



Universidad
de Navarra

Facultad de Filosofía y Letras
Grado en Filosofía

**El estatuto ontológico de la finitud humana y su
relación al Creador en Nicolás de Cusa.**

Borja Vaillo Usón

Trabajo de Fin de Grado
Dirigido por la Prof. Dra. M^a Jesús Soto-Bruna
Pamplona, 2021



Esta obra está bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

Índice

Introducción	1
1. Lo finito como Visión de Dios.	3
1.1. La creación en el pensamiento de Nicolás de Cusa.....	3
1.2. La visión divina y la constitución ontológica de lo finito.	9
1.3. La visibilidad de Dios en las criaturas.	14
2. La mente humana como imagen del Absoluto.	21
2.1. La mente como imagen viva.	22
2.2. El hombre como creador nocional.	26
2.3. El conocimiento como acceso al Absoluto.	31
3. La libertad humana como reconocimiento de sí y del Absoluto.	36
3.1. El deseo de Dios como punto de partida de la libertad humana.	36
3.2. La criatura en su dependencia respecto del Absoluto.....	39
3.3. El reconocimiento de sí en dependencia respecto del Creador como camino hacia la libertad y la felicidad.....	43
Conclusión	47
Bibliografía	48

Introducción

Nicolás de Cusa (1401-1464) fue un teólogo, jurista y filósofo cuyo papel fue clave en el pensamiento renacentista. Si bien no se dedicaba exclusivamente a la filosofía, pues siendo cardenal, se ocupó de diversas tareas eclesiales, su obra filosófica es prolija.

Su metafísica, como ha dicho González “es una de las grandes cumbres especulativas que ha habido en la historia”¹. Su persona ofrece un interés particular debido, en parte, a la originalidad de su pensamiento y a que este se sitúa entre las fronteras de la Edad Media y la Modernidad. En los últimos años se ha constituido un debate en torno a la interpretación de su obra, de modo especial por parte de la escuela neokantiana de Marburgo². Para esta, la gnoseología cusana sería un precedente del kantismo. Dicho debate gira alrededor de la caracterización del Cusano como un post-escolástico o, en cambio, como un pre-moderno³.

Aunque este trabajo no versa sobre esta discusión, pretende ser una contribución a la afirmación que atestigua que Cusa no constituye un anticipo de la Modernidad. Ahora bien, tampoco puede decirse que sea un continuador de la Escolástica. Siguiendo la expresión de Beierwaltes, podríamos decir que Nicolás de Cusa innova iteligiendo desde la tradición⁴. Es decir, su pensamiento no supone una puerta a la Modernidad, pero –enmarcado en los temas medievales–, su tratamiento es verdaderamente original, y por ende, se distancia en buena medida de la Escolástica. De modo que “el Cusano no representa un «otoño de la Edad Media» que muera en un invierno que rechaza de sí su pensamiento, pero tampoco una primavera de la modernidad que irrumpa súbitamente.

¹ González, A.L., (2009). “La articulación de la trascendencia y de la inmanencia del Absoluto en *De Visione Dei* de Nicolás de Cusa”. (Introducción al *De Visione Dei* de Nicolás de Cusa). En A. L. González. (Ed.), *La Visión de Dios de Nicolás de Cusa*. Pamplona: Eunsa. p. 58.

² Cfr. González, A.L., (2007). “La doctrina de Nicolás de Cusa sobre la mente. Hacia una nueva gnoseología”. *Studia philologica valentina*, 101, p. 1.

³ Con el término post-escolástico queremos plantear si la filosofía cusana constituye una continuación de la Escolástica o, en cambio, un anticipo de la Modernidad, es decir, un pensamiento pre-moderno.

⁴ Cfr. Beierwaltes, W. (2005). “Nicolás de Cusa: innovar iteligiendo desde la tradición, mostrado paradigmáticamente en su pensamiento de lo uno”, en *Cusanus. Reflexión metafísica y espiritualidad*, Pamplona: Eunsa, pp. 5-45.

Más bien, [...] representa un *productivo* «interludio de las épocas», que reflexiona cuidadosamente sobre la tradición y que al mismo tiempo la prosigue”⁵⁵.

Este trabajo, por tanto, pretende ofrecer una imagen del pensamiento cusano y su conexión con la tradición a través de su metafísica, gnoseología y concepción de la libertad. Desde estos temas se intentará demostrar que, en la conjugación de lo finito con lo infinito en la cosmología cusana, el ente finito posee un estatuto ontológico propio y puede ser él mismo en una relación íntima con su creador.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 66.

1. Lo finito como Visión de Dios.

La particularidad que ofrece el pensamiento Cusano a la metafísica creacionista estriba en el ahondamiento de la cuestión de la visión. La visión, no solo es aplicada al conocimiento, como es habitual, sino que constituye el núcleo del acto creador. Esto no supone una cuestión nueva, pues ya había sido abordada en la tradición filosófica y teológica precedente¹. Sin embargo, todo esto adquiere, en el pensamiento de Nicolás de Cusa, un matiz particular. En la filosofía de Cusa no se alude únicamente a la visión omniabarcante de Dios, sino que de ella se hace surgir su conocer, su crear y su ser. De esta manera, el tratado *De visione Dei* supone un acercamiento novedoso a la constitución ontológica del mundo desde un pensamiento original. Por otra parte, esta obra no constituye únicamente una contribución a la mística, como se suele pensar, sino que pone de manifiesto las tesis metafísicas de su autor.

De esta manera, en lo que sigue trataremos de abordar la cuestión de la creación desde la perspectiva de la visión. Tras haber observado el modo en el que se articula la relación entre lo infinito y lo finito en la cosmovisión cusana, restará examinar cómo resulta el estatuto ontológico de lo finito. Sólo así será posible verificar que el ámbito de lo finito constituye la huella del Absoluto y el medio en el cual se puede contemplar al Creador.

1.1. La creación en el pensamiento de Nicolás de Cusa.

La cuestión de la visión es central en todo el pensamiento cusano, de modo especial en el tema que aquí nos ocupa, es decir, el de la creación. Especialmente, en el *De Visione Dei* se expone el modo en el que la mirada de Dios constituye el acto creador, identificando su ver con su crear.

¹ Cfr. Beierwaltes, W., (2005). “*Visio absoluta* o reflexión absoluta”. En *Cusanus. Reflexión metafísica y espiritualidad*. Pamplona: Eunsa, p. 187, nota 26.

La vista, propiamente, es esencial a Dios, ya que Él es el ver absoluto². El Absoluto posee la visión omniabarcante, de modo que “Dios es en nuestro reino lo que la visión en el reino del color”³. Del mismo modo que el color no se da sin la mirada, nada de lo que hay en el mundo puede ser sin Dios, que es su fundamento. De aquí se desprende lo que ya hemos adelantado anteriormente: que en Dios ver es crear, ya que “la criatura es ser vista por Dios”,⁴ y mediante esta visión conserva en el ser a todo cuanto existe.

La clave, por tanto, de la metafísica de la creación en Nicolás de Cusa está en la visión, entendida como el atributo más esencial de Dios. La vista divina engloba, así, los demás atributos divinos: el amar, el concebir, el pensar, el ser y el crear. Si el ver divino es su ser, mediante la vista se concibe a sí mismo y a todo lo que es, ama todo cuanto realiza y crea y conserva aquello que sale de sí. Y si la vista es lo más propio de Dios, entonces lo visto, el objeto de aquella visión absoluta sólo puede ser lo más visible: aquello que sea digno objeto de la mirada Absoluta del ser supremo, es decir, Él mismo. En efecto, el “objeto” propio de la mirada de Dios es Él mismo, que viéndose, “ve en sí mismo todo cuanto es o puede ser”⁵.

Así entendido, toda la creación es la manifestación de la forma que tiene el Absoluto de verse a sí mismo, ya que Dios no posee otro modelo que sí mismo para crear. Si entendemos la creación como la expresión de Dios “hacia afuera”, en cuanto acto creador original y novedoso, entonces el mundo aparece como imagen del Creador. Y esta condición se da en el hombre de modo especial, ya que él es imagen viva del Absoluto, cuestión que trataremos al hablar de la mente humana como lugar privilegiado del ser imagen de Dios.

Debemos entender, por tanto, que el acto creador se da en el acto en el que Dios se ve o se concibe a sí mismo, y así se da la identificación entre ver y crear. Siguiendo a

² Cfr. VD, I. Para la obra *De Visione Dei* tomo la traducción de Ángel Luis González: (2009). *La Visión de Dios*. Traducción e introducción de Ángel Luis González. (6.a ed.). Pamplona: Eunsa. En adelante citaré las iniciales (VD) seguidas del capítulo y párrafo correspondiente.

³ González, A.L., (2009). “La articulación de la trascendencia...”, p. 15.

⁴ González, A. L., (1994). “Creador y criatura en el *De Visione Dei* de Nicolás de Cusa”. En G. Aranda & J. Chapa (Eds.), *Biblia, Exégesis y cultura. Estudios en honor del Prof. D. José María Casciaro*, Pamplona: Eunsa. p. 549.

⁵ Soto-Bruna, M^a J., (2014). “La manifestación del Logos en la visión divina: Nicolás de Cusa y Eriúgena”. *Caurensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas*, Vol. IX, p. 132.

Beierwaltes, “la función constitutiva o creadora del ver sólo puede entenderse suficientemente sobre la base de un ver «interno»”⁶. La creación, por tanto, se origina en el ver autorreflexivo de Dios, que pone fuera de sí –de manera finita– aquello que ve en sí mismo. El ver interno de Dios es propio del pensamiento Cusano que, aunque no se distancia del pensamiento medieval, sí lo hace de la teología del Verbo de Tomás de Aquino. Si en el pensamiento tomista, el Verbo (Logos del Padre) es el fruto del concebirse de Dios expresado, en Nicolás de Cusa, el decirse de Dios (el Verbo) se da junto con la visión que tiene Dios de sí mismo. Y es esto lo que constituye la alteridad creada. En este sentido el pensar divino, o mejor dicho, “la palabra divina, que se expresa creadoramente «hacia afuera» ve *del todo* el mundo como una imagen del ver originario y absoluto”⁷.

La concepción de Dios, por tanto, implica la creación: “Concibes la tierra y es como la has concebido [...]. Todas las cosas existen porque las concibes”⁸. Si nos acercamos al *De Visione Dei*, encontramos que en el capítulo VII, Nicolás de Cusa compara el acto creador al modo en que la simiente de un árbol contiene en sí, virtualmente, el árbol tal y como es en su pleno desarrollo. Del mismo modo que en la simiente está en potencia el árbol, así mismo, todo lo que puede ser está en potencia en Dios, ya que “contiene en sí complicativa y absolutamente, como causa, todo lo que proporciona al efecto”⁹. Es necesario, por tanto, “pensar el presupuesto y el proceso de la exteriorización creadora del principio en la polaridad conceptual de *complicatio* y *explicatio*”¹⁰, ya que la creación es el despliegue de aquello que está “complicativamente” en el Absoluto.

De este modo, Dios –que viéndose a sí mismo pone en la realidad a lo finito–, es la complicación (*complicatio*) de todo cuanto hay en la creación, y esta es *explicatio* o “despliegue” de aquel absoluto Principio que posee en sí mismo la razón de toda la realidad creada. La creación, por tanto, aparece pre-contenida en Dios, es decir, en Dios están virtualmente todos los posibles modos de ser, y estos son los distintos modos que tiene Dios de verse a sí mismo. Es necesario precisar que esta explicación no hace

⁶ Beierwaltes, W., “*Visio absoluta* o reflexión absoluta”, p. 185.

⁷ Beierwaltes, W., (2005). “*Visio facialis*: mirar a la cara. Sobre la coincidencia en el Cusano de la mirada finita y la infinita”. En *Cusanus. Reflexión metafísica...*, p. 221.

⁸ VD, X, 41

⁹ VD, VII, 23.

¹⁰ Beierwaltes, W., “*Visio absoluta* o reflexión absoluta”, p. 185.

referencia a una suerte de esencialismo, ya que los posibles no se dan en Dios en cuanto esencias o modos de ser reales. En el ver interno de Dios se hace referencia a las distintas formas de expresión a partir del Absoluto, y que se hallan complicadas en Él sin alteridad alguna¹¹.

Por otro lado, la relación entre Dios y las criaturas (complicación - explicación) podría dar lugar a entender la realidad de modo panteísta, sin embargo, como veremos más adelante, el que la criatura sea un modo de ser fundado en la infinita virtualidad divina, o más propiamente, que en Dios se halle complicativamente todo lo que hay en el mundo, no significa que lo finito quede anulado, sino que este depende radicalmente del Absoluto y proviene de él. Lo finito, en tanto que despliegue, o manifestación del Creador, pone de relieve que el ser humano es imagen de Dios y tiene en Él su fundamento. Tampoco puede malinterpretarse la autorreferencia que constituye el acto creador, ya que “el ver absoluto no sólo está encerrado en sí como círculo de reflexión y amor, sino que sale de sí en la constitución de la alteridad real que, sin embargo, queda referida a su origen”¹². Podría decirse que el ver interno de Dios tiende a la autoexpresión, dando a participar su ser a lo finito. Como tendremos ocasión de ver, estos son los dos puntos sobre los que descansa la relación entre Dios y las criaturas en el pensamiento de Cusa, y que se vinculan directamente con el problema de la inmanencia y la trascendencia del Absoluto en lo creado.

De lo anterior se desprende que el Creador pueda entenderse como una suerte de potencia absoluta, no en tanto que indeterminación pura (pues Dios es acto puro), sino en el sentido en el que actualiza, pone en la realidad, los múltiples modos posibles de ser. Él es la condición de posibilidad por la cual los múltiples modos de ser puedan llegar a ser realmente. No podemos olvidar que el Absoluto es causa y razón de todo cuanto es. Causa en tanto que todo lo creado ha llegado a ser y es gracias a Él; y razón en cuanto que lo que es tiene su modelo en Dios mismo.

Por otro lado, del mismo modo que Dios contiene en sí, al modo de la complicación, todo cuanto ha creado, también su visión absoluta incluye cualquier modo de visión, incluida la propia vista de las criaturas. Debido a que en el Creador no se halla limitación alguna, su visión no está mediada por lo concreto, como ocurre en la nuestra, sino que ella es la

¹¹ Cfr. VD, XIV, 58.

¹² Beierwaltes, W., “*Visio absoluta* o reflexión absoluta”, p. 197.

“contracción de las contracciones”¹³. Esto quiere decir que complica en sí todos los modos concretos de visión, es decir, todos los seres. En el próximo apartado habrá de estudiarse el significado de lo finito como visión, al igual que su estatuto ontológico. De lo anterior se sigue que toda mirada esté contenida en la visión absoluta de Dios. Así ocurre con la mirada creada, que tiene su fundamento y su condición de posibilidad en la única mirada absoluta de Dios.

Sólo mediante la unión del ver absoluto y de lo visto puede existir lo finito. Sin embargo, no es solo el Creador quien posa su mirada sobre la criatura para que esta exista, sino que la misma criatura devuelve la mirada al Absoluto. Dios, viendo a la criatura, le concede ser visto por ella¹⁴. Cabe ahora preguntarse cómo es posible que la criatura, que necesita ser vista por Dios para ser, pueda ver a Dios. ¿En qué consiste ver a Dios? Nicolás de Cusa responde con claridad: “verte no es otra cosa que que tú ves al que te ve”¹⁵. Ver a Dios consiste en ser visto por él, es decir, la visión de Dios y la visión que la criatura tiene de Dios coinciden en un único acto de ver: el divino. Si la vista divina es la contracción de las contracciones, la mirada finita aparece como una de las múltiples formas de visión del infinito, y de esta manera se entiende el modo en el que se unifican la mirada finita y la infinita. En la mirada del Creador se incluyen todos los seres, en cuanto visión. De ahí que, retomando la cuestión que tratábamos al principio, el ver sea el acto más propio de Dios, debido a que sustenta a lo creado y abarca todo cuanto es. Así comprendemos que la mirada corresponda, estrictamente, al Absoluto. Este, mediante su acto de visión, concede a la criatura ser visto por ella, pues “la visión divina sobre las cosas, no solamente hace que estas sean, sino que además la esencia misma de su ser consista en ver al Absoluto, y este su ver permite verlas como visibilidad manifestativa del Absoluto”¹⁶. Si el propio ver de la criatura está fundado en el ver de Dios es precisamente porque su esencia misma consiste en ser vista por Él. Esto pone de manifiesto la providencia del Infinito, al mismo tiempo que resalta “la inmanencia de la visión de Dios en el hombre, a quien acompaña siempre como el ver de todos los que ven con cualquier modo de visión,

¹³ VD, II, 7.

¹⁴ Cfr. VD, V, 13.

¹⁵ VD, V, 13.

¹⁶ Soto-Bruna, M^a J., “La manifestación del Logos...”, p. 136.

ya que Dios es el rostro de los rostros”¹⁷. La mirada divina no sólo constituye ontológicamente al hombre, sino que también lo acompaña y lo conserva.

Así pues, la criatura consiste en ser vista por Dios, pues, en palabras del Cusano: “Soy, en efecto, en tanto en cuanto tú estás conmigo. Y puesto que tu ver es tu ser, yo soy porque tú me miras. Si quitases tu rostro de mí, en absoluto continuaría existiendo”¹⁸. Aquí se pone de manifiesto la necesidad ontológica de la mirada divina, que es condición de existencia de lo finito. Sin embargo, no es únicamente el ver de Dios lo que constituye a la criatura, sino también la mirada misericordiosa y providente de Dios, que acompaña constantemente al hombre y lo mantiene en la existencia. Y todo esto posibilita que la criatura pueda volverse a su creador, de manera que vea su fundamento y el modelo del que es imagen.

Es necesario añadir que la creación entendida como visión de Dios adquiere un matiz particular, ya que la originalidad de la propuesta del Cusano estriba en la identificación del ver y del crear en el Absoluto. Y en esta identificación podemos ver que el tipo de unión entre el ver y lo visto es muy estrecha, debido a que lo visto no se da sin el ver de quien ve, a la vez que lo visto requiere del ver para ser. Así lo expresa el propio Nicolás: “Las criaturas no pueden ser de otro modo, puesto que son por tu visión”¹⁹. Para ilustrar esto, el Cusano compara la visión de Dios con la pintura de un retrato de quien posee una visión omniabarcante²⁰. Todo espectador, desde cualquier punto de vista, se sentirá mirado por aquel rostro. Así es la mirada de Dios de tal manera que nada escapa a su visión. Es más, su visión es constitutiva, pues se trata de una visión creadora. Sólo así puede entenderse el énfasis de nuestro Cardenal por identificar en Dios el ver con su concebir y su crear. En un acto de visión autorreflexivo, ve todo lo demás. Y en este único acto se da la creación. La visión de Dios sobre las criaturas constituye, por tanto, el acto creador, y esta mirada de Dios sobre la criatura es constitutiva respecto de su ser, ya que la criatura no puede ser si no es vista por Dios.

¹⁷ González, A. L., “Creador y criatura...”, p. 556.

¹⁸ VD, IV, 10. También VD, X, 29: “Tu ver es causar, tú, que causas todo, ves todas las cosas.”

¹⁹ VD, X, 40.

²⁰ El *De Visione Dei* fue escrito por Nicolás de Cusa para los monjes benedictinos de Tegernsee, que envió junto con un retrato, llamado *icona Dei*, en el que se representa una mirada que todo lo abarca. El Cardenal, en el prólogo de la obra, lleva a cabo una analogía entre este cuadro y Dios, pretendiendo explicar que su mirada es omniabarcante.

1.2. La visión divina y la constitución ontológica de lo finito.

Una vez aclarado que la criatura consiste en ser vista por Dios y que en Él posee su fundamento, queda investigar cómo queda la ontología propia de lo finito y en particular del ser humano. Considerando la trascendencia e inmanencia del Absoluto, es necesario comprender la presencia divina en la criatura humana y el modo en que esta se diferencia del Creador.

La articulación de la trascendencia y de la inmanencia del Absoluto en las criaturas debe entenderse desde los términos complicación y explicación, que quedaron explicados en el apartado anterior. Dios complica todas las cosas, y al mismo tiempo, las criaturas son explicación (*explicatio*) del Absoluto. Dios es la misma infinitud que lo abarca todo, también todo aquello que Él ha creado. Si bien Nicolás de Cusa entiende la creación en sentido clásico, es decir, desde la nada (*ex nihilo*), resalta que las criaturas provienen de Dios, y en Él preexisten como en su causa. Para comprender esto, podríamos entender la realidad creada *ex Deo*, desde Dios, teniendo en cuenta el carácter original y novedoso del orbe creatural. Si Dios es el ser infinito que da al ser a todo cuanto existe, las criaturas vienen de aquel Principio, y su ser proviene del único ser infinito. De aquí que las criaturas estén, de algún modo, en Dios, ya que han sido creadas “desde Dios”. Y del mismo modo que están en Dios, Él está en ellas en tanto que estas manifiestan al creador en su ser. De manera que la articulación del infinito y de lo finito se entiende desde la unidad divina, “pero este no es aquél, ni el infinito destruye lo propio de lo finito identificándose con Él, sino que más bien permite ser a lo finito «dentro» de la infinitud que todo lo abarca”²¹.

Sin embargo, debemos entender dicha articulación considerando que la inmanencia divina no anula el estatuto ontológico de la criatura humana, sino que el ser de Dios es

²¹ González, A. L., (1995). “Ver e imagen del ver, acotaciones sobre el capítulo XV del «*De Visione Dei*» de Nicolás de Cusa”. *Anuario Filosófico*, 28 (No 3), p. 631.

comunicado a lo finito constituyendo algo individual, pero que no deja de enmarcarse en la propia realidad que Dios ha creado. Él ve todas las cosas porque ve en sí mismo todo cuanto ha creado y se ve a sí mismo a través de lo finito creado por Él. Por eso, el principio del ser –que en Nicolás de Cusa se entiende como un acto de ver– no puede entenderse, en sentido estricto, como principio de diferencia real en las cosas creadas, debido a que lo finito es, en cuanto manifestación, despliegue de la unidad absoluta. Es decir, “este despliegue constituye ciertamente relacionalidad, pero no diferencia real”²².

Dios comunica su ser a las criaturas, pero no queda desvinculado, sino que las acompaña “siendo” con ellas. Así lo expresa el propio cardenal: “Crear y al mismo tiempo ser creado no es otra cosa que comunicar tu ser a todas las cosas, de modo tal que eres todo en todas las cosas y sin embargo permaneces desligado de todas ellas”²³. Se explicita que la creación es el modo en que Dios comunica su ser a las criaturas, y estas –proviendo de Él– no son Dios, sino algo distinto. Si bien esta concepción no se aleja de la doctrina de la participación clásica, contiene un punto de originalidad, ya que constituye una redefinición de la relación entre Dios y las criaturas.

A pesar de las diferencias que pueda haber entre ambas concepciones, dicha redefinición incluye que las criaturas participan del ser de Dios y que este las mantiene o conserva en el ser. Precisamente la conservación en el ser se entiende como presencia de Dios en las criaturas, lo que apunta a que la creación, aun siendo temporal, se da constantemente. Es decir, “el fundamento no funda o fundamenta en pasado, es decir, fundó en un momento determinado y después dejó de fundamentar; el fundamento funda en presente, funda siempre”²⁴. Esto, que no es otra cosa que la conservación en el ser, pone de manifiesto que la criatura está en dependencia respecto del creador, y que esta sólo es “desde Dios”. Lo finito, que tiene su fundamento en Dios, solo puede mantenerse en la existencia si el Absoluto posa su mirada sobre ello. Y al ser manifestación del Creador, debe mirarse en Él para ser lo que es. La relación entre la criatura y el creador impregna, por tanto, toda la realidad.

La criatura es dependiente, pues es expresión de Dios, y cuanto más expresa a su ejemplar más es ella misma. En el planteamiento cusano, la inmanencia de Dios en las criaturas no

²² Beierwaltes, W., “*Visio absoluta* o reflexión absoluta”, p. 191.

²³ VD, XII, 49.

²⁴ González, A.L., “Ver e imagen del ver...”, p. 632.

puede entenderse como una “naturalización” de Dios que se constituye a sí mismo en lo finito, sino más bien a la constitución de lo otro a partir del infinito. El ser de Dios es, por así decir, el material con el que crea a lo finito. Debe entenderse todo esto mediante la articulación de complicación y explicación, debido a que este es el modo en que Dios es inmanente a lo creado y, al mismo tiempo, permanece trascendente.

En efecto, es la Unidad la que se explica en la multiplicidad y esta se da en Dios al modo de la complicación. Y es que “Dios, por ser la razón absoluta de todas las razones susceptibles de ser formadas, envuelve en sí las razones de todas las cosas”²⁵. Sin embargo, todo esto debe conjugarse con la unidad divina. Esto se debe a que “no puede existir en Dios una diversidad de razones, pues esta diversidad, tal como nosotros la entendemos, no es la identidad misma”²⁶. En el Absoluto las cosas están, no realmente, anulando así su modo de ser, sino al modo de la unidad divina. Dios es la unidad absoluta, por lo que las cosas están en Él, no como esencias, sino siendo uno con Él, como las distintas formas que tiene de expresarse. Y por otra parte contiene en sí las razones de todas las cosas, que están en Él como en su causa. Así Dios, que es unidad simplicísima, “incluye también en sí lo finito *en tanto que* infinito: de este modo, ni en ella ni fuera de ella puede pensarse otro *frente a ella*”²⁷. Es decir, si Dios es lo máximamente uno, la diferencia debe entenderse precisamente desde su unidad e identidad. No hay otro que el Absoluto, a pesar de que las criaturas provienen de aquella unidad, que por ser unidad se autoexpresa en la multiplicidad. Pero este expresarse, como vimos en el apartado anterior, tiene como base el concebir autorreflexivo de Dios. La criatura finita procede de Dios, que es la posibilidad de todo lo posible, y en ese sentido nada escapa a la unidad del Absoluto. No puede negarse la multiplicidad o la alteridad respecto de Dios, pues los entes son creados por Él. Sin embargo, dicha alteridad se sitúa tras la Unidad. No hay otro Aquel que es uno, sino que hay otro a partir de Él, por eso Dios es denominado muchas veces por el Cardenal como lo no-otro.

Así pues, siendo Dios el origen de lo finito, no puede desvincularse completamente de ello, debido a que necesita de Él para ser. Queda claro que en el pensamiento cusano la criatura es algo distinto del Creador, a pesar de que el tratamiento de la inmanencia de

²⁵ VD, III, 8.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Beierwaltes, W., “*Visio absoluta* o reflexión absoluta”, p. 191.

Dios en las criaturas pueda dar lugar a confusión. Como ya hemos dicho, esta cuestión apunta a la radical dependencia de la criatura respecto de Dios, debido a que es principio y fin de su ser. De este modo, “todo lo que es en Dios, es *este* mismo. Pero al mismo tiempo, *Dios* es de tal modo en *ello* –lo individual–, que esto es precisamente *sí mismo* merced a Él”²⁸. Sin Dios no podría haber nada de lo que hay, y esa presencia de Dios en las cosas pone de manifiesto el carácter fundante, en sentido ontológico, del Absoluto. Y del mismo modo que Dios no anula el estatuto propio de las criaturas al mantenerlas en el ser, tampoco las coarta, debido a que son ellas las que deben aceptarse en su dependencia respecto de su creador. Aunque este punto lo trataremos en el último capítulo, permítase aclarar que la criatura, en cuanto manifestación, depende de Dios, y al mismo tiempo puede elegir o rechazar ser imagen de la divinidad.

Prosiguiendo con lo anterior, la presencia de Dios en las cosas no hace que estas no sean lo que son, ya que la infinitud “es todas las cosas de manera tal que no es nada de todas ellas”²⁹. Nicolás de Cusa se refiere a que los entes creados, que poseen o reciben de Dios la unidad, son entes que se distinguen de otros, por ser igual a sí mismos. Esta unidad, que a su vez es imagen de la unidad divina, nos hace darnos cuenta de que no es posible una identificación entre Dios y las cosas creadas. El Absoluto, siendo la forma o esencia –en cuanto causa³⁰– de todo lo creado es al mismo tiempo quien fundamenta la unidad propia de los entes. “Por eso, indiferenciado de él, lo absolutamente mismo [el Absoluto] es, por un lado, la *esencia* de lo mismo en la dimensión de la alteridad –*absolutum in contracto*–, pero al mismo tiempo no es nada determinadamente mismo u otro sino que, en un sentido irrestricto, no es otra cosa que ello mismo y, por tanto, es distinto de todo”³¹. Así pues, la trascendencia de Dios se da en su cercanía en las criaturas, sin olvidar el

²⁸ Beierwaltes, W., “*Visio facialis...*”, p. 230.

²⁹ VD, XIII, 55.

³⁰ Cuando Nicolás de Cusa habla de Dios como forma de las formas, hace referencia a que Él es causa de las cosas, y en ese sentido es forma o esencia de lo creado: “Si bien es el propio ser divino lo que al crear queda «asimilado» (*asimillare*) por el ser de la criatura, el primero no informa a la segunda como forma, sino como causa y razón”. Soto-Bruna, M^a. J. (1995). “El renacimiento de la expresión en Nicolás de Cusa”. En *La recomposición del espejo. Análisis histórico-filosófico de la idea de expresión*. Pamplona: Eunsa. p. 188.

³¹ Beierwaltes, W., “Identidad y diferencia”. En *Cusanus. Reflexión metafísica...*, p. 158.

fundamento creador: “Eres, pues, la esencia de las esencias, que proporcionas a las esencias contraídas ser lo que son. Fuera de ti, Señor, nada puede ser”³².

Por otra parte, la identificación de Dios con las criaturas resulta imposible teniendo en cuenta que la criatura es expresión del Absoluto. Dios no es nada de lo que hay en la realidad creada precisamente porque la imagen no agota en sí misma a su modelo. La criatura sólo puede ser imagen o expresión del Creador en la medida en que éste le da a participar su ser, pero lo creado –en tanto manifestación finita del infinito– no expresa al Absoluto tal y como es, sino al modo de la criatura. La alteridad, es por tanto consecuencia de la limitación creatural, o dicho de otro modo, “esas características de alteridad o diversidad le advienen a la imagen por el hecho de que no es el modelo mismo”³³. El Principio del que proceden todas las cosas, siendo la máxima unidad, no puede autoexpresarse en la forma de la unidad pura, pues ya no sería dicha unidad. De modo que, otorgando unidad a los entes, comunica su ser a lo finito en la forma de la alteridad. En este punto conviene señalar de nuevo la continuidad del pensamiento cusano respecto de la Escolástica, ya que aparece evidenciada la desigual semejanza entre el Creador y las criaturas³⁴.

“La presencia entonces de lo manifestado en su manifestación significa que la *explicatio* es el modo por el que el primer principio da a participar su ser en la limitación de la finitud; y esta participación otorga cierta consistencia ontológica al ente finito”³⁵. Precisamente, lo que otorga al ente finito un estatuto ontológico propio es lo que recibe del Absoluto. Si el Creador no comunicase su ser a las criaturas, estas no podrían ser, al tiempo que son lo que son por lo que reciben de Dios. El empeño del Cardenal de Kues por resaltar la inmanencia de Dios pone de manifiesto que la criatura no es más cuanto más se diferencie de su Creador, sino que cuanto más muestra a su modelo más es ella misma. La “asimilación” al Creador no disminuye el estatuto propio del ente, sino que le da consistencia, sin que por ello la criatura humana deje de ser ella misma.

En efecto, el ser humano, en cuanto expresión del Absoluto, constituye un modo particular de ser que manifiesta la grandeza divina. Aquello que diferencia a cada ente es

³² VD, IX, 34.

³³ VD, VI, 18.

³⁴ Cfr. Soto-Bruna, M^a. J., “El renacimiento de la expresión en Nicolás de Cusa”, p. 181.

³⁵ Soto-Bruna, M^a J., “La manifestación del Logos...”, p. 135.

el distinto modo de reflejar las perfecciones divinas. Si Dios pone en la realidad aquello que es fruto de la concepción de sí mismo, la realidad creada hace visible de modo finito todo lo que Dios puede ser. Y al mismo tiempo, cada criatura hace visible a Dios de modo distinto, de manera que el acceso a Dios se da también desde la alteridad creada. Esta cuestión la trataremos en el apartado siguiente, intentando comprender de qué modo la creación expresa a Dios, de modo especial el ser humano.

Sin embargo, es necesario aclarar que no debe entenderse esto en sentido spinozista, como si Dios se encontrase en las criaturas como en una única sustancia, sino que confiere el ser a las criaturas que, a su vez, refieren a Él. De ahí que no pueda considerarse a Nicolás de Cusa como un pensador panteísta, ya que “*en el mundo, Dios no es en el modo del mundo*”³⁶.

1.3. La visibilidad de Dios en las criaturas.

Una vez visto cómo queda el estatuto ontológico de la finitud humana en el pensamiento de Nicolás de Cusa, toca examinar el modo en el que toda la creación expresa a Dios. El mundo, en cuanto creado por Dios es su expresión, y el ser humano constituye una imagen especial del Absoluto. Veremos, por tanto, cómo lo finito, y de modo particular el ser humano, manifiesta a Dios.

Como vimos en el primer apartado la creación es visión de Dios, que viéndose se ve a sí mismo y todo lo que existe. Así pues, si la creación es fruto de la visión autorreflexiva de Dios, el mundo mostrará de alguna manera el modo de ser de Dios. “El mundo es *imago representationis* creada, porque remite, como una imagen (*Bild*) reflejada en un espejo, al creador; ya que Dios, al crear, no tiene otro ejemplar (*Urbild*) que Él mismo”³⁷. La metáfora del espejo la utiliza Nicolás de Cusa para mostrar el modo en el que la finitud

³⁶ Beierwaltes, W., “Identidad y diferencia”, p. 153.

³⁷ Soto-Bruna, M^a J., “La manifestación del Logos...”, p. 141.

creada hace visible a Dios³⁸. Sin embargo, esa visibilidad de Dios en las criaturas se da por el hecho de que es Él quien las mira. Si el Absoluto no se mirara a sí mismo y a las criaturas, estas no podrían hacer visible a Aquel que todo lo ve. Esto queda latente en el pensamiento del Cardenal, que haciéndose eco de las palabras de San Pablo³⁹ afirma que “las cosas visibles auténticamente son imagen de las invisibles, y que el creador puede, de tal manera, ser visto cognosciblemente por las criaturas como si se lo viera en un espejo y en un enigma”⁴⁰. Por el hecho de ser visión de Dios, la criatura puede vislumbrar confusamente, en dicha visión, a su creador.

Esta vuelta hacia Dios, dada en el acto de ver divino, se expresa en la visibilidad que la criatura tiene de Dios. Como hemos visto, la criatura puede ver a Dios porque esta es vista por Él, y al mismo tiempo, “el acto de ver de Dios y la mirada de lo creado dirigida hacia el Absoluto permite la visibilidad o manifestación del Dios «escondido» e «invisible»”⁴¹. Es decir, debido a que las criaturas son visión de Dios, es posible ver en ellas al creador; no sólo por ser visibilidad del Absoluto, sino también porque Él es en ellas el fundamento de su ser y su ver.

En el sentido apuntado, se hace referencia de modo especial al ser humano, debido a que él mismo puede devolver la mirada a su creador. Y a la vez se distingue del resto de los entes creados, que también manifiestan a Dios, en que ven a Dios en el ver que les ve. Y esto es, precisamente, lo que les permite reconocerse como imagen de Dios y elegir libremente hacer manifiesta o visible a la divinidad. De este “autoconocimiento” de la criatura que se sabe imagen, estriba la radical semejanza de la criatura con el Absoluto, pues es capaz de reconocer su fundamento conociéndose a sí misma. De manera que “la

³⁸ Sobre este punto Cfr. Soto-Bruna, M^a. J., “El renacimiento de la expresión en Nicolás de Cusa”.

³⁹ “Ahora yo contemplo en un espejo, en el ícono, en enigma, la vida eterna que no es otra cosa sino la visión bienaventurada, con la que no cesas de mirarme amorosísimamente hasta lo más profundo de mi alma”. VD, IV, 12. Es patente que el Cusano tiene como referencia 1Cor, 13, 12: “Ahora vemos como en un espejo, confusamente; después veremos cara a cara. Ahora conozco todo imperfectamente; después conoceré como Dios me conoce a mí”.

⁴⁰ *Docta ignorantia*, libro I, cap. XI, 30. Para esta obra de Nicolás de Cusa tomo como referencia la siguiente edición: (2007). *Acerca de la docta ignorantia. Libro I: Lo máximo absoluto (edición bilingüe)*. Introducción, traducción y notas de Jorge M. Machetta y Claudia D'Amico. Buenos Aires: Biblos. Esta cita aparece en la p. 67.

⁴¹ Soto-Bruna, M^a J., “La manifestación del Logos...”, p. 144.

creación material es una huella de Dios, poseyendo sólo la criatura espiritual una semejanza auténtica con el creador”⁴².

Y es que el mundo aparece, en el pensamiento del Cusano, como un cuadro pintado por Dios en el que puede verse a sí mismo: “Tú, Señor, que lo haces todo para ti mismo, has creado todo este mundo por causa de la naturaleza intelectual, como si fueses un pintor que mezcla diversos colores, para por último poder pintarse a sí mismo, y tener una imagen propia, en la que pueda tener su complacencia y su arte encuentre reposo; y aunque el pintor es uno y no es multiplicable, sin embargo procura multiplicarse del modo en que le es más posible, es decir, en una imagen parecidísima”⁴³. A lo que apuntan estas palabras es a la concepción del mundo como obra de arte de Dios, que no es otra cosa que una suerte de autorretrato. Como afirma el propio Nicolás, la reproducción exacta del Absoluto resulta imposible, debido a que Dios no puede crear algo igual a sí, pues ya no sería Dios. Por el contrario, Dios da a participar su ser en la forma de imagen, de manera que, no siendo la imagen su modelo perfectísimo, remite a Él. De esta manera, esto confiere la máxima dignidad a la realidad creada, por el hecho de ser imagen y tener su origen en Dios.

Atendamos al hecho de que el Absoluto ha creado el mundo “a causa de la naturaleza intelectual”, de modo que en ella pueda verse como el pintor se ve en su cuadro. En continuidad con el pensamiento medieval, el Cusano hace referencia al mundo como un libro, o en este caso un cuadro, en el cual puede verse a Dios. La creación, que Dios ha hecho por sí mismo, es fruto del deseo de Dios de expresarse a sí mismo en la alteridad que de Él depende. De este modo, “lo que Él «refleja» en sí mismo de las ideas lo exterioriza en el mundo, de modo que éste se ve en Él como en su espejo y esto significa que ve al propio reflejante o vidente. Por eso el mundo puede entenderse adecuadamente como «imagen *de sí*» (*sui ipsius imago*) de Dios”⁴⁴. Aquí podemos ver la semejanza de las metáforas cusanas del espejo y la pintura, resultando el mundo como cuadro en el que el Absoluto es retratado y como espejo en el que puede verse, de modo imperfecto y limitado, las realidades divinas.

⁴² *Ibid.*, p. 141.

⁴³ VD, XXV, 116.

⁴⁴ Beierwaltes, W., “*Visio absoluta* o reflexión absoluta”, p. 200.

Por tanto, las criaturas hacen visible el ver a Dios, debido a que “la invisibilidad de Dios es consecuencia de su infinitud, y su visibilidad es consecuencia de la inmanencia de la visión de Dios en el hombre, a quien acompaña siempre como el ver de todos los que ven”⁴⁵. El Absoluto, por tanto, es el fundamento del ser de la finitud humana, y al mismo tiempo se hace visible en la criatura para que esta pueda volver a Él. La presencia de Dios en las criaturas hace que estas puedan ver a Aquel a quien nadie puede ver, al Infinito. La visión divina, que ve todo cuanto hay en la creación, –y que hace que las criaturas sean expresión del Absoluto– permite que estas puedan ser más de lo que son, es decir, que pueden manifestar al No-otro. Y es que “expresar, frente a copiar, significa imitar y reproducir –hacer visible– la invisibilidad esencial del Absoluto”⁴⁶.

Podría considerarse que la ontología de la criatura queda un tanto “rebajada” al considerarla como expresión de Dios, sin embargo, es la vista de Dios y –por tanto, su visibilidad– lo que le da consistencia ontológica. No es que el ser humano sea menos por manifestar a Dios en su ser, sino que es más cuanto más manifiesta a su creador. El reconocerse como imagen de Dios, hace que la criatura quiera ser aquello que es, por lo que elegir ser “expresión” es apostar por el propio ser, “hasta tal punto que cuanto más imagen más verdadera es”⁴⁷.

Esta concepción del ser humano se aleja de cualquier interpretación de Nicolás de Cusa como un pensador moderno o precursor de la Modernidad, debido a que la conquista de la persona –o, en sentido moderno, del sujeto– no se identifica con la plena autonomía del hombre. Más bien todo lo contrario, ya que el Cardenal insiste en la radical dependencia de las criaturas respecto de Dios. Y hasta tal punto insistió en la inmanencia de Dios en las criaturas que recibió acusaciones de panteísmo, queriendo poner de manifiesto que es inconcebible un mundo sin Dios. Lo que se trata de ver aquí es que la presencia de Dios en lo finito, resaltada por Nicolás de Cusa, no alude a un sistema panteísta, sino a que la criatura no puede concebirse sin su creador; y que está, a su vez, existe en radical dependencia respecto de Él.

De este modo, siguiendo con lo anterior, cabe decir que el ser imagen, propio de la criatura espiritual, no se agota en el propio ser imagen, sino que va más allá. En efecto, Nicolás

⁴⁵ González, A. L., “Creador y criatura...”, p. 556. Sobre este punto, cfr. VD, XII, 47.

⁴⁶ Soto-Bruna, M^a J., “La manifestación del Logos...”, p. 142.

⁴⁷ VD, XV, 64.

de Cusa expone de qué modo la verdad de la imagen no reposa en ella, sino en el Modelo de quien es imagen: “Mi rostro es también imagen, porque no es la misma verdad sino una imagen de la verdad absoluta”⁴⁸. De este modo, la verdad de la criatura, como se ha dicho, no estriba en sí misma sino en lo que constituye su ser más profundo, esto es, su ser expresión de Dios. Es en el manifestar al Absoluto, en el ser *imago Dei* donde estriba la verdad de la finitud humana. De esto se sigue que el ser humano no pueda encontrar el sentido de sí mismo fuera de Dios, ya que le es imposible el autoconocimiento en otro que no sea su fundamento. Esto se debe a que “ninguna criatura puede ser una medida adecuada de la verdad, debido a que, en aquello que tiene de imagen, resulta insuficiente”⁴⁹. La criatura, en tanto que es imagen, no puede medirse consigo misma, sino que debe hacerlo con el modelo del cual es imagen, y en el cual se halla su verdad.

El hecho, por tanto, de que en Dios se halle, no sólo el fundamento de ser de la criatura, sino también su propia verdad, indica que lo más radical del ser humano –lo más profundo de su ser– es manifestar al creador. Y para llegar a descubrir dicha verdad, la criatura debe adoptar la “docta ignorancia”⁵⁰, concepto central en la filosofía del Cusano, y “que nos enseña de qué manera la verdad del Infinito puede llegar a sernos accesible de algún modo; en definitiva, indica aquello que es más propio del ser de lo finito: que es una explicación del Infinito que se manifiesta”⁵¹. De nuevo, el ser imagen de Dios no significa un rebajamiento en el ser de la criatura, sino al contrario, ya que es su ser lo que se “revaloriza” con su ser imagen. Es decir, “la criatura finita participa del ser divino de un modo tal que le permite asemejarse a Él activamente. La participación no supone así un descenso del ser divino, sino más bien un ascenso de la criatura hacia el Logos divino”⁵².

Y, al mismo tiempo, profundizar en su ser es conocerse en Aquel del cual proviene, pues la criatura está en Él como en su verdad. Así lo expresa el propio Cardenal, aludiendo a

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Apología de la docta ignorancia*, 12, p. 157. Para esta obra de Nicolás de Cusa tomo como referencia la siguiente edición: (2013). *Apología de la docta ignorancia*. En *Sobre la mente y Dios* (A.L. González, Ed.). Pamplona: Eunsa.

⁵⁰ La docta ignorancia, que pone título a una de las obras más importantes de Nicolás de Cusa, alude al reconocimiento de la ignorancia en el camino de accesibilidad al Absoluto. El ser humano, que desea llegar a conocer al Incomprensible, tema central en la filosofía del Cardenal, debe reconocer que es ignorante para llegar a conocer algo de Él.

⁵¹ Soto-Bruna, M^a J., “La manifestación del Logos...”, p. 133.

⁵² *Ibid.*, p. 149.

que “toda criatura es en Dios lo que es. Pues allí está presente en su verdad toda criatura que es imagen de Dios. Sin embargo, no por esto se destruye la subsistencia de las cosas en su propia forma”⁵³. Podríamos decir que, así como el pensamiento renacentista pretende desligar al hombre de la trascendencia y resaltar su autonomía, el pensamiento de Nicolás de Cusa enfatiza la inseparabilidad del Creador y la criatura. En contraste con el “endiosamiento del ser humano”, el Cardenal pone de manifiesto que la grandeza de la criatura humana consiste precisamente en expresar aquello mayor que lo cual no hay nada: el Absoluto.

Por otra parte, que la verdad de la criatura esté en el Absoluto indica que la visibilidad de Dios en las criaturas, no supone la única vía de acceso al Absoluto, sino también la profundización en el ser propio. Aquí Nicolás de Cusa anima al ser humano a ser él mismo, empleando expresiones que indican al mismo tiempo lejanía tanto del Medioevo como del Renacimiento, lo que permite considerarle como un pensador original. Verse como imagen permite mirarse en Dios, ya que en Él encontramos el sentido de nuestro ser, las respuestas que el alma humana anhela conocer. De esta forma, “la presencia divina en el alma convierte al autoconocimiento en un mirar a Dios”⁵⁴. La presencia del Absoluto en la criatura, al ser fundamento de su ser y su ver, permite que esta pueda ver a Dios en sí misma. Y verle a Él no es otra cosa que verse como uno es, es decir, tal y como Dios lo concibe y lo crea.

El verse en la verdad del Absoluto indica, como se dijo antes, que lo más propio del ser de lo finito estriba en ser imagen; pero indica también que donde más se expresa ese ser imagen es en la mente. Como veremos en el capítulo siguiente, en la mente humana se manifiesta de modo patente que el hombre es imagen de Dios. Y no simplemente imagen, sino que, en algún sentido, “reproduce” aquello más propio de Dios: el concebir y el crear. En la criatura, entendida, como expresión de Dios se hace manifiesto que la mente humana pueda asimilar la realidad, dotarla de sentido y transformarla, siendo también la vía de acceso al Absoluto, mediante la docta ignorancia. Como veremos más adelante, la virtualidad que la mente humana posee, es imagen del poder creador de Dios, que ve en sí mismo todo cuanto puede ser.

⁵³ *Apología de la docta ignorancia*, 26, p. 170.

⁵⁴ González, A.L., “Ver e imagen del ver...”, p. 636.

En conclusión, que el ser humano sea la criatura que manifiesta de modo más excelente al Absoluto se debe, no sólo a que reproduce más parecidamente a su creador, sino a que –por su naturaleza intelectual– puede volver a Dios, del cual salió. Trataremos de este asunto en el siguiente capítulo.

2. La mente humana como imagen del Absoluto.

Una vez analizado el carácter de imagen del ser humano respecto de Dios y su estatuto ontológico, queda examinar estos temas en lo que se refiere a la mente humana. En el pensamiento cusano, la mente es aquel lugar donde más propiamente se expresa el carácter de imagen, situando así al ser humano en un lugar privilegiado dentro del orbe creatural. Así pues, la mente es para Nicolás de Cusa imagen viva, cuya actividad se asemeja a la del intelecto divino, además de asimilar la realidad creada dotándola de sentido. En este capítulo abordaremos la original concepción de la gnoseología cusana, a través de la segunda parte de sus “Diálogos del Idiota” –el *Idiota¹ de mente*–, sopesando los respectivos avances respecto de la tradición medieval. Así mismo, veremos de qué modo se expresa en el conocer humano el ser imagen de Dios, y cómo, por medio de este, se puede alcanzar a Aquel que es incomprensible.

En primer lugar, veremos de qué modo la mente humana es imagen del Absoluto, y en qué sentido dice el Cusano que la mente humana es imagen viva de la divinidad. Por otro lado, abordaremos la cuestión de la mente como creadora de nociones, que asimila la realidad a la luz de los ejemplares divinos, los cuales están en la mente como en la imagen del ejemplar. Y de esta forma, al ver las notas características de la mente humana en el pensamiento de nuestro Cardenal, pasaremos a ver en qué medida el conocimiento humano supone un acceso a Dios. En definitiva, en el conocimiento no sólo se asimila la realidad creada dotándola de sentido, sino que se descubre su verdad en el intelecto divino, por lo que supone también un dirigirse hacia Dios en busca del sentido último de todas las cosas, especialmente de uno mismo.

¹ Sobre la comprensión del término “idiota” y su sentido en los escritos de Nicolás de Cusa, cfr. Álvarez Gómez, M., (2001). “La mente como imagen viva en Nicolás de Cusa”, en (M^a del Carmen Paredes, ed.), *Mente, conciencia y conocimiento*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 11-14.

2.1. La mente como imagen viva.

Ya vimos en el capítulo anterior que el hombre es el ser que más propiamente expresa al Absoluto, y que su ser estriba precisamente en ser imagen de Dios. Pues bien, en lo que respecta a la cuestión de la mente, Nicolás de Cusa afirma reiteradamente que esta ocupa un lugar preeminente en la realidad creada. Dios que, como adelantamos anteriormente, ha creado todo en vistas a la naturaleza intelectual, da a participar su ser para que las criaturas puedan asimilarse a Él en el modo de ser del Absoluto, es decir, en el conocimiento. Así entendido, las realidades más altas son aquellas capaces de conocer, cuestión que bien puede ser tildada de aristotélica. Si lo más elevado es el conocimiento, o mejor dicho la contemplación, aquello que más caracteriza a Dios debe ser el intelecto, que –por tratarse de Dios– no se distingue ni de su querer ni de su crear. Tenemos, por tanto, una mente infinita (la de Dios) y una mente finita, que constituye una imagen de la primera. Entendemos así que el Cusano afirme que “la mente subsistente en sí misma o es infinita o es imagen del infinito”². Vemos, pues, que la mente finita es, en cuanto mente, subsistente en sí misma, es decir, posee un estatuto ontológico propio. Y también, en cuanto mente, es imagen de la mente infinita. Es decir, la mente finita es subsistente y, al mismo tiempo, es imagen del infinito; de manera que “las dos expresiones *mens subsistens e infiniti imago* no sólo son compatibles, sino que esta segunda es la razón de la primera: porque la mente es imagen de lo infinito, es subsistente”³.

Nicolás de Cusa, al comienzo del diálogo sobre la mente (*De mente*), dando una definición poco común acerca de la misma, afirma que “la mente es aquello que es término y medida de todas las cosas (...) la mente se llama así a partir del medir”⁴. A partir de esta definición se articula toda la doctrina gnoseológica de Nicolás de Cusa, tanto en lo que respecta a Dios como al hombre. Así, en Dios la mente mide las cosas en su máxima verdad, y en el hombre, la mente mide en cuanto esta es imagen viva de la

² *De mente*, I, p. 57. Las referencias a la obra “*De mente*” de Nicolás de Cusa las he tomado de la siguiente edición: (2001) *Nicolás de Cusa: Diálogos del idiota. El Possest. La cumbre de la teoría*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González. Pamplona: Colección de Pensamiento medieval y renacentista, Eunsa.

³ Álvarez Gómez, M., “La mente como imagen viva en Nicolás de Cusa”, p. 19.

⁴ *De mente*, I, p. 57.

mente divina. Como veremos más adelante, la mente humana mide todo lo demás a la luz de su semejanza con la mente infinita.

De esta forma, la mente ocupa un lugar superior en la realidad creada, ya que propiamente sólo la mente es imagen de Dios. En lo que sigue trataremos de explicar esta cuestión, teniendo en cuenta que “las criaturas privadas de mente son explicaciones de la simplicidad divina más bien que imágenes, si bien a tenor del brillo de esa imagen mental participan, en la explicación, de manera diversa, de la imagen”⁵. La mente humana constituye la imagen más propia del Absoluto, ya que se asemeja a Él en la actividad intelectual, de manera que “la *humana mens* no es *explicatio dei* sino *imago dei*; por eso, conviene profundizar el sentido último de esta nota que diferencia al hombre del resto de la creación”⁶. Teniendo en cuenta que la realidad se articula en torno a la complicación y la explicación, la mente no es simple explicación (*explicatio*), debido a que ella –por ser imagen viva de la divinidad– contiene en sí las semejanzas de aquello que se halla complicado en Dios. Esta cuestión la desarrollaremos más adelante al hablar del hombre como creador nocional.

La criatura intelectual comparte con su creador el tener mente, y al mismo tiempo, participa del modo que tiene el Absoluto de complicar en sí todas las cosas. Así entendido, la mente del hombre es imagen de la *complicatio* divina, y por este motivo también lo es de lo complicado en Aquel que todo lo complica. Explicando la semejanza de la mente humana con la divina, Nicolás de Cusa afirma que así como “Dios es la complicación de las complicaciones, igualmente la mente, que es imagen de Dios, es la imagen de la complicación de las complicaciones”⁷. Es decir, “en la humanidad están explicadas humanamente todas las cosas, y por ello es unidad e infinitud humanamente contraída”⁸. Ahora bien, como hacíamos referencia en el capítulo anterior, entre la criatura y el creador hay una desigual desemejanza, teniendo claro las diferencias entre ambos. Dios sigue siendo inaccesible y trascendente, sin dejar por esto la criatura humana de ser su imagen. Por esto, “es obvio de antemano que tiene que haber una diferencia esencial entre la mente

⁵ *Ibid.*, IV, p. 66.

⁶ D’Amico, C., (1991). “Nicolás de Cusa, «De mente»: la profundización de la doctrina del hombre-imagen”. *Patristica Et Medievalia*, 12, p. 57.

⁷ *De mente*, IV, p. 65.

⁸ González, A.L., (2001). “Introducción a los Diálogos del Idiota”. En *Nicolás de Cusa. Diálogos del Idiota...*, p. 25.

infinita y la mente finita, pero una y otra tienen en común ser «mente» y, como tales, ambas se caracterizan por la *complicatio*”⁹.

En continuación con la tradición clásica y medieval, y siguiendo la concepción antes explicada acerca de la creación, lo más propio de Dios es el conocer. Dios, conociéndose a sí mismo –lo que en Nicolás de Cusa se identifica con el ver– conoce y crea los entes finitos. De esta manera, si el hombre es imagen de Dios, debe serlo en aquello que más se aproxime a Él, y esto es el conocimiento. Así es que la mente “se asemeja a la sustancia infinita y a la forma absoluta más que cualquier otra potencia de entre todas aquellas potencias espirituales de las que tenemos experiencia dentro de nosotros mismos”¹⁰.

Lo anterior se entiende desde la caracterización de la mente como imagen viva de la divinidad, y desde su carácter activo proveniente de su ser imagen. Nicolás de Cusa llama “viva” a la mente, en cuanto imagen, para expresar que esta puede asemejarse cada vez más a su modelo, a Dios. Así pues, el Cardenal explica esta noción contraponiéndola a la de la imagen muerta que, aunque pudiendo ser más parecida al original, no posee la capacidad de asemejarse progresivamente al modelo. “Una imagen por más perfecta que sea, si no puede ser más perfecta y más conforme al ejemplar, es menos perfecta que una imagen imperfecta cualquiera, que tuviese la capacidad de conformarse siempre más y sin limitación al ejemplar inaccesible”¹¹. De esta manera la mente, aunque sea imagen imperfecta de Dios, puede progresar en su ser imagen, haciéndose cada vez más parecida al Absoluto. Cabe añadir que este proceso progresivo, que puede darse por el propio carácter de imagen, tiene lugar en la mente humana, que es imitadora de la actividad divina. De esta manera es como Nicolás de Cusa caracteriza a la mente humana como imagen viva, como aquella naturaleza intelectual capaz de asimilarse cada vez más al Absoluto. Y por este motivo es la realidad más alta de la finitud creada.

Esta cuestión puede explicarse, como lo hace el propio Cardenal, mediante el ejemplo del pintor que se pinta a sí mismo. De nuevo aparece aquí la caracterización de Dios como un pintor que quiere pintarse a sí mismo. De este deseo surge el ser humano, en lo que aquí nos toca, en su carácter intelectual. Sin embargo, “puesto que el arte infinito no es multiplicable, lo que surge es una imagen suya, lo mismo que si un pintor quisiera pintarse

⁹ Álvarez Gómez, M., “La mente como imagen viva en Nicolás de Cusa”, p. 19.

¹⁰ *Ibid.*, V, p. 68.

¹¹ *De mente*, XIII, p. 100.

a sí mismo, pero al no ser él multiplicable, pintándose a sí mismo hace surgir una imagen suya”¹². Este medir no se da únicamente en lo que respecta a la realidad creada, sino que se mide en la medida que le mide: en la mente divina. Este medirse en la mente divina hace referencia al reconocerse como imagen de Dios y, por lo tanto, elegir ser imagen del Absoluto. Como veremos a continuación, el ser imagen viva implica esto precisamente, que la criatura puede asemejarse a su creador, y esto se da especialmente por medio de la mente.

Continuando con el ejemplo del Cusano, el pintor puede retratarse en un cuadro cuya imagen es parecidísima al propio autor. Ahora bien, si tal cuadro tuviera la posibilidad “activa” de parecerse progresivamente al pintor, sería más perfecta que el simple cuadro que retrata al autor. Aunque la imagen del retrato sea lo más parecido posible al pintor, la otra imagen activa o viva, es más perfecta en cuanto se va asemejando más al autor, que es su modelo. Lo mismo pasa con la mente humana, que se diferencia del resto de la creación en ser imagen viva. De ahí que, como se ha dicho antes, la mente no sea *explicatio dei* como el resto de la realidad creada, sino *imago dei*. Con esta idea no se quiere desdeñar aquello que hemos explicado en el capítulo anterior, ya que “todo lo creado es imagen del Absoluto, pero esa imagen es más clara en el hombre, por cuanto éste por su *mens* posee unas características que le asemejan más al Absoluto”¹³. Conviene reiterar una vez más que la criatura humana tiene en común con su creador el tener mente y, por tanto, asemejarse más a Él. No sólo es imagen de la mente absoluta, sino que también es consciente y se sabe imagen de Dios, de ahí que pueda asemejarse más a Él; de forma que “si todo lo finito se encuentra frente al Infinito en la relación de participación, la mente humana participa también, pero precisamente en cuanto mente. Y esto quiere decir: el espíritu tiene como forma peculiar de participación el pensar la participación”¹⁴. Esto supone que la mente se haga cada vez más imagen de su modelo, ya que es consciente del modo en el cual el Absoluto resplandece en ella. Así pues, “la

¹² *Ibid.*, Sobre este asunto, cfr. Schmitt, A., (2015). “Interioridad agustiniana y la noción de «intelecto humano» como viva *imago Dei*: antecedentes de la subjetividad moderna”. En J. M. Machetta y C. D’Amico (Eds.), *La cuestión del hombre en Nicolás de Cusa: fuentes, originalidad y diálogo con la Modernidad*. Buenos Aires: Biblos, p. 73.

¹³ González, A.L., “La doctrina de Nicolás de Cusa...”, p. 13.

¹⁴ Colomer, E., (1975). “Modernidad y tradición en la metafísica del conocimiento de Nicolás de Cusa”. En *De la Edad Media al Renacimiento. Ramón Llull - Nicolás de Cusa - Juan Pico della Mirandola*. Barcelona: Herder, pp. 193-194.

mente se vale de sí misma en cuanto que es imagen de Dios, y Dios, que es todo, resplandece en ella, es decir, cuando ella, como imagen viva de Dios, se dirige a su propio ejemplar asimilándose a él con todo su esfuerzo”¹⁵

Como tendremos ocasión de ver más adelante, este pensar la participación consiste también en dotar de sentido a las cosas creadas a través de la mente, pues el ser humano, mediante las nociones o conceptos, resignifica la finitud creada. Esta cuestión tiene que ver con la semejanza de la criatura con el carácter creador del Absoluto que, como Él, “crea” a su manera. Esto es, hay en el hombre ciertos aspectos que le asimilan a Dios, “y éstos son para Nicolás de Cusa el acto creativo y la capacidad complicativa. Son estos dos caracteres los que vuelven abismal la diferencia entre el ser humano y los otros seres creados”¹⁶. La semejanza que guarda la criatura respecto de Dios se da, en el ámbito intelectual, en la capacidad creativa, cuestión que resultaría imposible si la mente humana no tuviera en sí las semejanzas de la complicación de todas las cosas. Aunque esta cuestión será tratada en el apartado siguiente, es necesario añadir que, a pesar de lo que pueda parecer a primera vista, esto no supone un endiosamiento del hombre o, por lo menos, no creemos que esa sea la intención de Nicolás de Cusa. Si el hombre se asemeja a su creador en lo que respecta al carácter creativo de este, hacia lo que apunta la creatividad humana no es entonces al hombre, sino a Dios. Es decir, que el hombre pueda “crear”, a su manera finita ciertas cosas, se debe a que su mente es imagen de Dios y, por tanto, dicha creación hace referencia al carácter donal de Dios, que da a participar de la perfección de sus atributos a las criaturas intelectuales.

2.2. El hombre como creador nocional.

En el pensamiento de Nicolás de Cusa, que la mente sea imagen viva implica también que comparte con el Absoluto el ser, a su modo, creadora. Es decir, este carácter creativo de la mente humana se expresa como fuerza asimiladora. De esta manera, si “la mente

¹⁵ *De mente*, VII, p. 79.

¹⁶ D’Amico, C., “Nicolás de Cusa, «*De mente*»: la profundización...”, pp. 59-60.

divina concibiendo crea; la nuestra, concibiendo asimila nociones, es decir, crea visiones intelectuales. La mente divina es una fuerza entificadora, la nuestra es una fuerza asimiladora”¹⁷. Desde aquí se entiende que la mente humana sea, como lo afirma el Cardenal, medida, pues mide la realidad de acuerdo con aquello que posee, es decir, las semejanzas de lo complicado en Dios.

Esta capacidad creativa de la mente humana, a la que se hemos aludido, indica que esta crea –nocionalmente– conceptos que asigna a la asimilación de la realidad exterior. Así entendido, el hombre “dota de significado” a aquello que encuentra en la realidad. Para entender esto, es necesario considerar el estatus del conocimiento humano con respecto a la realidad. Las cosas creadas están ante la naturaleza intelectual, y es ésta la que le confiere el significado “intramundano”. Por lo tanto, lo que añade la naturaleza intelectual a la realidad, no es sólo el que pueda ser conocida, sino también el introducir en ella la significatividad subjetiva. Las cosas, ontológicamente, significan y refieren –como vimos en el capítulo anterior– a Dios, ya que son expresión suya. Sin embargo, el que puedan significar algo para alguien, como es el caso de la criatura intelectual, supone ya en la realidad creada una nueva forma de “ser”.

Cabe decir que, si no hubiera ninguna naturaleza intelectual, la realidad –considerada en sí misma– no sería más que pura realidad. Propiamente, no podríamos hablar de verdad ni falsedad, ya que estas se dan en la facultad judicativa de la mente humana.

Esta cuestión, aunque original, puede entenderse desde la teoría clásica¹⁸ en la que lo primariamente conocido es el concepto, que permite conocer la cosa conocida. Ahora bien, hasta qué punto la doctrina cusana se distancia de la concepción medieval es un punto que debe examinarse. Es preciso apreciar la originalidad de la postura cusana al respecto, teniendo en cuenta que, en la teoría del Cardenal, la mente posee las semejanzas de las cosas que se hallan complicadas en Dios. Debido a la posesión de dichas semejanzas, le es posible a la mente humana aportar la significatividad a las cosas que conoce. Sin embargo, en el fondo de la cuestión subyace aquel pasaje bíblico en que el hombre, tras haber sido creado a imagen de Dios, confiere nombres a las cosas¹⁹.

¹⁷ *De mente*, VII, p. 77.

¹⁸ Tómese como ejemplo la teoría de Tomás de Aquino.

¹⁹ Cfr. *Génesis*, 2, 20.

Por lo tanto, para comprender el papel de la mente, es necesario observar que las virtualidades del intelecto humano, no obedecen simplemente a la mera asimilación de la naturaleza, sino también a la “producción” de conceptos nuevos. Para ilustrar esto, podemos acudir al escrito del propio Cusa, en el que se toma como ejemplo la elaboración de una cuchara. Esta no es producida a imitación de la realidad, pues en la naturaleza no es posible encontrar cucharas, se debe más bien a la capacidad humana de imitar el arte creador del Absoluto. Aduce el Cardenal que “la cuchara no tiene un ejemplar distinto fuera de la idea de nuestra mente. En efecto, si bien el escultor o el pintor toman de las cosas los ejemplares de los entes que procuran representar, yo no hago así al extraer de la madera y del barro cucharas, copas y ollas. No imito en esto la figura de ninguna cosa natural. Estas formas de cucharas, de copas y de ollas se realizan únicamente por medio del arte humano”²⁰.

Lo anterior nos lleva a considerar al ser humano, imagen de Dios, como una suerte de configurador de aquello que aprehende. Sin embargo, no puede decirse “–ni siquiera se sospecha– que no haya una suerte de concordancia entre la *mens* humana –creada por Dios– y la constitución de lo real. Más aún, aquella tiene el privilegio de espejar –aunque conjeturalmente– el contenido del Logos divino”²¹. De esta manera, la huella de Dios, que constituye la mente humana, permite conferir, de algún modo, sentido a las cosas. Si el Absoluto, mediante el conocimiento que tiene de sí, crea los entes reales, la mente – que es imagen viva de Dios– deberá asemejarse a su modelo en aquella actividad que le es más propia, esto es, en el crear. Ahora bien, la mente no crea las cosas, sino que “crea, si se quiere, la propia *species*, en el sentido de que la *mens* es activa, no pura pasividad receptiva”²². Lo que aporta, por tanto, son las nociones de las cosas creadas, de tal manera que puede asimilarlas. Sin embargo, lo que hay que entender es que la capacidad de crear nociones le viene a la criatura humana por el hecho de ser imagen de la mente divina, es decir, “la noción es imagen, y la imagen es asimilación. [...], la mente conoce las cosas, se forma nociones de ellas, en cuanto que las asimila a sí misma”²³.

²⁰ *De mente*, II, p. 59-60.

²¹ D’Amico, C., “Nicolás de Cusa, «*De mente*»: la profundización...”, p. 61.

²² Gamarra, D. (1995). “*Mens est viva mensura*. Nicolás de Cusa y el acto intelectual”. *Anuario filosófico*, 28, p. 588.

²³ Álvarez Gómez, M., “La mente como imagen viva en Nicolás de Cusa”, p. 28.

Así pues, continuando con la caracterización de la mente humana como medida, hay que añadir que es medida de todo aquello que es posterior a ella, a saber, los entes finitos. Debido a que ella crea entes nocionales, que se adecúan a las cosas, las mide de acuerdo consigo misma, es decir, de acuerdo con las semejanzas de los ejemplares divinos. Sin embargo, la mente finita no es la única medida de la realidad, pues la medida por excelencia se da en la mente del Absoluto. Los entes reales, que provienen de Él, tienen su verdad en la mente divina, y por tanto son medidos –en última instancia– en la mente de Dios. Así ocurre también en lo que respecta a la mente finita, que también se mide en la mente que todo lo mide. Si las cosas están, en última instancia, medidas en la mente infinita, la medida de la mente finita es limitada. Así lo explica el Cusano al decir que nuestra mente “no intuye la verdad precisa de todo, sino que intuye la verdad en una cierta necesidad determinada que posee cada cosa, en cuanto que una es de un modo y otra de otro”²⁴.

La mente como medida, que mide y, al mismo tiempo, es medida, induce a considerarla como una realidad intermedia entre el mundo y Dios. En efecto, si las cosas creadas pueden ser conocidas por el ser humano y este puede, a su vez, otorgarles un significado, el conocimiento humano supone una participación en el poder creativo de Dios. Por tanto, el conocimiento humano supone, para el mundo, una ganancia, ya que es, de algún modo, elevado a algo que no es él mismo. Y, al mismo tiempo, esta elevación supone que la mente da la realidad, por el hecho de ser imagen de Dios, cierta unidad de la que carece por el hecho de ser finita. La multiplicidad, procedente del Principio único, pasa por un proceso “unificador” en su aprehensión por parte de la mente. El mundo no puede “decirse” o referenciar, de modo que “su unidad absoluta consiste de algún modo en su ser dicho originario, para lo cual necesita la mediación de la *mens* que contrae la pluralidad a una unidad que, aunque no sea la unidad del nombrar originario, es sin embargo un decir o un nombrar”²⁵.

Si la multiplicidad proviene de aquella unidad absoluta, por medio de la mente –imagen viva de la divinidad– vuelve, en algún sentido, a aquella unidad de la cual salió. Es decir, lo que la mente otorga a las cosas puede caracterizarse como aquella vuelta (*reditus*) a la

²⁴ *De mente*, VII, p. 79.

²⁵ Gamarra, D., “*Mens est viva mensura...*”, p. 595.

unidad primera de la que hablaba el neoplatonismo. A partir de aquí podemos entender que lo finito se una al infinito a través de la mente humana.

Según lo explicado anteriormente, podría pensarse, como algunos han sostenido, que Nicolás de Cusa puede caracterizarse como un precursor del kantismo. Sobre esto hay que decir, en primer lugar, que el Cardenal no pretende someter a juicio el conocimiento, o hallar las condiciones de posibilidad del mismo, sino que –dándolo por supuesto– pretende elaborar una teoría acerca de la mente que tenga en cuenta su carácter de imagen viva. Además, hay que enfatizar que, en su concepción del conocimiento, las cosas se aprehenden o asimilan desde la realidad sensible, es decir, el conocimiento comienza por los sentidos. En segundo lugar, las semejanzas de las “*complicationes*” que se hallan en Dios, y que están en la mente humana como semejanzas, no pueden entenderse como una suerte de categorías en sentido kantiano. No constituyen, de ningún modo, formas a priori que posibilitan la aprehensión de la realidad sensible. Otra cuestión es que asimile la realidad confiriéndole algo que, en sí misma, no posee y de la cual participa la mente humana por ser imagen de Dios. “Es decir, la mente necesita enfrentarse a algo para poder conocer: no es conocimiento que origina, sino acto que conoce lo originado, de modo que ser imagen de Dios es poder poseer las representaciones de todas las cosas, pero el poseer mismo implica también la participación en el poder absoluto de Dios que viendo crea”²⁶.

Por otro lado, lo que algunos han llamado la primacía del sujeto en la concepción del conocimiento cusana, no puede hacer referencia a la condición autorreflexiva del conocimiento. En todo caso, podría hablarse de la primacía del sujeto cognoscente respecto de la realidad creada, pero en ningún caso anularse la natural apertura del conocimiento humano hacia fuera. Como ya hemos dicho, no se duda de la realidad exterior, es más, esta constituye el punto de partida del conocer humano. Las semejanzas de las complicaciones, que se hallan en la mente del hombre, no hace que quien conoce produzca lo real, o que no salga de sí mismo al conocer. Por el contrario, constituye la fuerza (*vis*) que posee el ser humano, por ser imagen de Dios, y que le permite dotar de significado a las cosas creadas.

Introducirse en la concepción cusana de la mente humana supone plantearse la singularidad de ésta dentro del ámbito de lo finito. Sólo si entendemos esto, entenderemos que la mente pueda ser el nexo entre el mundo y Dios, entre lo finito y lo infinito. Y este

²⁶ *Ibid.*, p. 596.

nexo que constituye la mente tiene carácter intermedio entre el mundo y Dios precisamente porque puede devolver a las cosas su sentido originario. El ser humano, dotado de intelecto, es capaz de descubrir la imagen de Dios en las cosas creadas.

En definitiva, lo que supone la apertura del conocer humano hacia la realidad, es precisamente la aproximación a la trascendencia, tanto en el propio acto de conocimiento, como en la realidad a la que refiere. En efecto, teniendo en cuenta lo que se dijo en el primer capítulo, conocer lo otro supone caer en la cuenta de que aquello que se aprehende reclama otra realidad más elevada, a saber, a su Creador. De este modo, en el conocimiento humano encontramos un punto de acceso al Absoluto, debido a que las cosas espejean a Dios. Si Nicolás de Cusa “investiga el espíritu humano, es para encontrar en él la imagen de Dios. Toda su metafísica del conocimiento puede resumirse en esta única tesis: la mente es imagen viva de la Verdad infinita. No es la misma Verdad en su inaccesible identidad, pero es en alteridad su imagen”²⁷. En este sentido, “el Cusano es hondamente cristiano y medieval”²⁸, a pesar del distanciamiento que supone –respecto del pensamiento clásico–, su metafísica del conocimiento. No cabe duda, por tanto, que el pensamiento de nuestro cardenal se sitúa en la frontera entre dos épocas, aunque se asienta en los temas del Medioevo. Veremos a continuación la concepción del conocimiento como acceso al Absoluto.

2.3. El conocimiento como acceso al Absoluto.

Tras haber visto el modo en el que Nicolás de Cusa caracteriza la mente humana como imagen viva y, por lo tanto, como creadora de nociones, podemos encontrar en el conocimiento el modo de acceder a Dios. Mediante este, el ser humano se sabe imagen de la mente infinita y, al mismo tiempo –al conocer lo otro–, es capaz de descubrir que la alteridad creada constituye una expresión de Dios. Abordaremos en este apartado la

²⁷ Colomer, E., “Modernidad y tradición...”, p. 179.

²⁸ *Ibid.*

manera en la que la mente puede acceder al Absoluto desde sí misma y desde aquello que constituye su objeto de conocimiento.

Como ya hemos visto, el ser humano es imagen de la mente infinita al mismo tiempo que ocupa un lugar preeminente en la realidad creada. Es por este motivo por lo que, adentrándose en la actividad que le es propia, puede acercarse a su Creador. No consiste esto únicamente en el saber acerca de Dios, sino también en el conocimiento de las cosas creadas; pues siendo, además, la mente humana el nexo entre el mundo y Dios, puede elevarse hasta la Verdad última a partir de la verdad que encuentra en su intelecto. De modo que, mediante la actividad intelectual, el hombre es capaz de descubrir que él mismo es imagen de la divinidad. El ser imagen de Dios, por tanto, se descubre en la asimilación de las cosas, porque “la capacidad creadora de la mente se explicita a sí misma al explicitarse en las cosas, se actualiza y vuelve sobre sí misma en y por la asimilación de las cosas, concebida no como una simple captación, sino como una reconstrucción de las mismas”²⁹.

De esta forma, las cosas, al participar del proceso “asimilador” de la mente humana, participan también de la imagen viva de Dios, es decir, de la mente. Así se entiende que las cosas sean, para el Cusano, a partir de la mente, pues “cuanto más participan de ella todas las cosas que vienen después de la mente simple, tanto más participan también de la imagen de Dios”³⁰. Es en el propio acto de conocer la realidad en el que la mente puede llegar a saberse como aquel nexo entre lo finito y Dios, papel que le es propio por el hecho de ser imagen.

Por otra parte, mediante el conocimiento de las cosas, la mente humana no alcanza la esencia y verdad de estas, pues su mente –aunque imagen viva– es limitada. Al no dar, en el acto de medirlas, con su sentido último, advierte que las cosas tienen su verdad en una mente mayor, que no puede ser otra que la de Aquél que les ha conferido el ser. De modo que, mediante el acceso a lo real, el hombre puede ascender hasta el Creador, porque ni el conocer humano ni el ser del objeto se agotan en las cosas mismas. Esto se debe a que “las cosas son apetecibles no en cuanto finitas, puesto que la finitud como

²⁹ Álvarez Gómez, M. (2004). “Añoranza y conocimiento de Dios”. En: *Pensamiento del ser y espera de Dios*, Salamanca: Sígueme, p. 94.

³⁰ *De mente*, III, p. 64.

contrapuesta a la infinitud es una mera abstracción, sino en cuanto vinculadas al ser creador infinito, en cuanto manifestación del *summum desiderabile*”³¹.

En la medida en que, como hemos visto, la mente dota de significado las cosas creadas, el ser humano repara en que esta re-significación supone limitación, debido a que él no posee el sentido último de aquello que conoce. El hombre puede crear el sentido “intramundano” de los entes creados, pero su sentido último, aquello en lo que consisten, es algo a lo que no puede acceder. Este es el punto en el que la mente humana puede volverse hacia Dios y conocer que, al igual que las cosas que le rodean, es imagen de Dios. El conocimiento se convierte, por tanto, el conocimiento en el punto de inflexión en que el hombre se hace cargo de su ser finito. Pero este proceso –que culmina en el reconocimiento de lo otro y de sí como expresión de Dios– presupone, precisamente, el entendimiento. Es decir, las cosas no se saben a sí mismas como expresión de la divinidad, sino que lo son para la mente humana. De modo que, si el mundo ha sido creado a causa de la naturaleza intelectual, lo es en cierta medida para despertarla y señalarle el camino hacia Dios. Y, entonces, la creación se convierte en el libro que, inevitablemente, el ser humano debe leer.

Es en este punto donde se entiende la verdadera preeminencia de la mente humana, que no se funda en la capacidad de crear nociones y situarse así por encima de lo demás, sino en saber apreciar el cuadro que Dios ha pintado por medio de la creación. Mediante el acto intelectual, el hombre, y sólo él, puede contemplar al Autor a través de su obra. Así, el fin de la participación en la actividad divina por parte de la mente, se torna en un volverse hacia el Absoluto.

Ahora bien, la mente encuentra en sí misma un anhelo de Dios, no ya por el hecho de contemplar en la realidad la expresión de Dios, sino porque “la naturaleza intelectual es en su mismo acto de tender un estar en tensión, un tender más allá de sí misma hacia Dios, en cuanto que su ser-en-sí es un ser-en-Dios”³². Ser sí mismo, por tanto, implica el reconocerse en Dios, que no es otra cosa que conocerse a uno mismo.

Hemos llegado a un punto crucial en el pensamiento de Nicolás de Cusa. El autoconocimiento, en lo que respecta al acto intelectual, entraña el saberse imagen de la

³¹ Álvarez Gómez, M., “Añoranza y conocimiento de Dios”, p. 70.

³² *Ibid.*, p. 71.

divinidad. Gracias a la mente, el ser humano advierte que la creación es una expresión de Dios, y, mediante esta, debe adentrarse en su ser para llegar a la divinidad. Hemos visto que el conocimiento de las cosas constituye uno de los caminos para llegar a Dios, quizá el más habitual e inmediato. Sin embargo, puede verse en la obra cusana que otra forma para acceder a Él estriba en el propio yo. Esta segunda forma, aunque más compleja, supone participar de modo más pleno de la actividad divina. Dado que Dios no conoce lo otro sino por medio de sí mismo, el hombre, también conociéndose, puede acceder a Él.

Podemos decir que el hombre encuentra en sí mismo lo necesario para llegar a Dios, reconociendo en este punto las resonancias agustinianas en el pensamiento de Cusa. Ahora bien, si para llegar a Dios es necesario conocerse a sí mismo, para llegar a conocerse, es necesario ser sí mismo. Dicho de otro modo, “el autoconocimiento lleva al intelecto del hombre a asumir y realizar su condición de imagen de Dios; lo cual no implica que renuncie a su identidad, sino todo lo contrario”³³. Como ya se adelantó en el primer capítulo, el estatuto ontológico del ente finito estriba en su ser expresión divina, y de igual manera sucede con respecto a la *mens* humana. Para llegar a ser realmente, le es preciso acogerse a su condición de imagen, aceptando su radical dependencia respecto del Creador.

Pero, al mismo tiempo, el ser imagen de la mente se expresa en el propio conocimiento. Al conocer, y al elevarse en el acto intelectual al Infinito, el ser humano se asemeja a su Autor, haciéndose cada vez más imagen suya. Por otra parte, el ser imagen de Dios comporta también expresar a Dios en la actividad mental. Es decir, el que la trascendencia “pueda hacerse visible es resultado de una adecuada explicación del estatuto ontológico de la imagen; ésta lo que hace es revelar o hacer visible al ejemplar”³⁴. Y, al mismo tiempo, en el propio acto de conocer, la mente se percata de que su verdad se halla en el intelecto infinito, ya que “la imagen solamente se puede comprender desde su origen o modelo primordial, pero es —de modo máximo— semejante a él”³⁵.

De todo lo anterior se sigue que podemos hallar a Dios mediante el conocimiento de lo otro y de nosotros mismos, asombrados por la magnificencia de su creación. Sin embargo, para comprender debidamente la intención del Cusano con respecto al tema de la mente,

³³ Schmitt, A., “Interioridad agustiniana...”, p. 76.

³⁴ González, A.L., “La doctrina de Nicolás de Cusa...”, p. 19.

³⁵ *Ibid.*

conviene atender a que el estatus de la *mens* reside, no en el hecho de ser más que el resto de la creación —que supone más bien una consecuencia—, sino en el depender y ser imagen de Dios. Nicolás de Cusa nos enseña, en el punto más controvertido de su pensamiento, que el conocer humano no puede desligarse del Absoluto, y que es ahí donde se engrandece. Si muchos intérpretes contemporáneos han defendido que la mente cusana —entendida como medida— supone un antecedente del pensamiento moderno, Nicolás nos dice que “nuestra mente, imagen de la mente eterna, busca descubrir, como la semejanza en la verdad, la medida de sí misma en la mente eterna”³⁶.

Entendemos, por tanto, que, reconociendo los avances del pensamiento de Cusa, las cuestiones fundamentales de éste están enraizadas en el Medioevo. Si algo nos muestra la concepción del Cardenal acerca del conocimiento o autoconocimiento como acceso a Dios, es su hincapié en señalar la dependencia de la criatura, no ya únicamente en su ser, sino también en su condición de imagen.

La cuestión de ser uno mismo, que podría entenderse como autonomía respecto de Dios, se sitúa —en el marco del pensamiento de Nicolás— en el aceptar “lo que se encuentra en la base y raíz de nuestro ser y de nuestra actividad, lo que nos pre-es y con esta su presencia nos esencia y nos sujeta a sí mismo”³⁷. No constituye otra cosa que ser del modo en que Dios nos concibe. De esta manera puede comprenderse la concepción cusana de la libertad como ser sí mismo, cuestión que trataremos en el capítulo siguiente.

³⁶ *De mente*, XI, p. 93.

³⁷ Álvarez Gómez, M., “Añoranza y conocimiento de Dios”, p. 84.

3. La libertad humana como reconocimiento de sí y del Absoluto.

Vimos en el capítulo anterior el modo en que la mente humana es capaz de acceder al Absoluto por medio del conocimiento de sí misma. Pues bien, toca ahora examinar el modo en el que el conocimiento de sí aparece como la clave de la libertad de la criatura. En el pensamiento de Nicolás de Cusa, el reconocimiento de uno mismo no puede tener lugar sin la libertad, que comienza con el deseo de llegar a Dios. Siendo sí misma, la criatura puede ser verdaderamente libre y poseer aquello que anhela, el Absoluto. En este capítulo abordaremos la concepción cusana de la libertad, que tiene su punto de partida en el anhelo de Dios y que desemboca en el autoconocimiento, de acuerdo con aquello que la criatura es desde Dios.

3.1. El deseo de Dios como punto de partida de la libertad humana.

Como ya adelantamos en el capítulo anterior, el hombre, para llegar a Dios, ha de ser sí mismo. Esta cuestión cobra gran importancia en lo que respecta a la libertad del hombre, pues en el ser sí mismo estriba la clave de esta. Es preciso poner de relieve que Nicolás de Cusa pone, en el punto de partida de la libertad, el deseo humano de poseer a Dios. De esta manera, la libertad –que podría caracterizarse como el deseo de autodeterminación– viene ligado al deseo de Dios.

Así pues, el Cusano enmarca la cuestión de la libertad en el diálogo del hombre con su creador, en el cual se expresa el deseo de acceder a Él. El hombre, por tanto, en su oración pregunta a Dios: “¿Y cómo te poseeré, Señor, yo que no soy digno de comparecer en tu presencia? [...] ¿Pues hay algo más absurdo que pedirte que te me des, tú que eres todo en todos?”¹. El deseo del hombre está, como puede verse, en poseer a Dios, en que Este

¹ VD, VII, 25.

se le dé al hombre. Sin embargo, al mismo tiempo, la criatura advierte que Dios es el inaccesible y que, por tanto, no le es posible al hombre por sí mismo acceder a Él. Es así como nuestro cardenal prosigue el diálogo pidiendo a Dios que se le dé: “¿Cómo te darás a mí, a menos que tú no me des a mí a mí mismo? Y cuando descanso así en el silencio de la contemplación, tú, Señor, me respondes diciendo en lo más íntimo de mi corazón: Sé tú mismo y yo seré tuyo”².

He aquí, en el “sé tú mismo y yo seré tuyo”, el núcleo de la cuestión de la libertad en el pensamiento cusano. El Absoluto pone como condición de darse a la criatura el que esta sea ella misma, es decir, si la criatura es ella misma, el Absoluto se le dará y la criatura podrá ser feliz. En palabras de Beierwaltes, “un «pertenerse a sí mismo» consciente desde una libre autoapropiación del hombre, es el presupuesto necesario para que Dios «pertenezca» al hombre. El imperativo de Dios: «Sis tu tuus et ergo ero tuus» (...), ciertamente no significa una autoconstitución propia y original, sino la incitación a una decisión para aquello que al hombre le es «dado» a priori por Dios”³. Nótese que, en la oración narrada por Cusa, Dios le devuelve a la criatura su deseo de poseerle. Es decir, la criatura debe encontrar en sí misma a Aquel a quien desea.

Vemos, por tanto, que el punto de partida para ser libre estriba en el deseo de ir hacia Dios. Ya vimos en el capítulo anterior que el núcleo del autoconocimiento aparece en el mirarse en Dios, tal como la criatura es en su verdad eterna. En la cuestión de la libertad sucede algo similar, pues es la criatura quien se dirige a Dios para que Él le enseñe a ser libre. El Absoluto, anhelado por la criatura, le pone a esta una condición para acceder a Él, a saber, que sea ella misma. Y es que “a Dios no nos es dado conocerle sino en cuanto que nos conocemos a nosotros mismos. En ese autoconocimiento no se puede llegar a un límite, por cuanto éste es la infinitud. Se trata, pues, de adentrarnos más y más en ese conocimiento propio que nos hace ver que somos únicamente como movimiento hacia la trascendencia”⁴. Teniendo en cuenta lo que tratamos en el anterior capítulo, comprenderemos que para acceder a Dios es necesario conocernos a nosotros mismos. Esto es así debido a que toda la realidad constituye una imagen de Dios. Si queremos

² *Ibid.*

³ Beierwaltes, W. (2005). “Elementos místicos en el pensamiento del Cusano”, En *Cusanus. Reflexión metafísica...*, nota 100, p. 277.

⁴ Álvarez Gómez, M., “Añoranza y conocimiento de Dios...”, p. 92.

poseer y acceder a Dios es necesario, en primer lugar, que lo busquemos en aquello que constituye su imagen viva. Y ¿dónde lo encontraremos si no en aquella imagen parecidísima del Absoluto? En efecto, es en la propia interioridad de la criatura donde ésta puede acceder al Absoluto.

En el punto que nos atañe, este acceso a Dios a través de la interioridad aparece –en el pensamiento de Nicolás de Cusa– como condición de la conquista de la libertad. No podemos olvidar que la libertad consiste, en este contexto, en la conquista de sí mismo, y que viene motivada por el deseo de Dios. Si la libertad tiene sus raíces en el Absoluto es porque ésta sólo se da en aquel movimiento de la criatura hacia Dios. Es decir, sólo le es posible a la criatura ser libre si su acto constituye una respuesta a su creador, debido a que “la persona que es consciente de su libertad es a la vez consciente de Dios. Esto es así porque el ser imagen de Dios no significa sino ser *capax dei*, capaz de participar de Dios; y es precisamente como imagen viva de Dios que el hombre descubre su libertad”⁵.

En muchas ocasiones se ha interpretado el pasaje del séptimo capítulo del *De visione Dei* como una incoación de la moderna autodeterminación. Sin embargo, en el propio capítulo está la clave de la comprensión cusana de la libertad. Esta no puede entenderse como una auto-elección propia del hombre y de su ser, sino como un modo de secundar aquello que la criatura ha recibido de Dios; lo que implica también su condición de imagen. Fijémonos en que el punto de partida de la libertad humana comienza con la pregunta de la criatura al Absoluto, lo que indica, “en primer término, que es Dios quien enseña al hombre qué significa para él ser él mismo”⁶.

Sin embargo, la elección de sí mismo corresponde únicamente a la propia criatura, ella es quien debe decidir ser sí misma o no, poseer a Dios o no poseerle. Así lo escribe el propio Nicolás que, dirigiéndose de nuevo a Dios, afirma:

“Has puesto en mi libertad que, si yo lo quiero, yo sea yo mismo. Por tanto, si yo no soy yo mismo, tu no eres mío; de otro modo coartarías mi libertad, ya que tú

⁵ Soto-Bruna, M^a. J. (2009). “La libertad en la manifestación de la imagen según la obra *De visione Dei* de Nicolás de Cusa”. En D. González Ginocchio (Ed.), *Metafísica y libertad*, n° 214, Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico, p. 330.

⁶ Schmitt, A., “Interioridad agustiniana...”, p. 77.

puedes ser mío únicamente cuando yo sea yo mismo. Pero como has establecido esto en mi libertad, no me coartas, sino que esperas que yo escoja ser yo mismo”⁷.

Nótese que la condición de “tener” a Dios, de llegar hasta Él, es ser uno mismo. Es ahí donde reside la verdadera libertad del ser humano. Es el propio creador quien espera que la criatura se escoja a sí misma en libertad como punto de partida hacia Él. Sin embargo, este ser sí mismo conlleva reconocer aquel orden que Dios ha establecido en la realidad creada, de modo especial en lo que concierne a la propia criatura. Este asunto se abordará en el capítulo siguiente, al analizar la necesidad del hombre por respetar aquello que le ha sido dado por el Infinito. Ahora bien, esto no supone menoscabar la libertad del hombre, pues “el ser sí mismo de la imagen ha de conllevar —como trataremos de mostrar— el propio reconocimiento de la existencia en dependencia y como manifestación de la visión creadora”⁸. De modo que la criatura puede ser realmente libre aceptando el proyecto que su creador le ha conferido, lo que incluye su propia condición de imagen que expresa al Absoluto.

Restará a continuación examinar de qué modo es posible hablar de libertad bajo la articulación de la inmanencia y la trascendencia del Absoluto en el orbe creatural. Si la libertad de la criatura se encuentra en la aceptación de su dependencia respecto de Dios, cabría preguntarse si la libertad del hombre queda desdibujada por el Absoluto. De esta forma, veremos que la libertad sólo es posible mediante la profundización en la propia naturaleza.

3.2. La criatura en su dependencia respecto del absoluto.

La respuesta que recibe la criatura de su creador, el ser sí mismo, no constituye el punto final de la conquista de la libertad. La respuesta de Dios no se queda en el “sé tú mismo y yo seré tuyo”, pues, si continuamos leyendo el pasaje del capítulo, encontramos que

⁷ VD, VII, 25.

⁸ Soto-Bruna, M^a. J., “La libertad en la manifestación de la imagen...”, p. 322.

Nicolás de Cusa perfila el significado de aquel “ser sí mismo”. Es la propia criatura la devuelve al creador la respuesta, implorando que sea Este quien le enseñe a ella a ser sí misma.

De esta manera pregunta el orante a Dios: “¿Y cómo yo seré yo mismo, si tú, Señor, no me lo enseñas?”. El comienzo de la libertad del hombre aparece, por tanto, en el Absoluto, pues es Él quien debe mostrar a la criatura el camino hacia el ejercicio de su libertad.

En muchas ocasiones se ha interpretado el capítulo de esta obra como un presagio de la concepción moderna de la libertad⁹, en cuanto elección libre de auto constitución. Si nos fijamos en el pasaje recién citado nos daremos cuenta de que “esta plegaria comienza afirmando la doctrina misma del *operari sequitur esse*”¹⁰. Sin embargo, el planteamiento cusano de la libertad no acaba aquí. A continuación, el Cardenal innova continuando la tradición medieval acerca de la libertad. Prosiguiendo su plegaria, el orante afirma:

“Tú me enseñas esto: que el sentido debe obedecer a la razón y que la razón debe dominar. Por eso, cuando el sentido sirve a la razón, yo soy yo mismo. Pero la razón no es guiada más que por ti, Señor, que eres el verbo y la razón de las razones. Por eso, ahora me percató de que si escucho tu palabra, que no cesa de hablarme y brilla continuamente en mi razón, yo seré yo mismo, libre y no esclavo del pecado”¹¹.

Para ser libre, la criatura debe ser sí misma, siguiendo aquel mandato que la criatura recibió del Absoluto. Y el ser sí mismo consiste en obedecer a la razón, que a su vez es guiada por Dios, de modo que la criatura –para arribar a la libertad– debe seguir su propia naturaleza racional. Y es “que el hombre es sí mismo cuando respeta el orden, que el creador ha infundido tanto dentro como fuera de él. Es decir, cuando el hombre gobierna lo superior, su razón, y ésta a su vez obedece a lo único trascendente a ella, Dios”¹². En innumerables ocasiones esta última cuestión ha caído en el olvido al interpretar el

⁹ Cassirer considera que la libertad propugnada por Cusa deja atrás la antigua proposición escolástica “*operari sequitur esse*”, que se aplica ya únicamente para las cosas del mundo, pero no para el hombre. Cfr. Cassirer, E. (1951). *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*. Buenos Aires: Emecé, p. 113.

¹⁰ Führer, M. (2014). *Echoes of Aquinas in Cusanus's Vision of Man*, Lanham: Lexington Books, p. 130. Traducción propia.

¹¹ VD, VII, 26.

¹² Schmitt, A., “Interioridad agustiniana...”, p. 77.

pensamiento del Cusano. Cuestión que, por otra parte, ayuda a comprender de modo fiel su pensamiento, sin adscribirlo a tradiciones de las cuales se distancia enormemente.

Ahora bien, desde lo anterior podría pareceros que la libertad de la criatura se da en un plano circular, pues viene de Dios y a Él vuelve. Esta consideración no es del todo correcta, ya que el ser de la criatura procede de Dios y ésta no tiene “otra naturaleza¹³” que adquirir en el ejercicio y conquista de su libertad. Es decir, para ser libre, el ser humano deberá profundizar en su propia naturaleza –que le ha sido dada por Dios–, y en la que puede llegar a todo lo que puede ser. Es la propia conquista de sí mismo la que se halla en juego en la libertad humana, y que sólo puede hallarse en la verdad eterna de Dios. De aquí que el ente finito deba secundar aquello que ha recibido de Dios, donde se encuentra la meta de su ser. Como ha expresado Álvarez Gómez, “el ser imagen de Dios no nos está dado de una vez por todas, sino que implica un esfuerzo incesante por conocernos en él. Este es el otro aspecto según el cual el conocimiento es libertad, un hacerse, un *feri*”¹⁴.

La libertad, entendida como la conquista de algo propio, no puede referirse a algo ajeno a la propia naturaleza, sino que se realiza en aquel “recipiente” en que Dios nos ha comunicado su ser. Desde aquí puede entenderse que el ser sí mismo de la criatura consiste en ser aquello que se es de modo “esencial”, es decir, aquello que la criatura es de acuerdo con el modo en que ha sido creada. Esto significa aceptar la condición de imagen de Dios y llegar a ser lo que uno es en la verdad eterna de Dios. Ahora bien, todo esto debe tener como base el propio reconocimiento en dependencia de Dios. “Como todo lo creado, la naturaleza humana tiene sus raíces en Dios y, por tanto, uno nunca llegará a ser sí mismo sin darse cuenta de la esencialidad de esta relación”¹⁵. El ser humano nunca podrá ser libre, ni poseerse a sí mismo, escapándose del esquema ontológico de lo real. Toda la realidad pivota, como ya hemos visto en el pensamiento Cusano, en la relación

¹³ Nicolás de Cusa, al hablar de la libertad humana, deja claro que “el ser humano no aspira a poseer otra naturaleza, sino a perfeccionar la suya propia”. (Soto-Bruna, M^a. J., “La libertad en la manifestación de la imagen...”, p. 323).

¹⁴ Álvarez Gómez, M., “Añoranza y conocimiento de Dios...”, p. 92.

¹⁵ Alfsvåg, K. “Human liberty as participation in the Divine in the work of Nicholas Cusanus”, en (Euler, W, Gustafsson, Y, Wikström, I., eds.), *Nicholas of Cusa on the self and self-consciousness*. Åbo Akademi University Press, p. 53. Traducción propia.

Dios-criaturas. Sin esta relación esencial –en el sentido más propio–, nada puede funcionar, ni siquiera la propia acción humana en libertad.

Sin embargo, a la criatura le es posible alejarse del plan divino y desligarse del Absoluto. Así lo expresa el propio Nicolás cuando, en boca del orante, afirma:

“Me has dado el ser, Señor, y un ser tal que puede hacerse continuamente más capaz de tu gracia y de tu bondad. Y esta fuerza, que yo obtengo de ti [...] es la voluntad libre, mediante la cual puedo ampliar o restringir la capacidad de recibir tu gracia”¹⁶.

De modo que la criatura puede separarse de su creador, de tal manera que abandona el proyecto de conquistar su propio ser, que sólo puede hacerse reconociendo la propia dependencia que liga a la criatura al Absoluto. Esto indica que la elección del propio yo con independencia del Absoluto no aumenta la propia libertad, sino que la disminuye, pues la criatura –alejándose de su creador–, se aleja de sí misma y de su propio ser. Así lo expresa nuestro cardenal:

“Qué infeliz es todo pecador que te abandona a ti, manantial de vida, y te busca no en ti sino en lo que en sí es nada y permanecería siendo nada si tú no lo hubieses llamado de la nada! Cuán fatuo es el que te busca a ti, que eres la bondad, y mientras te busca se separa de ti y retira sus ojos. Pues todo el que busca no busca otra cosa sino el bien, y todo el que busca el bien y se separa de ti, se separa de aquello que busca.”¹⁷.

El fin al que se dirigen todas las acciones del hombre no puede diferir de Dios, sumo Bien, pues es lo más amable y a lo que todas las criaturas tienden para realizarse correctamente. Arribar a Dios es la condición de posibilidad de la propia realización personal, pues en Él está la verdad eterna y el ejemplar de cada criatura. Alejarse del modelo sería algo así como caricaturizar el propio ser de la criatura.

No obstante, esta concepción de la libertad no supone un rebajamiento de la propia individualidad o personalidad. Como ya hicimos al hablar del estatuto ontológico de la

¹⁶ VD, IV, 11.

¹⁷ VD, V, 14.

criatura, tocará examinar, en el próximo apartado, el modo en que la aceptación de la voluntad divina permite el libre ejercicio del hombre.

3.3. El reconocimiento de sí en dependencia respecto del Creador como camino hacia la libertad y la felicidad.

El ser humano, como ya hemos considerado, no puede ser realmente libre sin que el Absoluto forme parte de la propia acción humana. Sin embargo, esto no supone que la criatura pierda su individualidad en pos de doblarse al Absoluto o entregarle su ser, sino que en el Absoluto puede encontrar su modo de ser propio. Es decir, “paradójicamente, cuanto más asumamos y realicemos nuestra identidad de *imago Dei*, más seremos nosotros mismos. En otras palabras, tras la divinización, no dejamos de ser lo que somos, sino todo lo contrario: nuestra fuerza intelectual habrá alcanzado su máxima realización”¹⁸. La criatura, al realizarse en cuanto imagen de Dios, se realiza a sí misma de modo más pleno que el que resultaría de ensayarse por sí sola al margen de Dios.

El ser humano no puede ser al margen de Dios –que aparece como el *non aliud* (el no otro) –, no sólo en el plano ontológico, sino también en el plano causal¹⁹. La acción creatural, al igual que su ser, se desvirtúa al alejarse de su fundamento. Pero, recordémoslo una vez más, esto no significa que la criatura pierda su individualidad o su poder causal ligándose al Absoluto, sino que su acción y libertad se ven mejoradas. De esta manera, la dependencia de la criatura en el Absoluto, una vez más manifestada en el ámbito de la libertad, es el camino para ser realmente libre y aquel que conduce a la felicidad verdadera. “En esto estriba la dignidad del conocimiento y de la libertad, es decir, en ver fundamentado nuestro ser de naturalezas intelectuales en el ser de Dios, a

¹⁸ Schmitt, A., “Interioridad agustiniana...”, p. 78.

¹⁹ Este punto nos recuerda la doctrina de la participación de Tomás de Aquino, según la cual la dependencia se manifiesta también en que el mismo obrar de toda criatura depende de Dios.

quien conocemos sólo como el horizonte y fundamento del autoconocimiento, como lo oculto e inaccesible”²⁰.

La radical dependencia de la criatura respecto de fundamento que le otorga el ser, y que se manifiesta al mismo tiempo su el libre ejercicio, hace justicia a la manera en la que viene constituida la propia realidad. Ya vimos que el mundo, de acuerdo con el pensamiento elaborado por el Cusano, se articula al modo de la *complicatio* y *explicatio*, y que, al mismo tiempo, subraya la subordinación de la criatura al creador en el plano ontológico. Pues bien, si la realidad intramundana –desde el punto de vista ontológico– depende del Absoluto, la propia actividad de la criatura no puede efectuarse al margen de Él, pues lo contrario sería incoherente con el sistema cosmológico.

Vemos, por tanto, que –en lo que respecta al pensamiento de Nicolás de Cusa–, no hay una disociación entre la metafísica, la gnoseología y la ética (o teoría de la acción), sino que todas ellas –en tanto suponen un intento de explicar la realidad de la criatura– pivotan sobre la primacía del Absoluto. Las criaturas son expresión e imagen de Dios y dependen de Él en su ser y en su causar. La preeminencia en la relación entre las criaturas y Dios recae en este último, pues es Él quien otorga el ser a las criaturas y el modo de serlo. Retomando la cuestión que tratábamos al principio, es el fundamento de su ver, ya que estas ven en Aquel que ve. De manera que únicamente es *en* Dios, “donde se abre el campo de la libertad, esto es, en la posibilidad de alcanzar aquella perfección que se encierra en la visión eterna de Dios sobre cada ser”²¹.

Ahora bien, ¿cómo puede la criatura ejercer su libertad a partir del Absoluto? El pensamiento del Cusano es claro a este respecto: mediante la profundización en la condición de imagen de Dios. Esta condición se manifiesta de modo especial, como ya hemos visto, en el conocimiento, que supone una vuelta al Absoluto a través de los ejemplares impresos en la mente humana. Pero no sólo mediante el conocimiento la criatura es capaz de arribar a Dios para ejercer su libertad, sino también mediante su ser en la unión con el ver divino. O sea, el hombre puede potenciarse “a sí mismo en el ser y el obrar de Dios. [...] La potenciación consiste en que el hombre, viendo, es decir,

²⁰ Álvarez Gómez, M., “Añoranza y conocimiento de Dios...”, p. 92.

²¹ Soto-Bruna, M^a. J., “La libertad en la manifestación de la imagen...”, p. 324.

mediante la «*visio intuitiva*» es reconducido al fundamento posibilitante de su ver. Esto es para él «*theosis*» en un sentido doble: hacerse sí mismo mediante el ver unificante”²².

La propia realización en clave de *imago Dei* es condición de posibilidad de ser, conocer y actuar libremente, sin que por ello el ser humano “pierda” su vida siendo en o con el Absoluto, ya que reconocerse en la mirada divina supone la culminación de los anhelos más profundos de la criatura. Es más, “para poseer a Dios no debemos abandonar nuestro modo de ver contracto, sino por el contrario, al asumirlo plenamente somos conducidos hasta el principio, pues cada modo de ver es imagen del ver absoluto; y viceversa, al arribar al ver absoluto, no abandonamos nuestro modo de ver, sino lo realizamos”²³.

Desde lo anterior, somos ahora capaces de comprender que la concepción cusana de la libertad no supone un anticipo de la Modernidad. En todo caso, lo es el deseo de “poseer a Dios”, cuestión que habría que examinar detalladamente para concluir si realmente constituye o no un anticipo de la Modernidad. En cualquier caso, la libertad, entendida como ser sí mismo merced a aquello recibido del Absoluto, no es otra cosa que la *libertas*²⁴ en sentido agustiniano. De ningún modo puede compararse dicha concepción con la visión de Pico della Mirandola²⁵, ya que –para Nicolás de Cusa– Dios sí que posee un ejemplar para cada criatura. Esta debe autorrealizarse, sí, pero de la mano del Absoluto y merced a Él, de manera que llegue a ser lo que aquella es de acuerdo con su verdad eterna.

De manera que la dependencia de la criatura en el Absoluto, tanto a nivel ontológico como a nivel gnoseológico y moral, constituye la clave de la condición y dignidad creatural. Si este trabajo versa sobre el análisis del estauto ontológico propio de la criatura humana, este puede darse únicamente si ella se realiza desde su fundamento, es decir, desde el Absoluto. Al hablar de la libertad, no podemos olvidar que la criatura es imagen de Dios y que esta es la condición de su propia realización. Es decir, dado “que la libertad humana

²² Beierwaltes. W., “*Visio absoluta...*”, nota 92, p. 202.

²³ Schmitt, A., (2015). "La sentencia de Nicolás de Cusa «*Sis tu tuus, et Ego ero tuus*»: síntesis del modo de vida neoplatónico-cristiano", *Bibliotheca Augustiniana*, IV p. 278.

²⁴ El propio Nicolás de Cusa hace referencia a San Agustín al hablar de la libertad como ser sí mismo en pos de alcanzar a Dios. Cfr. Schmitt, A, “La sentencia de Nicolás de Cusa...”, p. 274.

²⁵ Pico, en su conocido *Oratio de hominis dignitate* relata como Dios, en el momento de crear a la especie humana, quedándose sin ejemplares, insta al hombre para que éste se constituya a sí mismo de acuerdo con sus propios deseos.

se interpreta como la manifestación de la humanidad en cuanto creada a imagen de Dios, su realización no es sino la aceptación de la visión amorosa de Dios”²⁶.

Volver a Dios significa, por tanto, ser su imagen de acuerdo con el grado de participación que cada criatura tiene del Absoluto, lo que proporciona la diferencia respecto de Él, y – mediante esta participación– regresar a su creador. Como ha señalado la profesora Soto, lo finito aparece ligado al Absoluto, y “requiere la reconducción, según el principio neoplatónico del regreso a la unidad, de lo múltiple a lo uno, en lo cual se constituye precisamente la perfección a la que está llamada la imagen”²⁷. Sólo de esta forma seremos capaces de comprender el verdadero estatuto del ente finito, de acuerdo con el pensamiento de Cusa.

²⁶ Alfsvåg, K. “Human liberty...”, p. 51. Traducción propia.

²⁷ Soto-Bruna, M^a. J., “La libertad en la manifestación de la imagen...”, p. 324.

Conclusión:

En este trabajo hemos abordado el tema de la creación, el cual se entiende, dentro del pensamiento de Nicolás de Cusa, como Visión de Dios. La articulación, por tanto, entre lo infinito y lo finito se manifiesta en la unión de ambos mediante la visión divina, que todo lo abarca. Esto, como ya hemos argumentado, no constituye un rebajamiento de la criatura, sino que su propio estatuto ontológico versa sobre su condición de *imago Dei*.

Esta condición se manifiesta, también, en el modo de conocer de la criatura, la cual, poseyendo en sí el rastro de los ejemplares de todas las cosas, confiere a la realidad intramundana aquella unidad que le permite el retorno a la Unidad fundante. El conocimiento, por tanto, en Nicolás de Cusa, resulta primordial en aras a comprender el orbe de lo creado en su relación al Absoluto.

Sin embargo, la condición de imagen de la criatura no se expresa únicamente en la ontología de la creación o en el ámbito gnoseológico del ser humano, sino que se realiza de modo pleno en el ejercicio de la libertad. Es, mediante su acción libre, que el hombre puede asemejarse a su Creador y descubrir su condición de imagen viva. Sólo de esta manera podemos entender cuál es el verdadero estatuto ontológico de la finitud humana, y que esta sólo puede ser realmente en su dependencia radical respecto del Creador.

Nos parece que todo esto contribuye a dar una idea justa del pensamiento del Cusano, enmarcándolo en la tradición que le corresponde. Como ha señalado Colomer, Nicolás de Cusa “es medieval por su acentuado teocentrismo. Dios continúa estando en Nicolás de Cusa al principio y al fin de todo su filosofar. Lejos de ser un intento de secularizar el pensamiento, la filosofía del Cusano es uno de los esfuerzos más gigantescos realizados en la historia por pensar a Dios y ver toda la realidad a partir de Él”¹.

Si entendemos así el pensamiento del Cusano, nos daremos cuenta de que este da pie a pensar la continuidad respecto de la tradición, a pesar de y en la discontinuidad². La originalidad de su filosofar nos ofrece la posibilidad de pensar los grandes temas de la Edad Media con una mirada propia de la época.

¹ Colomer, E., “Modernidad y tradición...”, p. 142.

² Cfr. Beierwaltes, W., “Nicolás de Cusa: innovar iteligiendo...”, p. 49.

Bibliografía:

Traducciones utilizadas para las obras de Nicolás de Cusa:

Nicolás de Cusa. “La mente”. En *Nicolás de Cusa: Diálogos del idiota. El Possest. La cumbre de la teoría*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González, (2001). (pp. 53-107). Pamplona: Colección de Pensamiento medieval y renacentista, Eunsa.

- (2007). *Acerca de la docta ignorancia. Libro I: Lo máximo absoluto* (edición bilingüe). Introducción, traducción y notas de Jorge M. Machetta y Claudia D'Amico. Buenos Aires: Biblos.
- (2009). *Acerca de la docta ignorancia. Libro II: Lo máximo contrato o universo* (edición bilingüe). Introducción, traducción y notas de Jorge M. Machetta, Claudia D'Amico y Silvia Manzo. Buenos Aires: Biblos.
- (2009). *La visión de Dios*. Traducción e introducción de Ángel Luis González. (6.a ed.). Pamplona: Eunsa.

Bibliografía secundaria:

Alfsvåg, K. (2010). “Human liberty as participation in the Divine in the work of Nicholas Cusanus”, en (Euler.W, Gustafsson.Y, Wikström.I., eds.), *Nicholas of Cusa on the self and self-consciousness* (pp. 39-66). Åbo: Åbo Akademi University Press.

Álvarez Gómez, M. (2001). “La mente como imagen viva en Nicolás de Cusa”, en (M^a del Carmen Paredes, ed.), *Mente, conciencia y conocimiento* (pp. 11-28). Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

- (2004). Nicolás de Cusa: Dios, más allá del ser y de la esencia. En *Pensamiento del ser y espera de Dios* (pp. 13-140). Salamanca: Sígueme.

Beierwaltes, W. (2005). *Cusanus. Reflexión metafísica y espiritualidad*. Pamplona: Eunsa.

Cassirer, E. (1951). *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*. (pp. 21-67). Buenos Aires: Emecé Editores.

Colomer, E. (1975). “Modernidad y tradición en la metafísica del conocimiento de Nicolás de Cusa”. En *De la Edad Media al Renacimiento Ramón Llull - Nicolás de Cusa - Juan Pico della Mirandola* (pp. 176-198). Barcelona: Herder.

D’Amico, C. (1991). “Nicolás de Cusa, «*De mente*»: la profundización de la doctrina del hombre-imagen”. *Patristica Et Medievalia*, 12, 53-67.

Flasch, K. (2003). *Nicolás de Cusa*. Barcelona: Herder.

Gamarra, D. (1995). “*Mens est viva mensura*. Nicolás de Cusa y el acto intelectual”. *Anuario filosófico*, 28, 583-609.

González, A. L. (1994). “Creador y creatura en el *De Visione Dei* de Nicolás de Cusa”. En G. Aranda & J. Chapa (Eds.), *Biblia, Exégesis y cultura. Estudios en honor del Prof. D. José María Casciaro* (pp. 543-564). Pamplona: Eunsa.

- (1995). “Ver e imagen del ver, acotaciones sobre el capítulo XV del «*De Visione Dei*» de Nicolás de Cusa”. *Anuario Filosófico*, 28 (No 3), 627-648.
- (2001). “Introducción a los Diálogos del Idiota”. En *Nicolás de Cusa. Diálogos del Idiota. El Possest. La cumbre de la teoría* (pp. 17-29). Pamplona: Eunsa.
- (2007). “La doctrina de Nicolás de Cusa sobre la mente. Hacia una nueva gnoseología”. *Studia philologica valentina*, 101, 1-24.
- (2009). “La articulación de la trascendencia y de la inmanencia del Absoluto en *De Visione Dei* de Nicolás de Cusa”. (Introducción al *De Visione Dei* de Nicolás de Cusa). En A. L. González (Ed.), *La Visión de Dios de Nicolás de Cusa*. (pp. 14-58). Pamplona: Eunsa.

Schmitt, A. (2015). “Interioridad agustiniana y la noción de «intelecto humano» como *viva imago Dei*: antecedentes de la subjetividad moderna”. En J. M. Machetta y C. D’Amico (Eds.), *La cuestión del hombre en Nicolás de Cusa: fuentes, originalidad y diálogo con la Modernidad* (pp. 57-79). Buenos Aires: Biblos.

- (2015). “La sentencia de Nicolás de Cusa «*Sis tu tuus, et Ego ero tuus*»: síntesis del modo de vida neoplatónico-cristiano”, *Bibliotheca Augustiniana*, IV (pp. 264-280).

Soto-Bruna, M^a. J. (1995). “El renacimiento de la expresión en Nicolás de Cusa”. En *La recomposición del espejo. Análisis histórico-filosófico de la idea de expresión* (pp. 166-191). Pamplona: Eunsa.

- (2009). “La libertad en la manifestación de la imagen según la obra *De visione Dei* de Nicolás de Cusa”. En D. González Ginocchio (Ed.), *Metafísica y libertad*, nº 214 (pp. 321–334). Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico.
- (2014). “La manifestación del Logos en la visión divina: Nicolás de Cusa y Eriúgena”. *Caurensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas*, Vol. IX, 131-154.