



Revista Científica Guillermo de Ockham

ISSN: 1794-192X

investigaciones@ubscali.edu.co

Universidad de San Buenaventura Cali

Colombia

Heffesse, Solange

Complicatio-explicatio: Nicolás de Cusa y el camino hacia un Spinoza deleuziano

Revista Científica Guillermo de Ockham, vol. 14, núm. 2, 2016

Universidad de San Buenaventura Cali

Cali, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105346890007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Complicatio-explicatio: Nicolás de Cusa y el camino hacia un Spinoza deleuziano¹

Solange Heffesse²

Universidad de Buenos Aires (Argentina)

Recibido: Junio 5 de 2016 – Revisado: Junio 10 de 2016 – Publicado In PRESS: Junio 15 de 2016

Referencia formato APA: Heffesse, S. (2016). Complicatio-explicatio: Nicolás de Cusa y el camino hacia un Spinoza deleuziano (in press). *Rev. Guillermo de Ockham*, 14(2), in print.



This work is licensed under CC BY-NC-ND

Resumen

La idea de *expresión*, central según Deleuze en la *Ética* de Spinoza, encuentra en el par de nociones *complicatio-explicatio* uno de sus antecedentes principales. Se trata de nociones que pertenecen a una larga tradición neoplatónica, y que indagan las relaciones de lo Uno y lo múltiple. En la reformulación renacentista del problema, ellas dan lugar a una radicalización de la concepción inmanentista de lo real, que subvierte los esquemas emanativos tradicionales. Nicolás de Cusa es una de las figuras centrales en esa transformación. En este trabajo, estudiaremos el desarrollo de la complicación-explicación en la ontología cusana del lo creado, el Universo o máximo contrato, que se expone en el Libro II de *De docta ignorantia*. Examinaremos también su recepción crítica por parte de Deleuze, en la interpretación que ofrece del spinozismo, pero también para la elaboración su propia ontología. Nuestro objetivo es doble: analizar la versión cusana de la teoría de la complicación-explicación y sus prolongaciones en la *Ética*, buscando destacar aquellos aspectos que convienen con el pensamiento deleuziano. Leemos, entonces, al Cusano como fuente de la obra de Deleuze, para mostrar cómo la *complicatio-explicatio* tiende a acercarnos al plano de inmanencia spinozista, y a un pensamiento de la Diferencia.

Palabras Clave: Neoplatonismo; Deleuze; Spinozismo; Plano de Inmanencia; Ontología

Complicatio-explicatio: Nicholas of Cues and the path to a deleuzian Spinoza

Abstract

The concept of expression, which according to Deleuze is vital to Spinoza's Ethics, finds one of its main precedents in the notions of *complicatio-explicatio*. These notions come from a long neoplatonist tradition, and explore the relations between the One and the many. In Renaissance's reformulation of that problem, they lead to a radicalization of an immanence that subverts the traditional emanative schemes. Nicholas of Cusa is a key figure in that

¹ El presente artículo se basa en la metodología de trabajo de "La Deleuziana", grupo de investigación dedicado al estudio de las diversas fuentes del pensamiento de Gilles Deleuze, en el marco del del Proyecto de Investigación Científica y Tecnológica PICT-2012-0853, "*Deleuze: ontología práctica*", 2014-2017 (FONCYT).

² Licenciatura en Filosofía Universidad de Buenos Aires, PICT-2012-0853, "*Deleuze: ontología práctica*", 2014-2017 (FONCYT), sol.heffesse@gmail.com, Dirección Postal: Gurruchaga 401, piso 6ºc, (1414), CABA, Argentina.

transformation. In this paper, we will study the complicatio-explicatio theory in the Cusanic ontology of the created Universe or the contracted maximum, which is developed in Book II of *De docta ignorantia*. We will also examine its critical reception by Deleuze, in occasion of his interpretation of Spinozist philosophy, but also in regards to his own ontological project. Our objective is double: to analyze Nicholas' versión of the notions of complicatio-explicatio and its projections in Spinoza's Ethics, and to emphasize the aspects of that theory which can have a larger interest in Deleuze's thought. So we are reading Nicholas of Cusa as a philosophical source to Deleuze's work, to show how the complicatio-explicatio pair moves us closer towards the Spinozist plane of immanence, and to a thinking of Difference.

Keywords: Neoplatonism, Deleuze, Spinozism, Plane of immanence, Ontology.

La filosofía, hasta cierto punto, “nos habla todo el tiempo de Dios” (Deleuze, 2008a, p. 21). Hasta cierto punto, es decir, hasta cierto momento de su historia, por ejemplo a fines del siglo XVII, filosofía y teología no cesan de confundirse. Con esta observación se abre la serie de cursos que Gilles Deleuze dedica al pensamiento de Baruj Spinoza, entre noviembre de 1980 y marzo de 1981, en la Universidad de Vincennes. La filosofía hasta cierto punto nos habla todo el tiempo de Dios, dice Deleuze, y sería bastante obvio pensar primero en las causalidades históricas, coacciones mezcladas con matices y posicionamientos de coyunturas políticas diversas. Pero podría formularse una hipótesis más osada, si atendiéramos a los constreñimientos que se imponen al concepto en vocación de representar un cierto orden de cosas que se presume como dado.

Dios y el tema de Dios fue para la filosofía la ocasión irremplazable para liberar aquello que es objeto de creación de la filosofía, es decir los conceptos, de las coacciones que les hubiera impuesto el hecho de ser la simple representación de las cosas. Es al nivel de Dios que el concepto es liberado, porque ya no tiene que representar algo. (...) Es verdad que los filósofos sufren las coacciones de la teología pero en condiciones tales que de esa coacción van a hacer un medio de creación fantástico. (Deleuze, 2008a, p. 23).

Ese Dios del que tanto se habla en filosofía es resignificado en tanto medio de creación de conceptos. Una larga lista de filósofos encontraría su lugar en un esquema tal. Baruj Spinoza es uno de ellos, así como también Nicolás de Cusa (salvando las distancias cronológicas que los separan). ¿Cómo no evocar, en este sentido, la gran variedad de enigmas y metáforas de la *docta ignorantia*, ese esfuerzo por “elevar el entendimiento por sobre la fuerza de las palabras” (N. de Cusa, trad. 2003, p. 43)? La docta ignorancia se propone como metodología del pensar orientado hacia aquello que excede toda representación posible. A lo largo de su producción intelectual, Nicolás de Cusa despliega un ejercicio de creación que se expresa plenamente en sus obras de madurez –momento de profundización en las influencias neoplatónicas de su pensamiento (Cubillos Muñoz, 2013, pp. 176-179) –, por ejemplo, con la invención del neologismo *Possest* y del *Non Aliud* como nombres divinos.

El curso mencionado acerca de Spinoza recupera, años más tarde, dos obras en las cuales Deleuze expone una interpretación profunda y exhaustiva del spinozismo (una de las fuentes tradicionales más destacadas en su pensamiento). Se trata de *Spinoza y el problema de la expresión* de 1968 (Deleuze, 1996), y *Spinoza: filosofía práctica* de 1970 (Deleuze, 2006). En su rol de historiador de la filosofía, un punto de partida para Deleuze es la decisión de estudiar a Spinoza, no sólo como un “post-cartesiano”, o un derivado del cartesianismo, sino también desde las continuidades y rupturas que

presenta con respecto a la tradición neoplatónica; decisión que da lugar a una lectura no ortodoxa del spinozismo que destaca la importancia de la noción de *expresión* – frecuentemente ignorada por los críticos, aunque central, según Deleuze, para toda la construcción de la *Ética* (Deleuze, 1996, pp. 15-17)–. Esa suerte de dislocación en lo que refiere a la historia de la filosofía, permite poner en relación dos momentos que suelen pensarse como opuestos (lo medieval y lo moderno), para abordar el periodo esquivo conocido como “Renacimiento”:

Precisamente la teoría de la expresión y de la explicación, tanto en el Renacimiento como en la Edad Media, se formó en autores fuertemente inspirados por el neoplatonismo. Queda que tuvo por meta y por efecto transformar profundamente ese neoplatonismo (...) es la idea de expresión la que puede mostrar cómo el neoplatonismo evolucionó hasta cambiar de naturaleza (Deleuze, 1996, p.15)

Para Deleuze, las nociones de *complicación-explicación* serán la clave para “mostrar cómo una inmanencia expresiva del Ser se injertaba sobre la trascendencia emanativa de lo Uno” (1996, p.172), inmanencia que alcanza su afirmación más radical en el spinozismo. Nicolás de Cusa será una de las figuras más importantes en esa transformación. Si bien las menciones explícitas de Deleuze al Cusano son breves,³ una lectura un poco afinada permite notar que la referencia va más allá de su “aparición material”. Se alude a él tanto en los ejemplos que para Deleuze constituyen el aparato metafórico de la expresión –el espejo y la semilla⁴ (Deleuze, 1996, pp. 73-74; pp. 175-176; pp. 319-320), como en el recurso a la noción de *Possest* para pensar la esencia de la Sustancia spinozista (Deleuze, 1996, pp. 86-87), así como en la revisión deleuziana del problema de los nombres divinos y de la rivalidad entre las tradiciones teológicas de la emanación y la creación. Esta última cuestión se vincula directamente al problema de cómo las nociones de complicación-explicación tienden a acercarnos al plano de inmanencia spinozista. El plano de inmanencia “más puro, el que no se entrega a lo trascendente ni vuelve a conferir trascendencia, el que inspira menos ilusiones, menos malos sentimientos y percepciones erróneas...” (Deleuze y Guattari, 1993, p. 62).

Spinoza y el Cusano, pues. Una línea deleuziana y enigmática los une. Ya hemos advertido que para Deleuze la conexión se establece al nivel de los conceptos de complicación y explicación, procedentes de la tradición neoplatónica. Una de las preocupaciones centrales que caracterizan al neoplatonismo antiguo y medieval es la relación de lo Uno y lo múltiple. Si bien toda presentación general corre con sus riesgos, podríamos decir que los autores de dicha tradición se sitúan en una encrucijada, pues buscan componer una ontología a partir de dos amores contrarios: el deseo de sostener la absoluta simplicidad y trascendencia de lo Uno se conjuga con una consideración causal del principio en tanto potencia que engendra todo lo que es y fuente última de toda realidad (o de todas las instancias sucesivas de realidad, ya en un esquema emanativo); concepción causal que asumirá distintas formulaciones y matices (Gilson, 1951, pp. 30-44). De allí se desprenden las numerosas paradojas ya esbozadas en el *Parménides* de Platón. Al preguntarse por la producción de lo múltiple a partir de lo Uno, o por la posibilidad de pensar la multiplicidad en el plano de lo trascendental, las

³ En *Spinoza y el problema de la expresión* (SPE) hay dos citas directas a Nicolás de Cusa, ambas en el capítulo titulado “La inmanencia y los elementos históricos de la expresión”: (1) referencia al capítulo III del Libro II de *De docta Ignorantia* (Deleuze, 1996, p. 171); (2) un fragmento de *Le jeu de la boule*, extraído del diálogo titulado *De ludo globi*, acerca de la inherencia entre la imagen y el modelo (Deleuze, 1996, p. 174).

⁴ Ambas imágenes están presentes en la obra del Cusano (Gandillac, 1993, p. 91; p.103).

nociones de la *complicatio-explicatio* intervienen para dar cuenta de la dimensión creativa de lo Uno como causa que todo lo contiene sin por ello anularse ni sumergirse en las cosas que produce, y sin negar tampoco la multiplicidad de lo existente, ni hacer de ella una mera apariencia. En su recepción posterior, el neoplatonismo medieval cristiano intentará ajustar sus respuestas a la figura de la Trinidad, tratando de explicitar la uni-trinidad del principio (D'Amico, 2008, pp. 22-25) y de dar cuenta del carácter generador y creador que conlleva. Por último, en la reformulación renacentista del problema, se radicaliza la concepción inmanente de lo real sugerida por la noción sintética de la *complicatio*, sentando las bases para “desmontar la metafísica de la mismidad y de la trascendencia” (Ezcurdia, 2015, p. 32). Por ese motivo Deleuze toma interés en el periodo, en función de su interpretación del spinozismo, pero también para la elaboración de su propia ontología.

Deleuze encuentra en la filosofía renacentista una acusada tendencia a criticar y radicalizar la neoplatónica noción de emanación. (...) En el Renacimiento, la pareja de términos *explicatio* y *complicatio* es el fundamento de una concepción inmanente y expresiva de lo real en la que (...) la unidad se expresa y desarrolla en la multiplicidad, y la propia multiplicidad engloba y se constituye como ámbito de afirmación y determinación de la unidad misma. Las nociones de inmanencia y expresión, capitales en el andamiaje conceptual deleuziano, tienen su raíz en una filosofía renacentista en la que la pareja de términos *complicatio/explicatio* establece una interioridad entre los motivos de la unidad y la multiplicidad, que desarbola la arquitectura de la metafísica de la trascendencia (Ezcurdia, 2015, p. 32).

En este trabajo, estudiaremos la concepción cusana de la complicación-explicación tal como aparece en el Libro II de *Acerca de la docta ignorancia*, y la recepción crítica que Deleuze hace de ella en el marco de su interpretación del spinozismo. Trabajaremos con el personaje conceptual deleuziano, limitándonos al problema señalado.⁵ Nuestro objetivo es doble: analizar la teoría cusana de la complicación-explicación con sus prolongaciones en la obra de Spinoza, buscando destacar aquellos aspectos que convienen con el pensamiento deleuziano. Leemos, entonces, al Cusano como fuente de la obra de Gilles Deleuze, fuente que cuenta con la mediación indispensable de Spinoza, y cuya lectura permite iluminar ciertos matices en la recuperación deleuziana de uno de sus referentes filosóficos principales.

De cómo desandar un camino errado: la inversión del platonismo

El problema de la relación entre lo Uno y lo múltiple se remonta al problema de la participación platónica. En términos deleuzianos, se trata de establecer la distinción entre el simulacro y la copia legítima. Platón quiere autenticar la copia *buena* (en sentido *moral*): “sólo la Justicia es justa” quiere decir que la Idea opera como fundamento de selección, que da una cualidad participable (la justicia), a “los participantes” (los justos), pero que sólo ella posee plenamente, convirtiéndolos en “pretendientes” que sólo pueden aspirar a ella (Deleuze, 2009, pp. 105-118). El error de Platón consistiría en buscar la condición de la participación en caracteres que se toman, más o menos arbitrariamente, de los participantes mismos –inclusive, algunas semejanzas o diferencias perceptuales–, y que luego se adjudican al Partícipe como aquel que los posee en grado sumo. Falla en concebir qué es aquello que da lugar a la posibilidad de la participación, en la propia naturaleza del Partícipe: cuáles son las

⁵ Dejaremos de lado el debate acerca de la “pureza” del Spinoza de Deleuze. Por otra parte, se aclara que no realizaremos en este trabajo una confrontación directa entre el Cusano y la *Ética*.

condiciones internas que tornan participables a las Ideas mismas. La “tarea post-platónica” es invertir ese platonismo. Buscar “el movimiento interno que funda la participación en el partícipe como tal” (Deleuze, 1996, p. 165).

La salida neoplatónica es la *emanación*: lo Uno es caracterizado negativamente como aquello que trasciende al ser y al pensamiento. Por ende, lo inferior es múltiple, inteligible, divisible, etc., en virtud de que lo superior no lo es (Deleuze, 1996, p. 167). En continuidad con este esquema plotiniano, la propuesta procleana de lo Uno Imparticipable resulta en que todo lo que es negado de lo Uno procede de él. El principio se plantea como algo inexpresable y lejano que produce permaneciendo en sí, para lo cual no existe nombre ni conocimiento adecuado. En su inefabilidad se funda el universo jerarquizado. La causa emanativa, de la cual descienden en cascada las distintas hipóstasis, no es “igualmente cercana” a todos los seres; por el contrario, estos se definen por la posición que ocupan dentro de una gradación ordenada en función de su lejanía o proximidad nunca plena. La causa emanativa es concebida como ejemplar (Deleuze, 1996, p. 168), sentando las bases de un mecanismo equívoco que opera por analogía (Deleuze, 1996, p. 40-41). Al decir de Spinoza, el Can de los cielos y el can animal concuerdan únicamente en el nombre (Spinoza, 2011, p.47.) Esa es también la crítica implícita en la lectura deleuziana del platonismo. Una denuncia al pensamiento que opera por medio de la analogía y la semejanza como proceder insuficiente a la hora de concebir el dinamismo de la Idea, y de lo virtual deleuziano. La crítica de Spinoza en contra de “los teólogos” apunta en el mismo sentido: sus concepciones acerca de Dios son confusas y equivocadas, porque recaen en un antropomorfismo que simplemente atribuye a lo divino, por analogía o eminencia, caracteres cualesquiera, elevándolos al infinito (Deleuze, 2006, p. 79). Caracteres como la voluntad y la justicia, pero también la igualdad, el grandor...

Sin embargo, a lo largo de esta historia, la causa emanativa y la causa inmanente no cesan de confundirse a pesar de sus diferencias (Deleuze, 1996, p. 170). Deleuze resume esa alternativa histórica como la opción entre la primera y la segunda hipóstasis del *Parménides* (Deleuze, 1996, pp. 167-169): por un lado, el Uno que no es un ser, que se sitúa por encima del ser para constituirse como fuente de sus dones; por otro, el Uno que es todo y se iguala al ser, Uno que es y que conoce, *Nous* o Verbo divino como hipóstasis derivada que implica la inmanencia del intelecto y lo inteligido (Deleuze, 1996, p. 169). La lógica expresiva de la *complicatio*, que irrumpe en estas tradiciones para recusar de sus conceptos trascendentes, alcanza en el spinozismo un desarrollo pleno. Según Deleuze, tanto Leibniz como los postkantianos incurren en un contrasentido histórico al confundir a la *explicación* con una mera emanación o con un proceso puramente intelectual, que les impide ver el movimiento de génesis y autodesarrollo constitutivo de la sustancia spinozista y de su potencia expresiva (Deleuze, 1996, p. 14). Y es que, por otra parte, la identidad sugerida por la *complicatio* entre Dios y su creación, identidad por la cual “Dios complica toda cosa, a la vez que cada cosa complica e implica a Dios” (Deleuze, 2006, p.94), integra una línea de pensamiento oscura y maldita en la historia de la filosofía, una línea que se inserta entre dos grandes tradiciones teológicas, socavándolas desde el interior. La expresión “pone en cuestión tanto la trascendencia de un Uno superior al ser como la trascendencia de un Ser superior a la creación” (Deleuze, 1996, pp. 319-320). Examinaremos ahora el lugar del Cusano en los avatares de esta historia.

El Universo según Nicolás de Cusa: complicación, explicación, contracción y semejanza.

La teoría cusana de la complicación-explicación es un aspecto central de su filosofía. Aparece tempranamente en su obra y cuenta con sucesivas reformulaciones que alcanzan una cierta síntesis en el tardío *dialogus De possest* (1460). Según el análisis de Maurice Gandillac⁶, el verbo *complico* se asocia a las significaciones de enrollar y envolver (en francés, *enrouler*), pero también a *embrouiller*, embrollar o enredar (Gandillac, 1993, p. 86). Su alcance se observa a nivel ontológico y gnoseológico.⁷ Con estos conceptos, Nicolás interroga las relaciones de lo finito y lo infinito, lo trascendente en lo inmanente, ya que apuntan a la intersección de la imposibilidad de conocer “cómo es Dios en las cosas” y “cómo las cosas son en Dios” (Gandillac, 1993, p. 102).

De docta ignorantia es la obra en la cual la terminología de la complicación-explicación adquiere por primera vez una claridad mayor a de los primeros sermones de Nicolás de Cusa (Gandillac, 1993). Redactada entre 1438 y 1440, es también la primera exposición cabal de su pensamiento. Presenta una metafísica centrada en la noción del *máximum*, que puede alcanzarse sólo a través de un “peculiar modo de razonar acerca de las cosas divinas” (N. de Cusa, 2003, p. 39) que asume su incognoscibilidad: la docta ignorancia. Lo máximo se define como aquello mayor que lo cual nada puede ser (N. de Cusa, 2003, p. 41). Es aquello a lo que nada se opone, siendo él mismo la unidad que es causa de toda oposición (D’Amico, 2006, pp. 78-79). Escapa todo conocimiento y toda proporción, puesto que involucra un principio fundamental de su filosofía: la coincidencia de los opuestos en lo absoluto.

La obra consta de tres partes. El Libro I versa sobre lo máximo *ab-soluto*, desvinculado, se refiere al carácter superlativo de Dios en tanto unidad sin pluralidad; el Libro II, sobre lo máximo *contracto* o Universo, unidad en la pluralidad, considera lo máximo desde un punto de vista relacional y expone una cosmología relativista; el Libro III, sobre lo máximo absoluto y *contracto* a la vez, presenta una antropología a partir de la figura de Cristo. Entre lo absoluto y lo *contracto*, entre lo máximo como unidad indivisible anterior a toda alteridad, y los máximos como ámbito de relación de la unidad divina y la pluralidad de seres creados, el Cusano establece una dicotomía fundamental que será determinante en su ontología de lo creado (Machetta, 2004, p. 129).

Las conclusiones del Libro I serán tomadas como punto de partida a lo largo del Libro II, en el que se estudia “aquello que es a partir de lo máximo” (N. de Cusa, trad. 2004, p. 19), “lo causado (...) que lleva consigo el origen y la razón por la cual es aquello que es.” (N. de Cusa, 2004, p. 19). El texto se abre con la reformulación del problema de lo Uno y lo múltiple. La solución, es decir, la propuesta propiamente cusana, radica en la noción de *contracción* en tanto mecanismo de determinación de los

⁶ Recorro bastante al comentario de este filósofo francés, ya que Maurice Gandillac fue uno de los grandes maestros de Deleuze y, por lo tanto, es presumible que su lectura del Cusano se encuentre influenciada por tales enseñanzas. De hecho, en SPE encontramos numerosas referencias a la tesis de Gandillac, *La Philosophie de Nicolás de Cusa* (1943). Deleuze también le dedica, en un texto titulado “Las zonas de inmanencia”, una breve reseña de su amistad y de la obra de Gandillac, a quién describe como una especie de hombre del Renacimiento (Deleuze, 2008b, pp. 237-239). En todo caso, el comentario citado resulta iluminador para trazar las conexiones en el pensamiento de Deleuze y del Cusano.

⁷ Por ejemplo, decir que “siempre me complico la vida”, significaría que estoy envuelto en enredos y también que no los entiendo.

entes singulares. La estrategia del Cusano se puede esquematizar del siguiente modo: en primer lugar, la argumentación tiene por objetivo caracterizar al universo (reino de la pluralidad) como infinito y uno, para lo cual deberá precisar cuál es el sentido esa infinitud del máximo contrato, al que define como una creatura cuyo ser “proviene del ser divino” (N. de Cusa, 2004, p. 27); luego se preguntará en qué consiste esa procedencia, cuestión que en el capítulo III se vuelca al vocabulario de la complicación-explicación; luego, en el capítulo IV, el cusano desarrolla su teoría de lo contrato como semejanza de lo absoluto y, a partir de ello despliega, en los capítulos subsiguientes, la estructura trinitaria de lo creado y los grados descendentes de contracción del universo. En esta construcción, un principio de semejanza jugará su rol en los distintos momentos del Libro II. Lo más interesante para nosotros (y para Deleuze), es lo que sucede en el medio.⁸

A la hora de abordar la multiplicidad de lo creado, el punto de partida no es lo sensible sino la Unidad (Machetta, 2004, p. 118), lo cual evoca desde un principio al neoplatonismo. El cusano comienza por caracterizar la infinitud de lo contrato. En primer lugar, la semejanza permite trasladar las notas distintivas de lo máximo absoluto a lo máximo contrato: si lo absoluto es máximo, necesario, incognoscible y uno, posibilidad y actualidad absolutas de todo ser posible, el universo o máximo contrato, por su parte, será todas estas cosas, sólo que según su naturaleza “contracta” (*contractamente* uno, necesario, actual y posible, etc.)⁹ Así, el universo será también infinito y uno, pero no a la manera del máximo absoluto –que es infinito negativamente, puesto que “es aquello que puede ser con toda potencia” (N. de Cusa, 2004, p. 27)–. Dado que “abrazo todo lo que no es Dios” (N. de Cusa, 2004, p. 27), el universo es infinito *privativamente*: nada se le opone, y en ese sentido es ilimitado al igual que lo absoluto (porque no es dable nada mayor que él), pero no puede ser mayor de lo que es, porque la posibilidad de la materia no es extensible al infinito. Vemos aquí cómo en el máximo contrato se conjugan las perspectivas de lo ilimitado y lo limitado, lo finito y lo infinito, y cómo el criterio de semejanza entre lo contrato y lo absoluto opera desde un comienzo.

La complicación en el máximo superlativo de todo aquello que puede ser mayor o menor aparecía ya en el Libro I de *De docta ignoracia*: “Lo máximo absoluto es uno, que es todo: *en él es todo* porque es lo máximo”. (N. de Cusa, 2003, p. 43). Su contraparte, la explicación, también se prefigura allí, puesto que Nicolás afirma que “con él coincide simultáneamente lo mínimo; por lo cual también él está en todo” (N. de Cusa, 2003, p. 43). El sentido de ambos se condensa en el ejemplo de la naturaleza humana, del capítulo XXII.¹⁰ Allí el cusano utiliza la noción de *complicatio* doblemente. Primero, para caracterizar a la Providencia, que *envuelve* a todos los posibles, tanto actuales como virtuales (Gandillac, 1993, p. 86), sin que ello la modifique en sentido alguno (en este ejemplo, los hombres, envueltos en la idea de hombre); pero también, la noción se aplica a realidades finitas como el género y la diferencia específica. Se oscila entre un sentido metafísico y uno de orden lógico o del lenguaje (Gandillac, 1993, p.

⁸ Recordemos que Deleuze cita el capítulo III de este libro, titulado “Cómo lo máximo complica y explica todo ininteligiblemente” (N. de Cusa, 2004, pp. 35-41)

⁹ Así ocurrirá también con la estructura uni-trina del principio, que los entes determinados repiten en virtud de la semejanza, pero en un modo acorde a su naturaleza contracta. (N. de Cusa, 2004, pp.53-63)

¹⁰ “La naturaleza humana es simple y una; si naciera un hombre cuyo nacimiento no se esperaba, nada se añadiría a la naturaleza humana, como tampoco nada se le quitaría si no naciera, así como tampoco cuando los nacidos mueren. Y esto es así porque la naturaleza humana complica tanto a aquellos que son como a los que no son ni serán, aunque pudieran haber sido.” (N. de Cusa, 2003, p. 105).

86), si bien estas dimensiones no son fáciles de deslindar en el pensamiento cusano. Finalmente, en el capítulo XXIV, Nicolás establece la conexión entre la *complicatio* y la coincidencia de opuestos:

Aquello que el cusano designa como *máximum simpliciter* (...) desborda toda contraposición de términos como “alteridad” y “pluralidad” en la misma medida en la que él envuelve en sí todas las cosas (...) allí donde “el hombre no difiere del león ni el cielo de la tierra” todos se encuentran sin embargo “de la manera más verdadera”, (...) aquella de la *complicatio*. (Gandillac, 1993, p. 87).¹¹

Estos ejemplos revelan una precisión terminológica importante. Aunque complicación y explicación parecen referirse a distintos niveles de la ontología (la *complicatio* se asociaría más a lo absoluto y al modo en que las cosas “son en Dios”), esto no resulta muy seguro, porque su mayor desarrollo tiene lugar a la hora de pensar al universo). Lo que queda claro es que *complicatio* y *explicatio* no deberían pensarse como contrarios que en lo absoluto coinciden, puesto que así se tornarían indiferenciables. El Cusano señala que se trata de dos movimientos distintos, complementarios, pero no equivalentes (y en esa línea encontraremos también el desarrollo deleuziano de estas nociones).¹²

Adentrándonos en el Libro II, Nicolás advierte que toda verdad posible de la investigación debe concordar con lo expuesto en la primera parte de su obra. ¿Quién puede entender –pregunta el Cusano–, cómo la creatura sea desde la eternidad y temporalmente, cómo recibe su ser y su perfección de Dios, sin mezcla alguna? (N. de Cusa, 2004, p 31). Sostiene allí que en la creatura se reúnen la absoluta necesidad, por la cual algo es, y la contingencia sin la cual no puede ser, pero no al modo de un compuesto de ser y no ser (N. de Cusa, 2004, p. 29), ni por participación al modo platónico. El Universo procede de lo máximo absoluto, pero abraza la multiplicidad y la limitación. Las imágenes poéticas del espejo y el resplandor sugieren que se trata siempre del *mismo ser*: no es posible considerar al ser de lo creado como un ser disminuido, “pues Dios comunica el ser a todo del modo aquel que puede ser recibido (...) y es recibido sin diversidad ni envidia” (N. de Cusa, 2004, p 33). El ser de lo plural no es otro ser; por eso nos equivocaríamos al pensar que las cosas son “algo en lo cual Él es” (N. de Cusa, 2004, p 39). Sin embargo, su ser no se sustenta a sí mismo: es un “ser-que-proviene-de”. Resulta extraño el juego que se establece entre la tesis del ser común, la improporcionabilidad de lo infinito con lo finito (N. de Cusa, 2004, p 31), y la semejanza sobre la cual se apoya tal comunidad del ser. La semejanza permite al Cusano otorgar a lo singular una dignidad propia,¹³ porque la creatura es como si fuera un dios ocasionado, un dios creado (N. de Cusa, 2004, p 33). Dios es todo (N. de Cusa, 2004, p 31), y sin embargo, se preserva el valor de la singularidad. Pero esa singularidad en nada modifica a la Unidad envolvente de Dios,¹⁴ y obtiene su perfección enteramente de Dios, tornándose impensable sin la remisión a una trascendencia en la que se funda la jerarquización de lo creado.

¹¹ Las traducciones son propias.

¹² Esta terminología tiene gran presencia en el Capítulo V de *Diferencia y repetición* (1968), titulado “Síntesis asimétrica de lo sensible”, en el que Deleuze expone su teoría acerca de la sensibilidad, centrándose en la noción de *intensidad* para pensar los procesos de *individuación*. Por otra parte, implicación y explicación contienen ambos al pliegue – “*pli*” en francés–, imagen que Deleuze estudiará en profundidad en su obra *El pliegue. Leibniz y el Barroco* (1988).

¹³ Contrariamente a las frecuentes acusaciones de panteísmo

¹⁴ Recordemos el ejemplo de la naturaleza humana

La teoría de la complicación-explicación sugiere que el ser es común a Dios y las creaturas, y se dice tanto de lo que es uno y perfecto como de lo que es plural y diverso.¹⁵ Dios es la unidad infinita y perfecta que complica virtualmente todo, y el universo es la explicación o el despliegue de aquella unidad en la pluralidad. Todas las cosas son en Dios, Dios; y Dios es, en todas las cosas, aquello de lo cual procede la perfección de éstas (N. de Cusa, 2004, p 33). Y Dios *explica* todo “precisamente porque Él mismo es en todo” (N. de Cusa, 2004, p 37). La explicación es el modo en cual Dios es en las cosas lo que cada una es. Si en el Libro I la principal metáfora de la unidad es el número, el Libro II recurre a la imagen geométrica del punto para dar cuenta del sentido físico en el cual la unidad está presente en todas las cosas: punto como “término, perfección y totalidad [que] se “desarrolla” en línea, cantidad, duración, es decir, fuera de sí mismo, pero donde sin embargo permanece él mismo enteramente presente, dentro de una extensión que sin él no tendría existencia alguna” (Gandillac, 1993, p. 89).

El Cusano insistirá en que la relación entre la diversidad complicada en el máximo (que se encuentra *explicada* en el Universo) y la *identidad complicante* (que la contiene indiferenciadamente y sin multiplicación), no puede ser una relación de oposición (N. de Cusa, 2004, p 37). La compara con la relación que se da entre la sustancia y el accidente: el ser del accidente sin la sustancia no es nada (con la salvedad de que la creatura “nada le aporta” a Dios, puesto que a Dios nada puede faltarle).¹⁶ Otro abordaje propuesto para comprender cómo la unidad se explica en las cosas diversas se refiere al entendimiento de Dios: la pluralidad de las cosas está contenida en la mente divina, y allí es en el modo de la eternidad. Pero “Dios en la eternidad entendió a una de esta manera, a la otra de esta otra, de lo cual proviene la pluralidad; la cual es en Él mismo unidad.” (N. de Cusa, 2004, p 37). La unidad se explica en todo, es immanente a la pluralidad, y es lo que hace ser a cada cosa *una*.

Tal como señala Gandillac (y también Deleuze lo destaca),¹⁷ hacia el final del capítulo III, Nicolás retoma la simbología platónica de la imagen, que vincula a la *explicatio*: Dios es en todo “como la verdad es en la imagen”, como si un único rostro apareciera multiplicadamente en sus imágenes y estuviera presente en ellas, de diversas maneras (N. de Cusa, 2004, p. 41). El ejemplo apunta en dos direcciones distintas: enfatiza la inmanencia del ejemplar en las imágenes, pero nunca sin reafirmar, al mismo tiempo, su trascendencia.

La solución que propone Nicolás para estas disquisiciones acerca de las relaciones de lo Uno y lo múltiple radica en la noción de *contracción*. Todo cuanto se ha dicho acerca del máximo absoluto conviene al máximo contrato, contractamente. Así, el universo es uno, porque tiene de lo absoluto todo lo que es (N. de Cusa, 2004, p 41), pero no está desvinculado de la pluralidad: su unidad es contraída o delimitada en y por ella. (N. de Cusa, 2004, p. 43). Según el Cusano, “la contracción expresa relación a algo para que haya de ser esto o aquello” (N. de Cusa, 2004, p 47). Marca esa diferencia por

¹⁵ Repasando la evolución posterior de la naturaleza complicante de Dios, Cubillos Muñoz señala que “en la teoría cusánica de la *complicatio-explicatio* la distinción se produce por una razón modal, a saber, porque Dios es todo lo que puede ser de modo absoluto, y la criatura, como contracción de su potencia infinita, sólo puede ser lo que ya es (...) se establece entre Dios y el mundo una comunidad ontológica y una diferencia modal.” (Cubillos Muñoz, 2013, pp. 191-192).

¹⁶ Este es, según Deleuze, uno de los puntos en los cuales podemos ver cómo el spinozismo radicaliza la inmanencia del principio en las cosas, al definir a los modos como afecciones (necesariamente activas) de la sustancia. (Deleuze, 2006, p. 62; pp. 106-108).

¹⁷ En este sentido apunta la segunda cita de Deleuze al Cusano, (Deleuze, 1996, pp. 174-175).

la cual el universo es la quiddidad contracta del Sol, que es distinta a la de la Luna, siendo la quiddidad absoluta siempre la misma en cada cosa.¹⁸ El universo provee cierta mediación entre la unidad absoluta y la pluralidad de las cosas, que preserva a la unidad simplísima del contacto con lo diverso. Según el *dictum* de Anaxágoras, “cualquiera es en cualquiera” porque “toda cosa existente en acto contrae la totalidad, de modo que sea en acto aquello que es” (N. de Cusa, 2004, p 47), y a su vez, todo existente en acto “es en Dios, porque Él es el acto de todo.” (N. de Cusa, 2004, p 47). De ese modo, los entes son definidos por una oposición relativa, la limitación que cada uno conlleva.¹⁹ Y todos los seres son parte del universo concebido como totalidad (por su semejanza con lo absoluto), que a su vez no sería total sin ellas.²⁰ Así, la diversidad es el resultado de la determinación o contracción de lo finito en el que se vincula “la trascendencia del infinito con su inmanencia” (Cubillos Muñoz, 2013, p.191).

El Cusano advierte que la semejanza es la “guía segura” de todos los problemas abordados por la teoría de la contracción. (N. de Cusa, 2004, pp. 51-53). Ya vimos cómo es una pieza clave en su concepción de la singularidad. Nicolás sostiene ahora que “la infinitud contracta, o la simplicidad (...) descende al infinito en la contracción por aquello que es lo absoluto, para que el mundo infinito y eterno descienda sin que haya proporción desde la absoluta infinitud y eternidad...” (N. de Cusa, 2004, p 43). Encontramos en este texto dos aspectos importantes de la teoría: por un lado, la reiteración de la improporcionabilidad de lo absoluto con lo contracto; por otro, un descenso ontológico vinculable a la emanación neoplatónica.²¹ Ahora bien, notamos aquí una posible fricción entre el criterio de semejanza con lo absoluto —que venimos rastreando— y el principio de lo improporcionable (una de las verdades del Libro I, cuya vigencia debe mantenerse). En el ejemplo del capítulo V, acerca de cómo la humanidad absoluta y la humanidad contracta son en el hombre concreto (N. de Cusa, 2004, p. 52), pareciera sugerirse que la semejanza es lo que cada cosa, siendo sí misma, puede expresar de la totalidad según su propia perfección. Pero entonces, ¿por qué el Cusano llama a la *expresión* “semejanza”? ¿No presupone acaso la semejanza una suerte de proporción o mensura, aunque sea implícita? ¿Puede ser realmente improporcionable un principio que está tan envuelto por tales semejanza?

El Spinoza deleuziano: Expresión, inmanencia y univocidad

De acuerdo con Deleuze, la idea de *expresión* es central en la composición de la *Ética*. En ella se resumen “todas las dificultades que conciernen la unidad de la substancia y la diversidad de los atributos” (Deleuze, 1996, p.9). Hace su aparición tan pronto como en la definición VI²², y su importancia se construye progresivamente a lo largo del primer

¹⁸“Ahora bien, Dios no es Sol en el Sol y Luna en la Luna, sino aquello que es el Sol y la Luna sin pluralidad ni diversidad. “Universo” significa universalidad, esto es la unidad de muchos”. (N. de Cusa, 2004, p 47).

¹⁹Limitación que indica la ausencia de quiddidad y no un principio limitante positivo. (Machetta, 2004, pp. 131-132). Según el ejemplo, “esto blanco” es blanco por medio de la blancura, que es delimitada en acto por la no-blancura.

²⁰A esto apunta el ejemplo del cuerpo del capítulo V, en el cual las partes orgánicas se correlacionan recíprocamente para conformar un todo, siendo el todo en las partes “por medio de cualquier parte en cualquiera”. (N. de Cusa, 2004, p 51).

²¹Estos desarrollos se continúan con el análisis de los grados de contracción del universo. De todos modos, el Cusano no adscribe completamente a un esquema emanantista, al menos en esta obra. En el capítulo IX revisa las distintas teorías acerca del “alma del mundo”, marcando sus diferencias con la tradición neoplatónica. (N. de Cusa, 2004, pp. 71-81).

²²“Por Dios entiendo un ser absolutamente infinito, es decir, una substancia consistente en una infinidad de atributos, de los que cada uno *expresa* una esencia eterna e infinita.” (Spinoza, 2011, p. 7, I, def. 6).

libro. Al igual que con la *complicatio* cusana, en la *expresión* se anudan la dimensión gnoseológica (el conocimiento adecuado como *expresivo*), y la ontológica. En su sentido ontológico, la expresión consta de dos niveles: primero, la de la substancia en sus atributos –que puede comprenderse como una auto-constitución–, y luego una expresión segunda que ya es producción de las cosas, de los modos mismos. “Dios se expresa por sí mismo «antes» de expresarse en sus efectos; (...) constituyendo por sí la naturaleza naturante, antes de expresarse produciendo en sí la naturaleza naturada.” (Deleuze, 1996, p. 10).

Una larga tradición, que hunde sus raíces en el neoplatonismo, y que atraviesa el pensamiento medieval y renacentista, le otorga el sustento conceptual a esta noción. Deleuze recupera de ella los conceptos de *complicatio-explicatio*, y ofrece una reformulación que tiende a enfatizar el carácter sintético de la *complicatio* y la no-oposición entre ambos términos. Los presenta, entonces, como una tríada: la complicación aparece ahora como una síntesis de dos movimientos correlativos, *implicación* y *explicación*.

La explicación es siempre una autoexplicación, un desarrollo, un despliegue, un dinamismo: la cosa se *explica*. La substancia se explica en los atributos, los atributos explican la substancia, y se explican a su vez en los modos, los modos explican los atributos. Y la implicación no es en absoluto lo opuesto de la explicación; lo que explica por ello mismo implica, lo que desenvuelve envuelve. Todo en la Naturaleza se compone de la coexistencia de estos dos movimientos, la Naturaleza es el orden común de las explicaciones y de las implicaciones. (Deleuze, 2006, p.93)

Tales son los dos aspectos de la expresión, que *engloba/envuelve*²³ y *explica* la naturaleza de la cosa expresada. *Explicar* es desarrollar: es “el desarrollo de aquello que se expresa, manifestación del Uno en lo múltiple” (Deleuze, 1996, p.12). *Envolver* es implicar: “la expresión múltiple engloba el Uno. El Uno permanece englobado en lo que lo expresa, impreso en lo que lo desarrolla, inmanente a todo aquello que lo manifiesta” (Deleuze, 1996, p.12), a la manera en que la esencia de la sustancia está implicada en las esencias de modos. Éstas son *partes intensivas*, grados de potencia: son, cada una, una parte de la esencia de Dios, *participan* de ella materialmente, y lo que expresan es justamente ese grado singular de la potencia divina.

Por su parte, la *complicatio* “es la razón interna que da cuenta de los dos movimientos (...) en la que se funda la identidad de la explicación y la implicación.” (Deleuze, 2006, pp. 93-4). La expresión resuelve las paradojas de lo Uno y de lo múltiple (Mengue, 2008, pp.97-98). Designa una doble presencia: de lo Uno en lo múltiple (lo múltiple que, explicando a lo Uno, lo envuelve y lo contiene implicado en sí), y de lo múltiple complicado, contenido en lo Uno (la sustancia que “complica” la infinitud de atributos, así como las esencias de modos son contenidas en el atributo). La *complicatio* ya no se dice principalmente del Universo, de una expresión segunda o que “procede”, sino que caracteriza a lo expresivo de cada instancia de la ontología.

Para que la idea de una inmanencia expresiva alcance sus consecuencias más radicales, será necesario que Spinoza vuelva a operar una inversión, esta vez con respecto a la eminencia y la equivocidad emanantistas. Con una nueva teoría de las

²³ Deleuze utiliza el término francés *envelopper*, el cual preferimos traducir por “envolver”, y no tanto “englobar”, como aparece en la edición castellana traducida por Horst Vogel.

distinciones²⁴ como punto de partida para la univocidad, del ser y del producir, en la que se preserva la diferencia entre el efecto y la causa pero (1) sin establecer ninguna superioridad o degradación (donde la diferenciación tiene lugar únicamente en un sentido negativo) –puesto que los atributos son formas comunes a la sustancia y a los modos–, ni tampoco (2) ninguna jerarquía, puesto que la causalidad inmanente siempre es “igualmente cercana”, y actúa bajo la misma modalidad (necesariamente), tanto en cuanto se causa a sí misma como en tanto causa de lo que es en otro y por el otro. El resultado de esa producción, los modos, ya no conformarán un sistema jerárquico, sino “un sistema de implicaciones mutuas en el que cada esencia conviene con todas las demás, y en el que todas las esencias están comprendidas en la producción de cada una”. (Deleuze, 1996, p.179). Es así que en el spinozismo, la expresión alcanza plenamente un sentido afirmativo, donde “Uno” y “múltiple” ya no se oponen, porque ya no son esas “mallas demasiado flojas” de una mala dialéctica que deja pasar hasta a los peces más gordos (Deleuze, 2009, p. 277). La lectura de Deleuze muestra cómo la Unidad ha devenido multiplicidad: multiplicidad de atributos complicados en la esencia de la sustancia; multiplicidad de esencias de modos -partes intensivas, que son eternas y plenamente reales, aún sin pasar a la existencia- contenidas en cada atributo; multiplicidad que se da también en la extensión, en la infinitud de las partes extensivas que corresponden a cada esencia de modo existente²⁵.

Y quizás es una ironía decir: todo es multiplicidad, aún lo uno, aún lo múltiple. Pero la misma ironía es una multiplicidad, o más bien (...) el arte de captar en las cosas las Ideas (...) y [las cosas] como casos de solución para problemas de Ideas. (Deleuze, 2009, p. 277)

El cristianismo renacentista es un escenario de lucha. La concepción de una causa inmanente se desarrolla de un modo subterráneo y, en sus esfuerzos por liberarse de las exigencias que la causalidad emanativa le impone, muchas veces termina por unirse a ella. En la filosofía de Nicolás de Cusa encontramos elementos de ambas tendencias: la inmanencia del principio en las cosas y de estas en el principio, pero también una cierta eminencia del ejemplar, y a partir de allí, un cierto “descender” de lo creado. La semejanza de lo contracto con respecto a lo absoluto nos resultaba, por lo menos, sospechosa. Sospecha en la que resuenan la crítica de Spinoza a la analogía, la crítica deleuziana a la participación platónica. Lucha en la que resuena, en fin, la que Deleuze mismo lleva a cabo en contra de la representación como forma de todo pensar posible, que se consolida en los tiempos de la filosofía moderna, pero que tiene sus configuraciones previas a lo largo de la historia de la Filosofía. En ese sentido, citando a Platón (“*República*, VIII, 523b y sigs.”, Deleuze, 2009, p. 214, nota 6), Deleuze afirma lo siguiente con respecto al operar de la representación:

Este es el mundo de la *representación* en general. Antes decíamos que la representación se definía por ciertos elementos: la identidad en el concepto, la oposición en la determinación del concepto, la analogía en el juicio, la semejanza en el objeto. (...) Y, precisamente, sobre esos brazos se crucifica la

²⁴ En relación con la univocidad, la idea de una distinción formal, es decir de una distinción real (...) que no es ni puede ser numérica, le permite conciliar inmediatamente la unidad ontológica de la sustancia con la pluralidad cualitativa de los atributos. Lejos de emanar de una Unidad eminente, los atributos realmente distintos constituyen la esencia de la sustancia absolutamente una. (...) la sustancia se distingue en una infinitud de atributos, que son como sus formas actuales o sus cualidades componentes. (Deleuze, 1996, p.177)

²⁵ Puesto que al nivel de los modos existir consiste en “tener actualmente un número muy grande de partes” (Deleuze, 1996, p.193)

diferencia. Cuádruple grillete donde sólo puede ser pensado como diferente lo que es idéntico, parecido, análogo y opuesto; *siempre es en relación con una identidad concebida, con una analogía juzgada, con una oposición imaginada, con una similitud percibida que la diferencia llega a ser objeto de representación.* (...) Por ello, el mundo de la representación se caracteriza por su impotencia para pensar la diferencia en sí misma... (Deleuze, 2009, pp. 213-214).

En ese contexto, la propuesta del cusano resulta difícil de encuadrar: quien a primera vista aparece como un “enemigo” de una filosofía de la diferencia (por el privilegio que otorga a la Unidad, la semejanza y la trascendencia), sin embargo se revela como un aliado. La Unidad cusana se enriquece a través de la lógica de la *complicatio*, al punto de concebirse como una multiplicidad que complica en sí a las diferencias de lo creado (aunque, a su vez, la diferencia entre la unidad absoluta y la contracta viene a preservar la pureza de la primera). Vimos también que a partir de la teoría de la *complicatio-explicatio*, el Cusano establece una igualdad del ser entre Dios y las cosas creadas, que se esfuerza por sustituir la jerarquía de hipóstasis emanantistas, y que constituye un antecedente de la tesis de *univocidad*. La univocidad, a partir de la cual se constituye el plano de inmanencia spinozista, significa la comunidad formal entre la sustancia y los modos, asegurada por los atributos, constitutivos de la esencia de la sustancia, y que comprenden la esencia de los modos (Deleuze, 1996, p. 41). Los atributos son las formas comunes que se dicen de lo que es diferente: la esencia de la sustancia, que nunca se confunde con la esencia de los modos, ese grado de la potencia divina que se afirma y se distingue positivamente, sin negación (Deleuze, 1996, p. 111). La univocidad es la clave de una ontología puramente afirmativa en la *Ética* de Spinoza.

Esa igualdad del ser, presente en la filosofía de Nicolás de Cusa, nos permite comprender el quiebre por el cual Spinoza se desprende de la emanación neoplatónica y de la teología negativa. Deleuze reconoce que Nicolás es quien logra conformar una lógica de la inmanencia al otorgar a las categorías de complicación, explicación, inherencia e implicación “un estatuto filosófico riguroso” (Deleuze, 1996, p. 171). El pensamiento cusano abre camino a “la expresión inmediata y adecuada de un Ser absoluto que comprende todos los seres y se explica por la esencia de cada uno” (Deleuze, 1996, p. 171). Tras tamaño elogio, resulta una decepción tener que reconocer que ese germen de inmanencia es liberado del todo en la obra de Nicolás.

La posición de inmanencia (...) sólo es soportada en muy pequeñas dosis, está severamente controlada y delimitada por las exigencias de una trascendencia emanativa y sobre todo creativa. Cada filósofo tiene que demostrar, arriesgando su obra y a veces su vida, que la dosis de inmanencia que inyecta en el mundo y en el espíritu no compromete la trascendencia de un Dios al que la inmanencia sólo debe ser atribuida secundariamente (Nicolás de Cusa, Ekhardt, Bruno). (Deleuze y Guattari, 1993, p. 49).

Dosificar la inmanencia. Quizás ésta sea la idea que nos permite comprender la ambivalente posición del Cusano en la obra de Deleuze. La inmanencia es el vértigo de la filosofía, el peligro propiamente filosófico... (Deleuze, 1996, p.320) y el cusano no termina de entregarse del todo.

Hasta aquí hemos rastreado la recuperación deleuziana de las nociones de complicación y explicación, y su continuación en la *expresión* spinozista. Considero que el interés específico de Deleuze en ese recorrido radica en conformar la consistencia

conceptual de la noción de *inmanencia*, tristemente convertida en *Deus ex machina* de la filosofía contemporánea, que todo lo disuelve en la indiferenciación. Una imagen pobre, que no hace justicia al sentido de su proyecto filosófico (que Deleuze define como un empirismo trascendental o una filosofía de la Diferencia). El rodeo histórico que nos conduce desde la filosofía deleuziana al pensamiento de Nicolás de Cusa, atravesado por el spinozismo, permite explorar la génesis histórica de los conceptos deleuzianos, génesis que no está oculta en la obra de Gilles Deleuze y que, quizás paradójicamente, los ilumina bajo una luz más propia.

Referencias

- Cubillos Muñóz, C. M., (2013). El neologismo Possess. En *Los múltiples nombres del Dios innumerable. Una aproximación a la metafísica de Nicolás de Cusa desde la perspectiva de sus nombres divinos*, (pp. 176-179). Navarra: Eunsu.
- D'Amico, C., (2006). Intellectus omnium est omnia. Nota sobre la noción de Principio en el neoplatonismo medieval. En Rodríguez de Souza, C. *Idade Media: tempo do mundo, tempo dos homens, tempo de Deus*, (pp.74-82). Porto Alegre: Edições Est.
- D'Amico, C., (2008). Introducción general. En *Todo y nada de todo*, (pp.13-31). Buenos Aires: Ediciones Winograd.
- Deleuze G., (1996). *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. Vogel, H., Barcelona: Muchnik Editores.
- Deleuze G., (2006). *Spinoza: filosofía práctica*. Buenos Aires: Tusquets.
- Deleuze G., (2008a). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze G., (2008b). "Las zonas de inmanencia", en *Dos regímenes de locos (Textos y entrevistas (1975-1995))*. Valencia: Pre-textos, (pp. 237-239).
- Deleuze G., y Guattari F., (1993). *¿Qué es la filosofía?* Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (2009). *Diferencia y Repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Ezcurdia, J. (2015). El Renacimiento en el pensamiento de Deleuze, *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, 2, 31-43
- Gandillac, M. (1993). Explicatio-Complicatio chez Nicolas de Cues. En Piaia, G. (comp.) *Concordia Discors. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*, pp. 77-106. Padova: Antenore.
- Gilson, E., (1951). *El ser y la esencia*. Buenos Aires: Desclée.
- Machetta, J. M. (2004). Planteo Preliminar, en Notas complementarias. En Nicolás de Cusa, *Acerca de la docta ignorancia. Libro II* (pp. 115-121). Buenos Aires, Biblos.
- Machetta, J. M., (2004). Acerca de la contracción, en Notas complementarias. En Nicolás de Cusa, *Acerca de la docta ignorancia. Libro II*, (pp. 129-137). Buenos Aires, Biblos.
- Nicolás de Cusa, (2003). *Acerca de la docta ignorancia. Libro I: Lo máximo absoluto*. Buenos Aires: Biblos.
- Nicolás de Cusa, (2004). *Acerca de la docta ignorancia. Libro II: Lo máximo contrato o universo*. Buenos Aires: Biblos.
- Spinoza, B., (2011). *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid: Alianza.