor intellectuale* en *Sermo LIV: Remittuntur ei peccata multa*, H, XVII(3), 261, nr. 21. La proximidad entre las nociones de *cor* e *intellectum* puede apreciarse igualmente en *De filiatione Dei*, H, IV, 41, nr. 54: «... in cor hominis, mentem aut intellectum».

Pues bien, el intelecto se hace presente en la existencia bajo el modo de indigencia, modo que contiene ya una prefiguración intencional de su objeto propio. El intelecto, podríamos decir, está inicialmente definido por la preciosa posesión del perfil de una ausencia que pone ante él un horizonte, proporcionando orientación a su movimiento y dotándole de principios con que evaluar la calidad de sus logros y poseerlos así adecuadamente. De esta manera queda establecida la asociación entre el propio destino y la aprehensión de la verdad: el deseo de sí y el deseo de la verdad son lo mismo. Esta identificación entre el sí mismo y la verdad, expresión ya ejecutiva del deseo de ser, se produce en virtud de un acto subjetivo primario que el Cusano no duda en llamar «*fides*»: *Qui enim non credit, nequaquam ascendet, sed se ipsum iudicavit ascendere non posse sibi ipsi viam praecludendo*<sup>9</sup>. Este momento primario de la fe contiene indisolublemente dos aspectos: por un lado, la decidida y activa asunción del deseo de ser; y, por otro, como condición para ello, la firme convicción de que esa verdad en la que el deseo ha de hallar consumación se da a sí misma, se comunica, se pone como camino hacia sí misma.

Y es que esa verdad, tal como el deseo nos la presenta, no puede ser obtenida en el esfuerzo continuado de penetración en las cosas. Hacia la verdad no se camina por partes: la anticipación del todo es condición para el rendimiento cognoscitivo del trabajo con las partes. Universalidad es, pues, un carácter primordial de aquello a lo que el intelecto esencialmente tiende: el horizonte del todo le impide la satisfacción y descanso en lo parcial<sup>10</sup>. El avance hacia la verdad no puede ser, pues, un proceso continuo de acumulación. La ausencia de proporción, la inconmensurabilidad del todo respecto a las cosas en su particularidad inmediata sitúa la verdad fuera del alcance del trabajo racional. Por lo tanto, el rendimiento intelectual que cabe esperar del trato racional con las cosas depende siempre de que ese comercio con las cosas esté presidido y conducido por el intelecto mismo<sup>11</sup>. El servicio que las cosas han de

<sup>9</sup> *De filiatione Dei*, H, IV, 40-41, nr. 53. Y sigue: «Nihil enim sine fide attingitur, quae primo in itinere viatorem collocat. In tantum igitur nostra vis animae potest sursum ad perfectionem intellectus scandere, quantum ipsa credit. Non est igitur usque ad dei filiationem ascensus prohibitus, si fides adest».

<sup>10</sup> «Numquam satiatur intellectus in particulari aprehensione, quoniam eius motus non quietatur, nisi omne intelligibili attingat» (*Sermo XLI: Confide, filia!*, H, XVII(2), 147, nr. 8).

<sup>11</sup> «Nam nullo tunc ratiocinativo discursu ex sensibilibus receptis mens ipsa ad

prestar en la tarea de la verdad pasa por su conversión funcional en signos<sup>12</sup>. Ahora bien, las cosas sólo adquieren esta funcionalidad referencial ante la mirada positivamente cualificada por la fe: *Qui enim quaerit videre signa, ut credat, non perveniet ad signa nisi credat*<sup>13</sup>.

La imagen del magisterio, que es en cierta medida el soporte analógico del *De filiatione Dei*, es reiteradamente invocada como ilustración de esa operación que hace de las cosas particulares signo de lo universal, habilitándolas así como ese singular camino que permite salvar la improporcionalidad e incommensurabilidad en que se encuentra la verdad, y que hace del espacio en que la razón se mueve y opera el lugar donde comparece lo intelectual: *Et tunc in sensibilibus contemplabimur intellectualia et ascendemus quadam improporionali comparatione de transitoriis et fluidis temporalibus [...] ad aeterna*<sup>14</sup>. Pero, además, lo que el modelo del magisterio pone especialmente de relieve es que este proceso de elevación hacia la verdad requiere la presencia atractiva de la verdad misma<sup>15</sup>. El magisterio es la verdad misma entregándose, haciéndose accesible, comunicándose, solicitándonos<sup>16</sup>. El esfuerzo asimilativo que define la existencia tiene en la fuerza atractiva de esa presencia la condición primera de su viabilidad<sup>17</sup>. La apropiación de la

aprehensionem movetur, sed cum mens ipsa virtutem absolutam intellectualiter participet» (*De filiatione Dei*, H, IV, 61, nr. 85).

<sup>12</sup> «... oportet ut studium eius non adhaereat umbris temporalibus sensibilis mundi, sed illis *perfunctorie* pro studio intellectuali utatur» (*De filiatione Dei*, H, IV, 45, nr. 60); «...admonemur nos, qui ad filiationem dei aspiramus, non inhaerere sensibilibus, quae sunt aenigmatica signa veri» (*Id.*, 45, nr. 61).

<sup>13</sup> *Sermo CXXXIV: Credidit ipse*, H, XVIII(1), 67, n.3. Y poco después: «... sine fide signa non fiant» (*Id.*, nr. 4).

<sup>14</sup> *De filiatione Dei*, H, IV, 45-46, nr. 61. Inequivocamente formulado: «Est autem magisterium transumptio scientiae particularium in universalem artem, inter quae nulla cadit proportio» (*Id.*, 43, nr. 57). Muy esclarecedor a este respecto: J.M. ANDRÉ, «*Coincidentia oppositorum*, concordia e o sentido existencial da *trassumptio* em Nicolau de Cusa», en J.M. ANDRÉ y M. ÁLVAREZ-GÓMEZ (COORD.), *Coincidência dos opostos e concórdia. Caminhos do pensamento em Nicolau de Cusa*, Coimbra, Faculdade de Letras, 2002, pp. 213-43.

<sup>15</sup> Encontramos desarrollada esta idea bajo la analogía del imán en *Sermo CCXII: Medius vestrum stetit, quem vos nescitis*, H, XIX(1), 58, nr. 10 y siguientes.

<sup>16</sup> «Omnis creatura intellectualis caret motu sursum ad suum principium, scilicet sapientiam, quae est Deus, nisi spiritus sanctus superveniet et obumbret ipsum» (*Id.*, nr. 12).

<sup>17</sup> «Christus, deus et homo, verus magister in omnibus verbis et factis nos instruit quo modo ad filiationem dei pervenire possumus» (*Sermo CXLVI: Reliquit eum diabolus*, H, XVIII(2), 111, nr. 3).

verdad que resulta de esa asimilación no es la adquisición de un bien intelectual extraordinario sino más bien la ubicación en ese espacio iluminado en el que las cosas muestran conjunta y solidariamente su ser. Ese modo luminoso de estar entre las cosas es su efectiva posesión intelectual. Y, como lo que caracteriza diferencialmente al intelecto es la identidad con su propio contenido<sup>18</sup>, la posesión intelectual de todas las cosas hace del hombre la unidad de todas ellas; o, dicho de otra manera, en él declaran las cosas la verdad de su ser desde la unidad de sentido que las ilumina y que al mismo tiempo luce en ellas<sup>19</sup>. Estamos en ese punto en que *intellectus omnia secundum se ambit et omnia se facit, quando omnia in ipso ipse*<sup>20</sup>.

El imperio intelectual de la unidad que así queda establecido entraña la supresión de toda alteridad y diversidad, no en la forma de unidad indiferenciada y plana, sino en el modo de convergencia y concordancia de lo diferente, en el modo de universo: *Filiatio igitur est ablatio omnis alteritatis et diversitatis et resolutio omnium in unum, quae est et transfusio unius in omnia. Et haec theosis ipsa*<sup>21</sup>. Y en eso consiste la *deificatio*. El que esta unión intelectual con Dios sea definida como *filiatio* y no como divinización sin más viene dado por la exigente concepción de la infinitud divina que, en línea con la tradición neoplatónica, caracteriza al pensamiento del Cusano. Imparticipable, inalcanzable, Dios se halla incluso por encima de la oposición absoluto-contracto<sup>22</sup>. El carácter absoluto de la verdad a la que el intelecto se asimila y encarna no pertenece a la divinidad en sí misma —más que absoluta, la divinidad es la *absolutio*<sup>23</sup> misma—, sino al *verbum intellectuale* que desde sí misma genera y en el que se da manifestación: el hijo, el primogénito<sup>24</sup>. La

<sup>18</sup> Cfr. *De filiatione Dei*, H, IV, 50, nr. 69.

<sup>19</sup> «... si se intellectus noster convertit ad excelsa, quae sunt supra hoc mundum, et in illis se figit, tunc nascitur in eo lumen, per quod transformatur in filiatione Dei» (*Sermo XLII: Ecce evangelizo*, H, XVII(2), 170-171, nr. 8).

<sup>20</sup> *De filiatione Dei*, H, IV, 51, nr. 69.

<sup>21</sup> *Id.*, 51, nr. 70.

<sup>22</sup> «Deum supra omne absolutum et contractum existentem per quamcumque altissimam absolutionem non attingi uti est, sed cum ipso modo absoluto» (*De filiatione Dei*, H, IV, 58, nr. 80).

<sup>23</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>24</sup> «Sed si, uti in aliis nostris libelis enodavimus, subtilissime advertis, tunc veritas ipsa non est deus, ut in se triumphat, sed est modus quidem dei, quo intellectui in aeterna vita communicabilis existit» (*De filiatione Dei*, H, IV, 47, nr. 63).

deificación intelectual se da en la unión identificativa con el hijo: *Sapientia est Filius Dei, et ideo, ubi recipitur, recipitur filiatio dei*<sup>25</sup>. Absoluto es así el modo de participación del intelecto en la divinidad; modo no contracto, pero modo en todo caso, y, por lo tanto, algo que la divinidad en sí misma excede infinitamente<sup>26</sup>. Probablemente es este sentido de *filiatio*, como modalidad de deificación que preserva la infinita transcendencia divina, el que nuestro autor quiere fijar primeramente de manera más intensa.

Pero todavía no se han hecho claramente manifiestas las implicaciones existenciales de la idea de *filiatio Dei*. El punto al que hemos llegado, el de la necesidad de lo absoluto en el proceso perfectivo del hombre, no basta para hablar de filiación. La *filiatio* está, más que en la constatación de una dependencia y una necesidad, en el reconocerse y poseerse a sí mismo en ella<sup>27</sup>. Es, pues, un modo de estar en sí mismo y ante sí mismo. Los sermones nos ofrecen notas más iluminadoras sobre el significado existencial de la condición de hijo de Dios.

La filiación espiritual madura no es sin más la ratificación de la filiación natural. Reconocerse hijo es un nacer de nuevo, un *nasci denuo*<sup>28</sup>, no un reafirmarse en lo natural: no hay, por tanto, continuidad ni proporción entre la filiación natural y esa filiación que lleva al *vir perfectus*. La filiación espiritual reconoce que el horizonte y las condiciones para la realización de su propio ser vienen dados. Esto es, el sujeto que se sabe hijo se sabe sujeto condicionado, de manera que sólo en la medida en que se atiene a lo dado mantiene activa su condición de sujeto. Cuando hablamos aquí, en el contexto de la obra del Cusano, de «lo dado» debemos entenderlo literalmente como lo dado, como lo gratuitamente ofrecido, como aquel conjunto de bienes de que somos

<sup>25</sup> *Sermo CXXI: Verbum caro factum est*, H, XVIII(2), 96, nr. 7. También: «Christum recipere est recipere supremam consummationem seu perfectionem, scilicet filiationem dei» (*Sermo CCXXVII: Consummatum est*, H, XIX(2), 158, nr. 10). «'Filius' est ipse 'Dei', per naturam, et nos in ipso 'adoptionem filiationis' consequemur, ut simus et nos 'filii Dei' per ipsum. Ipse est 'heres universorum', et nos 'in ipso' heredes, quia 'coheredes'» (*Sermo XLI: Confide filia!*, H, XVII(2), 149-50, nr. 12).

<sup>26</sup> Cfr. *De filiatione Dei*, H, IV, 58, nr. 80.

<sup>27</sup> «Nihil igitur aliud est omnia cognoscere quam *se* similitudinem Dei videre, quae est filiatio» (*De filiatione Dei*, H, IV, 62, nr. 86). «Omnes intelligentiae non in se sed in Deo ut in causa se intelligunt» (*Sermo CCXXVI: Missus est Gabriel*, H, XIX(2), 147, nr. 11).

<sup>28</sup> *Sermo XLII: Ecce evangelizo*, H, XVII(2), 171, nr. 9.

destinatarios, algo dispuesto para nuestro provecho y crecimiento<sup>29</sup>. Esto es lo mismo que reconocer la gratuidad de la existencia y saberse bajo la asistencia de una voluntad paternal. Este es el primer rasgo de la paternidad que la conciencia de filiación pone de manifiesto: padre es el que da, el que se da a sí mismo en los bienes que ofrece. La realidad en su conjunto es así el sistema del bien que el padre ofrece, en el que el padre se da a sí mismo. Esta donación no lleva consigo ninguna restricción de apropiación y uso: son bienes a disposición del receptor. Esta disponibilidad de los bienes confirma al hijo en su condición de sujeto y medida del patrimonio de que es beneficiario. El padre no quiere otra cosa sino que el hijo sea<sup>30</sup> y en el ser del hijo se muestra y resplandece su gloria<sup>31</sup>. El ser del hijo se levanta sobre una herencia a la que la única obligación que le acompaña es la de ser al máximo; esto es, activar al máximo el bien que la herencia contiene. Esta es la única exigencia inherente a la condición de heredero<sup>32</sup>.

Ahora bien el beneficio potencial que la realidad contiene y que al hijo le toda activar depende de su posición fundamental ante sí mismo. Si su centro de atención, su tesoro, se pone en esto o aquello, en esto frente a aquello, se producen inmediatamente en el conjunto de la realidad fracturas y oposiciones que bloquean el despliegue de su poder benéfico, y que impiden una apropiación completa y conjunta de la herencia: el sistema del bien que se concreta en torno a una cosa elevada al rango de bien supremo carece de poder totalizante y genera necesariamente márgenes y exclusiones. Sólo puesto por encima de las oposiciones, le es dada la posibilidad de una apropiación completa e integrada de la herencia. En dirección a esta posición se sitúa el hombre en la medida en que orienta su atención y amor hacia la voluntad del padre, donde radica el principio

<sup>29</sup> «...totus hic mundus propter microcosmum hominem, ut ille sit et vivat» (*Sermo CXXVIII: Filii huius saeculi*, H, XVIII(1), 38, nr. 10).

<sup>30</sup> «Deus non vult nisi animam integram et unitam» (*Sermo LI: Dicite filiae Sion*, H, XVII(3), 236, nr. 16)

<sup>31</sup> «Finis creatoris est homo, qui filius Dei. Filius est patris filius, sicut verbum intellectus [...] Unde nisi deus talem creasset hominem, cuius intellectus fuisset exaltatus ad unionem Verbi Dei, remansisset deus incognitus» (*Sermo CLIV: Verus Filius Dei erat iste*, H, XVIII(2), 165-66, nr. 21) «Habere igitur filium est gratia ostensionis patris, ubi creata natura intellectualis regeneratur ad vitam aeternam» (*Sermo CCXI: Mitto angelum meum...*, H, XIX(1), 43, nr. 8).

<sup>32</sup> «Ad hoc quod summus concurrunt omnia quae deus creavit [...] et sic summus filii universi» (*Sermo CXXVIII: Filii huius saeculi*, H, XVIII(1), 34, nr. 4).

que proporciona unidad, orden y sentido a la realidad recibida. Y esa voluntad, el *verbum patris*, no deja de rondar la mente del hombre<sup>33</sup> excitando y alimentando permanentemente esa *vis unitiva*<sup>34</sup> de que es portador. Poniéndose bajo la voluntad del padre queda el hijo a salvo de las diversas formas de servidumbre a que le conduce la adhesión parcial a los bienes particulares: *Qui Deum amat, amorem amat. Unde amor est amatum manet anima libera, quia non est alligata ad hoc vel illud, sed manet in amore*<sup>35</sup>.

El modo que adopta la apropiación del mundo desde esta actitud de sumisión al padre es lo que Nicolás de Cusa llama en el Sermo XL *paupertas* y *modicitas seu simplicitas*<sup>36</sup>. No se propone aquí una idealización de la austeridad, sino un modo de estar con las cosas que renuncia a la posesión: *tolle habere* será su consigna. La posesión es ese modo de disponer de los bienes caracterizado por su condición parcial: no sólo ni primariamente porque reclame una exclusividad que sólo puede darse sobre partes, sino porque establece en lo que hay unas oposiciones en virtud de las cuales la posesión de unas cosas lleva consigo el rechazo de otras, el deseo de unas el repudio de otras. De esta manera el *tollere habere* se concreta finalmente en el *tollere partes*. La posesión completa e íntegra de la herencia, que la voluntad del padre exige esencialmente al hijo es incompatible con ese carácter parcial del *habere*. La *paupertas* nos encamina, pues, a ese punto en el que la plenitud del *habere* coincide con y se convierte en *haberi*, en el que el *haberi* — dejarse poseer por la voluntad del padre — es el modo necesario del *habere* pleno<sup>37</sup>. Por otra parte, en la medida en que la posesión del mundo va a una con la posesión de uno mismo, la parcialidad de aquélla es inseparable de la precaridad de ésta.

<sup>33</sup> «Excitatur homo per verbum, quod ‘perambulat’ conscientiam, ut quaeratur, sicut obiectum excitat potentiam ut quaerat» (*Sermo CXXIV: Venit filius hominis*, H, XVIII(1), 14, nr. 3)

<sup>34</sup> Cfr. *Sermo LVII: Sedete quoadusque induamini virtute ex alto*, H, XVII(4), 278, nr. 8.

<sup>35</sup> *Sermo CCXXIII: Haec est voluntas Dei, sanctificatio vestra*, H, XIX (2), 129, nr. 5.

<sup>36</sup> Cfr. *Sermo XL: Martinus hic pauper*, H, XVII(2), 124-125, nr. 3-4.

<sup>37</sup> Cfr. *Id.*, 138, nr. 19.

Por ello, ese situarse en el mundo bajo la voluntad del padre no significa otra cosa que el *ambulare supra omnem oppositionem*<sup>38</sup>: se trata de una disposición o modo de estar con las cosas que en manera alguna compromete el contenido de la figura del sí mismo que el hijo vaya a darse ni la concreta organización del bien correspondiente a esa figura. La filiación, el *ambulare supra omnem oppositionem*, es ese estado de plenitud humana cuya concreción en los individuos humanos ha de ser necesariamente variada y diferente<sup>39</sup>.

En estas consideraciones han podido aparecer algunas notas que dan un significado más específico a la noción de *filiatio Dei*. Pero es el motivo teológico de la encarnación del Verbo, de la *nativitas Christi*, el que suscita en el Cusano consideraciones de fondo especialmente relevantes. Subraya a menudo, cuando aborda en los sermones este motivo, la idea de que la *nativitas Christi* acontece en nosotros mismos como efecto de la fecundación del alma por el Verbo divino: la filiación no es algo que sobrevenga al alma desde fuera, sino que requiere su concurso<sup>40</sup> en la forma de desporios con el espíritu de Dios<sup>41</sup>. El ser hijo de Dios es, pues, el modo eminente de ser hijo de sí mismo.

Finalmente me permito sugerir que estos rasgos que caracterizan la filiación pueden articularse coherentemente con la concepción cusana de Dios como *non-aliud*. Si el *non-aliud* aparece como soporte de la identidad de la cosa, desde el momento en que ella es no otra que — *non aliud quam* — ella misma, el alma de quien se sabe hijo accede a su identidad consigo

<sup>38</sup> «Admirabilis instructio: quomodo spiritus intelligentiae ambulare debet supra omnem oppositionem» (*Sermo LVII: Sedete, quoadusque induamini virtute ex alto*, H, XVII(4), 282, n.16).

<sup>39</sup> «Filiatio ipsa in multis filiis erit, a quibus variis participabitur modis [...] Non igitur erit filiatio multorum sine modo, qui quidem modus adoptionis participatio forte dici poterit» (*De filiatione Dei*, H, IV, 41-42, nr. 54).

<sup>40</sup> «... illa filiatio non fit nisi voluntate concurrente» (*Sermo CXLI: Verbum caro factum est*, H, XVIII(2), 97, nr. 7).

<sup>41</sup> «Sic inter animam et spiritum, qui Deus est, nexus quidam oritur, quando anima desponsatur Deo, ut ipsa non velit nisi sponsum suum, et sic in volunate eius non est nisi sponsus sicut in voluntati sponsi non est nisi sponsa. Ex hac coincidentia voluntatum renascitur omnis, qui secundum Christum propagatur, et fit uti Christum caelestialis et Dei filius» (*Sermo CCXXV: Salutem humani generis*, H, XIX(2), 139, nr. 3). Cfr. también: *Sermo CCXVII: Semen est Verbum Dei*, H, XIX(2), 101-102, nr. 14; *Sermo CCXXVI: Missus est Gabriel*, H, XIX(2), 150-151, nr. 23-25; *Sermo CL: Ecce ancilla Domini*, H, XVIII(2), 136, nr. 5.

misma y se sostiene en ella en la medida en que se pone bajo la voluntad del padre, voluntad que situada más allá de toda oposición, en su coincidencia y más allá de su coincidencia, eleva el alma a ese lugar donde queda a salvo del efecto alterador de las cosas<sup>42</sup>. Fundamento de la identidad del hijo, su ausencia pone a éste en un estado de alteración y conflicto permanente<sup>43</sup>. El célebre principio del *sis tu tuus et ego ero tuus*<sup>44</sup> ratifica, en este sentido, la necesaria coimplicación entre la identidad consigo mismo y la acogida en sí mismo de la voluntad del padre.

*Universidad de Córdoba, España*

<sup>42</sup> «Nam non est amor, nisi in libertate spiritus servire possumus Deo. [...] Certe servitus illa est supra coincidentiam oppositorum. Amare etenim sic est servitus, quod non est servitus, sed libertas. Sic est servire, quod est regnare» (*Sermo LVII: Sedete quoadusque induamini virtute ex alto*, H, XVII(4), 286, nr. 22).

<sup>43</sup> «Qui enim voluntatem suam voluntati divinae conformat, in pace est» (*Sermo XLII: Ecce, evangelizo*, H, XVII(2), 172, nr. 10).

<sup>44</sup> *De visione Dei*, H, VI, 27, nr. 25.

