



Los grados de conocimiento hacia la visión mística en el pensamiento de Nicolás de Cusa (1401-1464)

The degrees of knowledge to the mystical vision in the thought of Nicholas of Cusa (1401-1464)

José GONZÁLES RÍOS¹

Resumo: A especulação a visão (*visio*), e em torno da visão mística (*visio mystica*), é fecunda no sistema de pensamento de Nicolau de Cusa. Encontra-se disseminada tanto nos seus sermões e cartas como no restante de sua obra teológico-filosófica. E ainda que sejam distintos os modos pelos quais se pode abordá-la, propomos tratá-la a partir da metafísica de la mente humana (*humana mens*), y através da consideração dos graus de conhecimento que a mente transita na busca conjetural da visão do primeiro princípio do qual ela e tudo procede. Com tal finalidade, abordaremos o tópico da visão mística mediante a consideração, em primeiro lugar, dos elementos que o Cusano brinda já no contexto de seus primeiros sermões, antes de 1440. Depois, através da apresentação dos graus do conhecimento da mente humana, tal como aparecem na primeira grande sistematização de sua metafísica do conhecimento nos livros do *De coniecturis* (1442/3). Finalmente, em terceiro lugar, trataremos o tópico em seu texto *De visione Dei* (1453). Com isso, esperamos demonstrar que o tópico da visão mística no pensamento de Nicolau de Cusa é inseparável de sua metafísica da mente humana.

Abstract: The speculation on the topic of vision (*visio*), and in it around the mystical vision (*visio mystica*), is rich in the system of thought of Nicholas of Cusa. It is permanently present in his sermons, letters and in the rest of his theological and philosophical work. While there are various ways to address it, we propose considering it from his metaphysics of the human mind (*mens human*) point of view, and in it through the consideration of the degree of knowledge what the mind gradually transit in the conjectural searching of vision of the first principle from which she and all proceeds. To this end, we will address the topic of the mystical vision by considering first, the elements that Cusano gives in the context of his early sermons (before 1440). Second, through the presentation of the degrees of knowledge of the human mind, as

¹ Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Profesor de *Historia de la Filosofía Moderna* en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA. Investigador Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Miembro del *Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires* y de la *Sociedade Ibero-Americana de Estudos Neoplatônicos*. E-mail: josegonzalezrios@gmail.com

they appear in the first great metaphysical systematization of knowledge in the books of *De coniecturis* (1442/3). Third, we discuss the topic in his work *De visione Dei* (1453). Analyzing this elements we hope to show that the topic of the mystical vision in the thought of Nicholas of Cusa is inseparable from his metaphysics of the human mind.

Palavras-chave: Neoplatonismo – Metafísica – Conhecimento – Visão mística – Nicolau de Cusa.

Keywords: Neoplatonism – Metaphysics – Knowledge – Mystical vision – Nicholas of Cusa.

Recebido em 01.04.2012

Aceito em 20.04.2012

I. Los grados de conocimiento hacia la contemplación en los primeros sermones cusanos

Si bien Nicolás de Cusa presenta de modo sistemático su metafísica del conocimiento en los libros del *De coniecturis* (1442 o 1443 según las diversas dataciones de sus editores), y más tarde en su diálogo *De mente*, el tercero de los *Idiotae libri* (1450), ya en el tiempo temprano de su filosofía, antes de 1440, es posible encontrar un esbozo de ella.² En efecto, en el contexto de sus primeros sermones el Cusano se pronuncia sobre los diversos grados o fuerzas de conocimiento que la mente humana transita de modo progresivo en la búsqueda de un conocimiento de sí misma y de su principio. Y esto lo realiza en ocasión del tratamiento del tópico de la visión o contemplación del Verbo divino (*Verbum*), que no sólo es la perfecta representación que lo divino tiene de sí mismo en sí mismo sino aquello que es representado en toda visión humana.

En el *Sermo V*, al que los editores han dado por título “*Ne timeas*” (24 06 1431), el Cusano se demora –como puede apreciarse a partir de la cita que signa el título de la prédica– en el pasaje de *Lucas* 1, 13. En la tercera parte “*De Johanne, qui erat in deserto, et ibi de vita contemplativa et activa*”, Nicolás de Cusa especula en torno de la concordante relación entre vida activa y contemplativa. En ese contexto trata sobre los grados de conocimiento ascendentes hacia la vida contemplativa, que encuentra, a su vez, su realización en la activa. Sirviéndose del testimonio de *Lev.* 1, 80 y *Ex.* 3, 1-2 identifica el *lugar* (*locus*) en el que

² Cf. SENGER, Hans Gerhard. *Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahre 1440. Untersuchungen zur Entwicklung einer Philosophie in der Frühzeit des Nikolaus (1430-1440)*. Münster: Aschendorff Verlag, 1971.

fructifica la vida contemplativa con el desierto, pues cuando el alma lo abandona [*desero*] todo a causa de Dios, entonces Él ahí, en ese desierto del alma, se muestra [*appareo*] al hombre.³ A partir de esta imagen, el Cusano transita los que concibe como los seis grados ciertamente ascendentes y progresivos de conocimiento de la mente humana que conducen hacia la contemplación o visión de aquel objeto óptimo [*obiectus optimus*],⁴ siguiendo - como él mismo lo indica- la opinión de los *doctores*.⁵

El primer grado de conocimiento por medio del cual la mente que contempla [*mens contemplantis*] asciende hacia la contemplación o visión se da en la imaginación [*imaginatio*], según el modo en que ésta puede percibir algo de manera sensible sin discreción, esto es, de modo oscuro y confuso. No deja de llamar la atención, en este punto, el que denomine a este primer grado de conocimiento *imaginatio*. Consideramos que se trata, en todo caso, de la imaginación en tanto una fuerza o potencia de conocimiento de la mente humana identificada con la mera recepción sensible. El segundo grado de conocimiento se da también en el ámbito de la imaginación, pero con la intención de progresar hacia los principios y causas de aquello que es percibido de modo sensible.

De aquí que podamos advertir que el Cusano emplea el concepto de *imaginatio* en dos sentidos complementarios. De un lado, como una potencia o grado de conocimiento pasivo de la mente humana, identificado con la mera recepción de las propiedades sensibles de aquello que impacta a los sentidos en la sensación. Del otro, como una fuerza de conocimiento que actúa traspasando las propiedades sensibles en la búsqueda de las causas y principios de aquello que primero se da en la percepción sensible.

El tercer grado de conocimiento implica para el Cusano el tránsito hacia el ámbito de lo que denomina estrictamente *spiritualia*, esto es, la esfera de

³ Para las referencias a las obras del Cusano seguimos la edición crítica de la *NICOLAI DE CUSA. Opera Omnia*. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita (h). Cf. *Sermo V* (h. XVI/2 n. 23): “Quando enim homo omnia deserit propter Deum, tunc sibi apparet.”

⁴ Aún cuando la expresión “*obiectum*” pareciera ser ajena al vocabulario técnico cusano, es utilizado por él para hacer referencia al Verbo divino ya en el contexto de las primeras prédicas. Cf. *Sermo V* (h XVI/2 n.25); *Sermo VIII* (h XVI/2 n.12); *Sermo XI* (h XVI/3 n.5) *et passim*.

⁵ En este punto, entre las sugerencias que ofrece el aparato crítico, seguimos la referencia al *Itinerarium mentis in Deum* de Bonaventura como uno de los testimonios capitales de aquello que Nicolás de Cusa entiende por *doctores* en el tratamiento de los grados ascendentes de conocimiento hacia la contemplación de lo divino en el desierto del alma. Cf. BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, c. I n. 3-7.

aquello que puede ser comprendido por las potencias de conocimiento superiores de la mente. A través del conocimiento de las naturalezas de las cosas sensibles y sus propiedades se asciende de la imaginación al ámbito de las cosas espirituales. El cuarto grado de conocimiento señala el modo en el que se asciende por encima de la imaginación a través de la razón. El quinto es aquél por medio del cual la mente busca comprender la simplicidad de la esencia divina, ascendiendo por encima de la razón a través de la fuerza del intelecto. Finalmente, como culminación de este camino progresivo y ascendente de conocimiento, el cual se encuentra indicado en el texto latino por el uso de la preposición “*supra*”, del ámbito intelectual se asciende por la fe, que es -como lo advertirá repetidas veces el Cusano- razón y principio del intelecto, hacia la visión o contemplación de lo divino en el desierto del alma.⁶

En el contexto del *Sermo VIII*, que lleva por título “*Signum magnum*” (15 08 1431), en la cuarta sección de la primera parte, a la que los editores han dado el título de “*Quae ad contemplationem praeparent et de eius gradibus*” (nn. 15-23), retoma la reflexión en torno de los seis grados de conocimiento hacia la vida contemplativa o bien la activa visión de lo divino en el desierto del alma. Con esta exposición el Cusano no sólo completa la anterior sino que, del mismo modo, aporta ricos elementos para la comprensión de los grados ascendentes de conocimiento hacia la visión o contemplación en el tiempo temprano de su pensamiento.

Con todo, allí no se concentra tanto en la enunciación de cada uno de los seis grados del conocimiento ascendente para alcanzar el activo estado de la contemplación sino que trata aspectos que en el desarrollo precedente se encontraban implícitos. Acentúa aún más la consideración en torno del resplandor de Dios en las creaturas, “pues el mundo sensible es casi como un

⁶ Cf. *Sermo V* (h. XVI/2 n. 24): “Primus <est> in imaginatione et secundum imaginationem, quando scilicet res sensibles obstupescentes simpliciter attendimus: quam magnae, quam diversae, quam pulchrae, quam iucundae etc. Et in illis omnibus illam divinam potentiam, sapientiam, bonitatem etc. mirando veneramur et venerando miramur. Secundus gradus est imaginatio ex principiis et causis rerum philosophica inventionem aut divinorum librorum traditione. Tertius gradus, quando per rerum sensibilibus naturas et proprietates ascendit imaginatio ad spiritualia, ut ‘sicut cinnamoni et balsamum’ etc. ‘Spiritus meus super mel dulcis’. Item: ‘Unguentum effusum nomen tuum’ etc. ‘Vocem, quam audivi tamquam vocem citharoedorum citharizantium’ et sic de aliis. Quartus est, quando supra imaginationem per rationem tantum ascendimus, puta, quando ascendimus a spiritualibus tantum sursum ad Deum. Quintus est supra rationem, non tamen praeter nec [contraria rationi], ut de simplicitate essentiae Dei etc. Sextus est supra rationem et etiam aliquando praeter et aliquando contra, ut in articulis fidei, etc.”

‘libro’ ‘escrito’ por el dedo de Dios”.⁷ Por lo cual el camino hacia la contemplación se inicia a través de la experiencia sensible en el mundo sensible, *i.e.* a través de la asimilación de los vestigios sensibles del artífice en lo artificiado. Pero como el Creador no sólo reluce en los vestigios sensibles de las creaturas sensibles, sino en el hombre interior [*homo interior*], cuya mente es *imago Dei* o *imago Trinitatis* en tanto dotado de memoria, intelecto y voluntad.⁸ De aquí que el camino de conocimiento que propone el Cusano exhiba una fuerte impronta agustiniana, pues se trata de un camino de ascenso que, desde el punto de vista de los grados de conocimiento tal como fue señalado en el contexto del Sermón V, se inicia en lo más exterior, pues allí se encuentran los primeros vestigios del Creador, para luego alcanzar en el desierto del alma su presencia interior, en tanto *imago Dei*.

De este modo el hombre en esta vida tiene “*per speculum*”⁹ una preguatación [*praegustatio*] de la sabiduría eterna.¹⁰ Sin embargo, citando a Gregorio Magno,¹¹ el Cusano señala que es visto o bien preguatado “*per imagines*” y “*non per naturam*”.¹² De lo que se desprende que aún cuando éste es el alimento

⁷ Cf. *Ibid.*, (h. XVI/2 n.16): “Est enim mundus sensibilis quasi ‘liber’ Dei digito ‘scriptus’”. Cf. *Sermo XXIII* (h XVI/4 n. 18; *De gen.* c.4 (h IV n. 171); *De sap.* I (h V p.5 lin.9-11); *De beryllo* c.36 (h XI/1 p.49 l.8-10). En cuanto a la recepción del *enigma del libro* en el pensamiento cusano, cf. CASSIRER, Ernst. “*Die Bedeutung des Sprachproblems für die Entstehung der neueren Philosophie*”. Hamburg: *Festschrift Meinbaf*, 1927, pp. 513-14; APEL, Karl-Otto. “*Die Idee der Sprache bei Nicolaus von Cusa*”. In: *Archiv für Begriffsgeschichte*, 1 (1955), p. 217; BLUMENBERG, Hans. *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986, pp. 58-67; ANDRE, João Maria. *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian e Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1997, p. 328 y ss. Con todo, esta imagen que identifica a la naturaleza con un libro escrito por el Verbo divino no es originaria de la obra del Cusano sino que encuentra importantes antecedentes, a través de diversas entonaciones y sentidos, ya en las *Escrituras*. Cf. *Salmo* 18, 2-5; *Epistula ad Romanos* 2, 15. Se trata asimismo de una metáfora cara a ciertas fuentes de las tradiciones teológicas de las que Nicolás de Cusa mismo es heredero. Así, a modo de testimonio, podemos hacer mención de su aparición en: AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Enarrationes in Psalmos*, XLV, n. 7; HUGO DE SANCTO VICTORE, *Eruditionis didascaliae libri septem*, VIII, c. 4; BONAVENTURA, *Breviloquium*, II, c. 11, n. 2, entre otros.

⁸ Cf. *Sermo V* (h. XVI/2 n. 35): “Filius est imago aequalitatis genita Patris, homo est imago imitationis creata, mundus imago creata representationis, qui speculum creatoris”. Siguiendo las *Mediationes* del Ps. Bernardus Claraevaldus, en tanto dotada de memoria, la mente es la similitud del Padre, en tanto intelecto, del Hijo y en tanto voluntad, del Espíritu Santo. Por la memoria recuerda, por el intelecto intuye y por la voluntad ama [*amplectitur*]. Cf. BERNARDUS CLARAEVALDUS, *Mediationes* c.1 n.3 (PL 184, 487B).

⁹ *I Cor.* 13,12.

¹⁰ *Sermo VIII* (h. XVI/3 n. 18).

¹¹ GREGORIUS MAGNUS, *Moral.* XVIII c.54 n.88 (PL 76, 92B).

¹² *Sermo VIII* (h. XVI/3 n. 18).

propinado por la más alta visión o contemplación en el desierto del alma, el Dios infinito permanece en sí mismo incognoscible [*incognoscibilis*] e inefable [*ineffabilis*].

Finalmente, en el *Sermo IX*, cuyo título es “*Completitque Deus*” (08 09 1431), Nicolás de Cusa destina la tercera parte de la prédica (nn. 32-35) a la exposición de siete grados de conocimiento a través de los cuales se alcanza el estado de la contemplación. Por supuesto que la variación en cuanto a la cantidad de los grados de las dos formulaciones anteriores encuentran su justificación en el tema de la prédica, cuyo contenido es “*Completitque Deus die septimo opus, quod fecerat, et requievit*”, del Gn. 2,2. Con todo, Nicolás de Cusa mismo señala que seis son los grados de conocimiento hacia la contemplación, ya que “el séptimo día Dios descansa en el hombre y el hombre en Dios”.¹³

Tras indicar los múltiples modos en que todo se dispone y ordena a través del número siete, observa que el primer grado de contemplación es la ascensión a través de lo que llama la vida general [*vita generalis*], de la que participan todos los vivientes, esto es, la vida vegetativa. El segundo grado de ascenso es a través de la vida sensitiva. El tercero es hacia la vida imaginativa [*ad imaginativam*]. El cuarto es hacia la vida memorativa [*vitam memorativam*], que el Cusano señala como común a los doctos y a los indoctos. El quinto es hacia la voluntad pura. El sexto grado de ascenso hacia la contemplación se da en el ojo del intelecto, al que señala como puro, esto es, como libre de toda defeción, pues a través de él se asciende hacia la visión de lo sumo:

Et tunc septima die et septimo gradu apprehendit haec visio mansionem verae veritatis.

y entonces en el séptimo día y en el séptimo grado esta visión aprende la morada de la verdadera verdad.¹⁴

Es oportuno notar en esta consideración que ofrecemos respecto de los grados ascendentes de conocimiento hacia la visión o contemplación mística en el tiempo temprano de su pensamiento, que el Cusano se refiera -como lo hará más tarde y de modo repetido- a la visión que se alcanza en cada uno de los sucesivos y progresivos grados de conocimiento. Advierte así que en el primer grado, esto es, en la visión que se da en el sentido según la

¹³ *Sermo IX* (h. XVI/3 n. 32): “septimo die requiescit homo in Deo et Deus in homine.”

¹⁴ *Ibid.*, (h. XVI/3 n. 33). En este mismo párrafo expresa de otro modo el camino de este ascenso a través de los seis grados preparatorios hacia el séptimo, esto es, aquél donde tiene lugar la contemplación o visión. Según él, el primer grado corresponde a la animación, el segundo al sentido, el tercero al arte, el cuarto a la virtud, el quinto a la tranquilidad, el sexto al ingreso y el séptimo a la contemplación.

imaginación, se alcanza a ver al artífice en lo artificiado de modo sensible, esto es, de modo oscuro y confuso sin discreción. En el segundo, que se da en la imaginación según la imaginación, se alcanza la visión del Creador en lo creado no en su sentido meramente sensible, sino en cuanto espejo. En el tercer grado de conocimiento en el ascenso hacia la contemplación se aprehende la visión que se da en la imagen según la razón.

A través de esta visión se busca *rationaliter* la causa y/o principio de la imagen. En el cuarto grado se alcanza la visión que, a través de las semejanzas visibles y sensibles, es llevada hacia las invisibles. En el quinto, que se da en la razón según la razón, se abraza la visión de las cosas desconocidas, razonando a partir de las conocidas. En el sexto se alcanza la visión más allá de la razón, pues se comprende que aquello que es buscando en toda especulación trasciende los límites de la razón y los principios a través de los cuales ella opera. Así se asciende finalmente hacia el séptimo grado en el séptimo día, en el que:

Et tunc venit quies, quia ‘raptus sive ecstasis’ sequitur, ‘in qua Rachel, id est ratio, moritur, et Benjamin, id est perfectio contemplationis, generatur’.

[...] llega entonces la quietud, puesto que sigue el ‘rpto’ o ‘éxtasis’, ‘en el cual Raquel, esto es, la razón, es consumida, y Benjamín, esto es, la perfección de la contemplación, es generado.’¹⁵

II. Los grados ascendentes y descendentes de conocimiento de la mente humana en el *De coniecturis*

Aún cuando la mente que especula tienda hacia la contemplación o visión de aquello que es anterior a toda potencia, grado o fuerza de conocimiento, y no pueda, en virtud de ello, alcanzar con precisión la visión de lo divino tal como es en sí mismo, en tanto el principio mismo de todo ser y conocer, no puede por ello no ser buscado y comprendido al modo humano [*humaniter*]. Pues se trata de la verdad misma, que es objeto del intelecto [*obiectum intellectus*].¹⁶

De aquí, entonces, la propuesta que realizará el Cusano años más tarde en la primera gran formulación de su sistema de pensamiento, esto es, el camino de la máxima doctrina de la ignorancia [*maxima doctrina ignorantiae*] presentado en *De docta ignorantia*.

¹⁵ *Ibid.*, (h. XVI/3 n. 34).

¹⁶ Cf. *Sermo* XXII (h XVI/4 n.9).

Pero aún cuando el principio de la *docta ignorantia*, según el cual se busca alcanzar lo incomprensible de modo incomprensible,¹⁷ *i.e.* de modo intelectual [*intellectualiter*] a la luz de la concepción de lo divino como *coincidentia oppositorum*, es sostenido y expresado de modo variado e incesante por el Cusano en las obras y sermones ulteriores,¹⁸ no puede dejar de señalarse el decisivo aporte y el desafío que ofrece el *De coniecturis*. Pues allí, en el contexto de la exposición de su metafísica de la mente humana, presenta la tentativa de concebir a lo divino más allá de la *coincidentia de los opuestos*, *i.e.* como el principio de la relación de los opuestos en lo absoluto.

Por ello, si bien no buscamos realizar una exposición detallada del *De coniecturis*, nos permitiremos presentar aquí tan sólo algunos elementos de la obra en virtud del tópico de los grados de conocimiento de la mente humana hacia la visión mística.

Ya en el “Prólogo” a la obra Nicolás de Cusa desprende del resultado de la máxima doctrina de la ignorancia, esto es, de la captación o intuición intelectual de la precisión de la verdad como inalcanzable, que toda aserción, sea afirmativa o bien negativa, acerca de lo verdadero [*verum*] es *coniectura*.¹⁹ De aquí que sea inagotable la aprehensión conjetural de lo verdadero en la alteridad, donde es alcanzado de modo cognoscible. Afirma así el Cusano:

Cognoscitur igitur inattingibilis veritatis unitas alteritate coniecturali.

Por tanto, es conocida la unidad de la verdad inalcanzable en la alteridad conjetural.²⁰

Con ello el Cusano disuelve una posible contradicción entre la metodología de la *docta ignorantia* y el *ars coniecturalis*, ya que toda conjetura, sea sutil o grosera, tiene lugar entre la máxima y mínima doctrina de la ignorancia. De este modo no hay conjetura que no exprese, bajo la condición de su modo, lo verdadero,

¹⁷ *De doc. ig.* III c.12 (h I p. 163 l.9-11): “ut incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer in docta ignorantia, per transcendens veritatum incorruptibilium humaniter scibilium.”

¹⁸ ANDRÉ, João María André. *Sentido, Simbolismo e Interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa, cit.*, p.215 y ss.

¹⁹ *De coni.* I Prol. (h III n.2): “Quoniam autem in prioribus Doctae ignorantiae libellis multo quidem altius limpidiusque quam ego ipse nisu meo praecisionem veritatis inattingibilem intuitus es, consequens est omnem humanam veri positivam assertionem esse coniecturam.” Cf. MILLER, Clyde Lee, “Nicholas of Cusa's on conjectures (*de coniecturis*)”. In: *Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom*. Ed. by Christianson and Izbicki. Reiden: Brill, 1991, pp.119-140.

²⁰ *Ibid.*, I Prol. (h III n.2).

tal como se participa, comunica o manifiesta en el ámbito de la alteridad conjetural.²¹

En cuanto al origen o procedencia de las conjeturas, como lo expresa ya el título del Capítulo 1 del Libro Primero [*“Unde coniecturarum origo”*], Nicolás de Cusa presenta allí el fundamento de su metafísica del conocimiento, al señalar que las conjeturas proceden de nuestra mente, como lo real de la mente infinita.²² La mente humana [*humana mens*] se erige así como semejanza [*similitudo*] de la mente divina. En virtud de su semejanza, participa de la naturaleza creadora de lo absoluto, y de este modo:

Coniecturalis itaque mundi humana mens forma exstitit uti realis divina. Quapropter ut absoluta illa divina entitas est omne id quod est in quolibet quod est, ita et mentis humanae unitas est coniecturarum suarum entitas.

a partir de sí misma, como imagen de la forma omnipotente, pone al descubierto lo racional en la semejanza de los entes reales. Y de este modo, la mente humana se muestra como la forma conjetural del mundo, al modo como la divina, de lo real. Por lo cual, así como aquella divina entidad absoluta es todo aquello que es en cualquiera que es, de la misma manera también la unidad de la mente humana es la entidad de sus conjeturas.²³

Como se desprende de las palabras de Nicolás de Cusa, la semejanza entre la mente humana y la divina o Verbo divino es de funciones, ya que se establece la similitud entre la acción creadora del *arte entificador* de la mente divina o principio intelectual [*principium intellectuale*] y la del *arte conjetural* de nuestra mente, que es entidad y origen creador de las conjeturas [*origo coniecturarum*].²⁴

De aquí que, el despliegue o explicación conjetural del mundo proceda de la fuerza complicante de la mente humana. Lo cual le permite a la mente contemplarse en el universo de las conjeturas construido por ella. Y cuanto más se contempla en ese universo conjetural más se vuelve sobre sí misma. Este es el dinamismo productivo en el operar de la mente humana:

²¹ D'AMICO, Claudia. “Ignorancia y conjetura en la propuesta de concordia de Nicolás de Cusa”. In: MACHETTA, Jorge M.; D'AMICO, Claudia (Eds). *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2005, pp.267-279.

²² *De coni.* I c.1 (h III n.5): “Coniecturas a mente nostra, uti realis mundus a divina infinita ratione, prodire oportet.”

²³ *Ibid.*, I c.1 (h III n.5). El tópico de la mente humana como viva imagen de la divina es tratado por Nicolás de Cusa en diversas obras posteriores, pero ha sido sin duda en el tercero de los diálogos de los *Idiotae libri* (1450), el *De mente*, donde más ha profundizado en él.

²⁴ Cf. *Ibid.*, I c.1 (h III n.5). Cf. QUILLET, Jenine. “De l’art des conjectures a la science divine selon Nicolas de Cues”, en *Miscellanea Mediaevalia*, 22/1 (1994), pp.95-106.

desplegando su fuerza complicante en el mundo de conjeturas se vuelve, al mismo tiempo, sobre sí misma buscando en ese movimiento de autoreflexión o auto-conocimiento su fin, esto es, la mente divina o Verbo divino, de la que procede.²⁵ Pues su ejemplar, el principio intelectual del que ella y todo procede, se comprende a sí mismo y a todo en su dinamismo productivo.

La mente humana, en tanto principio de las conjeturas [*principium coniecturarum*],²⁶ es de modo semejante [*similiter*] al principio intelectual del que procede, un productivo principio dinámico uni-trino, en tanto la complicante medida conjetural de la multitud que procede de la unidad [*unitas*], de la desigualdad que procede de la igualdad [*aequalitas*] y de la división que procede de la conexión [*conexio*].²⁷ En su operar la mente humana se muestra como el principio conjetural uni-trino de la distinción, la proporción y la composición.

Ahora bien, para la construcción y despliegue del mundo conjetural, la mente humana, tal como lo expresa Nicolás de Cusa en el Capítulo 2 del Libro Primero, se sirve del que considera el primer ejemplar simbólico de las cosas, esto es, el número. Baste recordar que ya en el Capítulo 1 del Libro Primero de *De docta ignorantia* el Cusano había señalado que todo conocimiento, añadiríamos ahora *conjetural*, de las cosas se lleva adelante por medio de la *proporción comparativa*, esto es, estableciendo la relación entre algo conocido y algo desconocido. Allí el Cusano afirmaba que el número es el elemento último a partir del cual se realiza toda proporción, con estas palabras:

Proportio vero cum convenientiam in aliquo uno simul et alteritatem dicat, absque numero intelligi nequit. Numerus ergo omnia proportionabilia includit.

La proporción, dado que implica la conveniencia en algo uno y simultáneamente también la alteridad, no puede ser entendida sin el número. Por lo tanto, el número incluye todas las cosas proporcionables.²⁸

El número deviene así en el elemento simbólico, el primer ejemplar, a partir del cual la mente humana puede explicitar, poner de manifiesto, su universo

²⁵ Cf. *Ibid.*, I c.1 (h III n.5).

²⁶ Cf. *Ibid.*, I c.1 (h III n.6).

²⁷ *Ibid.*, I c.1 (h III n.6): “ut primum omnium rerum atque nostrae mentis principium unitrinum ostensum est, ut multitudinis, inaequalitatis atque divisionis rerum unum sit principium, a cuius unitate absoluta multitudo, aequalitate inaequalitas et conexione divisio effluat, ita mens nostra, quae non nisi intellectualem naturam creatricem concipit, se unitrinum facit principium rationalis suae fabricae.”

²⁸ NICOLÁS DE CUSA. *Acerca de la docta ignorancia. Libro I: lo máximo absoluto* [edición bilingüe]. Introd., trad. y notas Jorge M. Machetta & Claudia D’Amico. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2003, pp. 40-41; *De doc. ig.* I c.1 (h I p.6 l.2-4).

conjetural. Pues así como la mente humana es semejanza [*similitudo*] de la divina, el número es, a la vez, la primera semejanza de nuestra mente.²⁹ Pues el número es a la mente, lo que nuestra mente es al Verbo divino. Con estas palabras lo expresa el Cusano mismo allí:

Nec est aliud rationem numerum explicare et illo in constituendis coniecturis uti, quam rationem se ipsa uti ac in sui naturali suprema similitudine cuncta fingere, uti deus, mens infinita, in verbo coaeterno rebus esse communicat.

Ni es otro que la razón explique al número y que use de él en las conjeturas construidas, que el usarse a sí misma la razón y que forme todo en la suprema semejanza natural de sí misma, a la manera como Dios, mente infinita, en el Verbo coeterno comunica el ser a las cosas.³⁰

De aquí que el Cusano componga a partir de la fuerza del número en el *De coniecturis* un universo conjetural de cuatro unidades de origen neoplatónico (Dios, intelecto, alma, cuerpo), a cuya exposición sistemática dedica gran parte del Libro I.³¹ Se trata de unidades conjeturales y no reales, pues el entendimiento finito, como se desprende de la máxima doctrina de la ignorancia, no alcanza lo verdadero con precisión, sino más bien en la semejanza conjetural que construye.

Por tanto, no se conocen los momentos de lo real, esto es, Dios, la inteligencia, el alma y el cuerpo, sino a través del espejo y el enigma de las conjeturas elaboradas por la mente humana. De aquí que, no en vano, insistamos enfáticamente en el carácter conjetural de estas cuatro unidades.

²⁹ *De coni.* I c.2 (h III n.7): “Nec est aliud rationem numerum explicare et illo in constituendis coniecturis uti, quam rationem se ipsa uti ac in sui naturali suprema similitudine cuncta fingere, uti deus, mens infinita, in verbo coaeterno rebus esse communicat.” Cf. NICOLÁS DE CUSA, *Un ignorante discurre acerca de la mente*. Introd. Claudia D’Amico & Jorge Mario Machetta, trad. Jorge Mario Machetta, notas complementarias José González Ríos, Paula Pico Estrada, Romina Rienzo, Cecilia Rusconi. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2005, pp. 70-81: “Capítulo 6: Cómo, hablando simbólicamente, los sabios llamaron al número ejemplar de las cosas y acerca de su admirable naturaleza; y cómo es a partir de la mente y por la incorruptibilidad de las esencias; y cómo la mente es armonía, número que se mueve a sí mismo, composición de lo mismo y de lo diverso.”

³⁰ *De coni.* I c.2 (h III n.7).

³¹ Nicolás de Cusa realiza la presentación y exposición de cada una de las cuatro unidades en los capítulos 4-8 del Libro Primero del *De coniecturis*. Cf. FLASCH, Kurt. *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*. Frankfurt am Main: Ed. Vittorio Klostermann, 1998, pp. 143-164; KOCH, Joseph. *Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues*. Westdeutscher Verlag Köln und Opladen, Köln, 1956, [*Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen*, 16]. En su exposición Koch se refiere a las fuentes de esta elaboración cusana.

Para la construcción de su universo conjetural de cuatro unidades Nicolás de Cusa se sirve de una concepción de origen pitagórico que hace del denario (el 10) el número perfecto, que resulta de la suma de la *progresión natural* del 1, el 2, el 3 y el 4, como reza el título del Capítulo 3 [*De naturali progressionem*]. La primera unidad, simbolizada por el 1, corresponde a Dios en tanto unidad primera, absoluta y simple que todo lo complica sin alteridad. El 10 simboliza la segunda unidad, la inteligencia, que es despliegue o explicación de la primera unidad a la vez que la complicación de la unidad siguiente.

Ya en esta segunda unidad hay un movimiento de complicación y explicación, de identidad y diferencia, de unidad y alteridad, señalado por la presencia del 0, que marca contracción, y, por tanto, alteridad. La tercera unidad, de mayor explicación, mayor contracción, y menor complicación, es el cuadrado del 10, el 100. En ella se da la explicación de la segunda unidad y la complicación de la cuarta. Es denominada razón. La cuarta y última unidad, el modo humano de simbolizar al cuerpo, aparece como una explicación sin complicación. Es el cubo del 10, el 1000.

Si bien el Cusano se aboca al análisis de cada una de estas cuatro unidades construidas por la mente humana, pues ella lo abraza todo divinalmente [*divine*], intelectualmente [*intellectualiter*], anímicamente [*animaliter*] o racionalmente [*rationaliter*] y corporalmente [*corporaliter*], este universo de cuatro unidades conjeturales no debe ser comprendido de un modo estático, al modo de cuatro unidades hipostáticas, sino más bien en un movimiento continuo. Pues se da un progresivo movimiento de ascenso y de descenso, de complicación y de explicación, simultáneo de cada una de las unidades, expresado a través del simbolismo de la *metafísica de luz*, tan caro al pensamiento de Nicolás de Cusa.

Es más, todo el Libro Segundo de la obra está destinado a mostrar, también de modo conjetural, el dinamismo de esta estructura. Pues por tratarse en el caso de la mente humana de una viva imagen del Verbo divino, no puede ésta ser concebida por Nicolás de Cusa sino como un organismo tanto dinámico como productivo, pues en su operar, en su función, la mente humana se descubre a ella misma como una viva imagen del dinamismo productivo del Verbo divino.

En el *De coniecturis* se aprecia el tránsito que asciende desde la percepción, captación o visión sensible, ajena a toda discriminación y negación, hacia la visión de aquella negación simple y absoluta de la primera unidad conjetural. Y esto porque, tal como lo sostiene el Cusano, el que especula busca alcanzar de modo inalcanzable lo inalcanzable, esto es, la visión de aquella primera

unidad o negación simple y pura, que es, en definitiva, la condición de posibilidad de toda representación o visión, aquello que es de modo variado representado o significado en toda representación o visión conjetural.

En cuanto a la cuarta y última unidad, esto es, el modo conjetural en que la mente humana abraza, se representa, aquello que es representado como una pura explicación sin complicación.³² En virtud de su confusión, la visión sensible no discrimina, puesto que toda discreción -tal como lo afirma Nicolás de Cusa en este contexto- procede de la razón:

Sensus enim sentit et non discernit. Omnis enim discretio a ratione est; nam ratio est unitas numeri sensibilis. Si igitur per sensum discernitur album a nigro, calidum a frigido, acutum ab obtuso, hoc sensibile ab illo, ex rationali hoc proprietate descendit. Quapropter sensus ut sic non negat, negare enim discretionis est; tantum enim affirmat sensibile esse, sed non hoc aut illud. Ratio ergo sensu ut instrumento ad discernendum sensibilia utitur; sed ipsa est, quae in sensu sensibile discernit.

puesto que el sentido siente y no distingue. En efecto, toda discreción procede de la razón; ya que la razón es la unidad del número sensible. Si, por tanto, por el sentido es distinguido lo blanco de lo negro, lo cálido de lo frío, lo agudo de lo obtuso, esto sensible de aquello, ello descende de una propiedad de la razón. Por lo cual, el sentido en cuanto tal no niega, pues el negar [procede] de la discreción; pues tan sólo afirma que lo sensible es, pero no esto o aquello. Por lo tanto, la razón utiliza el sentido como instrumento para el discernimiento, pero ella es la que en el sentido discierne lo sensible.³³

Cuando la mente asciende desde la región o unidad de lo sensible buscando el principio complicante de aquélla, alcanza la tercera unidad, esto es, el alma [*anima*] o razón [*ratio*].³⁴ Ella es, de un lado, la complicación de lo sensible, donde lo confuso encuentra su distinción y lo oscuro su claridad; del otro, es la explicación de la inteligencia o segunda unidad. La razón aparece así como una potencia o fuerza discretiva.

La potencia o fuerza racional de la mente, en tanto región intermedia entre el intelecto y la sensibilidad, realiza en su visión un simultáneo movimiento de ascenso y de descenso respectivamente, esto es, progresa regresando y regresa progresando.³⁵ Desde la perspectiva de su ascenso, nada está en la razón que no haya estado en el sentido, tal como lo confirma un principio caro a la

³² Cf. *De coni.* I c.8 (h III nn.32-33).

³³ *Ibid.*, I c.8 (h III n.32).

³⁴ *Ibid.*, I c.7 (h III nn.27-29).

³⁵ Cf. *Ibid.*, I c.8 (h III n.36): “Ego te etiam unum notare rogo, quomodo ipsa sensibilis unitas, cui non patet progrediendi ulterior via, in sursum regreditur; nam descendente ratione in sensum sensus redit in rationem. Et in hoc regressionis progressionem advertito.”

tradición aristotélico-tomista que el Cusano asimila para su reflexión ya en el tiempo temprano de su filosofía y del mismo modo en obras posteriores.³⁶ Por otro lado, desde la perspectiva de su descenso, el origen y principio de la razón está en la unidad intelectual.

Por medio de los discursos racionales de la mente se afirma o niega, pero no simultáneamente o de modo coincidencial, sino disyuntivamente, como acontece en el caso de los números pares e impares. Pues el discurso racional se encuentra regido por el principio de no-contradicción. Dice el Cusano:

Iudicia igitur animae sunt ut numeri, quorum alter par est, alter impar, et numquam simul idem par et impar. Quapropter non iudicat anima in sua ratione opposita compatibilia, cum eius iudicium numerus sit eius.

Por lo tanto, los juicios del alma son como los números, porque un otro es par, otro impar, y nunca al mismo tiempo lo mismo par e impar. Por lo cual, no juzga el alma en su razón compatibles los opuestos.³⁷

En la tercera unidad o región de la razón la visión descubre a los opuestos oponiéndose, pues racionalmente [*rationaliter*] lo blanco se opone a lo negro, el movimiento a la quietud, el ser al no-ser y las afirmaciones a las negaciones. Por eso, en el ámbito de la razón los opuestos son presentados disyuntiva pero no copulativamente, esto es, en la región racional, donde las afirmaciones se oponen a las negaciones, se dice que “Dios es o no es”, pero no ambas cosas de modo simultáneo.

Ahora bien, cuando la mente humana desde la razón asciende hacia su principio o unidad complicante, abraza la segunda unidad, la unidad del intelecto,³⁸ que es, a su vez, explicación o despliegue de la primera unidad, esto es: la unidad de lo divino en su carácter simple y desvinculado, como absoluta complicación sin explicación. En la región del intelecto la visión alcanza a ver que los opuestos no se encuentran disyuntivamente [*disiunctive*] sino que están sin división y sin distinción, esto es, copulativamente [*copulative*] en lo absoluto.

De aquí que en la región intelectual el movimiento no se oponga al reposo, el espacio no se oponga al tiempo ni la sustancia al accidente. Todo lo que la mente contempla en el ámbito de la representación intelectual no tiene un opuesto que le sea incompatible. De aquí que la unidad intelectual sea la raíz complicante de los opuestos, aquella en la que los opuestos coinciden. En ella

³⁶ Cf. *Sermo XX* (h XVI/3 n.5); *De mente* c.6 (h V n.112); *Comp.* c.2 (h XI/3 n.4) *et passim*.

³⁷ *De con.* I c.7 (h III n.28).

³⁸ Cf. *Ibid.*, I c.6 (h III nn.22-26).

se da, por tanto, la coincidencia de lo uno y de lo otro, de las afirmaciones y de la negaciones, esto es, la coincidencia de los opuestos [*coincidentia oppositorum*].

Con todo, la mente no se detiene en la segunda unidad, en el ámbito de la *coincidencia de los opuestos*, tal como sucedió en el contexto de *De docta ignorantia*, sino que intenta avanzar hacia una comprensión conjetural de lo divino en su absoluta simplicidad complicante. Esto lo realiza por medio de aquella primera unidad conjetural. En ella, que es la complicación o principio de la *coincidencia de los opuestos*, no sólo se niega la oposición de los opuestos, esto es, aquella disyunción comparativa que tiene lugar en el despliegue de la razón, tal como lo realizó Nicolás de Cusa ya en el discurso de *De docta ignorantia*,³⁹ sino que también se niega, en virtud de la simplicidad de lo divino en sí, la conjunción o copulación de los opuestos, esto es, la *coincidentia oppositorum*.⁴⁰

No sólo se niega que lo divino en su absoluta simplicidad complicante sea o no sea sino que se niega a su vez que lo divino en sí mismo sea y no sea simultáneamente. El Cusano propone así una negación, a la que considera más simple que aquella negación que se opone a la afirmación [*rationaliter*] y que aquélla que coincide con la afirmación [*intellectualiter*]. De lo que se desprende la consideración de que aquella primera unidad, que es el modo de concebir conjeturalmente a Dios en su carácter absoluto y simplísimo, es una *negación pura anterior* a la *coincidencia de los opuestos*.⁴¹ Por medio de esta *negación pura* se niegan los opuestos, sea disyuntiva o copulativamente,⁴² pues se trata de una negación que es improporcionablemente más simple.

Este modo de concebir conjeturalmente lo divino, como una negación anterior no sólo a la negación que se opone a la afirmación sino también a la que coincide con ella, es, como lo ha sostenido el Cusano mismo, una conjetura sutilísima [*subtilissima*], que conduce a la mente del que especula hacia la visión de la unidad o principio complicante de la *coincidencia de los opuestos*. Con esto la mente se vuelve sobre sí misma en su despliegue y alcanza una visión a la que considera más clara y breve del principio primero del que ella y todo procede.

³⁹ Cf. *Ibid.*, I c.6 (h III n.24); I c.10 (h III n.50).

⁴⁰ Cf. *Ibid.*, I c.5 (h III nn.17-21).

⁴¹ Cf. KAHNERT, Klaus, *Entmachtung der Zeichen? Augustin über Sprache: Mittelalterliche Rezeptionen. 2. Nikolaus von Kues*, Amsterdam/Philadelphia: B.R. Grüner, 1986, p.193.

⁴² *De coni.* I c.6 (h III n.24): “Absolutior igitur veritatis exstitit conceptus, qui ambo abicit opposita, disiunctive simul et copulative. Non poterit enim infinitius responderi ‘an deus sit’ quam quod ipse nec est nec non est, atque quod ipse nec est et non est. Haec est una ad omnem quaestionem altior, simplicior, absolutior conformiorque responsio ad primam ipsam simplicissimam ineffabilem entitatem”.

IV. Los grados de conocimiento hacia la visión mística en el *De visione Dei*

El carácter dinámico y productivo de la mente humana en la búsqueda de una comprensión y visión conjetural de sí misma y de su principio a través de los diversos grados, potencias o fuerzas de conocimiento, insinuado ya en sus primeros sermones, desarrollado de un modo sistemático en los libros del *De coniecturis*, se explicita en el *De visione Dei* (1453) a través de la metáfora de la *visio*, tan cara no sólo a su pensamiento sino también a la tradición neoplatónica de la que él mismo se sabe heredero.⁴³

Labrado por el Cusano como un diálogo interior, al modo de las *Confessiones* de Agustín, el *De visione Dei*, que fue compuesto entre el 14 de septiembre y el 23 de octubre de 1453, recoge e integra el fruto de su profusa y rica correspondencia con el abad, Gaspar Aindorffer, y los monjes del monasterio benedictino de Tegernsee en torno de la controversia que éstos mantenían con miembros del monasterio de Melk sobre la teología mística, y en ella sobre la interpretación del Pseudo Dionisio Areopagita.⁴⁴

Frente a la posición sostenida por Vicente de Aggsbach, según la cual el acceso a la visión mística se realiza por una vía predominantemente afectiva, y más cercano a aquella de Gerson, quien afirmaba que el camino hacia la visión mística guarda relación con un camino de búsqueda estrictamente intelectual, en su famosa epístola del 14 de septiembre de 1453 el Cusano establece una *concordantia theologorum*, y con ella su posición en esta controversia. De este modo, pone de manifiesto el núcleo mismo del contenido del *De visione Dei*.

Pues el *ignote ascendere* o *consurgere* hacia la visión mística no sólo transita una vía afectiva sino también un camino ascendente de intelección.⁴⁵ Pues no podría amarse lo divino si no se lo conociera de algún modo, esto es, de modo ignorante. Con todo, cabe señalar que el Cusano aquí insiste, como lo ha hecho en la marcha de su pensamiento, en el carácter especulativo de la mística, toda vez que se trata de un *ignote ascenderé* o *consurgere*.

⁴³ Cf. D'AMICO, Claudia. "Die Produktivität der visio absoluta bei Cusanus: die Vorgänger im mittelalterlichen Neuplatonismus". In: "Videre et videri coincidunt". *Theorien des Sehens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts*, hrsg. von Wolfgang Christian Schneider, Harald Schwaetzer, Marc de Mey und Inigo Bocken (Texte und Studien zur europäischen Geistesgeschichte, Reihe B – Band 1), Münster: Aschendorff Verlag, 2010, pp. 97-110.

⁴⁴ VAMSTEENBERGHE, Edmond. *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV siècle*. Münster: 1915, pp.116-118.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 114-116.

Con la intención de amplificar entonces su posición sobre la visión mística, Nicolás de Cusa se sirve en el *De visione Dei*, como en tantos otros contextos, de un paradigma simbólico sensible, como una suerte de *manuductio*, para guiar la especulación de los hermanos del Monasterio de Tegernsee hacia el *fácil* acceso a la visión mística, para en ella alcanzar una preguetación de la sabiduría. En este caso a través de la expectación de una representación pictórica de un *ícono*, cuyo rostro mira siempre a quien lo observa, sea cual sea la perspectiva de éste, esté inmóvil o en movimiento, sea uno o muchos. A partir de la relación entre la mirada del *ícono* y la del contemplador, el Cusano despliega la comunicación de la visión divina o absoluta [*visio absoluta*] con la humana o contracta [*visio contracta*].

Al tratar entonces, en primer término, sobre la visión absoluta inaugura el camino de sus consideraciones a partir de uno de los nombres con los cuales lo divino es nombrado. Se trata del nombre divino “*theos*” que, siguiendo la tradición, Nicolás de Cusa traduce como *videre et currere*.⁴⁶ Pues la visión absoluta todo lo ve y todo lo recorre, tal como lo expresa, por medio de la semejanza, la mirada del ícono, que contempla y recorre todas las diferentes miradas que lo contemplan. Con todo, los contempla a todos y cada uno sin confinarse, limitarse o determinarse a uno o a otro. Pues la visión absoluta es el principio a partir del cual, en el cual y hacia el cual tienden todas las visiones humanas o contractas como a su principio y fin.

⁴⁶ Cf. *De vis. dei* c.1 (h VII n.5). En cuanto a la etimología del nombre divino “*theos*”, cabe señalar que Nicolás de Cusa la encuentra ya está en el *Crátilo* de Platón (397c-d), al cual él mismo cita en una prédica. Cf. *Sermo* CLXXXII (h XVIII/3): “Plato concordat in Cratylo, dicens primos adorasse superiora, quae videbant thein, id est currere et revolvere, et hinc eos theos appellarunt.” Cf. Joh. Scotus Eriugena *De div. nat.* I n.12 (PL 122, 452b): “Huius itaque nominis (scil. Deus) etymologia a Graecis assumpta est. Aut enim a verbo theoro, hoc est video, derivatur, aut ex verbo theo, hoc est curro; aut, quod probabilius est, quia unus idemque intellectus inest, ab utroque derivari recte dicitur.». El Cusano en el manuscrito que poseía del primer libro de la obra en esta misma localización añade dos notas marginales (cod. Londin. British Mus. Addit. 11035, fol 18b et fol. 19r): “Currere et videre in deo idem” et “quo modo dicitur deus correns”; Hugo de S. Victore *Comm. in Ps. Dionysii Areopagita De myst. theol.* (cod. cus. 45, fol. 80r); Albertus M. *Super Dionysii De div. nom.* c.12 n.7 (*Opera omnia* 31/1, p. 430 lin. 34-40). Años más tarde, en su lectura y estudio de este texto Nicolás de Cusa añadirá una nota marginal en su ejemplar (cod. cus. 96, fol 216vb): “Theos idem quod deus et dicitur a theoro”. Cf. *Sermo* XX (h XVI/1 n.9); *De quaer. deum* (h IV n.19); *De non aliud* c.23 n.105 *et passim*. Cabe señalar que la etimología de “*théos*” que llega a Nicolás de Cusa ya está en el *Crátilo* de Platón (397c-d), al cual el Cusano mismo cita en una prédica. Cf. *Sermo* CLXXXII (h XVIII/3): “Plato concordat in Cratylo, dicens primos adorasse superiora, quae videbant thein, id est currere et revolvere, et hinc eos theos appellarunt.”

La visión absoluta, desvinculada de toda contracción o limitación, abarca simultáneamente y a la vez [*imul et semel*] todos y cada uno de los modos de ver [*modus videndi*] de manera indiferenciada. Con lo cual afirma que en la visión absoluta se disuelve la diferencia entre la visión sensible, que en su contracción se encuentra limitada por las afecciones del cuerpo, la racional, que se encuentra circunscripta a la limitación de los principios de la *ratio*, como el principio de contradicción, y la intelectual, que sobrepasando el principio de la *oppositio oppositorum*, alcanza la visión conjetural de lo divino como *coincidentia oppositorum*.

Con todo, como lo hemos sostenido al iniciar la sección precedente, estar en posesión de la visión intelectual de lo divino como coincidencia de los opuestos no implica, para el Cusano, alcanzar la visión absoluta tal como es en sí misma. Pues implica tener un concepto intelectual de lo absoluto, siendo este anterior a todo concepto, como el concepto de los conceptos o concepto absoluto [*conceptus absolutus*]. En la visión absoluta toda alteridad es unidad, así como toda diferencia es identidad. De aquí que en la visión absoluta están presentes, como en su principio y fin, todos los modos contractos o humanos de ver, que reciben de aquélla su ser. Pues la visión absoluta comunica su ser a todo. Con estas palabras lo expresa Nicolás de Cusa:

In tantum enim sum, in quantum tu mecum es. Et cum videre tuum sit esse tuum, ideo ego sum, quia tu me respicis. Et si a me vultum tuum subtraxeris, nequaquam subsistam.

Pues soy tanto como tú eres conmigo. Y puesto que tu ver es tu ser, del mismo modo por esto mismo soy yo, porque tú te vuelves a mirarme. Y si de mí sustrajeras tu rostro, de ningún modo subsistiría.⁴⁷

De aquí que sea en este volverse de la visión absoluta donde los modos contractos o humanos de ver encuentran el principio de su subsistencia. Éstos, que aparecen como fuerzas, potencias o grados de conocimiento de la mente humana, buscan asemejarse cuanto pueden a la visión absoluta. Con todo, si la visión absoluta no estuviera presente en la visión contracta y sus modos sensible, racional e intelectual de ver, ésta no tendería a buscarla a través de sí misma. Pues el movimiento de auto-conocimiento de la visión contracta en la búsqueda de la visión absoluta encuentra su fundamento en el movimiento intra-trinitario de la visión absoluta en el que aquélla y todo es creado y conservado.

A partir de la consideración de la presencia de la visión absoluta en la contracta, como su principio y fin, el Cusano se demora en la evaluación de

⁴⁷ *De vis. dei* c.4 (h VI n.10).

las visiones humanas de la visión divina. Y esto lo practica a través de otro *aenigma* vinculado también con el tópico de la visión, a través del cual se acentúa el perspectivismo de las visiones contractas. Afirma así que cuando el que contempla lo hace a través de un vaso rojo, juzga todo como rojizo, mientras que cuando lo hace a través de uno verde, lo juzga todo como verdoso. Del mismo modo, cuando se asciende de la visión sensible a la intelectual, el que especula juzga el objeto de la mente, que es la visión absoluta, a partir del condicionamiento que le establece un entendimiento finito. Pues, como lo afirma Nicolás de Cusa allí: “*el hombre no puede juzgar sino de modo humano*”.⁴⁸ Con lo cual señala que la visión humana de lo absoluto no puede trascender el límite de su propia finitud.

Habiendo establecido entonces una vez más la presencia de lo absoluto en lo contracto, como el principio de su subsistencia, y, a la vez, la desproporción de lo absoluto a lo contracto, a la luz del tópico de la visión, el Cusano sostiene que la búsqueda de la visión absoluta se da a través de un camino de simultáneo ascenso y descenso de la mente humana a través de sus distintos modos de ver hasta alcanzar una visión de lo inalcanzable de modo inalcanzable.

Pues la visión absoluta es alcanzada *humaniter* de modo inalcanzable en lo que Nicolás de Cusa denomina “la imposibilidad” [*impossibilitas*],⁴⁹ donde no hay ya ni ciencia ni concepto acerca de ella, pues la imposibilidad se alcanza más allá de la visión sensible, la racional y la intelectual.⁵⁰ En la imposibilidad que sobrepasa todo conocimiento es contemplada de modo ignorante o místico la visión absoluta. Ver místicamente en la imposibilidad es -para Nicolás de Cusa- ver en el muro de la *coincidentia oppositorum*, donde no se alcanza la visión absoluta tal como es en sí misma sino como el principio de aquella.⁵¹

De aquí que podamos afirmar que en el *De visione Dei* se recoge la propuesta cusana del *De coniecturis* de pensar más allá de la coincidencia de los opuestos. Pues Dios mismo no es visto de modo místico como coincidencia de los

⁴⁸ *Ibid.*, c.5 (h VI n.19): “Homo non potest iudicare nisi humaniter.”

⁴⁹ *Ibid.*, c.9 (h VI n.37): “Quapropter tibi gratias ago, Deus meus, quia patefacis mihi, quod non est via alia ad te accedendi nisi illa, quae omnibus hominibus, etiam doctissimis philosophis, videtur penitus inaccessibilis et impossibilis, quoniam tu mihi ostendisti, te non posse alibi videri quam, ubi impossibilitas occurrit et obviat.”

⁵⁰ *De vis. dei* Prol. (h VI n.1): “quae supra omnem sensibilem, rationalem et intellectualem visum revelantur.”

⁵¹ BEIERWALTES, Werner. *Visio absoluta. Reflexion als Grundzug des göttlichen Prinzips bei Nicolaus Cusanus*. Heidelberg: Carl Winter – Universitätsverlag, 1978.

opuestos, sino como el principio de ésta. Con estas palabras lo sostiene Nicolás de Cusa:

Et quando video te Deum in paradiso, quem hic murus coincidentiae oppositorum cingit, video te nec complicare nec explicare disiunctive vel copulative. Disiunctio enim pariter et coniunctio est murus coincidentiae, ultra quem existis absolutus ab omni eo, quod aut dici aut cogitari potest.

Y cuando te veo Dios en el paraíso que rodea este muro de la coincidencia de los opuestos, veo que tú ni complicas ni explicas disyuntiva o copulativamente. Pues la disyunción, del mismo modo que la conjunción, son el muro de la coincidencia, más allá del cual existes desvinculado de todo aquello que puede ser dicho o pensado.⁵²

Consideración Final

Con esta investigación hemos querido mostrar que el tópico de la visión mística en el pensamiento de Nicolás, en virtud de su perspectiva, se encuentra íntimamente vinculado a su metafísica de la mente humana, y en ella, a los grados, potencias o fuerzas ascendentes y simultáneamente descendentes de conocimiento que la mente transita en la búsqueda de la visión absoluta de la que ella y todo procede. Con tal finalidad abordamos, en primer lugar, la cuestión de los grados de conocimiento hacia la contemplación o visión en el contexto de sus primeros sermones.

Con ello hemos querido advertir que la metafísica de la mente humana puede ser evaluada de modo seminal o genético en estas prédicas, anteriores a la primera gran formulación sistemática de su pensamiento en los tres libros del *De docta ignorantia*. En segundo lugar, tratamos la cuestión a través del bosquejo del esquema con el cual Nicolás de Cusa en los libros del *De coniecturis* presenta el dinamismo productivo de la mente humana, en tanto una *viva imago Dei* a través del análisis de las cuatro unidades conjeturales que expresan las potencias, fuerzas o grados de conocimiento de la mente humana. Allí advertimos también que el Cusano concibe a la primera unidad, esto es, al modo conjetural de comprender a lo divino en sí, como una instancia anterior a la *coincidentia oppositorum*.

De aquí que hayamos afirmado que con el *De coniecturis* Nicolás de Cusa explicita el esfuerzo de concebir a lo divino más allá de la *coincidentia oppositorum*. Finalmente, en tercer lugar, tratamos la cuestión en su diálogo interior *De visione Dei* (1453), donde el tópico es presentado en su complejidad a través de la metáfora de la *visio*. Allí se puso de manifiesto no sólo la

⁵² *Ibid.*, c.11 (h VI n.46).

presencia de la *visio absoluta* en la *visio contracta*, como el principio de su subsistencia, sino la desproporción de la *absoluta* a la *contracta*. Y ello con la intención de mostrar que el camino que transita la mente humana a través de los diversos *modi videndi* busca alcanzar la imposibilidad [*impossibilitas*], esto es, aquella visión mística o ignorante en la que se abraza el muro de la coincidencia de los opuestos, más allá del cual se encuentra la visión absoluta en sí misma.

Fontes

- NICOLAI DE CUSA. *Opera Omnia*. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita (h).
- _____. *De docta ignorantia* (h I). Ed. R. Klibansky et E. Hoffmann. Lipsiae: 1932.
- _____. *De coniecturis* (h III). Ed. J. Kock, C. Bormann et J.G. Senger comite. Hamburgi: 1972.
- _____. *De genesi* (h IV). Ed. P. Wilpert. Hamburgi: 1959.
- _____. *Idiota. De mente* (h V). Ed. L. Baur. Lipsiae: 1937, alteram curavit R. Steiger, Hamburgi: 1983.
- _____. *De visione dei* (h VII). Ed. R. Klibansky et H. Bascour. Hamburgi: 1970.
- _____. *De beryllo* (h XI/1). Ed. L. Baur. Lipsiae: 1940.
- _____. *De possesset* (h XI/2). Ed. R. Steiger. Hamburgi: 1973.
- _____. *Compendium* (h XI/3). Ed. B. Decker et K. Bormann. Mamburgi: 1964.
- _____. *Sermo V. "Ne timeas"* (h. XVI/2). Ed. R. Haubst. Hamburgi: 1973.
- _____. *Sermo VIII. "Signum magnum"* (h XVI/2). Ed. R. Haubst. Hamburgi: 1973.
- _____. *Sermo IX. "Complevitque Deus"* (h XVI/2). Ed. R. Haubst. Hamburgi: 1973.
- _____. *Sermo XX. "Nomen eius Jesus"* (h XVI/3). Ed. R. Haubst et M. Bodewig. Hamburgi: 1977.
- _____. *Sermo XXII. "Dies sanctificatus"* (h XVI/4). Ed. R. Haubst et M. Bodewig. Hamburgi: 1984.
- _____. *Sermo XXIII. "Domine, in lumine vultus tui"* (h XVI/4). Ed. R. Haubst et M. Bodewig. Hamburgi: 1984.
- _____. *Acerca de la docta ignorancia. Libro I: lo máximo absoluto*. Edición bilingüe. Introd., trad. y notas Jorge M. Machetta & Claudia D'Amico. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2003.
- _____. *Un ignorante discurre acerca de la mente*. Introd. Claudia D'Amico & Jorge Mario Machetta. Trad. Jorge Mario Machetta, notas complementarias José González Ríos, Paula Pico Estrada, Romina Rienzo, Cecilia Rusconi. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2005.

Bibliografía

- ANDRE, João Maria. *Sentido, Simbolismo e Interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian. Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1997.
- APEL, Karl-Otto. "Die Idee der Sprache bei Nicolaus von Cues". In: *Archiv für Begriffsgeschichte*, 1 (1955), pp.200-221.

- BLUMENBERG, Hans. *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1986.
- BEIERWALTES, Werner. *Visio absoluta. Reflexion als Grundzug des göttlichen Prinzips bei Nicolaus Cusanus*. Heidelberg: Carl Winter – Universitätsverlag, 1978.
- CASSIRER, Ernst. “Die Bedeutung des Sprachproblems für die Entstehung der neueren Philosophie”. In: *Festschrift Meinhof*. Hamburg: 1927, pp. 507-514.
- D’AMICO, Claudia. “Ignorancia y conjetura en la propuesta de concordia de Nicolás de Cusa”, en MACHETTA, Jorge M.; D’AMICO, Claudia (Eds.). *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2005, pp.267-279.
- _____. *Die Produktivität der visio absoluta bei Cusanus: die Vorgänger im mittelalterlichen Neuplatonismus*, en “*Videre et videri coincidunt*”. *Theorien des Sehens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts*. Hrsg von Wolfgang Christian Schneider, Harald Schwaetzer, Marc de Mey und Inigo Bocken (Texte und Studien zur europäischen Geistesgeschichte, Reihe B – Band 1). Münster: Aschendorff Verlag, 2010, pp. 97-110.
- FLASCH, Kurt. *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*. Frankfurt am Main: Ed. Vittorio Klostermann, 1998.
- KAHNERT, Klaus. *Entmachtung der Zeichen? Augustin über Sprache: Mittelalterliche Rezeptionen*. 2. Nikolaus von Kues. Amsterdam/Philadelphia: B.R. Grüner, 1986.
- KOCH, Joseph. *Die Ars coniecturalis des Nikolaus von Kues*. Westdeutscher Verlag Köln und Opladen, Köln: 1956 [*Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen*, 16].
- MILLER, Clyde Lee. “Nicholas of Cusa's on conjectures (de coniecturis)”. In: *Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom*. Ed. by Christianson and Izbicki. Reiden: Brill, 1991, pp.119-140.
- QUILLET, Jeanine. “De l’art des conjectures a la science divine selon Nicolas de Cues”. In: *Miscellanea Mediaevalia*, 22/1 (1994), pp. 95-106.
- SENGER, Hans Gerhard. *Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahre 1440. Untersuchungen zur Entwicklung einer Philosophie in der Frühzeit des Nikolaus (1430-1440)*. Münster: Aschendorff Verlag, 1971.
- VAMSTEENBERGHE, Edmond. *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au XV siècle*. Münster: 1915.