

PONTIFICIA UNIVERSIDAD
CATÓLICA DEL PERÚ

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS



Estudiantes en este mundo, maestros en el otro: Una mirada a las condiciones de posibilidad gnoseológicas y ontológicas de la unión entre la *mens* humana y la *mens* divina en los capítulos II-IV de la obra *Idiota de mente* (1450) de Nicolás de Cusa

Tesis para obtener el título profesional de Licenciada en Filosofía que presenta:

Massiel Roman Molero

Asesor:

Raul Roberto Gutierrez Bustos

Lima, 2023

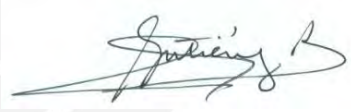
Informe de Similitud

Yo, Raúl Gutiérrez Bustos, docente de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la Pontificia Universidad Católica del Perú, asesor(a) de la tesis titulada: “Estudiantes en este mundo, maestros en el otro: Una mirada a las condiciones de posibilidad gnoseológicas y ontológicas de la unión entre la *mens* humana y la *mens* divina en los capítulos II-IV de la obra *Idiota de mente* (1450) de Nicolás de Cusa”, del/de la autor(a)/ de los(as) autores(as) Massiel Román Molero,

dejo constancia de lo siguiente:

- El mencionado documento tiene un índice de puntuación de similitud de 15%. Así lo consigna el reporte de similitud emitido por el software *Turnitin* el 13/07/2023.
- He revisado con detalle dicho reporte y la Tesis, y no se advierte indicios de plagio.
- Las citas a otros autores y sus respectivas referencias cumplen con las pautas académicas.

Lugar y fecha: Lima, 13 de julio del 2023

Apellidos y nombres del asesor: Gutierrez Bustos, Raul Roberto	
DNI: 06510639	Firma 
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-2799-9200	

Resumen

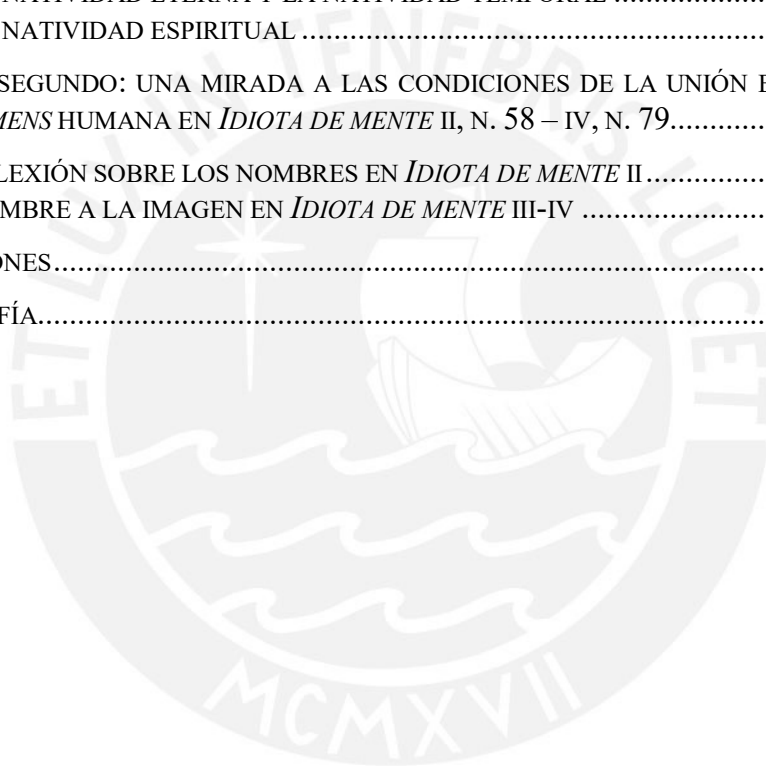
El objetivo de este trabajo es reflexionar, si bien de manera preliminar, sobre una posible dimensión teológica del diálogo *Idiota de mente* (1450). Porque, de acuerdo con el Filósofo, se busca conocer en última instancia para sentirse unido a la *mens* divina (IDM I, n. 52, 8-13), nos preguntamos puntualmente por el modo en que en *Idiota de mente* II, III y IV se sientan las condiciones de posibilidad ontológicas y gnoseológicas para dicha unión. En el primer capítulo realizamos un acercamiento inicial (2.1) a los conceptos principales del pensamiento del Cusano y (2.2) al marco cristológico conceptual –la triple natividad– en el que puede ubicarse a la unión. Será sobre la base de una revisión al concepto de *filiatio* que sugerimos concebirla como una visión *post mortem* intelectual de Dios *qua* Verdad (a saber, como Verbo). El segundo capítulo tiene como objetivo estudiar el modo en que se sientan las condiciones ontológicas y gnoseológicas que informan al vidente y a su modo creativo de relacionarse con la Verdad a partir de (3.1) una aproximación a la discusión sobre la designación en *Idiota de mente* II con especial atención al fundamento cristológico y artístico del lenguaje, así como el modo en que los nombres funcionan también como íconos; y de (3.2) un abordaje (III-IV) de cómo se construye a la *mens* humana como imagen complicativa nocional de Dios, para lo cual aquí se mostrará como fundamental la relación dinámica que esta entable con el motivo de la Igualdad (el Verbo), su relación con las semejanzas de todas las cosas que complica y con cómo despliega de forma artística su propia potencialidad creadora.

Palabras clave:

Nicolás de Cusa, Idiota de mente, unión, filiación, lenguaje, imagen, tercera natividad, Verbo, nombres

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN	1
2. CAPÍTULO PRIMERO: UNA APROXIMACIÓN A LA UNIÓN EN EL PENSAMIENTO DE NICOLÁS DE CUSA HASTA LA REDACCIÓN DE <i>IDIOTA DE MENTE</i>	7
2.1 LA UNIDAD COMPLICANTE Y SU DESPLIEGUE	7
2.2 LA TRIPLE NATIVIDAD.....	32
2.2.1 LA NATIVIDAD ETERNA Y LA NATIVIDAD TEMPORAL	34
2.2.2 LA NATIVIDAD ESPIRITUAL	41
3. CAPÍTULO SEGUNDO: UNA MIRADA A LAS CONDICIONES DE LA UNIÓN ENTRE LA <i>MENS</i> DIVINA Y LA <i>MENS</i> HUMANA EN <i>IDIOTA DE MENTE</i> II, N. 58 – IV, N. 79.....	62
3.1 LA REFLEXIÓN SOBRE LOS NOMBRES EN <i>IDIOTA DE MENTE</i> II.....	62
3.2 DEL NOMBRE A LA IMAGEN EN <i>IDIOTA DE MENTE</i> III-IV	87
4. CONCLUSIONES.....	119
5. BIBLIOGRAFÍA.....	124



1. Introducción

Casi doce años después de su significativo viaje a Constantinopla¹, Nicolás de Cusa recibió en Roma el sombrero de cardenal el 11 de enero de 1450 y fue, asimismo, elevado al rango de obispo de Brixen, aunque no fue hasta dos años después que oficialmente ejerció tal función (Bond, 1996, p. 136; Duclow, 2004, pp. 37-40; González, 2008, p. 17). Este año en particular fue especialmente fructífero para su labor creativa, pues entre Rieti y Fabriano compuso los cuatro tratados que forman parte de los *Idiotae libri* (o Diálogos del Idiota): *Idiota de sapientia*² (I y II), *Idiota de mente* e *Idiota de staticis experimentis*³ (Watts, 1982, p. 117). Tal como subraya Álvarez Gómez, debe notarse que si el término *idiota* da unidad a estos tratados es porque “condiciona altamente el contenido” (2001, p. 11), por lo cual, aunque estarán presentes discusiones metafísicas, éticas, gnoseológicas y antropológicas que dan cuenta del pensamiento del Cusano, estas serán generalmente abordadas y desarrolladas desde una perspectiva bastante particular, la del humilde y audaz *idiota*. De ahí la capital importancia que tiene reflexionar sobre este personaje, para lo cual de manera esbozaremos aquí solo algunos de los sentidos de dicho término.

A pesar de que hoy en día se utilice de modo peyorativo para designar a una persona con “poca inteligencia”, esto no es en modo alguno lo que el Cusano quiere transmitirnos con su *Idiota*. Si nos remontamos a sus antecedentes históricos, dos usos deben ser considerados aquí. Con respecto al término griego del que procede, Liddell y Scott (1996, p. 819) y Mattioli (2010, p. 4) señalan que ἴδιος –del cual procede ἰδιότης– era utilizado para distinguir los asuntos privados de los públicos, mientras que ἰδιότης, a grandes rasgos, era utilizado para referirse a un plebeyo⁴; a quien se ocupaba solamente de lo

¹ Véase las pp. 20-21 de este trabajo. Asimismo, revéase Bond (1996) para un análisis al respecto.

² El célebre IDS se construye sobre la búsqueda del personaje del Orador, de la mano del Idiota, de la verdadera Sabiduría –o *sapida scientia*– a la que siempre nos sentimos atraídos. Partiendo del principio de que nos nutrimos de lo que somos (IDS, I, n. 16, 1), el Cusano plantea que el intelecto humano desea tanto la Sabiduría porque tiene de ella una cierta pregustación que radica en ser una imagen viva suya (*ibid*, nn. 16-18). La idea de fondo es que la *vida misma* del intelecto en tanto imagen es un *movimiento* hacia el ejemplar (n. 18, 4-5) que es la Segunda Persona de la Trinidad.

³ En el caso de IDSE, el Orador y el Idiota discurren sobre las causas por las cuales pueden conocerse los pesos de las cosas mediante la balanza (*statera*) (IDSE, n. 161, 1-9; n. 195, 1-2). Si consideramos que Dios ha creado todas las cosas “con número, peso y medida” (*ibid*, 6-7), la discusión apunta hacia algo más: por un lado, que la *mens* humana cuenta, mide y pesa en tanto imagen viva de Dios; y, por otro lado, que, pese a la incapacidad de aprehender la precisión absoluta, el hombre debe continuar, sobre la base de conjeturas, intentar aproximarse a ella mediante un instrumento que le permita establecer proporciones matemáticas (Pico Estrada, 2008; Mandrella, 2021, p. 3).

⁴ En este caso muy cercano al sustantivo λαός, que tiene el matiz de “pueblo”.

propio sin participar de las discusiones sobre lo común, que sería la ciudad (*cf.* República, 578c); a quien carecía de experiencia profesional, un *amateur*, en contraste con el filósofo y el político (*cf.* Política, 1266a32); y a quien carecía de cualidades o habilidades para desempeñar algún arte en particular (*cf.* Ética a Nicómaco, 1116b13). Deben recordarse también los sentidos, en ocasiones completamente opuestos (Winkler, 2021, p. 12), presentes en las *Sagradas Escrituras*: por un lado, Pablo ve en el idiota a un incrédulo que solo puede ser convencido por el discurso de la comunidad (1 Cor 14:23); y, por otro lado, Pedro y Juan son vistos como hombres ignorantes y sencillos (*idiotae*) que siguen a Cristo y dan testimonio coherente de sus obras y resurrección entre los muertos (Hechos 4:13). Ya en la cultura latina medieval este término servía para designar a una persona poco educada que particularmente prescindía del conocimiento del latín y, por ende, quedaba fuera del sacerdocio y de su cultura (Winkler, 2021, p. 13). Entre los siglos XII y XIII, se sobrepuso a la gama de significados de este término la marcada diferencia entre los *mayores* y los *menores*, quienes representaban a los hombres provistos de cargos públicos, educación y honor –entre los que estaban, i.e., los obispos y cardenales–, y a quienes vivían en la sombra y bajo la protección de las instituciones y los primeros respectivamente (Mattioli, 2010). En la práctica, por tanto, *idiota* se decía de quien pertenecía a las clases más humildes de la estructura social, así como de quien carecía de saber y experticia; aunque más que calificar un grado de cultura, era usualmente usado para designar un estilo de vida apartado de la sociedad (*ibid*).

El Idiota encarna ciertamente algunos de estos matices, pues el Cusano lo describe como un hombre pobre y humilde (IDS, I, n. 1). Sin embargo, sería equívoco concluir que carece de toda clase de especialización o educación en general, puesto que el Idiota es en realidad un experto en el arte de hacer cucharas (*ars coclearia*, IDM, I, n. 54, 10). Sin duda encarna a un *minor*, que no se nos presenta participando de alguna asamblea o debate, sino que se encuentra apartado trabajando en su taller artesanal (IDM, I, n. 52). Tal vez el modo más adecuado para referirnos a él sea como *iletrado*, pues él mismo se contrapone a los filósofos letrados (*litterati philosophi*) que temen responder ante cualquier pregunta por miedo a perder su buen nombre de poseedores de ciencia (IDM I, n. 55, 11-12)⁵. Al presentarlo como guía a lo largo de estos tratados, el Cusano propone

⁵ Conviene recordar también que en el siglo XII los términos *idiotae et illiterati* empezaron a ser utilizados por escritores eclesiásticos para criticar a quienes, careciendo de formación teológica, no solo pretendían recuperar la práctica de la pobreza y la humildad como virtudes, así como la forma de vida de los primeros

ampliar estos límites estrechos dentro de los que se concebía el saber en su época, no porque considere que la consulta y lectura de filósofos ilustres sea un esfuerzo inútil, sino porque pareciera estar convencido de que hemos de partir de nuestra propia experiencia, ya que es así como dichos autores empezaron (por medio de un “alimento natural”, IDS I, n. 3, 1-5) sus cavilaciones. Detrás de esta concepción está la convicción, que el filósofo nunca cuestiona, de que el Dios velado se ha manifestado en el mundo, o lo que es lo mismo, que toda criatura es una teofanía divina. Sugiere con tono optimista que, por ende, podemos en principio todos buscarlo en el mundo⁶, aunque en última instancia dicha búsqueda nos redirija a nosotros mismos porque la *mens*⁷ humana es imagen de Dios. Pero Nicolás de Cusa es muy cuidadoso al referirse al modo en que Dios se expresa en la creación, puesto que precisamente porque esta última no agota ni es idéntica a Él, su potencia creativa permanece incomprensible e inaprehensible para la sola razón humana. El *Idiota* encarna estos motivos⁸ que ya en 1440 tuvieron una primera expresión en la doctrina máxima de la docta ignorancia: “...nada podrá más perfectamente acaecerle al hombre que esté sumamente interesado en la doctrina, que se descubra doctísimo en la misma ignorancia que le es propia” (DDI I, I, n. 4, 11-13).

Esto es particularmente evidente en el caso de *Idiota de mente*, puesto que, frente a interlocutores académicos como el Filósofo y el Orador⁹, nos encontramos con un hombre iletrado que es perfectamente capaz de exponer y defender hasta las últimas consecuencias la conjetura que tiene sobre lo que sea la *mens* humana, sin ninguna referencia a una autoridad externa, sino tan solo reflexionando sobre su arte de tallar cucharas. En la travesía en que se embarcan estos personajes para entender cómo es que, como sostiene el Idiota, “la *mens* es aquello que es término y medida de todas las cosas” (IDM I, n. 57, 5), se profundizarán sobre temas tan complejos como las condiciones de

cristianos, sino también juzgaban a qué debía atenerse la fe y la iglesia mejor que el clero (Álvarez Gómez, 2001, p. 12). Asimismo, en la recepción activa de este bagaje puede haber confluído también el movimiento espiritual de la *devotio moderna*, que abogaba por la práctica piadosa de la humildad, obediencia y sencillez de vida en oposición al orgullo intelectual propio de los *docti* o *sapientes* (Führer, 1989, pp. 12-13; Álvarez Gómez, 2001, p. 13).

⁶ “IDIOTA. ...Y yo te digo... que la Sabiduría grita fuera, en las plazas, y su clamor resuena porque habita en las regiones altísimas” (IDS I, n. 3, 10-12).

⁷ Hemos optado por mantener el vocablo “*mens*” frente a la traducción al español de “mente” para evitar asociaciones y connotaciones modernas y contemporáneas.

⁸ Con la excepción de que esta concepción de que la *mens* humana es *imago Dei*, como mostraremos en 3.2, es mérito propio de IDM en 1450.

⁹ Se especula que ambos son representantes, en gran medida, de cómo concebía el Cusano actitudes de la escolástica y del humanismo, respectivamente (Führer, 1978).

posibilidad del conocimiento humano; la inmortalidad de la *mens* humana; su estructura interna y modo en que interactúan sus potencias; su relación con el cuerpo; hasta qué punto puede denominarse creativa, en vista de su actividad asimilativa; cuál es su relación con la *mens* divina, si es que es pasiva o más bien dinámica; la presencia de ideas innatas; entre otros. En todo esto será crucial para el Cusano retratar a la *mens* humana como una sustancia viva y dinámica que es capaz de proporcionarse los medios, por ser imagen de Dios, para realizar la actividad que es más propia y que caracteriza su vida, a saber, el conocer, que equivale asimismo a poder acercarse, cada vez de modo menos inapropiado, a la visión de la Verdad.

Si bien ya en algunas obras –i.e. *De coniecturis*, *De filiatione Dei*– redactadas antes de 1450 el Cusano habría abordado, aunque aún no de manera tan profunda y central, la naturaleza de la *mens* humana, este tratado en particular representa una etapa significativa en su concepción antropológica que está teñida de una gran confianza y optimismo acerca de las posibilidades de la capacidad humana de conocer (Watts, 1982, p. 117; D’amico, 2005, p. 21; Mandrella, 2021, p. 3). González (2008) acotará inclusive que, entre la serie de los *Idiotae*, “son quizá las doctrinas gnoseológicas, expuestas en el largo libro III sobre la mente o espíritu, las más originales...” (p. 18), especialmente, podríamos agregar, en cuanto respecta a su fundamentación de la creatividad humana que se expresa en creación de cultura. De ahí que *Idiota de mente* sea un diálogo mayormente conocido y estudiado por la riqueza de su planteamiento gnoseológico y antropológico, lo cual resulta en que gran parte de los estudios acerca de esta obra se centren en los capítulos que están comprendidos entre II-XIV, ciertamente con justa razón. Pero la importancia que tienen estos capítulos no debe hacernos olvidar que el alfa y el omega del escrito es el tema de la inmortalidad de la *mens* humana, a la que el Cusano dedica el último capítulo de esta obra (Di Rienzo, 2005, p. 209), aunque dicho tema, tal como podría esperarse de este diálogo, es abordado desde argumentos eminentemente racionales construidos sobre la base de lo que se ha logrado establecer acerca de la *mens* humana en capítulos anteriores.

Nosotros creemos, sin embargo, que este diálogo tiene también una dimensión teológica que merece ser explorada y que, tal vez a raíz de la novedad, complejidad e importancia de algunos de sus planteamientos gnoseológicos, suele ser muchas veces pasada por alto. Esta puede verse insinuada al inicio del diálogo, precisamente allí donde se expone el interés por la inmortalidad de la *mens*. Para ello, esbochemos de forma sucinta este motivo.

El diálogo tiene lugar en el jubileo de 1450, donde el Orador, tras escuchar que un importante filósofo se encontraba cerca, se apresuró a buscarlo, lo reconoció por la lividez de su rostro, su seria vestimenta y expresión reflexiva, y no tardó en inquirirle la razón de su fija estancia en ese lugar. A esto, él responderá lo siguiente:

FILÓSOFO. ...Siempre que viajo por el mundo voy a la búsqueda de sabios con el fin de estar más cierto acerca de la inmortalidad de la *mens*, ya que en Delfos se exigía el conocer, a fin de que la *mens* se conozca a sí misma y se sienta unida con la *mens* divina; pero hasta ahora todavía no alcancé lo inquirido tan perfectamente y con clara razón como este pueblo ignorante [aquellos reunidos en el jubileo] con la fe (IDM I, n. 52, 8-13).

Se interpreta la célebre sentencia inscrita en el templo de Apolo en Delfos, γνῶθι σεαυτόν (conócete a ti mismo), como una exhortación al conocimiento *para* el conocimiento de sí mismo y el sentirse unido con la *mens* divina. Ya de por sí el hecho de que el término utilizado aquí sea *mens* en vez de la tradicional *anima* llama la atención¹⁰, pero es más notable aun la cercanía del vínculo que establece entre el autoconocimiento y la *unión* con Dios como objetivo del conocer (*cognitio*), cosa que está ausente en la inscripción original. El conocimiento de la propia *mens* (*ipsa se mens cognoscat*), que aquí se equipara –aunque no iguala– con el entendimiento de su propia inmortalidad pareciera tener, o así al menos se sugiere si vemos con un poco más de detalle este punto, al “sentirse unido con la *mens* divina” como su fin. La unión de la *mens* humana con la *mens* divina, al menos vista desde este pasaje, no parece ser un tema marginal en la concepción de este diálogo, sino más bien podría contarse entre uno de los ejes centrales que enmarca su desarrollo. Si este fuese el caso, entonces dicha centralidad debería verse reflejada en, por lo menos, una parte considerable de los temas discutidos en *Idiota de mente*, de modo que se enfatice la presencia –y se profundice el modo– de una dimensión de la *mens* humana con apertura hacia la unión con la *mens* divina. Si bien consideramos que será en capítulos como el VI, VII u VIII, entre otros, en los que podría estudiarse con mayor claridad la expresión y complejidad de este motivo, nos interesa aquí ver en qué medida los capítulos iniciales (II-IV), considerando al primer capítulo como más que una simple ambientación, se sientan las condiciones ontológicas y gnoseológicas de posibilidad del proceso de conocimiento por el cual la *mens* humana se aproxime a la unión a la *mens* divina, que ciertamente se concreta solo *post mortem*.

¹⁰ En el último subcapítulo de este trabajo volveremos a este punto.

Para explorar esta hipótesis, aquí enunciada tan solo de modo general, hemos dividido el siguiente trabajo en dos capítulos: el primero (2.1, 2.2) tiene como objetivo dilucidar qué es lo que puede pensarse como *unión*, mientras que el segundo (3.1, 3.2) se ocupará de analizar sus condiciones de posibilidad en *Idiota de mente* II, III y IV. Con el primer subcapítulo (2.1) nos acercaremos a algunos conceptos principales que serán fundamentales para este trabajo. Esta parte culmina interrogando cómo propone articular la trascendencia e inmanencia divinas en la figura de Cristo, en vista de que se le concibe como mediador de la unión entre el hombre y Dios. El segundo subcapítulo (2.2) se ocupa de ubicar este motivo –el de la unión– en el marco cristológico conceptual que le corresponde, a saber, el triple nacimiento del Hijo. Primero (2.2.1) nos dedicamos de forma breve a la natividad eterna y a la natividad temporal, para luego centrarnos (2.2.2) en la natividad espiritual. Si bien esta última tiene dos etapas significativas, el nacimiento de Dios en el alma y la filiación, nos concentraremos en la segunda porque conjeturamos que es la más cercana al modo en que podría entenderse la unión en IDM –a saber, como una visión intelectual de la *mens* divina *qua* Verbo–, para lo cual examinaremos con detenimiento algunos aspectos importantes de la obra en que es introducida, *La filiación de Dios* (1445). Finalmente, sobre la base de una distinción entre baja y alta cristología, expondremos y discutiremos de manera un poco más exhaustiva nuestra hipótesis, su plausibilidad y por qué creemos que podría no ser tan absurdo examinar en estos términos el motivo de la unión en IDM. Una vez sentadas las bases conceptuales de este trabajo, en el segundo capítulo daremos una mirada a las condiciones de la unión entre ambas mentes en IDM II, III y IV. En el primer subcapítulo (3.1) nos dedicaremos a la reflexión que dedica el *Idiota* al problema de la designación (II), donde examinaremos la relación entre arte, *mens* y lenguaje, con especial atención al modo y fundamento de por qué una reflexión sobre el lenguaje puede dirigir encaminar al ser humano hacia la unión con el Verbo. Se realizará aquí un primer acercamiento a la creatividad de la *mens* humana y al modo en que los nombres, tornándose íconos, nos llevan a pensar el modo en que una imagen interactúa con su ejemplar. En el último subcapítulo (3.2) nos dedicaremos a dilucidar qué puede significar para la *mens* humana ser calificada como imagen de Dios en IDM III y IV. El objetivo aquí es pensar y discutir en qué medida puede articularse de manera inmanente a ella la posibilidad de su trascendencia precisamente por ser imagen, en especial del Verbo. ¿Se ha hecho acaso la mediación inmanente a la *mens*? Nos interesa entender en qué medida su potencia complicativa nocional representa también una

dimensión de apertura a la visión de la Verdad que es la unión/filiación, así como el modo en que ella puede construirse como vidente.

Capítulo primero

Una aproximación a la unión en el pensamiento de Nicolás de Cusa hasta la redacción de *Idiota de mente*

2.1 La unidad complicante y su despliegue¹¹

De manera casi unánime, Nicolás de Cusa ha sido reconocido entre intérpretes modernos como uno de los pensadores más originales, ilustres y creativos del siglo XV¹². Por el contrario, su posición en la historia de la filosofía ha sido ampliamente debatida. Es generalmente reconocido que la obra *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (1927) de Ernst Cassirer estimuló enormemente el interés por la figura de Nicolás de Cusa entre intérpretes contemporáneos, en gran medida por el suntuoso título que le adjudicó: “Nicolás de Cusa está considerado como el fundador y el adelantado de la *filosofía moderna*” (Cassirer, 1986, p. 65), por lo que “[t]odo ensayo que aspire a concebir la filosofía del Renacimiento como una unidad sistemática debe partir de la filosofía de Nicolás de Cusa” (Cassirer, 1951, p. 21). Sin llegar a una postura tan radical y hasta cierto punto anacrónica, por un lado, Koyré (1999, p. 10) lo llama “el último gran filósofo de la agonizante Edad Media” y, por otro lado, Colomer (1975, p. 178), Copleston (1994, p. 224), Hopkins (2002, p. 29), Moran (2004, p. 173) y Blumenberg (2008, p. 479) se refieren a él de manera más cautelosa como un “filósofo de transición”.

Existe un aspecto de la propuesta de Cassirer en el que debemos deternos brevemente, pues su importancia nos conducirá directamente al tema de este subcapítulo. De acuerdo con el intérprete (1951, p. 23), los tratados en los que el neoplatónico Dionisio Aeropagita, a quien el Cusano denomina “*divinus vir*”, expone la jerarquía del cielo y de

¹¹ Antes de empezar, quisiéramos notar que no tenemos la intención de profundizar en todo lo que Nicolás de Cusa desarrolla en las obras a las que acudiremos, tales como *La docta ignorancia*, *Diálogo del dios escondido*, entre otras. La enorme complejidad y variedad de estas obras exceden por mucho el propósito de este trabajo, y asimismo de este subcapítulo, el cual consiste solamente en realizar una breve introducción al modo en que el Cusano considera a Dios y al universo. Porque el diálogo que es objeto de nuestro presente trabajo, *Idiota de mente*, fue escrito en 1450, hemos acudido para este propósito –salvo algunas excepciones– a obras redactadas antes de esta fecha, bajo el presupuesto de la intertextualidad.

¹² Véase, por ejemplo, Flasch (2003), Bellito, Izbicki y Christianson (2004), y Moran (2007).

la tierra tienen una gran importancia en la Edad Media porque consolidan en el pensamiento cristiano la imagen de un universo dispuesto en grados jerárquicos: se retoma la distinción platónica cristianizada entre un orden sensible y un orden inteligible, a los que, pese a su inherente mutua oposición, une un camino de mediación espiritual por el que se realizan los movimientos de *exitus* y *reditus* (*ibid*, p. 24). Nicolás no se opone explícitamente en ningún momento a esta concepción medieval¹³, pero, como también nota Cassirer, ya desde el inicio de DDI puede verse una “orientación espiritual enteramente nueva” (*ibid*) porque Nicolás enfoca el abismo que parece separar habitualmente al Absoluto y al hombre desde la pregunta por la posibilidad del conocimiento (DDI I, I, n. 2). Pronto veremos con mayor detalle este punto, lo que nos interesa señalar aquí es que en DDI I para Nicolás todo conocimiento supone que los objetos de conocimiento pueden ser medibles o comparables entre sí, así que por más disímiles que estos sean, en último caso, su misma finitud funciona como una medida base en común. Dado que *finiti et infiniti nulla proportio*, esta condición no puede aplicarse a aquello que sobrepasa todo límite, proporción, comparación y concepto, lo Absoluto (Cassirer, 1951, p. 25), y con ello queda en apariencia desterrada toda posibilidad humana de conocerlo.

Pero si quizás una afirmación como esta es demasiado apresurada, por lo menos podemos decir que este desalentador panorama plantea con urgencia la cuestión de si pudiese haber otro modo que nos permita aproximarnos a Dios, más allá de la vía racional, pero no necesariamente prescindiendo por completo de ella. Nicolás propone otro modo de abordar este problema, pero por el momento quisiéramos destacar qué es lo que concluye Cassirer a partir de esto. Primero, el autor sostiene que a través de la crítica del Cusano al usual modo de conocer humano “se cumple una decidida revolución del pensamiento, pues Nicolás de Cusa, con tajante corte, destruye el lazo que hasta ese momento había mantenido ligada la lógica escolástica a la teología” (*ibid*, p. 26). Segundo, a su juicio,

¹³ Aquí quisiéramos hacer una aclaración. Cassirer (1951, p. 24) defiende esta posición, pero debemos notar dos puntos importantes. En primer lugar, afirmar que Nicolás acepta *sin cuestionar* la concepción de un universo, jerárquicamente ordenado en *grados mediadores*, en el que se *opone* lo sensible a lo inteligible no es del todo correcto, como veremos pronto, porque en DDI Nicolás afirmará que lo Infinito no se opone a lo finito en modo alguno. No hay oposición en donde no hay proporción alguna que medie entre ellos y, sobre todo, porque lo finito está “contenido” virtualmente en lo Infinito. Lo finito, al menos en apariencia, tendría que oponerse a lo finito. Volveremos a esto más adelante. En segundo lugar, como sostienen Koyré (1999, p. 12) y Brient (1999, p. 590), Nicolás de Cusa rompe con la jerarquía medieval del universo en tanto este, como señalaremos luego, no tendrá más un centro definido físico ni límite alguno. Es decir, Nicolás mantiene la jerarquía de inteligencias que estamos viendo, y que explorará también en *De coniecturis*, pero no la aplica en términos físicos al universo.

junto a la tendencia de mantener la trascendencia se destaca también la tendencia de “comprender el ser individual en su valor propio y la de afirmarlo en su finita particularidad”, lo cual hace de su propuesta “la antesala y el arquetipo de la filosofía del Renacimiento” (Cassirer, 1986, p. 67). Nosotros quisiéramos ver en este subcapítulo, a modo de introducción al Cusano, en qué medida estas afirmaciones tienen lugar en su pensamiento, para lo cual debemos remitirnos al fin al modo en que el filósofo plantea efectivamente este problema.

Antes de referirnos a la célebre y compleja obra *De docta ignorantia* (DDI), quisiéramos empezar por un pasaje introductorio del breve *Dialogus de deo abscondito* (DDA) (1445) en la que Nicolás nos presenta una conversación entre un gentil y un cristiano (nn. 1-5):

Gentil.— ¿Quién es el Dios al que adoras?— Cristiano.— Lo ignoro.— Gentil.— ¿Cómo puedes adorar con tan gran seriedad aquello que no conoces?— Cristiano.— Adoro porque no conozco (*Quia ignoro, adoro*)... Puesto que no puede saberse nada, todo aquel que considera que puede saber algo me parece un loco.— Gentil.— A mí me parece que eres tú el que carece completamente de razón por afirmar que no es posible saber nada.— Cristiano.— Yo entiendo por ciencia la aprehensión de la verdad (*per scientiam intelligo apprehensionem veritatis*). Quien afirma que sabe, dice que ha aprehendido la verdad... ¿Y de qué manera puede aprehenderse la verdad más que por ella misma (*per se ipsam*)?...— Gentil.— ¿De qué manera entonces conozco qué es el hombre, qué la piedra, y lo mismo cada una de las cosas que conozco?— Cristiano.— Tú no conoces nada de estas cosas, sino que piensas que las conoces. Si te preguntara sobre la quiddidad de lo que tú piensas que sabes, afirmarás que no te resulta posible expresar la verdad misma del hombre o de la piedra. El hecho de que tú sepas que el hombre no es una piedra, eso no proviene de la ciencia, en virtud de la cual sabes lo que es el hombre, la piedra y la diferencia que hay entre ellos, sino que acaece de modo accidental (*ex accidenti*), a partir de la diversidad de las operaciones y las figuras, las cuales al distinguirlas les impones nombres diferentes.

De este pasaje solo quisiéramos notar el modo en que Nicolás se refiere a nuestro modo de conocer. Con influencia neoplatónica, Nicolás retoma como requisito para la aprehensión de la verdad la unidad entre lo conocido y el cognoscente. Esto parece ser la *scientia*. En líneas generales, es esta unidad la que permite que el cognoscente conozca lo conocido *ab intra* y sin recurrir a una perspectiva en particular, es decir, tal como lo conocido *es*. El cognoscente, entonces, posee la *quiddidad* de lo conocido, aunque en este escenario esto implica que, en cierto modo, él “*es*” esa *quiddidad*. Pronto volveremos a esto. Notemos ahora que el gentil no comparte con el cristiano la asunción de que para el hombre esta unidad sea un ideal, pues, después de todo, en su día a día él es capaz de distinguir, por ejemplo, un hombre de una piedra. Pero dicha distinción no es suficiente para ser conocimiento: puede ser producida no solo por la verdad *per se ipsam*, sino

también *ex accidenti*. Así, visto de modo general, el gentil distingue a un perro de un hombre, o a una roca de un árbol, no porque sepa *qué* es cada uno de ellos, sino porque percibe, ya sea de modo visual, auditivo, etc., que tienen figuras distintas y actúan también de modo distinto. Estas son las “operaciones y figuras” a las que un movimiento de la razón (*motus in ratione discretiva*) –aun no sabemos con exactitud cuál– impone nombres distintos, esto es, es un ejercicio constante de delimitación que esta impone a través de relaciones comparativas entre diversos seres. El paradigma o referente “ideal”, en clave platónica, lo dará la “verdad”; nosotros conocemos siempre *in alio*.

Este pasaje, sin embargo, señala por el momento algo importante: porque siempre hay nuevas y distintas perspectivas a través de las cuales los seres pueden ser pensados, la precisión absoluta solo le corresponde a la verdad y, en apariencia, nosotros no somos capaces de alcanzarla y, por ende, expresarla. Nótese, con todo, que teniendo presente el cristiano esto, nos dice sorprendente y paradójicamente: *Quia ignoro, adoro*. De cierto modo, al decirnos explícitamente el Cusano que estas son las palabras de un cristiano, una de las respuestas presupuestas es la *fides*¹⁴, la cual en el tercer libro de la *Docta ignorantia* es considerada como principio e inicio del intelecto (*fidem initium esse intellectus*) en concordancia con lo que dice el profeta Isaías, “*Nisi credideritis, non intelligetis*” (DDI III, XI, n. 244). Pero si hacemos el ejercicio de prescindir hipotéticamente del presupuesto de la fe, a nuestro juicio, este pasaje parece revelarnos algo más. Por un lado, cuando el cristiano se refiere a nuestro modo de conocer como *in alio* y *ex accidenti*, no parece oponerlo al modo de conocer *per se ipsam* como se opone lo falso a lo verdadero; en realidad, solo los diferencia y, a su vez, enfatiza la incompletitud del ejercicio de nuestra razón que tiene la pretensión de aprehender la verdad en su totalidad tan solo a partir de un punto de vista en particular. Por otro lado, la expresión del cristiano de que “Porque ignoro, adoro” en un mundo en el que “no puede saberse nada” es ciertamente intrigante, pues tal como no puede buscarse algo que se ignora por completo –de lo contrario, ¿cómo empezar dicha búsqueda?, ¿cómo plantear siquiera la pregunta?, ¿y cómo reconocerla si se encuentra?–, no puede adorarse algo que no se conoce bajo ningún sentido. Porque la adoración es una experiencia relacional, no

¹⁴ De acuerdo con el *Sermón* 4 (n. 27): “Faith is a fixed disposition by which a Catholic believes that there is clarity in divine matters, so that it prepares a light for the intellect, in order that the intellect may understand clearly, and not confusedly, acts of divine reasoning and, thereby, may understand the agent and the doable (act). ...[it] is a better means for the intellect to be illumined for attaining the loftiness of God, even as air is illuminated by the light of the sun, so that our visual power can see color and shape”.

puede llevarse a cabo sin un objeto de cuya existencia tengamos, por lo menos, una vaga consciencia¹⁵. Habiendo visto ya que nuestra razón distingue a través de relaciones comparativas los diversos seres en nuestro mundo, ¿tiene sentido aplicar nuestro modo de conocer por “operaciones y formas” también a Dios? Y si no puede saberse nada tampoco acerca de Dios, ¿es todo esfuerzo inútil y adora el cristiano acaso a este Dios porque está resignado a no conocerlo? Nos inclinamos a pensar que la respuesta en ambos casos es negativa. Si el cristiano nos dice “*Porque (Quod) ignoro, adoro*”¹⁶, entonces la incomprendibilidad de Dios no parece disuadirnos en nuestra búsqueda, sino todo lo contrario: es la consciencia de nuestra patente ignorancia la que parece ser la fuente de tal adoración.

En el primer capítulo de *La docta ignorancia* Nicolás de Cusa profundizará sobre estas interrogantes. Como Aristóteles, Nicolás retoma la primera frase de la *Metafísica*: todos los hombres desean por naturaleza saber (980a21). A diferencia de él, Nicolás fundamenta esta premisa de modo platónico y místico. El deseo de conocer responde a un deseo más primigenio: “alcanzar el sosiego en lo amado por la tendencia de la propia naturaleza” (DDI I, 1, n. 2). Es un divino don, nos dice Nicolás, el que no solo hace que todas las cosas (*omnibus in rebus*) deseen naturalmente ser mejores en el amado (*in amato*), sino también el que nos da los medios adecuados para este fin. En el caso del hombre, “el sano y libre intelecto conoce lo verdadero –que desea alcanzar con aplicado discurso recorriendo incansablemente todas las cosas–, aprehendido en un amoroso abrazo...” (*ibid*). Aunque Nicolás no nos explica todavía por qué, el intelecto humano tiene un deseo espontáneo por la verdad que legitima y nutre profundamente su intento por alcanzarla¹⁷, el cual será tomado por Nicolás de Cusa como uno de los pilares distintivos de su propuesta filosófica, lo cual se evidencia en las elaboradas reflexiones que dedica al modo de conocer humano. Vimos en el extracto de DDA (nn. 1-5) que conocemos a partir de relaciones comparativas a las cuales en la *Docta ignorancia* el Cusano denomina proporciones (DDI I, I, n. 2). El conocer es pasar de lo conocido a lo desconocido mediante un término medio que permita dar lugar a alguna proporción o comparación

¹⁵ Del mismo modo, que no puede buscarse algo que no se pre-conozca en, por lo menos, algún sentido, nos lo ha enseñado ya el *Menón* en 80d5-81e5.

¹⁶ Cursivas nuestras.

¹⁷ En ese sentido, Hudson (2007, p. 159) nota que bajo influencia de la mística de Pseudo-Dionisio y Eckhart, el Cusano va más allá del sentido que le adjudica Aristóteles al deseo humano de conocer, especialmente porque el conocimiento no refiere a información cognitiva, sino a la Sabiduría de Dios, el Verbo, al que el hombre llega a través de Cristo. En el siguiente subcapítulo veremos más al respecto.

entre ambos. Como señalan Machetta y D'Amico (2007, p. 130), este proceder tiene dos requisitos esenciales: por un lado, es necesario que exista una cierta igualdad –o algo común– entre ambos términos; por otro lado, debe existir alteridad también o, de lo contrario, nos encontraríamos con la pura identidad gracias a la cual el proceso de conocer caería en un absurdo. Ya que en el universo cada cosa concuerda y difiere con otras sin efectuar una u otra de modo absoluto (*De coniecturis*, II, 3, n. 87), la comparación tiene un sentido que parece desvanecerse una vez que se excede el ámbito de lo finito: *Manifestum est finiti ad infinitum proportionem non esse* (DDI I, 3, n. 8). No hay más ni menos en aquello que sobrepasa toda limitación posible, y, sin embargo, nos dice el Cusano, nuestro apetito por la verdad no es en vano (*ibid*, 1, n. 4). La trascendencia y potencia divinas no aterran ni disuaden; son, de hecho, un aliciente para nuestro anhelo de conocer. Así, “...deseamos saber que nosotros ignoramos. Y si logramos alcanzar esto en su plenitud, habremos de acceder a la docta ignorancia. Pues nada podrá más perfectamente acaecerle al hombre que esté sumamente interesado en la doctrina, que se descubra doctísimo en la misma ignorancia que le es propia” (*ibid*, 1, n. 4). Nicolás ve la naturaleza interminable e imperfecta de nuestro modo de conocer bajo una luz optimista, con tanta seriedad como entusiasmo. Que la precisión nos es ajena significa que nuestro conocimiento es infinitamente perfectible, por lo cual la docta ignorancia¹⁸ nos invita siempre intentar superarnos a nosotros mismos, comenzando por llevar a cabo la sentencia delfica “γνώθι σεαυτόν”: Conoce tus propios límites¹⁹. Dos años después de la redacción

¹⁸ La frase “*docta ignorantia*” es ciertamente tradicional y puede encontrarse en Agustín (Moran, 2007, p. 183), pero el sentido de uno y otro no es el mismo. En la *Epístola* 130, 15, n. 28, Agustín nos dice que “Eso quiere decir que hay en nosotros una docta ignorancia, por decirlo así, pero docta por el espíritu de Dios, que ayuda nuestra debilidad. En efecto, dice el Apóstol: Si lo que no vemos lo esperamos, por la paciencia lo aguardamos; y a continuación añade: De un modo semejante el espíritu socorre nuestra debilidad; porque no sabemos lo que hemos de pedir como conviene; mas el mismo espíritu interpela por nosotros con gemidos inenarrables”. Agustín *reconoce* la negatividad de nuestro conocimiento y enfatiza que nuestra ignorancia se hace docta por el espíritu de Dios, “porque no sabemos lo que hemos de pedir como conviene”. Como nota Blumenberg (2008, p. 489), el saber de Nicolás de Cusa nace *en* y a partir de la negatividad misma. Al hombre “...se le abre la perspectiva de entenderse con mayor claridad a sí mismo precisamente en esa perplejidad y a partir de ella. En este sentido, aquella fórmula, que en sus estadios previos parecía tener más de mil años, era, sin embargo, nueva” (*ibid*, p. 488). Aunque parta de dicha negatividad, nota Hudson, “Cusanus is in no way leading up to a secret gnosis or to a kind of decreation, a path to God that leaves the universe completely behind. It is precisely the presence of the Not-other [Dios] in creation, the presence entailed by theophany, that illuminates this other aspect of the divine: the fact that God manifests” (2007, p. 56).

¹⁹ Al mismo tiempo, como ha puesto de relieve D'Amico (2005, p. 267), Nicolás caracteriza a la docta ignorancia como *doctrina máxima*, lo cual significa que, si trasladamos la maximidad a la ignorancia, resulta que esta es “la doctrina mayor que la cual ninguna otra puede darse. Asimismo, derivaremos para ella todas las consecuencias de la maximidad: no solo es máxima sino también mínima... y puesto que es coincidencia del máximo y mínimo saber, por lo mismo “complica” todo saber. Nada, pues, en torno a los saberes puede darse por fuera de la ignorancia”. Los conceptos implicados en esta descripción serán abordados más adelante en este subcapítulo.

de la *Docta ignorantia*, Nicolás de Cusa delimita esto del siguiente modo: “...el hecho de que nuestra débil aprehensión no llegue a la pura verdad implica que nuestras afirmaciones acerca de la verdad son conjeturas” (*De coniecturis* I, 1, n. 2)²⁰. Las conjeturas²¹ que realizamos no son arbitrarias ni fruto de una actitud escéptica, pues son afirmaciones positivas que “participan –con un grado de alteridad– de la verdad tal como es en sí misma” (*ibid*, I, 11, n. 57, 10-11). Ahora bien, ¿de qué modo el conocimiento conjetural nos puede aproximar asintóticamente a la verdad? La respuesta de Nicolás es tajante: nos aproximamos mediante una *symbolica investigatio* (DDI I, 11, n. 32).

En el pasaje que estamos viendo, el Cusano nos presenta la idea de que es posible reconocer legítimamente al Creador en su imagen, el universo creado. Pero si bien cualquier criatura puede ser tomada como imagen del Creador, Nicolás de Cusa considera que lo importante es la *precisión* del símbolo y, por ende, tendrá especial interés por las matemáticas, las cuales son para nosotros sumamente firmes y ciertas (*firmissima atque certissima*) (*ibid*, n. 31). El por qué esto es así, en realidad, es complejo y puede explicarse a partir de distintas perspectivas –i.e., sea mediante la ontología o gnoseología cusanas–, por lo que en vista del objetivo de este subcapítulo aquí solo queremos presentar sucintamente dos de ellas. En primer lugar, vimos que nuestro conocimiento conjetural se realiza mediante proporciones, las cuales a su vez requieren de cierta unidad (*uno*) y alteridad (*alteritatem*) entre los términos en cuestión. Aquello que *garantiza* su existencia es justamente la naturaleza del número porque “...cada número está constituido por la igualdad y la otredad” (*De coniecturis* I, 9, n. 37; DDI I, 1, n. 3). Cada número es uno a causa de la unidad presente en cada uno de ellos y al mismo tiempo es otro porque cada uno se diferencia de los demás. Y esto es lo mismo que sucede con los seres de nuestro universo: ningún ser puede ser más semejante a otro que no lo pueda ser aun más, ni más distinto a otro que lo pueda ser todavía más. Aquí la importancia del número puede verse en que “suprimiendo el número cesan la distinción, el orden, la proporción, la armonía de las cosas y, además, la misma pluralidad de los entes” (DDI I, 5, n. 13) porque es él quien

²⁰ Cursivas nuestras.

²¹ Según Colomer (1975, pp. 182-183), siguiendo a de Gandillac, “Nicolás de Cusa ha pensado seguramente este concepto desde su alemán nativo. *Coniectura* significa así *Mutmassung*, es decir, una medición con el espíritu. En este sentido la conjetura acusada no es otra cosa que el resultado de la operación esencial de la mente humana: el medir”. Sobre el complejo término de conjetura en *De coniecturis*, véase el análisis de Miller (2003, pp. 80-88). Hemos visto también cómo midiendo (o intentando conocer algo) nos medimos nuestra capacidad de medir anteriormente en este mismo subcapítulo, pero profundizaremos al respecto cuando nos dediquemos a la *mens* humana en el segundo capítulo.

regula esta serie de interrelaciones. Por el momento, quisiéramos notar que desde una perspectiva gnoseológica el número es fundamental para el conocimiento humano porque en él está toda proporción (*Numerus ergo omnia proportionabilia includit*) (*ibid*, 1, n. 3) que hace inteligible todas las cosas. En efecto, como vimos allí donde hay pura igualdad no pueden realizarse las distinciones necesarias mínimas entre lo inteligido y lo inteligible que permiten el conocer. Después de todo, nos dice Nicolás, “¿Acaso Pitágoras el primer filósofo no solo en nombre sino también en realidad no puso en los números toda la investigación de la verdad?” (*ibid*, 11, n. 32). Sobre todo –y en este punto también Nicolás reconoce su deuda con la tradición pitagórico-platónica–, el número es fundamental para nuestra búsqueda de Dios al permitirnos reflexionar sobre la unidad; y al enseñarnos, a su vez, el modo en que se relaciona el Creador con las criaturas a través de cómo la unidad se relaciona con la multiplicidad. En un momento volveremos a estos dos puntos.

En segundo lugar, es necesaria una precisión importante. Cuando mencionamos que para Nicolás de Cusa sin el número no existirían el orden, la distinción (*discretio*), la armonía y la pluralidad de los entes (*ibid*, 5, n. 13), cabe preguntarse si ha sido, entonces, el número impreso en la estructura del universo por Dios. Si fuese este el caso, tendría sentido que esté presente en todas las cosas y por este mismo motivo podría conducirnos hacia el Principio. No obstante, si existe, como vimos, (i) una inadecuación entre los nombres y las cosas (*ibid*, 5, n. 13), (ii) y, por ende, nuestro conocimiento del universo tiene lugar en la alteridad, es decir, sin poder acceder a la precisión divina, y, (iii) asimismo, el Cusano nos ha indicado ya que la investigación simbólica que busca al original en la imagen debe partir preferentemente de la imagen más certera (*ibid*, 11, n. 31), ¿cómo podría en este escenario el número, y las matemáticas en general, ser una vía de acceso para comprender incomprensiblemente a Dios? Si las matemáticas son, como nos dice Nicolás (*ibid*, n. 31), muy firmes y certeras para nuestra búsqueda, y por ende las podemos usar con mucha conveniencia (*ibid*, n. 32), el número no puede ser producido directamente por Dios. Debe haber otra posibilidad que nos asegure su certeza. Veamos qué nos dice el Cusano: “Ahora bien, el número alude a la razón. Por otra parte, la razón proviene de la *mens*. Por este motivo, los animales brutos, que no tienen mente, no pueden numerar” (DDI II, 3, n. 108; *De coniecturis* I, 2, n. 7). Aquí debemos comentar dos cosas brevemente. Por un lado, Nicolás no nos explica de qué modo la razón proviene de la *mens* (*ratio autem ex mente est*), ni nos dice todavía qué son la *mens* y la *ratio*. Será en una obra como *Idiota de mente* (IDM), a la que nos dedicaremos en el segundo capítulo,

en la que aborde estos temas con mayor profundidad. Por el momento, quisiéramos notar que allí nos dirá, utilizando una metáfora importante que pronto veremos²², que la *mens* comprende virtualmente todas sus potencias (racional, sensitiva e intelectual), por lo cual desde esta perspectiva se la puede llamar legítimamente como alguna de estas (IDM, 5, n. 80; Cubillos, 2013, p. 35). Por otro lado, si el número proviene, en última instancia, de la *mens*, hemos llegado a un problema. Vimos líneas atrás que Nicolás nos dice que sin el número no existirían el orden, la distinción y la pluralidad (DDI I, 5, n. 13) y, más aún, nos dice también que “sustancia, cantidad, blancura, negrura, etc., no serían cosas distintas en ausencia de la alteridad, que procede del número” (*De coniecturis* I, 2, n. 8), ¿eso quiere decir, entonces, que nuestra *mens* es efectivamente la creadora de la pluralidad que encontramos en el universo? ¿Está usurpando el hombre la labor del Dios omnipotente? Aunque Nicolás se refiere al hombre como *deus humanus* (*De coniecturis* II, 14, n. 143) y algunos años después como *deus secundus* (*De beryllo*, n. 7), la respuesta es tajantemente negativa. Prestemos atención a las palabras del filósofo: “Por lo tanto, así como el número proviene (*ex*) de nuestra mente por esto: que entendemos muchas cosas singularmente en relación a lo uno común, de la misma manera la pluralidad de las cosas proviene de la mente divina en la cual son muchas cosas sin pluralidad porque son en la unidad complicante” (DDI II, 3, n. 108). A partir de este pasaje podemos distinguir dos sentidos en los que se puede entender la pluralidad: la que es *ex nostra mente* y la que es *ex divina mente*. La primera refiere al modo en que nosotros *aprehendemos* la pluralidad de seres –es el número el que nos permite esta intelección– y, de modo análogo, la segunda refiere al modo en que Dios entiende y crea dicha pluralidad porque, como notan Rusconi (2012, p. 85) y Pico (2022, p. 35), en Él ambos son lo mismo. Vimos anteriormente que para aprehender lo conocido *per se ipsum* debe haber una coincidencia entre este y el cognoscente. Este es efectivamente el caso de las matemáticas, pues, como señala Miller (2003, p. 311), “[h]ere we can liken ourselves to mathematical numbers and figures as they are in themselves, for mathematical concepts “exist in the power of its [the mind’s] own living flexibility...”. Por ende, el conocimiento de las matemáticas no es conjetural. En el pasaje que estamos viendo tenemos tres puntos que todavía no podremos examinar y que quedan pendientes para más adelante: cuál es, con mayor precisión, nuestro modo de entender, qué relación tiene la pluralidad con la unidad –o que la primera sea “*in unitate complicante*”– y por qué en Dios crear e entender son un mismo “acto”.

²² En específico, la metáfora *complicatio-explicatio* que veremos cuando veamos el problema de la relación entre Dios y el mundo.

Lo que sí queremos notar por el momento es que, como producto de la *mens*, las matemáticas son certeras para nosotros y que, a su vez, esta manifestación de nuestra actividad creadora es justamente el motivo por el cual Nicolás califica al hombre como “dios segundo”. Para Miller (2003, p. 309) entre los filósofos medievales ninguno insistió de modo tan explícito como el Cusano en la actividad creadora de la *mens* humana. En ese sentido, y especialmente por lo visto hasta el momento, la segunda tesis de Cassirer (1986, p. 67) a la que nos referimos inicialmente es correcta²³: Nicolás de Cusa afirma efectivamente al hombre en su particularidad, tendencia que ha de reafirmarse y consolidarse durante años hasta su última obra, *De apice theoriae* (1464). Ahora bien, tras esta breve digresión debemos notar que si bien tenemos razones para considerar que las matemáticas son uno de los símbolos más convenientes para nuestra búsqueda de Dios, no hemos visto aún cómo pueden hacerlo. A lo largo de sus obras, el Cusano propondrá distintos ejemplos para ilustrar este punto, pero nosotros solo quisiéramos ver uno de ellos.

Este ejercicio nos enseña en específico cómo el número nos puede ayudar en nuestra búsqueda de aquel que trasciende todo límite:

...Si, por lo tanto, ascendiendo en los números se arriba, en acto, al máximo número, por cuanto el número es finito, no se arriba, sin embargo, a lo máximo mayor a lo cual no puede ser, porque aquel habría de ser infinito. Por lo cual es claro que el ascenso del número es finito en acto y que tal número estará en potencia para otro. Y si en el descenso el número se comportara de la misma manera que, dado que cualquier número pequeño en acto –puesto que, entonces, siempre podría darse, por sustracción, uno menor, como en el ascenso por adición se da uno mayor–, aun así sería lo mismo, porque no habría ninguna distinción de las cosas, y no se encontraría en los números ni orden, ni pluralidad, ni lo que excede ni lo excedido, aun más: no habría número. Por lo cual es necesario que en el número se llegue a lo mínimo, cuyo menor no puede haber, tal como es la unidad.... (DDI I, 5, n. 13).

Tal como los distintos seres en el universo, el Cusano nos hace notar que el número es siempre susceptible del más y el menos. Siempre podemos añadir o sustraer un número más, por lo que no hay límite alguno que, en apariencia, nos haga cesar esta actividad. Eso quiere decir que en esta gradación, mas no en el número por sí mismo, existe infinitud. Como señalan Machetta y D’Amico (2007, p. 132), al mismo tiempo, al conllevar siempre potencialidad, es imperfecto porque nunca está completo; siempre

²³ Aunque debe recordarse, en todo caso, que una posible influencia del Cusano en filósofos renacentistas ha sido, y continúa siendo, un tema polémico en la bibliografía secundaria. Al respecto, véase Watts (2004), Moran (2007).

puede ser más o menos de lo que es. Este infinito, que es privativo (DDI II, 1, n. 97), no puede conducirnos de esta manera a lo “máximo mayor a lo cual no puede ser (*quo maior esse non possit*)”. Pero, ¿qué sucedería si abordamos al número de otra manera? Hasta ahora, hemos buscado al infinito en la gradación, en la escala de números que pueden ser sustraídos o añadidos, pero no en sus “límites”, que son respectivamente lo mínimo y lo máximo. Si preguntamos, nos dice Nicolás, qué es para el número aquello cuyo menor no puede haber, es decir, el mínimo, daremos con que eso es la unidad (*unitas*) (DDI I, 5, n. 13). Esta unidad no puede ser un número porque este admite algo mayor y algo menor, un excedente y un defecto, de manera que siendo lo mínimo es principio de todo número (*est principium omnis numeri*) (*ibid*, n. 14). Ahora bien, a esto añade el Cusano lo siguiente: “...llamo máximo a esto: lo que nada mayor que ello puede ser. Pero la abundancia conviene a uno. Por lo tanto, coincide la unidad con la maximidad” (DDI I, 2, n. 5). Veamos cómo podemos entender este compacto argumento. Para Cubillos (2013, p. 133), la identificación del máximo con la unidad se entiende porque ambos presuponen una ausencia de alteridad; en el caso de lo máximo²⁴, se entendería porque este es “lo que nada mayor que ello puede ser” (*ibid*, 2, n. 5), es decir, aquello en lo que no hay más ni hay menos; en el caso del uno, esto puede entenderse porque “lo uno en sentido absoluto carece de opuesto, por existir más allá de toda definición y *contracción*”. Pero quizá sea oportuno que notemos lo siguiente. Cuando Nicolás nos dice que “la abundancia conviene a uno” (*Habundantia vero uni convenit*), parece evocar implícitamente cómo se concibe al Principio en el neoplatonismo: a modo de ejemplo, podemos pensar en cómo para Plotino el Uno es pensado como la potencia creativa de todas las cosas (*cf. Enéadas V 3.15.34*). Recordando brevemente la crítica de Plotino a Aristóteles, aunque ambos filósofos están de acuerdo en que el principio ha de ser simple, Plotino observa que esto mismo hace que el pensamiento que se piensa a sí mismo (*noēsis noēseōs*) no pueda serlo porque la estructura del pensamiento entraña multiplicidad al distinguir, por lo menos,

²⁴ Pese a que no nos es posible profundizar en estos particulares, aquí queremos notar que el nombre de Dios que propone en la *Docta ignorantia* es el de “Máximo absoluto” (DDI I, 2, n. 5). Como notan Schulz (1961, p. 21), Álvarez Gómez (2004, p. 18), Moran (2007, p. 183) y Miller (2003, p. 17), aunque esta formulación recuerda a Anselmo de Canterbury en el *Proslogion* (II, 4-5), el Máximo que propone Nicolás no es pensado de modo comparativo en relación a lo que es inferior a él. Esto es, el Cusano no está pensando en una serie de grados de ser dentro de la cual Dios ocupa el puesto más prominente, aunque sea esencialmente distinto de los grados inferiores. Por el contrario, no solo no hay nada mayor a lo Máximo *absoluto*, sino tampoco nada menor porque es, en tanto Infinito, la coincidencia del máximo y mínimo, con lo cual Nicolás enfatiza que Dios está más allá de toda comparación finita. Como nota Cubillos (2013, p. 131), “significa paradójicamente que el nombre de Dios está por encima de cualquier nombre... Denominar ‘Máximo’ a Dios implica la innombrabilidad del Absoluto” porque, como nota el Cusano, no hay nombre que sea preciso, por lo cual se le asigna un nombre enigmático.

entre el pensante y lo pensado (cf. *En.* V 5.3; V 4.1.14-16). Más aún, cada uno de estos términos presupone la unidad. En el ejemplo que propone, sin la unidad elementos como un ejército, un rebaño o una nave no solo no serían un todo determinado, sino tampoco partes, puesto que es por aquella que estas últimas son unas (VI 9.1.3-6). Que el Principio supere toda dualidad y diferencia, a su vez, tiene como consecuencia que su potencia creativa y productiva supere también todo límite. De hecho, su infinita fecundidad se muestra en uno de los modos en que el filósofo concibe el surgimiento de la multiplicidad: “siendo perfecto porque nada busca, nada posee, nada necesita, se desbordó” (*En.* V 2.1.6-7). Sin un acto de volición ni movimiento de por medio, es la superabundancia del Uno la que procrea algo otro (*állo*), cual destello de luz (*En.* V 3.12), que en la procesión jerárquica de hipóstasis –desde la Inteligencia hasta el Alma– dará lugar a todas las cosas. En ese sentido, quisiéramos señalar aquí que nos parece que Nicolás pareciera recurrir a su bagaje y herencias neoplatónicas, aunque desde su recepción especialmente de Proclo²⁵, para mostrar cómo esa ausencia de alteridad es, al mismo tiempo, potencia creativa pura para Aquel que no puede ser contenido ni determinado por límite alguno, Dios. Desde esta referencia implícita pareciera entenderse por qué Nicolás seguidamente, recuperando en apariencia esta tendencia que tiene todo ser hacia su propio bien, nos dirá que la unidad “...es el fin de todo número porque es lo máximo (*est finis omnis numeri, quia maximum*)” (DDI I, 5, n. 14). Es decir, en la *unitas* coinciden, en un modo que todavía no comprendemos, lo máximo y lo mínimo. No admite ni el más ni el menos. Y por eso, como nota Álvarez Gómez (2004, p. 19), ambos coinciden porque sobrepasan todo límite, “más y menos” característicos de todos los seres finitos; es decir, ambos son infinitos, de ahí que “si lo mínimo es infinito debe coincidir con lo máximo, porque infinitos no puede haber más que uno”, de lo contrario uno limitaría al otro. Así, “[a]dvierde que hemos sido llevados por el número a esto: que podamos entender que a Dios innombrable conviene como lo más cercano a la unidad absoluta...” (*ibid*). Aquí nos surge una duda. Uno podría preguntarse si el argumento que Nicolás ha esbozado es válido, pues, después de todo, ciertamente Nicolás ha identificado, a partir de las razones que hemos visto, a la unidad que presupone el número con la unidad absoluta, Dios. ¿Sobre qué base, pues, puede Nicolás realizar legítimamente este movimiento? Con mucha cautela, el Cusano nos advertirá que este tipo de razonamiento es parte del modo en que los signos matemáticos deben ser utilizados. Al respecto, nos dice lo siguiente:

²⁵ Al respecto, véase Machetta (2004), D’Amico (2009), Tonelli (2015).

“...si queremos usar de los finitos como ejemplo para ascender a lo máximo en cuanto tal, [1] primeramente es necesario considerar las figuras matemáticas finitas con sus cualidades y razones; [2] luego transferir en correspondencia las mismas razones a tales figuras infinitas; [3] después de esto, en tercer lugar, ubicar en otro plano aun más elevado –el de lo infinito simple totalmente desvinculado también de toda figura– estas razones de las figuras infinitas” (*ibid*, 12, n. 33). Hemos observado la transición del segundo al tercer paso, puesto que es justamente allí donde las características finitas se deben dejar momentáneamente de lado para ubicar la *unitas* en un plano más elevado, el del Infinito²⁶. Este último, como nota Jaspers, es el objetivo de todo: “[a]nd yet Cusanus is really interested in only one aspect of mathematics: infinity” (1974, p. 66) en tanto nos permite elevarnos a aquel que no es infinito por potencialidad, sino a raíz de su fecunda potencia.

Ahora bien, debemos notar que, tal como hemos visto hasta el momento, Nicolás de Cusa parece volver en repetidas ocasiones a una idea en particular: *manifestum est minimum maximo coincidere* (DDI I, 4, n. 11). ¿Por qué lo hace y qué relevancia tiene para la búsqueda de Dios? Por lo que vimos anteriormente, tal parecería que el Cusano nos sugiere que en Dios coinciden lo máximo y lo mínimo (*ibid*, 2, n. 5), pero, ¿no amenaza esta formulación la trascendencia divina? ¿Y no transgrede esto el principio de no-contradicción (PNC)? ¿Es esta la posición definitiva del Cusano? Para aproximarnos a estas interrogantes, veamos primero un extracto de la carta apéndice de la *Docta ignorantia*, dirigida a su gran amigo, el cardenal Cesarini:

Recibe, ahora, padre respetable, lo que ya desde hace tiempo deseé alcanzar con varios caminos doctrinales, sin embargo, previamente no lo pude [lograr] sino cuando en el mar, volviendo yo desde Grecia, creo que por un supremo don del Padre de las luces, del cual emana todo óptimo don, fui conducido a esto: a que abrazara lo incomprensible

²⁶ Hemos mencionado uno de muchos ejemplos que Nicolás plantea en DDI, pero quizá nos permita ampliar su uso el revisar brevemente uno de los que planteará en una obra posterior, *El berilo* (1458), sobre todo porque Nicolás la escribió como una introducción a su filosofía (Flasch, 2003, p. 22) y, asimismo, el ejemplo que veremos es mucho más sencillo que los que plantea en DDI (*ibid*, p. 56). El Cusano nos propone tomar una pluma en las manos y doblarla por la mitad. Los extremos de esta pluma, cual línea, son *a* y *b*, el medio es *c*. Si movemos *c b* hacia *c a* causaremos todos los ángulos posibles de ser formado. Jamás habrá, nos dice Nicolás, un ángulo tan obtuso que no pueda ser más obtuso, hasta que *c b* y *c a* formen una línea. El propósito del ejercicio, mediante el método del berilo, es darnos cuenta que tal como Dios es principio de la creación, del mismo modo, la línea es principio indivisible de todos los ángulos que puedan ser formados (*El berilo*, n. 9). El principio *es* generador, creativo y anterior. Pero yo no puedo comprender incomprensiblemente esto si es que concibo que lo máximo y lo mínimo son dos realidades distintas y separadas, pues el intelecto *ve*, a diferencia de la razón, *en la coincidencia* (*ibid*, n. 10). Es decir, la coincidencia “está” antes de todos los ángulos que puedan formarse, pero siempre después de la línea, *que es distinta*. Enseguida veremos este punto. Sobre algunos de los ejemplos de DDI, véase Álvarez Gómez (2004, pp. 16-17).

incomprendiblemente en la docta ignorancia por medio de la superación (*per transcendensum*) de las verdades incorruptibles que pueden saberse humanamente (DDI III, n. 263).

Gracias al *Pater luminum*, la visión de Nicolás le permitió alcanzar una intuición fundamental que expresa como una *manuductio*: “*ut incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer in docta ignorantia*”. Como nota Bond (1996, p. 151), esta intuición de capital importancia tuvo un efecto profundo en su visión teológica –a tal punto que estará presente desde esta hasta su última obra–, así como fue el estímulo de la redacción de la *Docta ignorantia*. Cuando el filósofo nos dice que a lo incomprendible se aproximará “incomprendiblemente” en la docta ignorancia, podemos preguntarnos lo siguiente: ¿incomprendible para quién? Y la respuesta, como hemos visto ya, es que es incomprendible para nosotros, más precisamente, para nuestra *ratio* que intenta discernir, clasificar y diferenciar lo que la sensación percibe de modo confuso. Cuando hacemos uso de nuestra razón, nos resulta difícil concebir cómo los opuestos, presentes en las distintas relaciones proporcionales que utilizamos para conocer día tras día, puedan coincidir. O, en otras palabras, su coincidencia la interpretamos como contradicción. Ya en la *Metafísica* Aristóteles nos indicó cuál es el principio más firme de todos: “es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido” (1005b19-20). Es imposible que los contrarios coincidan en un mismo ser al mismo tiempo y en el mismo sentido. Ya sea que se niegue o se afirme, continúa el filósofo, siempre que “*diga algo que tenga significado para sí mismo y para el otro*” (1006a20) este principio estará presente por ser presupuesto en todo discurso con sentido (y, de ese modo, también de todo conocimiento). La única alternativa que marca una diferencia respecto de los resultados de la afirmación y negación, parece sugerir Aristóteles, es el silencio (1006a14). El principio de no-contradicción (PNC) fue legado a la posteridad como *el* principio de todo discurso racional, desafiado quizá únicamente por la mística. Ante una razón que se devela como insuficiente, en la *Docta ignorantia*, el Cusano recurre a la palabra para afirmar la coincidencia de opuestos en la búsqueda de Dios. Veamos esto con un poco más de detalle. Al inicio de este subcapítulo mencionamos que la primera tesis de Cassirer (1951, p. 26) que queríamos revisar era la siguiente: “Nicolás de Cusa, con tajante corte, destruye el lazo que hasta ese momento había mantenido ligada la lógica escolástica a la teología”. En efecto, ya hemos visto cómo el Cusano muestra que la lógica escolástica –que, como hemos visto, utiliza con rigor en sus silogismos proporciones entre seres finitos y se presenta como el método por el cual podía pensarse

a Dios— es inapropiada para el objetivo de la teología, lo Infinito. Cassirer describe este movimiento así: porque “la lógica de Aristóteles que descansa sobre el principio del *tercio excluido*, se le presenta, precisamente por eso mismo como una mera lógica de lo finito”, esta “debe renunciar necesariamente a su pretensión de abarcar aquello que se da como visión de lo infinito”, y, más aún, el Cusano “rechaza toda teología de tipo *racional*” (*ibid*, p. 27). Aquí debemos mencionar lo siguiente al respecto: no creemos que Nicolás rechace ni la lógica de Aristóteles ni toda teología de tipo racional, aunque sí coincidimos con Cassirer en que ambas son inapropiadas para el filósofo. Aquí hay una diferencia de matiz que quizá nos permita notar que en el despliegue de su pensamiento Nicolás no rechaza ni prescinde del principio de no-contradicción; en realidad, acepta este principio, pero lo sitúa donde corresponde: en las actividades de la razón cuyos objetos pueden ser sujetos a proporción y no, por consiguiente, en aquello que la trasciende. Cabe preguntarse por qué mencionar todo esto puede ser relevante para nuestra aproximación a la coincidencia de opuestos. En primer lugar, si Nicolás acepta el PNC, cuando nos dice que lo máximo y lo mínimo coinciden (DDI I, 4, n. 11), no puede estar tratándolos del mismo modo en que usualmente pensamos cualidades opuestas en seres finitos. Y, de hecho, no lo hace: “lo máximo y lo mínimo tal como se los considera en este libro son vocablos trascendentes de significación absoluta de modo que por sobre toda contracción a la cantidad de un cuerpo de una fuerza abracen todo en su simplicidad absoluta” (*ibid*, n. 12). Nicolás nos pide que pensemos a lo máximo y mínimo más allá del modo en que se presentan en nuestra realidad, como vocablos trascendentes sin la limitación de su “encarnación” en distintos seres finitos. En segundo lugar, aun si este no fuese el caso, si cuando Nicolás nos dice que en la unidad coinciden los opuestos quisiera decir que *realidades* opuestas coinciden *en* Dios, como nota Álvarez Gómez (2004, p. 19), “en tal caso Dios sería opuesto a sí mismo y en último término contradictorio”. El Cusano nos pide que pensemos no tanto en la contradicción como en la coincidencia, y es justamente aquí donde el filósofo introduce una diferenciación importante que se encuentra ya en la *Docta ignorantia* y que desarrollará con mayor complejidad y precisión en sus obras siguientes²⁷. Si arribamos con la razón (*ratio*) a un impás que entendemos “contradicción”, será el intelecto (*intellectus*) el que nos permita ascender por medio de la docta ignorancia hacia Dios (a partir de DDI III, 4, n. 204). Esta diferencia entre ambas

²⁷ Veremos las potencias del alma (y sus consiguientes diferencias) en el segundo capítulo a partir de IDM.

potencias intelectuales está supuesta en el tratamiento de la coincidencia de los opuestos²⁸ y, a su vez, es el intelecto quien puede hacer uso fructífero de los vocablos trascendentes que vimos. En tercer lugar, si al intelecto le incumbe con mayor propiedad la docta ignorancia, entonces es él quien ve la *coincidentia oppositorum*. Si, en todo caso, recordamos que no hay proporción entre lo finito e infinito, ¿lo que el intelecto ve como coincidencia de opuestos es realmente Dios? Por lo que hemos visto en la *Docta ignorantia*, pareciera que la respuesta es afirmativa. En una obra inmediatamente posterior, la compleja *De coniecturis* (1442), el Cusano precisa por qué fue así: “Pues en mi exposición anterior de la *Docta ignorantia* recuerdo que frecuentemente hablé de Dios de una manera *intelectual (intellectualiter)*, mediante la coincidencia de opuestos en una simple unidad. Pero ahora... he llevado a cabo mi intento de un modo *divino (divinaliter)*. La negación de los opuestos –disyuntiva y conjuntivamente– es desproporcionadamente más simple que la coincidencia de los opuestos” (I, 6, n. 24)²⁹. Notemos de este breve extracto algunos puntos. La coincidencia de opuestos es el modo en el que el intelecto se expresa *acerca* de Dios. Tal como señala Cubillos (2013, p. 141), los vocablos trascendentes de máximo y mínimo tienen, como también puede verse en *Idiota de sapientia* (II, n. 41), un fin propedéutico³⁰. La *coincidentia oppositorum* es una original formulación³¹ que mediante el lenguaje de la coincidencia de dos polos de la cantidad intenta apuntar al Infinito “bajo una formalidad bien determinada, a saber, como medida y fundamento de toda gradación, diversidad y multiplicidad” (Cubillos, 2013, pp. 142-143; Miller, 2003, p. 18). Pero cuando Nicolás reconoce que en *De coniecturis* intenta expresarse *divinaliter*, nos hace notar que, si bien la coincidencia de opuestos es mucho más simple –y más pertinente para aproximarse a lo divino– que la contradicción entre opuestos, la negación conjunta de ambos lo es mucho más por el hecho de que al negarlos enfatizamos la trascendencia de Dios como “identidad anterior a toda alteridad y

²⁸ Creemos esto factible a pesar de que en DDI Nicolás refiera como “intelecto finito (*finitus intellectus*)” (i.e., DDI I, 3, n. 10) a lo que después delimitará con mayor detalle como actividades propias de la *ratio* (por ejemplo, cf. *Apologia docta ignorantiae*, n. 15). Parece hacer uso de ambos términos de modo intercalado. Como mencionamos, aquí la diferencia que se traza entre una potencia y otra no es tan clara ni tan determinante como será en obras posteriores, aunque en el libro primero reconoce que la *ratio* es muy inferior al *intellectus* (*ibid*, 24, n. 76). De igual modo, a partir del pasaje que hemos citado del tercer libro podría pensarse que cuando toca un tema tan complejo como es la coincidencia de Dios y hombre en Jesucristo, se refiere al ascenso que corresponde al intelecto y no a la razón.

²⁹ Cursivas nuestras.

³⁰ Así, como señala Moran (2007, p. 183), los tratados filosóficos y sermones del Cusano deben ser leídos como ejercicios espirituales para concebir la trascendencia de Dios.

³¹ Pero no se reduce a esto. Siguiendo a Flasch, Cubillos señala que “la doctrina de la coincidencia, más que una reflexión acerca del conocimiento humano, constituye una teoría del acto puro, que establece una base ontológica para un único modo posible de conocer a Dios” (2013, p. 149, n. 115).

contrariedad” (Colomer, 1975, p. 188). Siguiendo a Pseudo-Dionisio (*De divinis nominibus* V, 10), en distintas obras el Cusano resaltará la idea de Dios como *oppositio oppositorum* (*De docta ignorantia* I, 4, n. 12; *De coniecturis* I, 6, n. 25; *Apologia doctae ignorantiae* n. 17; *De visione dei* XIII; *De non-aliud*, n. 19; entre otras).

Así, en el breve *De quaerendo deum* (1445) el Cusano nos dice lo siguiente: “Es ya evidente para nosotros que somos atraídos hacia el Dios desconocido por medio de un movimiento de la luz de su gracia, ya que él no puede ser aprehendido de otra manera salvo que Él mismo se muestre. Y Dios desea ser buscado (*Et quaeri vult*)...” (III, n. 39). El que la creación sea ella misma una teofanía sostiene la posibilidad de buscar a Dios. Pero Nicolás menciona algo más fundamental: Dios no solo se manifiesta, sino que desea ser buscado. Si Dios desea ser buscado, ha de proporcionarnos los medios necesarios para ejecutar dicha búsqueda. El primero, y tal vez el más fundamental, es el mismo deseo de conocerlo sin el cual no podríamos empezar la búsqueda. Cuando Nicolás dice además que Dios “Quiere también a los que le buscan proporcionar la luz sin la que no pueden buscarle...” (*ibid*), sugiere que la luz eidética divina brilla y se expresa en cada ser creado, y es por esta luz que somos capaces de ver tanto como nuestro intelecto lo es de entender. Todo esto parece ser parte de la manifestación divina y es, a su vez, aquello que legitima tanto el método teológico de la docta ignorancia como la misma adoración a Dios (DDI I, 26, n. 86). Dijimos que “Dios no solo se manifiesta, sino que desea ser buscado”, pero tal vez sea mejor formularlo así: Dios desea ser buscado porque se manifiesta (voluntariamente). Nicolás pareciera implicar que el hombre cumple un rol importante en el proceso de manifestación divina porque al buscar a Dios no solo quiere llevar su deseo a plenitud (y, en ese sentido, a quietud en Dios mismo), sino también porque parece capaz de unir los movimientos de exitus y reinitus propios de la tradición cristiana neoplatónica: él es quien lo busca.

Aunque el excursus anterior podría sugerirnos que el Cusano otorga, en cierto sentido, al ser finito humano un rol activo, y en apariencia individual, en la búsqueda de Dios –y, en ese sentido, hasta cierto punto respecto a Dios–, si recordamos que el filósofo también manifiesta en pasajes que vimos anteriormente que (i) “...coincide la unidad con la maximidad, la cual también es entidad” (DDI I, 2, n. 5), (ii) “...Dios es la misma entidad de las cosas (*ibid*, 8, n. 22; *ibid*, 6, n. 17; *ibid*, 23, n. 73)” y que (iii) a Dios se le adora “creyendo que este... es unitariamente todo (*esse uniter omnia*)” (*ibid*, 26, n. 86), la

misma diferencia entre Dios y la criatura –en específico, el hombre– parece tornarse sumamente tenue, y, en tal caso hipotético, el aparente rol específico que atribuimos al hombre se transforma en un solo reflejo, un movimiento de Dios hacia Dios. Como trasluce en sus palabras, esto se extiende a toda criatura, puesto que Dios es *ipsa rerum entitas* y, en consecuencia, parece despojarse cierta densidad ontológica a las criaturas a favor de aquel. El riesgo de panteísmo implicado en este escenario aumenta dramáticamente cuando tomamos en cuenta que el Cusano, de hecho, indica que (iv) “...porque la creatura ha sido creada por el ser de lo máximo, en lo máximo, ciertamente, es lo mismo ser, hacer y crear, entonces parece no ser otra cosa crear que Dios es todo” (DDI II, 2, n. 101), (v) “Y el ser de Dios en el mundo no es otra cosa que el ser del mundo en Dios” (*De coniecturis* II, 7, n. 107), (vi) “Parece, pues, que toda criatura sea, de algún modo, Dios” (*De dato patris luminum* II, n. 98), entre otras. Que colapse la distinción entre Creador y criatura en el pensamiento de Nicolás de Cusa fue, de hecho, una de las acusaciones más graves que le imputó el teólogo Johannes Wenck en *De ignota litteratura* (1442/1443) como crítica a *De docta ignorantia* (1440). Por el contrario, a pesar de lo que podrían sugerir a primera vista sus audaces palabras, la intención de Nicolás de Cusa, como atestigua directamente él en *Apologia doctae ignorantiae* (1449), no es en modo alguno panteísta; y él es, de hecho, “el primero en rechazar como totalmente infundada la acusación” (Álvarez Gómez, 2004, p. 30). “En efecto, decir que la imagen coincide con el ejemplar y que lo causado coincide con la causa, es más propio de un insensato que del que se equivoca” (*Apologia doctae ignorantiae*, n. 18). Aunque no nos es posible acercarnos con mayor detalle a esta intrincada polémica³², sí queremos resaltar dos metáforas muy importantes que Nicolás utiliza a lo largo de toda su obra³³ para dilucidar la relación entre el Creador y la criatura –o entre Dios y el universo–, y, por consiguiente, rechazar las acusaciones de panteísmo³⁴: la dupla *complicatio-explicatio* y el concepto de *contractio*.

En el segundo libro de la *Docta ignorantia*, Nicolás de Cusa nos hace notar que al preguntarnos por la naturaleza de la criatura nos encontramos de súbito con un problema: si la criatura es creada por Dios, y este no puede ser comprendido por nosotros, ¿qué

³² Nicolás de Cusa responderá a esta avivada polémica, como a los cargos de herejía, extensamente en *Apologia doctae ignorantiae* (1449). Al respecto, véase Ziebart (2014, pp. 53-137).

³³ Principalmente a partir de DDI (1440).

³⁴ Ambas metáforas son relevantes para nuestro trabajo, además, en la medida en que estarán presentes en todo *Idiota de mente*, aunque generalmente con distinta finalidad a la que introducimos aquí.

conocimiento podemos obtener acerca de la criatura?³⁵ (DDI II, 2, n. 98). Este problema se acentúa porque Nicolás de Cusa considera que, de hecho, el universo³⁶ puede ser llamado infinito solo privativamente (*ibid*, n. 97), o extensivamente, es decir, que considerando su aspecto material y espacial, no puede ser concebido como físicamente limitado por algo fuera de él (Brient, 1999, p. 591; Miller, 2003, p. 40). *Nec finitum nec infinitum*: El universo no es, en ese sentido, finito, mas tampoco infinito, pues Infinito hay solo uno, Dios (DDI II, 1, n. 97). Siendo más precisos, como notan Koyré (1999, p. 12) y Moran (2007, p. 175), Nicolás se cuida mucho de aplicar el vocablo “infinito” al universo y prefiere llamarlo como *interminatum, sine termino* (DDI II, 1, n. 97), pues no tiene límites a modo de Dios –en vista de su plenitud que los trasciende–, sino como “strangely hollow, bereft of place, of significance and of definition” (Brient, 1999, p. 592). De las consecuencias que puedan derivarse de esta concepción, nos interesa resaltar aquí por el momento que, tal como en el caso de Dios, nuestro conocimiento de las criaturas y del mismo universo, en vista de su misma constitución, es siempre conjetural. Más aún, nos hace notar Nicolás, si este conocimiento no es preciso, ante la pregunta por cómo precisamente las criaturas participan de Dios (DDI II, 2, n. 103), por qué Dios las crea en el modo en que lo hace (*ibid*, n. 101) o por qué precisamente se diferencia de ellas (*ibid*, n. 102), hemos de admitir nuestro desconcierto y respectiva ignorancia: “*Quod modo hoc possit per nostrum attingi intellectum?*” (*ibid*, 3, n. 110). No podemos agotar en una respuesta la naturaleza de estas preguntas, pero la docta ignorancia nos ha enseñado que para cuestiones incomprensibles hacemos bien en recurrir a los símbolos y metáforas. Para entender la metáfora de complicación y explicación, o la relación entre lo uno y lo múltiple, pensemos en el tiempo: “Lo pretérito fue presente, lo futuro será presente. Por tanto, nada se encuentra en el tiempo sino la presencia ordenada” (*ibid*, n. 106). El presente, en ese sentido, es la *complicación* de todos los tiempos que han de *explicarse* (en pasado, presente y futuro) ordenada y sucesivamente; es, asimismo, aquella unidad en la que dichos tiempos están indiferenciados y, gracias a la cual, han de desplegarse plural y distintamente. De modo similar, aunque sin duda inexacto, Dios es

³⁵ Como vimos antes, ya Nicolás de Cusa ha precisado que el conocimiento que tenemos es proporcional, siempre sujeto al “más y al menos”. Como señala Miller (2003, p. 38) a partir de DDI II, 3, n. 111: “This leaves us with the conclusion that *distantia gradualis*, and, indeed, any metaphorical distance or difference that is a matter of degrees or raking, can only be measured against other creatures –“the different multiplied images” of the divine “face””.

³⁶ Aquí debemos señalar que, en vista del objetivo de este trabajo, solo daremos algunos alcances sobre el complejo –y muy original, en determinadas instancias– tratamiento que Nicolás dedica al universo, especialmente desde su relación con Dios. Al respecto, véase Copleston (1994), Brient (1999), Koyré (1999), Miller (2003).

la simple unidad en la cual todas las cosas son sin distinción ni diferencia alguna, pues coinciden en su indisoluble unidad infinita. Dios es *omnia complicans* (*ibid*, n. 107), *uniter omnia* (DDI I, 26, n. 86), y así, “aparece como la concentración de la totalidad de las cosas posibles implícitas en la unidad suprema” (Fraile, 1991, p. 161; Copleston, 1994, p. 231; Koyré, 1999, p. 13; Alfsvåg, 2012, p. 299). Esta *complicatio* de lo múltiple en la unidad es, al mismo tiempo, una *explicatio* de aquella en lo múltiple: Dios es “quien explica todas las cosas (*omnia explicans*) precisamente porque Él mismo es en todo” (DDI II, 3, n. 107), es decir, es inmanente y presente a todas las cosas en las cuales se *explica* creando. La criatura es *ab esse est*, un “ser-que-proviene-de” (*ibid*, 2, n. 98). Y es la misma metáfora de la *explicatio* la que enfatiza esto al implicar que las criaturas dependen –y asimismo están conectadas– de la presencia de Dios en ellas (Miller, 2003, p. 37). Aquí quisiéramos notar, por lo menos, dos puntos. En primer lugar, hace falta aclarar, al menos simbólicamente, cómo Dios está presente en las criaturas. Dijimos anteriormente que lo está por ser entidad (*est entitas; ipsa est rerum entitas*) (DDI I, 2, n. 5; *ibid*, 8, n. 22; *ibid*, 6, n. 17; *ibid*, 23, n. 73); aunque, con mayor precisión, el Cusano nos dice que Dios es entidad de todas las cosas por ser su “forma” (*Deus esse esendi formam*) (DDI II, 2, n. 102). Pero la forma aplicada a la relación entre Dios y las criaturas no puede significar que Dios es simplemente la forma inmanente a cada criatura, pues esto destruye el mismo concepto de Dios como Infinito. Como señala Álvarez Gómez (2004, p. 30), dicho término no tiene un sentido “formal” como sí eficiente: Dios es forma “en un sentido “formativo” [y entitativo], en cuanto que crea, configura, determina. *Ser forma* viene a significar *dar una forma*”. Así, nos dice Nicolás, “De ahí que Dios no es esto o lo otro; ni el cielo ni la tierra; sino que da el ser a todo, de tal modo que Él es propiamente la Forma de toda forma (*forma omnis formae*)” (*Apologia doctae ignorantiae*, n. 11; *De dato patris luminum*, II, n. 98; DDI II, 2, n. 104). En tanto causa, Dios “no es ni en el Sol ni en la Luna aunque en ellos sea aquello que son absolutamente” (DDI II, 4, n. 115); es decir, Dios es íntimo a la criatura por ser su *quiddidad absoluta*, la cual dona –sin perder nada de él– a la criatura y es recibida por ella en la medida de sus posibilidades propias³⁷ como una *quiddidad* “encarnada”.

³⁷ “[E]l dador de las formas no da nada distinto de sí mismo, sino que su don es óptimo y es su misma optimidad absoluta y universalmente máxima, pero no puede ser recibida como es dada, porque la recepción de lo dado se produce de modo descendente. Lo infinito, en efecto, se recibe de modo finito, lo universal de modo particular, y lo absoluto de modo contracto” (*De dato patris luminum*, II, n. 99).

En segundo lugar, si intentamos ver este punto con un poco más de detalle, la presencia de Dios en las criaturas, o el que sea la forma de las formas, se realiza mediante una entidad en particular: el universo. Como nota Brient (1999, p. 593), cuando se refiere al universo, Nicolás de Cusa utiliza conjuntamente dos perspectivas: la del infinito extensivo y la del infinito intensivo. La primera, que vimos anteriormente, es la que permite que la segunda se haga efectiva de manera más radical. El Cusano considera que, aunque el universo no tiene ni centro ni circunferencia física en ningún lugar (DDI II, 11, n. 161)³⁸, desde una perspectiva metafísica puede decirse que "...su circunferencia y centro es Dios, quien está en todo lugar y en ninguno" (*ibid*, n. 162)³⁹. Que no exista un centro físico en el universo permite que este, y cada una de sus partes individuales, las criaturas, empiecen a tomar valor por sí mismas en vista de que Dios se hace presente en cada una de ellas por igual: "each individual creature must itself also be recognized as an image of infinite Oneness unfolded or concretized as *this* particular creature" (Brient, 1999, p. 595). Este es el infinito intensivo. Dios es infinita intensidad y concentración que permea todo el universo (Álvarez Gómez, 2004, p. 35). Así se cumple más cabalmente que cada creación sea "casi como la infinitud finita o un dios creado" (*ibid*, 2, n. 104). Pero, a diferencia de lo que podrían sugerir la palabras de Brient (*ibid*), si intentamos ser un poco más precisos, solo la *mens* humana puede llamarse propiamente *imago Dei* porque, como veremos en el siguiente capítulo, es la única imagen de la complicación de la *mens* divina (IDM, 4, n. 74) frente a las demás imágenes que son *explicationes*. Ahora bien, cuando notamos que para Nicolás de Cusa el universo media entre Dios y las

³⁸ Esta es una consecuencia de la aplicación de la metáfora de la esfera infinita al universo. Dicha metáfora tiene origen en el pseudo-hermético *Liber XXIV philosophorum*, en el cual se dice que Dios "is an infinite sphere, whose center is everywhere, whose circumference is nowhere" (Brient, 1999, p. 576). Como nota Brient (*ibid*), "This formulation represents a significant development in the history of the Neoplatonic conception of intensive unity, and in the Christian understanding of divine infinity. The Neoplatonic One is here identified with God as an infinite being. As a result the relationship between the One and the many... comes to be viewed in a new light, through the lens of "infinite unity"". Con Nicolás de Cusa comienza un nuevo capítulo en la historia de esta metáfora. Por primera vez, la metáfora se transfiere de Dios al universo, y la infinitización del universo, que tentativamente empezó con Eckhart en la intensificación intensiva de cada ser, se lleva muchísimo más lejos en la especulación del Cusano: "Now the universe *as such* is described as an infinite sphere. This *cosmological* application of the infinite sphere metaphor marks a decisive shift away from the traditional medieval world picture" (*ibid*, p. 589).

³⁹ El argumento que Nicolás de Cusa propone para este punto es, en líneas generales, el siguiente. Ya hemos visto que el universo es infinito privativamente; agreguemos ahora que, además, no hay ningún "abajo", "arriba", "a un lado" absolutos y, por ende, no hay ningún punto absolutamente fijo que pueda escogerse como centro del universo. En efecto, nos dice Nicolás, en el movimiento, como en cualquier cosa en el universo, no se llega a lo mínimo "porque es necesario que lo mínimo coincida con lo máximo" y, por ende, no es posible que haya un centro fijo e inmóvil en el universo (DDI II, 11, n. 156). La tierra tampoco puede ser centro, en ese sentido, porque "no puede carecer de todo movimiento. Pues también es necesario que se mueva de tal manera que pueda moverse infinitamente menos" (*ibid*, n. 157). Al respecto, véase Copleston (1994), Koyré (1999) y Brient (1999).

criaturas a favor de una presencia del primero en las segundas, debemos señalar que, por un lado, el filósofo rechaza la idea de una hipóstasis —o realidad intermedia que emane del principio— que medie entre ambos; y, por otro lado, también rechaza categóricamente, como ha de expresar en DDI (II, 5, n. 117) e IDM (XIII, nn. 145-150), la idea platónica de un alma del mundo por considerar que es innecesaria en vista de que sus funciones las asume el Verbo (Copleston, 1994, p. 234; Miller, 2003, p. 39). El universo, por tanto, no es una tercera entidad, una forma universal independiente de Dios y a las criaturas, aunque tampoco es simplemente un conjunto de todas las criaturas existentes, a pesar de que las palabras del Cusano puedan, a primera vista, sugerirnos eso: ““Universo” significa universalidad, esto es la unidad de muchos” (DDI II, 4, n. 115). Si fuera simplemente un conjunto, no habría forma de asegurar su orden interno ni sería relevante para el vínculo de inmanencia y trascendencia entre Dios y ellas. Veamos ahora, entonces, qué alternativa propone Nicolás:

Pues la infinitud contracta, o la simplicidad o bien indistinción, desciende al infinito en la contracción por aquello que es lo absoluto, para que el mundo infinito y eterno descienda sin que haya proporción desde la absoluta infinitud y eternidad, y sea uno [aunque sin proporción] por la unidad. Por lo que la unidad absoluta está desvinculada de toda pluralidad. Pero la unidad contracta, que es el universo uno, aunque sea uno máximo, puesto que es contracto, no está desvinculado de la pluralidad, aunque no sea sino lo uno máximo contracto. Por lo cual aunque sea uno máximamente, sin embargo aquella su unidad es contracta a través de la pluralidad... como si la absoluta necesidad se comunicara sin mezcla y sea delimitada contractamente (DDI II, 4, n. 114).

Ya que “sabemos que todo es lo máximo absoluto o bien es a partir de ello” (DDI II, 4, n. 112)⁴⁰, Nicolás de Cusa utiliza la metáfora de contracción (o *contractio*) para explicar cómo de la unidad —*absolutum maximum*, el Infinito en el que coinciden lo máximo y lo mínimo— proviene —*descendit*, y en n. 115 nos dirá *emanationem*— la multiplicidad (las criaturas) sin que esto conlleve establecer una identificación o proporción entre ambas, ni implique una pérdida de la primera a favor de la segunda. De ahí que Nicolás nos diga en este pasaje (n. 114) que “la unidad absoluta está desvinculada de toda pluralidad”; y, sin embargo, la presencia de Dios en el universo es asegurada por la contracción (*ibid*, 4, n. 116). Esto es también lo que podemos notar del modo en que Nicolás de Cusa concibe a la *contractio*: *Contractio dicit ad aliquid, ut ad essendum hoc vel illud (ibid)*. La contracción se dice del contraerse, circunscribirse, de algo para que sea *algo determinado*

⁴⁰ Todo o es Dios o es lo otro que Dios no es y que, sin embargo, lo presupone en tanto unidad; es decir, en tanto no-otro (*non-aliud*) a partir del cual todo es *otro (aliud)*.

en particular: “[it is] the manner in which absolute possibility [God] becomes parcelled out as it were into the more limited potencies possessed by things” (Moran, 1990, p. 147). Es una íntima relación entre la razón de su contracción, aquello que ha de contraerse y lo contraído, que aunque dependiente siempre de su causa, es él mismo, singular, determinado. En efecto, como señalan Machetta y D’Amico (2009, p. 130; p. 134), esta fórmula, por un lado, no solo reconoce que en el descenso de lo Absoluto la criatura ha de ser considerada en un “rango ontológico inferior” y dependiente; sino, por otro lado, también indica que la maximidad del universo no puede ser pensada sin la singularidad como su correlato. A esto quisiéramos añadir que la contracción es un modo de afianzar íntimamente la participación (*quasi absoluta necessitas se communicet absque permixtione et in eius opposito contracte terminetur*) (n. 114), pues se dice de la relación entre el original (o ejemplar) y las distintas imágenes dependientes de él. Asimismo, Nicolás calificará al universo de *maximum contractum* –aquel que “antecede a los opuestos contractos en cuanto son contrarios” (*ibid*, 4, n. 113)– porque, en primer lugar, a diferencia del Máximo que es en acto todo lo que puede ser, el universo es máximo porque nada fuera de él se le puede oponer y, por ende, es carente de límites y no sujeto, en esa línea, al más y al menos en tanto no es posible realizar comparación alguna con un *indeterminatus*; y, en segundo lugar, porque, en contraste con el Máximo, no existe independientemente de la pluralidad en la que se hace presente. Es decir, la frase “*Universum... est unitatem plurium*” (DDI II, 4, n. 115) no debe sugerirnos, como señalamos en el párrafo anterior, que el universo es simplemente un “conjunto”, sino que la *unidad* que es el universo tiene existencia *solo* como *contraído*⁴¹ en la pluralidad que *son* las criaturas (DDI II, 4, n. 114). En otras palabras, “el universo no es algo por sí subsistente, tampoco un mero ser de razón... consiste en ese “contraerse” de la esencia absoluta al contenido entitativo de cada ser particular” (Álvarez Gómez, 2004, p. 34)⁴².

⁴¹ La contracción del universo se hace presente en las criaturas, nos dice el Cusano, a través de tres grados: las categorías, los géneros y las especies. Cada uno es una *explicatio* del anterior, y así “los universales, conforme a sus grados, son aquellos que existen con un cierto orden de la naturaleza gradualmente antes de la cosa, la cual contrae en acto a ellos mismos” (DDI II, 6, n. 124). Es esto lo que permite que cada cosa particular sea una *quidditas* contracta que en Dios es *quidditas* absoluta. No nos es posible profundizar más en este punto, pero puede verse Brient (1999, pp. 595-596), Fraile (1991, pp. 160-162), Miller (2003, pp. 42-45).

⁴² En palabras de Fraile (1991, p. 161), el universo “es un “universal” con realidad ontológica, distinto de los individuos particulares, los cuales participan de él, y está realmente implícito en todos y cada uno de ellos”. Esto se trasluce, en efecto, en las mismas palabras de Nicolás: “...así como la humanidad no es ni Sócrates ni Platón, sino que en Sócrates es Sócrates y en Platón Platón, de esta manera es el universo respecto de todo” (DDI II, 4, n. 116). Nicolás de Cusa intenta reconciliar la noción platónica de que la Forma, o el universal, tiene densidad ontológica y no es un mero ser de razón, con la noción aristotélica de que solo las cosas singulares existen (*ibid*, 6, n. 125).

La pluralidad de las cosas es propiamente la *explicatio* divina a la que el universo está vinculada como su unidad –y es también aquella que Nicolás calificará como *ex divina mente* (*ibid*, 3, n. 108; n. 109)–. Aquí, como bien notan Brient (1999, p. 596) y Miller (2003, p. 42), el universo es ontológicamente anterior a la pluralidad de las cosas tal como un todo ordenado es requerido para las conexiones de las partes: “*quia ex intentione Dei... universum prius prodiit et in eius consequentiam omnia*” (DDI II, 4, n. 116), “*...principaliter seu prioriter*” (*ibid*, 5, n. 122). Que el universo esté presente en todas las cosas contrato como cada una de ellas lleva a Nicolás de Cusa a afirmar que ellas, al mismo tiempo, son de modo contrato –y en su individualidad– todos los demás individuos, que a su vez son también contracciones. Es decir, desde la singularidad también puede pensarse la maximidad (Machetta y D’Amico, 2009, p. 134). La relectura de Nicolás de Cusa del principio atribuido a Anaxágoras de Clazómenas le lleva a formular esta idea como *quodlibet in quolibet* (DDI II, 5, n. 117). Cada cosa es de modo singular un reflejo contrato del universo (*ibid*).

Debemos, finalmente, observar dos puntos al respecto. En primer lugar, es interesante notar que esta idea no implica, pese a lo que podría parecer a primera vista, que lo singular desaparece ante la omnipresencia de lo máximo, ni que este último sea equivalente a la criatura (panteísmo). En realidad, pareciera que es el caso contrario, pues es el concepto de contracción el que nos permite apreciar que la criatura no desaparece ni es subsumida, sino enriquecida por la íntima presencia divina que la atraviesa. Aquí es interesante prestar atención al comentario de Brient (1999, p. 596): a diferencia de algunos filósofos anteriores a él, Nicolás de Cusa no atribuye las diferencias individuales a la finitud e imperfección de la criatura. Veamos cómo podemos entender esta afirmación. Si somos un poco más precisos, ciertamente, Nicolás de Cusa parece entender la finitud mediante dos vías mutuamente implicadas: (i) la necesidad de la complejión (*necessitas complexionis*) y (ii) la contingencia (*contingentia*). A la primera –que llama causa positiva (*ibid*, 2, n. 99) y es lo que la criatura obtiene por provenir de Dios– le atribuye la unidad y conexión presentes en la criatura; a la segunda –que llama causa negativa (*ibid*)–, por su parte, atribuye la pluralidad, la confusión y la discordancia propias también de ella. A pesar de lo que podría sugerir la expresión, la *contingentia* es un estado ontológico que no indica más que la criatura no es Dios, esto es, que es *aliud* (McTighe, 1990, p. 59), lo cual es, de hecho, un criterio de la teofanía en sí misma (Hudson, 2007, p. 72). Pero ni la criatura, ni su singularidad, se reduce a esto precisamente por el concepto de contracción

que parece ser, finalmente, la vía mediante la cual el infinito intensivo que desarrolla Nicolás de Cusa entra en acción. El ser *aliud*, en ese sentido, no implica en ningún momento perder el vínculo con el principio (*non-aliud*), y es entonces que cada *aliud* es un ser singular, irreplicable, único y de irremplazable valor, lo cual nos parece ser también consecuencia de la *coincidentia oppositorum*, en tanto en nuestro universo siempre hay “más y menos”. Nicolás de Cusa no parece intentar aniquilar a la criatura; le devuelve su lugar, como ser particular y singular que da testimonio de la potencia creativa del Creador. Y es en este sentido cómo, creemos, es que la primera parte del segundo comentario de Cassirer (1986, p. 67) que vimos al inicio de este subcapítulo es cabalmente correcta: en Nicolás de Cusa se encuentra la tendencia de “comprender el ser individual en su valor propio y la de afirmarlo en su finita particularidad”. El mismo Cusano nos hace testigos de esto: “Ya que nadie es como otro en ningún aspecto –ni en el sentido, ni en la imaginación, ni en el intelecto...–, aun cuando alguien procurase durante mil años imitar a otro en cualquier aspecto, sin embargo, nunca alcanzaría la precisión, a pesar de que, en algún momento, la diferencia sensible no sea percibida” (*ibid*, 1, n. 94).

En segundo lugar, nos preguntamos si Nicolás de Cusa encontró un modo de mantener la trascendencia divina sin renunciar a la inmanencia. En cierto modo, nos parece que las dos metáforas que hemos visto, la dupla *complicatio-explicatio* y el concepto de contracción, son claves para la concordancia entre ambos motivos. Siendo un poco más precisos, pareciera que Nicolás de Cusa hace coincidir, de manera original⁴³, a la potencia y al acto en Dios. Por un lado, el filósofo explota el énfasis nominalista en la *potentia absoluta* de Dios, y así, como vimos, Dios “es” la complicación de todas las posibilidades, y en ese sentido, *la pura e infinita potencia*⁴⁴; por otro lado, como nota Moran (2007, p. 181), también hace uso de la afirmación escolástica de que Dios es puro *esse*, pura actualidad, “*actus omnium*” (DDI, II, 5, n. 119) y “*maxima actualis entitas*” (*ibid*, I, 23, n. 70). Con ello, Nicolás afirma tenazmente que Dios es la actualización de todas las posibilidades (*est actu omne id quod possibile est*) (*ibid*, 5, n. 14), el único totalmente en acto “*solum penitus actu est*” (*ibid*, II, 9, n. 148), que mediante el máximo contrato es

⁴³ En este punto y en muchos más, como veremos en los siguientes apartados, como afirma Meuthen, Nicolás de Cusa es “un hombre de su tiempo que ha llevado a su propio tiempo tan lejos como ha podido” (Machetta y D’Amico, 2007, p. 11).

⁴⁴ De hecho, como apunta Hudson (2007, p. 64), la coincidencia de opuestos de la actualidad y posibilidad en Dios implica incluso que aquello que no tiene ser no es distinto de la infinidad de Dios: “When things are brought from a state of possibility into a state of actuality through divine Power. But since God is absolute possibility, all things, even not-being itself, exist in God and, in God, are God”.

inmanente a todas las cosas. Nos parece que, además, con la afirmación de que Dios es la coincidencia de acto y potencia (o posibilidad absoluta) (*ibid*, 8, n. 136), y teniendo en consideración que cada ser finito es una potencia contracta que es más y menos en acto (*ibid*, n. 137), Nicolás de Cusa da espacio a la idea de que Dios en tanto *actus omnium* sea aquel acto al que aspiran y desean fervientemente las criaturas (y en quien, de hecho, se perfeccionan)⁴⁵. En ese sentido, si en lo que hemos visto en este subcapítulo nos ubicamos en el esquema de movimientos de *exitus* y *reditus*, la docta ignorancia, las metáforas de contracción y complicación-explicación nos permiten acercarnos al inefable *exitus*, pero no nos indican necesariamente cómo llevar a cabo el *reditus*. Visto de otro modo, si es manifiesto que no hay proporción entre lo finito y lo infinito, ¿de qué modo logra Nicolás de Cusa no solo articular, sino hacer poderosamente estable y dinámica, la inmanencia *en* tan abrumadora trascendencia que atribuye a Dios? Si esto hubiera de realizarse en alguna criatura, esta debería ser simultáneamente absoluta como contracta, es decir, todo Dios y toda criatura; y esto es, justamente, lo que Nicolás de Cusa encuentra en Cristo.

2.2 La triple natividad

Siguiendo la advertencia de McGinn (2002, p. 160), “Cusanus’ Christology is too rich to be exhausted in a single essay”⁴⁶, proponemos aproximarnos aquí solo a algunos aspectos de la filiación (o *filiatio*), que tiene su horizonte en el motivo cristológico de la triple natividad (*triplex nativitas*). Aunque se encuentre especialmente presente en los sermones compuestos entre 1430 y 1444, según Reinhardt (2012, p. 191) y Venturelli (2018, p. 2) la triple natividad representa en realidad una cuestión central en la cristología del Cusano. En el *Sermón 22* [1440], predicado en Navidad, podemos ver el modo en que Nicolás de Cusa esboza este motivo:

...Hay tres nacimientos del Hijo de Dios. Hoy celebramos la fiesta de estos [tres]: (1) Está el nacimiento eterno, que se oculta en la profundidad del entendimiento [y] que conmemora la misa de medianoche... (2) Está el nacimiento por el cual el Verbo se hizo carne. La misa de madrugada anuncia este nacimiento... (3) Está el tercer nacimiento, por el cual en la plenitud de Su luz nacemos en Él como hijos de Dios por medio de

⁴⁵ Exploraremos esta idea con un poco más de detalle cuando nos aproximemos a la *mens* humana en el segundo capítulo de este trabajo.

⁴⁶ En efecto, la cristología del Cusano es sumamente compleja, especialmente en cuanto a la encarnación de Cristo. Por ello mismo, no tenemos pretensión alguna de explayarnos y profundizar en ellos, sino que nos enfocaremos en el nacimiento de Cristo en el alma.

nuestro devoto acercamiento a Él. La misa de Navidad muestra que este está hecho para nuestra salvación... (n. 5).

La triple natividad está compuesta, entonces, por el nacimiento eterno (*aeterna nativitas*), el nacimiento temporal o la encarnación (*temporalis nativitas*) y el nacimiento espiritual o la filiación (*spiritualis nativitas*)⁴⁷. Nicolás de Cusa, tal como subrayan Haubst (1956, p. 32) y Venturelli (2018, p. 4), establece una correspondencia entre las tres natividades, las tres misas eucarísticas y, más interesante aún, su gnoseología⁴⁸. En efecto, para Nicolás la primera celebración pareciera realizarse a medianoche porque el nacimiento eterno es incomprensible para nosotros. Y aquí es interesante notar que cuando el Cusano menciona que “*quae in profunditate intellegentiae latiat*”, no nos dice que la inteligencia, sin más, no tiene acceso en modo alguno a este misterio, sino que, en cierto modo, aunque este *habita* en la profundidad de nuestro intelecto, nosotros no lo podemos *ver*, no podemos entenderlo dada su inefabilidad⁴⁹. Y de ello se desprende la pregunta por el modo en que habría de estar presente. La segunda celebración se realiza al alba, esto es, entre la luz y la oscuridad por la misma naturaleza de Cristo: todo Dios y todo hombre (*cf. Sermón 11, n. 2*). Finalmente, la tercera celebración tiene lugar en el día, pues mediante la luz de Cristo nacemos como hijos de Dios: Cristo representa la promesa del florecer de nuestro intelecto respecto a los misterios de la fe. Por el momento, quisiéramos notar que, como señala Venturelli, la triple natividad supone aclarar tanto la naturaleza trinitaria e histórica de Cristo como lo que este ofrece al renacimiento espiritual humano (2018, p. 3).

De acuerdo con Haubst (1956, p. 31), el orden de los tres nacimientos sufre un interesante cambio en 1444, puesto que si bien el nacimiento temporal se mantiene en su lugar, los otros dos se invierten: se enuncia primero el nacimiento espiritual y se culmina con el nacimiento eterno. Haubst (*ibid*), Reinhardt (2012, p. 192) y Brient (2012, p. 582), asimismo, notan que esta es la última vez que Nicolás aborda la triple natividad, aunque

⁴⁷ Respecto al origen de este motivo, de acuerdo con Haubst (1956, pp. 33-35), las influencias que recibió el Cusano se pueden remontar hasta los Padres de la Iglesia Agustín de Hipona, Gregorio Magno, Ambrosio de Milán y Fulgencio de Ruspe, así como también a Hugo de San Víctor, Meister Eckhart y Bernardino de Siena.

⁴⁸ Como Venturelli (2018, p. 5) sugiere, cada una de estas natividades se corresponde, a *grosso modo*, con las facultades cognitivas humanas: la primera nos dice que nuestras facultades que deben ser liberadas de la ignorancia; la segunda se corresponde con la *ratio*; y la tercera con el *intellectus*. No nos es posible abordar este punto en este subcapítulo, por lo que volveremos a él en el segundo capítulo.

⁴⁹ Nos parece que la traducción de Venturelli (2018, p. 4) no permite ver este hecho, así que hemos seguido la traducción de Hopkins (2003).

en el sermón de Pascua de 1448 haya un eco de ella. ¿Significa ello, entonces, que el tema de la triple natividad es abandonado en la especulación cusana? ¿Y a qué podría deberse, además, la inversión anteriormente mencionada? Respecto al segundo punto, Haubst (1956, p. 38), Reinhardt (2012, p. 191) y Venturelli (2018, p. 22; 2020, p. 47) consideran que la inversión anuncia lo que será el énfasis e interés del Cusano, tanto en los sermones como en los tratados, en el nacimiento de nosotros en Cristo. Estos autores, además, especulan que ello podría ser a raíz de una posible influencia de Eckhart, pues entre 1440 y 1444 el Cusano parece haber intensificado y profundizado su estudio, especialmente con el *Comentario al Evangelio de Juan*⁵⁰; sin embargo, como evidencia el estudio de Brient (2012), hasta qué punto puede señalarse una influencia eckhartiana no tiene todavía una resolución definitiva entre los intérpretes, por lo que continúa siendo objeto de debate⁵¹, si bien el estudio de Frost (2006, en Brient, 2012, p. 574) permite notar que “Cusanus gives nearly all of the adapted Eckhartian texts a Christological intensification not found in the original”. Sobre la primera pregunta, nos parece que el trabajo de Venturelli (2018, 2020) ha mostrado de modo consistente que el interés de Nicolás en los tres momentos de la natividad no disminuye a lo largo de su obra, solo se presenta en otros términos: aunque en los sermones posteriores dicho tema pareciera brillar por su ausencia, “hay una constante reflexión sobre la generación eterna, la encarnación y el nacimiento espiritual, así como de la filiación adoptiva” (*ibid*, 2018, p. 23). Así pues, teniendo presente estas consideraciones, porque el principal propósito de este subcapítulo es abordar la tercera natividad (o filiación adoptiva), aquí queremos solo mencionar algunos puntos importantes de las otras dos natiuidades que tendrán impacto directo en ella. Nos centramos en la tercera natividad porque creemos que a partir de ella podremos entender algunas de las características que el Cusano propone bajo el rótulo de “unión” en *Idiota de Mente*. Dicho esto, pasemos a revisar las dos primeras natiuidades.

2.2.1 La natividad eterna y la natividad temporal

⁵⁰ Como nota Venturelli (2020, p. 47), de hecho, esta especulación se basa en que uno de los dos manuscritos de esta obra eckhartiana, fechado en 1444, se encontró en la biblioteca del hospicio de Cusa, propiedad de Nicolás.

⁵¹ Al respecto, entre la bibliografía que hemos podido consultar, véase Miller (2003), Brient (2002), Duclow (2006), Brient (2012). Este último estudio de Brient, en especial, realiza un estudio sobre la literatura secundaria al respecto desde el siglo XIX. Sobre la cristología de Eckhart, véase además Vannier (2012), Reaidy (2012).

La reflexión acerca de la *aeterna nativitas*⁵² toma lugar generalmente a partir de la creencia en la Trinidad y está presente, a su vez, en el pensamiento cusano desde sus inicios, como atestigua el primer escrito suyo del cual tenemos registro, el *Sermón 1* de 1430. Nicolás de Cusa cree firmemente, así, que “...donde la distinción es indistinción, la trinidad es unidad; y a la inversa, donde la indistinción es distinción, la unidad es trinidad” (DDI I, 19, n. 57), es decir, en la unidad de esencia de las tres personas, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo (*Sermón 1*, n. 9). Teniendo en consideración el principio “*omnis distinctio essentialis est realis, et non e converso*”⁵³ (*Sermón 11*, n. 4, 1-2), estos nombres tradicionales le permitirán ilustrar la relación entre las tres personas: el Padre engendra al Hijo y el Espíritu Santo procede de la relación entre ambos (*cf.* DDI I, 24, n. 80). Evocando el argumento de Aristóteles sobre el objeto de contemplación del Dios en *Met. A*, 1074b25-26, ya en el temprano aunque breve *Sermón 11* [1431] Nicolás de Cusa sostenía que “estando no falto de nada fuera de sí, él dirige su atención hacia sí mismo a través de la contemplación y el gozo, y él está felizmente en reposo en un deleite infinito” (n. 5, 16-23). Al contemplarse a sí mismo, Dios genera un Verbo (*mentale et intellectuale verbum*; n. 5, 14-15) a través del cual se entiende (*comprehendit*, n. 6, 4) y ve a sí mismo, que por ser su imagen *es Él*⁵⁴ –en tanto unidad de esencia– al mismo tiempo que *no lo es*

⁵² En su estudio, Venturelli (2020, p. 24) divide las aproximaciones del Cusano a la natividad eterna en dos niveles de reflexión: la reflexión temática (de 1430 a 1444) y la lingüístico-conceptual (1445-1464). En la primera prima el tema de la triple natividad y en la segunda se pasa a analizar e interpretar a la luz del *Comentario del Evangelio de Juan* de Eckhart cada uno de los nacimientos individuales. En este apartado, nosotros nos hemos de aproximar muy brevemente solo a la reflexión temática, puesto que la complejidad del segundo nivel amerita, como puede verse en *La igualdad* (1459) y *El principio* (1459), ser abordada en trabajos dedicados exclusivamente a cada uno de dichos tratados.

⁵³ En Dios, nos dice Nicolás, podemos pensar dos clases de distinciones: una distinción formal (o débil) y una distinción real (o fuerte) (*Sermón 11*, n. 4). La primera tiene lugar cuando se afirma algo de A que se niega de B, sin que con ello se afirme que sean distintos. Por ejemplo, decimos del Padre engendra al Hijo, y no que el Hijo engendra al Espíritu Santo (pues este procede *de* la relación que une a ambos), sin que ello afecte la divinidad del Hijo. La segunda distinción ocurre cuando se niega que A sea B, lo cual puede entenderse, asimismo, de dos formas. Primero, se encuentra la distinción más fuerte, la *real-esencial*, basada en una alteridad excluyente recíprocamente como la que existe entre cada persona de la Trinidad y las criaturas. Esta diferencia de esencia no se encuentra en la Trinidad. Segundo, tenemos una distinción *real-personal* en la que, aunque A y B puedan coincidir en algún aspecto fundamental, A *qua* A no es B *qua* B. A modo de ejemplo, el Cusano nos propone pensar en que, aunque *qua* Padre y *qua* Hijo no son idénticos, no obstante, el Padre es algo esencial que *es* el Hijo, pues ambos son un único Dios. Como tal, el Verbo no es en modo alguno un *ab-esse*, pero ello no significa que no exista dependencia: en tanto Hijo, es dependiente del Padre porque solo de ese modo es Hijo y, a la inversa, el Padre es Padre porque tiene un Hijo, pero esta es una dependencia de persona (o relacional), no esencial.

⁵⁴ Este eterno nacimiento del Hijo presupone la identidad entre ser y pensamiento propios del *Noûs* que Nicolás de Cusa recupera del neoplatonismo, especialmente de Plotino. No nos es posible, sin lugar a dudas, abordar tan complejo tema, por lo que aquí solo quisiéramos solo notar brevemente lo siguiente: Aristóteles en la *Metafísica* (1071b35-36) argumenta que, en vista de que “nada se mueve al azar, sino que siempre ha de haber una explicación” (1071b35-36), lo movido debe siempre tener una causa de movimiento. Pero esta secuencia de entidades que mueven a otras no puede extenderse hasta el infinito, pues, de lo contrario, no podría establecerse una causa del movimiento y la argumentación perdería sentido. Es necesaria, por consiguiente, la existencia de “algo” que mueva sin ser mismo movido, una causa del orden (984b21-23).

—en tanto diferencia de persona, por ser la más perfecta imagen e igualdad de Dios—⁵⁵. Este particular, a nuestro juicio, lo expresa de modo muy pertinente Hudson: “God’s first motion is his Wisdom, a move that is at once paradoxical, creative, and self-reflective. It is an outward motion and an inward motion, a motion beyond himself, and yet not beyond himself” (2007, p. 139). Si en su autocontemplación Dios se abre a sí mismo, también ha de realizar un retorno hacia sí que representará la relación que tiene con su propio Verbo —y que por lo tanto por ser una unidad de esencia *será* Dios mismo— (cf. Beierwaltes,

Este principio no puede estar en potencia, puesto que, si fuera el caso, podría existir un momento en que no actúe y, por ende, no habría movimiento eterno y tampoco podría ser considerado principio. Así, ha de excluir la potencia y ser esencialmente acto. Aristóteles identifica la actividad de este principio con la *nóēsis*, aunque, como nota Rist (1973, p. 77), no haya un mayor argumento al respecto más que la consideración de que es el pensamiento el que nos separa de otros animales, y a su vez, que es la única actividad autárquica buscada por sí misma. Como todo principio, a juicio de Aristóteles, es simple, y su simpleza radica precisamente en la coincidencia de sujeto y objeto del pensamiento, puesto que él solo puede pensar lo más “divino y excelente”, a él mismo (1074b26). Por su parte, el neoplatónico Plotino considera que, efectivamente, el *nóēsis noēseōs* es un dios, aunque en realidad “es un dios segundo” (*Enéadas* V 5.3.4), pues el pensamiento es multiplicidad: en él se distingue el pensante, lo pensado y el pensamiento. Aunque Aristóteles establezca una relación de identidad entre ellos en el principio, sigue existiendo una relación y, más aún, cada uno de dichos términos supone algo anterior y distinto, el principio *trans*-entitativo o la hipóstasis Uno (*Tò hén*). De este complejo tema nos interesa resaltar solamente que Plotino, siguiendo de cerca algunas innovaciones del *Sofista* de Platón, sitúa el principio de Aristóteles (o el principio entitativo) en su segunda hipóstasis, la Inteligencia (*Noús*), en la cual se encontrará la tríada Ser-Pensamiento-Vida (V 6.6.18-23; VI 9.2.24). En un pasaje como V 6.6.18-22, nos dice, por ejemplo, que “Y es que la que llamamos Esencia en el sentido primario no debe ser una sombra del ser, sino que debe poseer el ser en toda su plenitud. Ahora bien, el ser es ser en toda su plenitud cuando asume la forma de pensar y de vivir. Luego en el Ente existen juntos el pensar, el vivir y el ser”. De ese modo, tal como en el *Noús* coinciden el cognoscente, que es la Inteligencia, y lo conocido, que es el Ser, para el Cusano “[el pensante,] aquello que ‘se piensa’ y el ‘acto pensante’ son una cosa, por lo que pensar en el ser de Dios es pensar en sí mismo, en el marco de la autoconsciencia...del Espíritu, como “el propio otro” (*aliud*) siempre reconducido a la propia identidad igual a sí misma (*idem*)” (Cuozzo, 2002, en Venturelli, 2018, p. 9). Solo en esta coincidencia inefable puede existir tanto la plenitud del autoconocimiento como ser el conocimiento calificado como Verdad. En el ser humano, como veremos más adelante, no existe esta coincidencia perfecta de conocimiento porque él solo puede ser su propio objeto de manera mediada, esto es, saliendo de sí mismo al mundo para volver a sí mismo (y entonces su conocimiento es solo a través de imágenes). Dios, que no tiene su ser en otro, se ve simple e inefablemente en sí mismo.

⁵⁵ Tal vez sea necesario para aclarar este compacto argumento poner de relieve uno de los presupuestos filosófico-históricos que el Cusano pareciera estar teniendo en mente. Para empezar, aunque no nos es posible profundizar en tan complejo punto, quisiéramos notar, siguiendo a Beierwaltes (2005), que en su reflexión el filósofo está considerando dos formas de unidad: la *trans*-entitativa y la entitativa. Ambos modos de concebir la unidad tienen como precedentes a Proclo y Dionisio Aeropagita en su interpretación de las dos primeras hipótesis del *Parménides* de Platón. Beierwaltes (2005, p. 99) nota, por un lado, que el modo *trans*-entitativo de concebir a la unidad subraya que esta trasciende y está más allá de todo ser, por lo cual se niega todos los posibles predicados que se le pretendan adjudicar; y por otro lado, que el modo entitativo de concebir la unidad tiene como objeto notar que esta puede ser determinada por la diferencia, la relacionalidad, el ser, el pensamiento y la vida, aquella que parte del “Yo soy el que soy” (*Ego sum qui sum*) (Éxodo 3:14). Mientras que en Proclo ambas miradas a la unidad son distintas, es Dionisio quien las reconduce a una —en específico, al pensar a la unidad entitativa como camino hacia la unidad *trans*-entitativa—, a partir de lo cual puede la afirmación enlazarse a la vía *negationis*⁵⁵: “y así se hace posible enlazar también los modos de ser afirmativos y derivados bíblicamente con el ser y el *trans*-ser de Dios, que Él sea logos, sofía, ágape de eros, bondad, justicia...” (*ibid*) y, sobre todo Trinidad, que es precisamente un modo relacional de concebir la unidad. La síntesis que realiza Dionisio está justamente guiada por un trasfondo cristiano: Dios como uni-trinidad, como *Lógos* que se piensa, expresa y ama. Nicolás de Cusa tuvo sumamente presentes estas concepciones, desde la lectura de Proclo de Platón y Dionisio, que “...hizo conscientemente motivos centrales de su propia teoría filosófico-teológica” (Beierwaltes, 2005, p. 100).

1989, p. 167). Esta perfecta autorreflexión “circular”, a la cual nuestras palabras nunca pueden hacer justicia, representa el reposo infinito divino que, en tanto tal, es profundamente fértil y creativo porque la mirada divina de sí mismo que engendra (*ad intra*) el Verbo –que más precisamente será denominado como *forma formarum* en tanto en él se encuentran las formas de todas las cosas siendo él mismo– tiene su correlato en la generación (*ad extra*) del mismo Verbo, como su causa ejemplar, en la creación. Es particularmente a través del Verbo o Inteligencia divina que Dios comunica su potencia a todas sus criaturas dándoles, en primera instancia, el ser. Aunque el Cusano juzga este modo de elucubrar sobre el principio como profundamente inadecuado por ser criatural (*ut creator*; cf. 2.1), le permite apuntar hacia una idea a la que volverá continuamente en sus escritos –y que reformulará en obras posteriores, asimismo, de modo sumamente original–: la diferencia está presente en la identidad o, en otras palabras, el principio solo puede concebirse en su autorreflexión trinitaria.

Por otra parte, como ha puesto de relieve Venturelli (2020, p. 26), a partir de 1440 se registra un cambio preciso, aunque notable, en su modo de abordar la *aeterna nativitas* en sus sermones, en especial a partir del *Sermón 22* [1440]. Gracias a la profundización que Nicolás realiza en *La docta ignorantia*, el concepto de máximo y las matemáticas se presentan para él en esta ocasión como la herramienta más apropiada para investigar simbólicamente la relación intratrinitaria. Hemos tenido la ocasión de ver por qué fue así en el subcapítulo anterior, por lo cual ahora quisiéramos apuntar que, en general, aunque Nicolás de Cusa utiliza una gran variedad de fórmulas tríadicas para presentar penetrar en el misterio de la Trinidad, su favorita era la de *unitas-aequalitas-connexio*, de origen matemático, que desarrolla por primera vez en DDI⁵⁶ y está, asimismo, presente en más de veinte pasajes en sus tratados (McGinn, 2005, p. 470; Cubillos, 2013, p. 105). Porque esta fórmula aparecerá también en *Idiota de Mente*, consideramos apropiado profundizar en ella en el segundo capítulo, así como en algunos puntos más respecto a esta natividad. Por el momento, quisiéramos notar solamente que el Cusano adjudica una gran importancia a su comprensión. De hecho, como puede verse en el *Sermón 16* [1432], Nicolás de Cusa reconoce que, ya que la eterna natividad es generalmente imperceptible en nuestra vida cotidiana –e incluso la afirmación de que lo uno es trino (o no-uno) puede resultar para nuestra razón absurda–, para contemplar este misterio, en la medida en que

⁵⁶ Aunque hubo mención de dicha tríada en los sermones (cf. *Sermón 4*, n. 18) anteriores a la redacción de DDI, es en DDI y posteriormente en el *Sermón 22* donde desarrolla extensamente el tema.

nos sea posible, debemos intentar elevar con todas nuestras fuerzas nuestro espíritu porque su comprensión –incomprensiblemente– es la mayor perfección que pueda alcanzar nuestro intelecto (*summa nostri perfectio intellectus*) (n. 6, 4-5).

Finalmente, quisiéramos resaltar tan solo dos puntos del complejo tema de la natividad temporal: la revelación divina como uno de los motivos de la encarnación⁵⁷; y la concepción de Cristo como máximo absoluto y contracto⁵⁸. Para empezar, como han notado Euler (2000, p. 409) y Venturelli (2018, p. 11), en sus sermones juveniles el Cusano pareciera seguir inicialmente sin cuestionar la teoría de la satisfacción del pecado, en la cual se identifica como razón de la encarnación, así como de la muerte de Cristo en la cruz, la restauración del *orden* primordial que ha sido afectado por el pecado original, con miras a la clemencia divina para que el hombre no sea destruído (*ibid*; *cf.* Sermón 1, n. 23). Aunque el filósofo no niega la validez de esta perspectiva, su interés se dirige con mayor avidez a la revelación divina –o la autocomunicación de Dios– como motivo central de la encarnación (Hundersmarck e Izbicki, 2002, p. 85). Así, en uno de sus primeros sermones manifiesta lo siguiente: “Él es la luz que ha brillado sobre nosotros. Pero, ¿cómo ha brillado? Porque, aunque Él es un Dios escondido, se ha revelado a sí mismo. Así como cuando la palabra mental [de alguien] está escondida para ti, entonces para que te sea revelada es vocalizada... Del mismo modo, el Verbo Eterno inefable se ha revestido de carne para hacerse visible” (Sermón 22, n. 39, 1-8; *cf.* Sermón 203). Porque Dios quiere ser buscado, visto y glorificado (*cf.* 2.1), el objetivo fundamental de la encarnación es revelar al hombre la verdad sobre su último fin, que es retornar a Dios (Sermón 1, n. 14). En ese sentido, el hombre forma parte de la autocomunicación divina “desde su comienzo en cuanto elemento constitutivo y en cuanto destinatario mismo de la propia comunicación de Dios” (Reinhardt, 2009, p. 20). El pecado original ensombrece el reconocimiento de esta premisa sembrada en el intelecto humano como deseo por la Verdad, por lo cual Cristo predica e ilumina el intelecto humano para que este se vea en sí mismo, a través de él, las potencialidades divinas que tiene como hijo de Dios: “Es tarea de un maestro iluminar por medio de su voz e impartir luz a su estudiante sin ninguna disminución de la suya... Cristo ha resplandecido sobre nosotros para hacernos partícipes

⁵⁷ No nos es posible profundizar ni dar el tratamiento que estos temas merecen aquí. Por ello, véase especialmente Euler (2000), McGinn (2002), Hundersmarck e Izbicki (2002), Reinhardt (2009), entre otros.

⁵⁸ Especialmente para algunas de los problemas que enfrenta el Cusano en su concepción de Cristo como máximo absoluto y contracto, véase Hopkins (1990).

de su Sabiduría” (Sermón 22, n. 39, 9-12). Cristo predica, en ese sentido, como testimonio de la existencia de esa Verdad. Así, este motivo incluye al motivo soteriológico de la satisfacción del pecado, pues para que todas las cosas alcancen el fin para el que fueron creadas en el Verbo, es necesario que Cristo redima a la humanidad del pecado librándola de la forma del error (*forma erroris*), lo cual en otras palabras apunta a que la cosmología, y con ella la antropología, solo pueden ser pensadas a la luz de la cristología (McGinn, 2002, pp. 166- 168).

Veamos ahora, aunque de modo muy resumido, cómo esboza Nicolás de Cusa la concepción de Cristo como mediador entre lo infinito y lo finito. Sin lugar a dudas, el Cusano cree en la figura de Cristo como encarnación del Verbo divino, mas en su propuesta filosófica –tal como es expuesta en el tercer libro de la *Docta ignorantia*– nos lleva a esta premisa no mediante una exhortación a creer en un dogma cristiano, sino por lo que él considera una demanda lógico-filosófica, a saber, un resultado de la aplicación rigurosa de la docta ignorantia (Liddell, 1953, p. 126). En ese sentido, parte del hecho de que en el universo todo está sujeto al “más y al menos” (*cf.* 2.1) y que, por ende, ningún ser puede alcanzar la perfección o el límite de su especie (DDI III, I, n. 184, 1) de modo que se llegue a lo máximo. Este tipo de perfección, como ha sido visto también, solo pertenece al obrar del Dios que “es” lo Máximo (*cf.* Reinhardt, 2009, p. 15), por lo que el Cusano se pregunta además si no habrá algún individuo que realice en sí mismo todas las posibilidades de su especie siendo contrato (DDI III, II, n. 194). Tal individuo complicaría en sí la entera perfección de su especie, y siendo tanto el mínimo como el máximo, estaría más allá de toda relación comparativa y de toda comprensión humana (*ibid.*, n. 194, 18). Pero ningún individuo puede simplemente volverse el máximo de su especie; por lo mismo, tal individuo habría de ser divino, o sea Máximo, desde su misma concepción. Por otra parte, en el universo –continúa el Cusano– existen distintos grados de contracción en los seres, de modo que existen algunos de naturaleza inferior, que juzga como la naturaleza sensible, como aquellas superiores, a saber, la naturaleza intelectual (*ibid.*, III, n. 195). En uno y otro caso el criterio es el mismo: la capacidad de complicar – y en ese sentido hacer más “uno”– lo que esté presente en las otras naturalezas. Sin embargo, porque la maximidad tendría que estar presente (o hacer uno) todo grado de contracción, el Cusano juzga como conveniente que tal individuo sea de una naturaleza intermedia que conecte lo superior con lo inferior. Esta será la naturaleza humana que, siendo un microcosmos que complica todas las cosas en sí misma (DDI III, III, n. 198),

solo puede existir como contracta en este o en aquel individuo, y no de modo general (cf. Hopkins, 1990, p. 37); por ende, aquel máximo contrato es solo un individuo en quien lo divino y lo humano coinciden como unidad hipostática. Tal individuo, concluye el Cusano, es Jesucristo de Nazareth (DDI III, IV, n. 203), el hombre-Dios que representa la perfección a la que puede aspirar cada ser humano. Por parte de Dios, como nota Reinhardt, el término de la unión es la segunda persona de la Trinidad, el Hijo o el Verbo, quien “en cuanto imagen perfecta del Padre... es perfectamente apropiado para asumir al hombre, porque en el Logos se encuentran las ideas [de modo simple] de cada creatura” (2009, p. 16; Alfsvåg, 2012, p. 14). Por ser el Verbo la *forma formarum* (o forma de la forma de todas las cosas), será adecuado referirse a su encarnación también como la Verdad (*veritas ipsa*). Más adelante precisaremos un poco más esta relación, así como el modo particular en que el ser humano encuentra su perfección en Cristo. Por el momento, quisiéramos notar que por ser Cristo el Verbo encarnado, Nicolás de Cusa parece juzgar como adecuada la metáfora de la puerta (*ostium*) para referirse a Él: “Cristo es la puerta por la que toda criatura existe (*ingressus*), porque es la Forma de las cosas... Él es también la puerta a través de la cual todas las cosas regresan (*regressus*) a su Causa o Forma, como a su propio Principio” (Sermón 280, n. 10, 11-17). De ese modo, nos parece que no se trata simplemente de que Cristo restituya la perfección anterior al pecado original de todas las cosas (contra Alfsvåg, 2012, p. 14), sino que él es la condición de posibilidad de la unión del hombre con Dios (o filiación) en la que este lleve a término el universo⁵⁹, por lo cual no es descabellado afirmar –como lo hace el Cusano– que sin él “el universo en su totalidad no habría sido realizado, no sería perfecto, es más, ni siquiera sería universo” (Sermón 22, n. 32, 9-10; cf. Venturelli, 2018, p. 15). Este complejo movimiento es parte, a nuestro juicio, del modo en que el filósofo interpreta la noción de que “todo el universo [o toda la creación] haya sido creado *por Él y para Él*” (DDI III, n. 201, 4-5); con ello, nos sugiere que Dios crea para su propia gloria, para celebrar su grandiosa potencia y en su inmenso amor hacer partícipe, asimismo, a su creación de la perfecta Vida que es Él mismo.

⁵⁹ Con el tratamiento que el Cusano da a Cristo en el tercer libro de la *Docta ignorantia* demuestra que la relación de Dios con el mundo no finaliza ni se reduce a la concepción un poco abstracta de que Dios es la unidad complicante de lo que es explicado en el mundo, pues “In the humanity of Christ, God’s enfolding unity assumes the finitely maximal form of enfolding unity. In the language of theologians, Christ is the very medium of creation, for in Christ God has become man” (Casarella, 1996, p. 290).

2.2.2 La natividad espiritual

En el *Sermón* 16 [1432], Nicolás de Cusa extiende la correspondencia vista entre las tres natividades y misas eucarísticas al tipo de audiencia al que han de estar dirigidas: la discusión sobre la eterna natividad está dirigida a los intelectuales (*pro intelligentibus*); la natividad temporal, a los creyentes ordinarios (*pro communibus*); y la natividad espiritual, a los contemplativos (*pro contemplativis*) (n. 5, 17-21). Como nota Haubst (1956, pp. 32-33), con esta división el Cusano indica la dificultad de una comprensión general del misterio trinitario; subraya la importancia fundamental de la encarnación para todo cristiano; y apunta hacia el objetivo místico-ascético asociado a las palabras “nacimiento espiritual” de Dios en nosotros. Al mencionar que este último es *pro contemplativis*, ya desde un inicio nos sugiere que en el tercer nacimiento, a diferencia de los dos primeros, coinciden el conocimiento y la experiencia: no se busca solo aproximarse al misterio inefable intelectualmente, sino también desde una vivencia espiritual íntima y personal sobre la base de la fe en Cristo y la gracia divina. Pero esta formulación no debe darnos la apariencia de una contraposición entre ambos momentos. Por el contrario, en el mismo sermón Nicolás nos dice que “debemos saber que tal nacimiento espiritual cotidiano... no es otra cosa que la procesión del Verbo... de Dios el Padre en las mentes de las criaturas racionales con el propósito de iluminarlas libremente en tanto criaturas espirituales” (n. 11, 5-10), con lo cual nos sugiere, en un primer nivel, que la generación *ad extra* del Verbo es biunívica, pues tiene lugar en el mundo como en nuestras mentes –una afirmación audaz, sin duda–, y en un segundo nivel, que la mente de las criaturas racionales es el *locus* de la natividad espiritual y, como veremos pronto, de la deificación.

Antes de continuar, sin embargo, quisiéramos precisar lo siguiente. En el estudio de Venturelli (2018, p. 17; 2020, p. 147) se ha puesto de relieve una distinción entre dos momentos en el abordaje del Cusano: el de la *spiritualis nativitas* (1430-1440) y el de la *filatio adoptiva* (1440/1444-1464)⁶⁰. Mientras que la primera se enfoca en el nacimiento de Dios en el alma –que equivale al nacimiento mismo de nuestra *mens* como *imago Dei*–

⁶⁰ Schnarr (2006, en Venturelli, 2020, p. 152) distingue cinco momentos dentro del camino hacia Jesucristo, y a través de él a Dios: (i) el renacimiento espiritual, (ii) el nacimiento de Dios, (iii) la filiación, (iv) la christiformidad, (v) y la deificación. El primero se corresponde con la encarnación; el segundo, con el nacimiento de Dios en nosotros; y a partir del tercero, con el nacimiento de nosotros en Dios. Dado que el primer punto ha sido tratado en la sección anterior, aquí abordaremos el nacimiento de Dios con la *spiritualis nativitas* y los otros tres momentos con la *filatio adoptiva*.

, la segunda añade un elemento adicional, a saber, que el hombre puede (re)nacer en Cristo haciéndose hijo de Dios (*in Christo Dei filius renasci*) (Sermón 22, n. 42, 1). Nosotros nos hemos de centrar en particular en el concepto de filiación, al ser el más cercano a la redacción de IDM, por lo que acudiremos a la obra en la que se propone, a saber, *La filiación de Dios* (1445).

A pesar de que al inicio de este tratado, dirigido al clérigo Conrad de Wartberg, Nicolás de Cusa advierta que en él no encontraremos nada que difiera o innove respecto a anteriores trabajos⁶¹, en *La filiación de Dios* no solo se terminan de madurar ciertas ideas presentes ya en sus primeros sermones, sino también se reelaboran, desarrollan y precisan algunas otras que debemos atender a continuación⁶². De antemano, notemos que el Cusano nos alerta de que no busquemos la precisión y exactitud en sus palabras, puesto que el lenguaje humano no puede aprehender (*atinguntur*) lo inefable (DFD III, n. 71, 1-2). Tal vez sea por este motivo que a lo largo del texto Nicolás ensayará distintas definiciones de lo que es la filiación que nos permitirán echar luces sobre diversos aspectos suyos.

Vimos que el ascenso parte del deseo humano por la verdad y tiene lugar gracias a la irresistible atracción que esta ejerce. Será en *La filiación de Dios* donde Nicolás evidenciará el carácter distintivo de tal ascenso: ser realizado entre dos dimensiones completamente desproporcionales entre sí (DFD II, n. 61, 6-7). Aquí Nicolás tiene en cuenta uno de los axiomas que vimos en 2.1, “*Manifestum est finiti ad infinitum proportionem non esse*” (DDI I, 3, n. 8). Por un lado, con el uso de los verbos *ēlevō* y *trānsfōrmō* en voz pasiva (*eleveris* y *transformaberis*) (DFD II, n. 71, 5, 7), el filósofo sugiere la necesidad de un encuentro (Cristo) entre lo finito y lo infinito (sin el cual se cuestionaría la misma idea de ascenso espiritual) que preserve la improporción y distancia fundamentales entre ambos, y a su vez, reafirma la tendencia vista respecto al rol del hombre en el ascenso, en vista de que este parece ser efecto de un agente externo (Dios): el hombre no se eleva, *es elevado*; no se transforma, *es transformado*. Por otro lado, tal

⁶¹ “Hermano justamente reverenciado, recibe lo que aquí es presentado de modo que no me supongas añadiendo algo nuevo a las cosas que has leído en mis obras anteriores, porque nada ha quedado en mis pensamientos más íntimos que no haya sido expresado en esos escritos previos...” (*De filiatione Dei* I, n. 51, 9-11).

⁶² Aunque, como hemos adelantado ya, no es nuestra intención pretender exhaustividad alguna, pues la complejidad de esta obra sobrepasa la presente monografía.

improporción fundamental no implica la idea del abandono de lo finito en pos de lo infinito. Si bien es cierto que, siguiendo el método de la docta ignorancia, el Cusano nos insta a considerar intelectualmente los objetos sensibles como símbolos temporales de la eternidad con la advertencia de que no nos adheramos a ellos (n. 60, 5), la misma concepción de finitud-infinitud excluye la posibilidad de una absoluta oposición entre ambos. En efecto, como fue visto en el subcapítulo anterior, por un lado, lo múltiple es complicado en la unidad⁶³ y, por otro lado, en nuestro universo no hay nada que sea despreciable, puesto que gracias a la presencia divina que permea todo lo que es cada ser es singular, único y de irrepitible valor⁶⁴. En ese sentido, ambas consideraciones hacen que, como subraya Hudson (2007, p. 157), la deificación no pueda consistir meramente en trascender lo sensible y particular en pos de lo inteligible y universal, sino precisamente su unión: “La filiación, por tanto, es... la resolución de todas las cosas en una, que es también la transfusión de uno en todas las cosas (*Filatio igitur est... resolutio omnium in unum, quae est et transfusio unius in omnia*)” (DFD III, n. 70, 1-2).

Si pensamos en esta afirmación a la luz de algunos conceptos claves de complicación-explicación vistos con anterioridad, en cierto sentido podría entenderse que aquí se estaría aludiendo al movimiento de complicación de lo múltiple (y explicado) en la unidad (cf. DDI II, 3, n. 107), siendo entonces la filiación la adopción que permite que el ser humano sea integrado en tal “proceso” de retorno. Si recordamos que Dios complica todo *qua* Dios, sin distinción y diferencia alguna, de inmediato resultaría legítimo preguntarnos si la afirmación del Cusano implica que el hombre disuelve finalmente su identidad en la unidad que es Dios⁶⁵. Después de todo, en tanto retorno a la unidad, al hombre se le exige remover toda alteridad y diferencia progresivamente (DFD III, n. 70, 1). La segunda parte de tal afirmación, “*quae est et transfusio unius in omnia*”, pareciera sugerir en realidad lo contrario: de algún modo, todavía no claro para nosotros, en la filiación la unidad no absorbe al hombre (en tanto parte de *omnia*), sino que se comunica (o transfunde) a él. En otras palabras, todas las cosas regresarían a Dios *mediante* la comunicación o

⁶³ En términos de *De coniecturis* (I, 4, n. 13, 11-16), esto se expresa bajo la idea de que la unidad inferior es comprendida por la unidad superior hasta llegar a aquella que no supone nada más que sí misma.

⁶⁴ Es a la luz de estos presupuestos que el filósofo menciona que “...[e]s como si a través de ellas [las cosas sensibles] el Maestro de la Verdad (*magister veritatis*) nos hablase y como si ellas fueran libros que contienen la expresión de su mente (*libri sint mentis eius expressionem continentes*)” (II, n. 61, 4-5).

⁶⁵ Si este fuera el caso, Nicolás desafiaría a 1 Corintios 13:12 (cf. 2.1), pese a que algunas de las directrices de ese pasaje son claves en su filosofía, puesto que allí donde la unión con el principio consiste en la disolución de la identidad del creyente no puede haber un conocimiento de “cara a cara” (en efecto, ¿cómo podría el hombre ver a Dios “cara a cara” si perdiera su propio modo de ver?).

transfusión de Dios a ellas. Pero, ¿qué es, en todo caso, lo que ha de transfundir Dios? Si tomásemos como posible respuesta las siguientes palabras de Nicolás, “En efecto, Dios es uno en el que todas las cosas están presentes como una. Él es también el que transfunde la unidad a todas las cosas, de tal modo que todas las cosas sean aquello que son” (DFD III, n. 70, 3-4), entonces, dado que Dios está presente en las cosas como fuente de sus respectivas *quidditates*, nos encontraríamos con el problema de cómo diferenciar los movimientos de *exitus* y *reditus*, si es que la ascensión consistiera simplemente en participar en la vida de Dios como quiddidad. Nicolás de Cusa, por tanto, debe estar apuntando hacia una interpretación diferente, la cual (i) ha de incluir como fundamento tal noción de Dios como causa inmanente de toda quiddidad –por la cual cada una de ellas es *una*– y (ii) ha de realizar esto desde la perspectiva del hombre, quien finalmente realiza el ascenso. Al mismo tiempo, el pasaje que estamos viendo (DFD III, n. 70, 1-4) evidencia la necesidad de plantearnos una pregunta adicional: si la filiación es la resolución de todas las cosas en la unidad, y si nos situamos en el caso hipotético de que el hombre no pierde en ella su identidad, ¿vislumbraría (o aprehendería), entonces, el hombre en tal resolución (y transfusión) a Dios *qua* Dios, con lo cual sin duda se cuestionaría la misma idea de inefabilidad divina?

Nos parece que estas tres preguntas deben pensarse a la luz de algo que, hasta el momento, ya ha sido puesto de manifiesto: el papel central que otorga Nicolás de Cusa al intelecto (*intellectus*) en la filiación y el nacimiento espiritual (Duclow, 2006, p. 320, 2015, p. 55; Hudson, 2007, p. 159). En *La filiación de Dios*, como subrayan McGinn (2005, p. 481) y Hudson (*ibid*), la deificación se enfocará y profundizará precisamente a partir de esa perspectiva, lo cual no estará, como veremos pronto, exento de diversos problemas. Dado entonces el carácter intelectual del proceso de ascenso, es preciso dirigirnos a continuación a la primera de las definiciones de filiación que integra tal perspectiva:

Para decirlo de modo resumido: Yo juzgo que ser hijo de Dios (*filiationem dei*) no es otra cosa que la deificación, la cual en griego es llamada *theosis*. Pero tú mismo sabes que la *theosis* es la última perfección existente, la cual es llamada conocimiento de Dios (*notitia dei*) y su Verbo (*verbi*), y visión intuitiva (*seu visio intuitiva*). Por ello, el teólogo Juan quería decir que, me parece, el Logos o la Razón Eterna, que en el inicio era Dios con Dios, dio al hombre la luz racional cuando Él le dio un espíritu a su propia semejanza. Por tanto, [Dios] declaró... que la luz de la razón es la vida de nuestro espíritu y que, en el caso de nosotros los creyentes, si hemos aceptado al mismo Verbo divino, entonces en nuestro espíritu racional surgirá el poder de la filiación (DFD I, n. 52, 1-14).

Quisiéramos resaltar solo dos puntos de suma importancia en este pasaje: la relación entre la luz racional y el poder de la filiación; y la concepción de deificación como perfección⁶⁶. Aunque, sin duda, la afirmación de que Dios ha dado al hombre un espíritu a su propia semejanza –que alude a la noción de la mente que, en tanto *imago Dei*, solo encuentra su vida más plena en este último – es de suma importancia, queremos dejar su examen para el segundo capítulo que tratará directamente con ella. Veamos, por tanto, aquellos otros puntos. En primer lugar, quisiéramos comentar brevemente la última parte de nuestro pasaje guía (DFD I, n. 52, 12-14): “Por tanto, [Dios] declaró... que la luz de la razón es la vida de nuestro espíritu y que, en el caso de nosotros los creyentes, si hemos aceptado al mismo Verbo divino, entonces en nuestro espíritu racional surgirá el poder de la filiación (*filiationis potestas*)”. Que Dios nos haya dejado la luz de la razón como su impronta implica que la filiación está siempre potencialmente en nosotros, aunque su actualización está condicionada por la aceptación del Verbo mediante Cristo. Dado que más adelante nos aproximaremos a los alcances gnoseológicos de esta afirmación, por el momento debemos notar que la misma alusión a la luz de la razón (*lumen... rationis*) no es casual, sino que apunta hacia una dimensión importante de la filiación, la *teofanía*, a la que ya hemos tenido ocasión de referirnos a lo largo de este trabajo. Como ha mostrado Albertson (2006, p. 194), tal dimensión se expresa de modo más pleno en el *El don del Padre de las luces* (1446), por lo cual quisiéramos remitirnos solamente al siguiente pasaje suyo:

Y puesto que nuestro espíritu intelectual no alcanza la quietud mientras no aferre con su naturaleza intelectual a aquél que para conocerlo ha recibido el ser intelectual, para conseguir llevar al acto la potencia de su virtud, el espíritu divino perfeccionador le concede muchas luces. Todas las cosas creadas, en efecto, son unas ciertas luces destinadas a actuar la virtud intelectual, a fin de que por medio de la luz que le ha sido así dada alcance la fuente de las luces (DPL V, n. 115).

Lo hemos visto ya anteriormente: Dios desea ser buscado (*Et quaeri vult*) (DQD III, n. 39, 3). Es por esto que nosotros recibimos la luz intelectual; y es este el mismo motivo por el cual nuestro espíritu intelectual siempre estará en movimiento hasta que encuentre el reposo eterno en la vida que es Dios –hasta, en otras palabras, que “no [lo] aferre

⁶⁶ No nos es posible profundizar en la equivalencia que realiza Nicolás de Cusa entre la filiación y la *théōsis* griega, con toda la complejidad del caso. Al respecto, véase el interesante trabajo de Hudson (2007), quien analiza tal relación a partir de doctrinas centrales en Gregorio de Niza, Máximo el Confesor y Dionisio Aeropagita.

(*apprehendat*) con su naturaleza intelectual”⁶⁷. Es por esto que el objeto último de nuestra naturaleza intelectual es precisamente la visión de Dios que tiene lugar en la filiación (*cf.* Venturelli, 2020, p. 159), lo cual será sumamente importante para *Idiota de Mente*. Esta luz intelectual está presente en el hombre como un poder (*filiationis potestas*) o una semilla (*semen divinum*), de ahí que líneas más adelante, en *De filiatione dei*, se refiera a la misma como “...una supermaravillosa participación en el poder divino, de modo que nuestro espíritu racional tiene este poder en su propia fuerza intelectual, como si el intelecto mismo fuera una semilla divina, cuyo poder en el creyente puede ascender hasta llegar a la *theosis*” (DFD I, n. 53, 1-4). El despliegue de la semilla requiere, como ha sido notado ya, que esta sea primero activada; y precisamente porque el intelecto humano es tanto luz como vista, “el espíritu divino perfeccionador le concede muchas luces” (DPL V, n. 115, 4) en el universo para que a través de ellas⁶⁸ pueda buscarlo. Pero en este breve tratado, tal como en el pasaje que estamos comentando (DFD I, n. 52, 12-14), Nicolás de Cusa hace notar que entre las luces materiales y el Padre de las luces no hay proporción alguna (*cf.* 2.1), por lo cual si la luz intelectual quiere llegar a este último no podrá hacerlo por sí sola. Una investigación de las luces del mundo creado, por más profunda que fuese, es incompleta sin el conocimiento de su causa. Tal posibilidad se abre a la luz racional con la guía de la fe, la cual siendo también una luz infundida por iluminación divina (DPL V, n. 119, 1) y llevando las capacidades humanas al límite, es capaz de llevar a perfección al intelecto humano (*quae ducunt intellectualem potentiam ad perfectionem*, DPL V, n. 119, 2)⁶⁹. Teniendo entonces en consideración la crucial⁷⁰ importancia de la fe en el ascenso (DFD I, n. 53, 10-15), Nicolás de Cusa nos insta a considerar el mundo como una escuela (*schola mundi*) en la que aprendemos a pensar la unidad radical (Albertson, 2006, p. 193) a través de sus distintas y múltiples manifestaciones: “En este presente mundo estamos aprendiendo; en el siguiente, tendremos maestría (*Hic quidem studemus, ibi magistraturamur*)” (DFD II, n. 56, 10).

⁶⁷ Más adelante, en este mismo subcapítulo, veremos el sentido de tal aprehensión.

⁶⁸ Los pasajes comprendidos entre DPL V, n. 116-n. 118 muestran que para Nicolás de Cusa esta parte del ascenso se da a través del conocimiento de los grados de contracción en los seres creados (y también en gran medida mediante las matemáticas, aunque ello no sea profundizado aquí). Volveremos a ello en el segundo capítulo.

⁶⁹ Sin la fe, tal como fue visto con el *Sermón* 289 (n. 4, 1-5), no hay corredor ni carrera. Por eso resulta tan importante dilucidar un poco más la relación entre intelecto y fe. Nos ocuparemos de este particular en el segundo capítulo.

⁷⁰ “Pues aquel que no crea no ascenderá; en cambio, se ha condenado a sí mismo a ser incapaz de ascender al cerrarse el camino del ascenso, pues nada es aprehendido sin fe, la cual pone primero al peregrino en su camino” (DFD I, n. 53, 10-12).

En segundo lugar, nótese que Nicolás de Cusa sostiene que la deificación es la última perfección existente (*ultimitatem perfectionis existere*) (DFD I, n. 52, 4) sin un calificativo adicional, es decir, sin restringir su beneficio a un solo género o especie en particular. Habiendo visto anteriormente que para el filósofo, al complicar toda naturaleza intelectual y sensible, la naturaleza humana concentra todo el universo dentro de sí (*ac universa intra se constringens*) (DDI III, 3, n. 198, 3), nos parece que tal observación reafirma la idea de que en su ascensión espiritual el hombre no solo se perfecciona a sí mismo, sino que realiza también el destino del universo y de todos los seres contractos en él: que el hombre salga al encuentro del Dios que quiere ser buscado (*cf.* 2.1) pareciera llevar, aunque todavía no sabemos con exactitud *cómo*, a plenitud a la misma creación. Ahora bien, si leemos las líneas DFD I, n. 52, 3-4 en conjunto con el pasaje que acabamos de ver, DFD III, n. 70, 1, pareciera que nos encontramos en un problema: por un lado, tal como sugiere la misma palabra *deificatio*, al hombre se le exige hacerse uno removiendo toda diferencia y alteridad progresivamente (DFD III, n. 70, 1); por otro lado, el proceso de deificación es descrito como un proceso de conocimiento de Dios en su Verbo, a pesar que desde la crítica del neoplatónico Plotino a Aristóteles (*cf. Enéadas V 5.3.4*) se tiene presente que el conocimiento *es* alteridad por implicar fundamentalmente la diferencia entre el cognoscente y lo conocido. Ante este escenario, nos surgen entonces dos preguntas: (i) ¿En qué sentido el conocimiento de Dios y su Verbo perfeccionan al hombre? (ii) ¿De qué modo puede entenderse la deificación como conocimiento de forma que la alteridad, que en apariencia implica, no vuelva inconsistente la aproximación de Nicolás? Veamos entonces cada una de ellas.

Respecto a la primera interrogante, Nicolás parece recuperar algunos matices, aunque se distancia radicalmente de otros, del correlato griego de *perfectiō*, *télos*. En específico, se entiende a la perfección como plenitud, pues (a) implica haber llegado a una condición excelente para un determinado ser, género o especie, que, a su vez, (b) representa haber llegado a un extremo de su desarrollo, esto es, a la condición máxima que lo hace mejor, por lo cual fuera de ella no es posible encontrar nada (*cf. Metafísica V, 1021b13-20*). Es decir, la perfección complica todas las posibles determinaciones contraíbles de determinado género que son explicadas diversamente en cada uno de sus miembros. La perfección del hombre, por tanto, ha de ser aquello que lo lleve a su máxima condición, y es esto precisamente lo que Nicolás de Cusa encuentra en Cristo: es Él quien que lleva al hombre a plenitud, esto es, a la divinidad (*...humanitas in divinitate suppositatur*,

quoniam aliter in sua plenitudine maxima esse non posset) (DDI III, 4, n. 206, 2-3). Aquí solo quisiéramos precisar dos puntos al respecto. Porque Cristo es hijo de Dios e hijo de hombre (DDI III, 3, n. 200), el ser humano se perfecciona en Cristo también como cuerpo y alma (*cf.* Duclow, 2006, p. 320), aunque el énfasis esté puesto sin duda en el intelecto, lo cual nos lleva al siguiente punto. Se ha mencionado repetidas veces que el *locus* de la deificación es el intelecto (*mens*), pero en modo alguno nos hemos detenido en *por qué* eso es así. Ciertamente, detrás de esta idea se encuentra aquella, de origen neoplatónico, de que el intelecto complica la sensibilidad (DDI III, 4, n. 205), y por ende, la perfección del intelecto humano conlleva la de todo su ser: *Homo enim est suus intellectus* (*ibid*, 11). Es esta idea la que sustenta filosóficamente la siguiente. Como nota Hudson (2007, p. 136) aquí se encuentra también una aparente discrepancia con la definición calcedonia que se expresa de modo contundente en *La visión de Dios* (1453): “Te veo, Jesús bueno, en el lado interior del muro del paraíso, ya que tu *intelecto* es a la vez verdad e imagen; y tú eres a la vez Dios y criatura, igualmente infinito y finito” (DVD XX, 89, 17-19; cursivas nuestras). Aunque esta noción no sea de la autoría original de Nicolás de Cusa⁷¹, que sea específicamente el *intelecto* de Cristo –y no simplemente Cristo, de acuerdo con como usualmente se entiende dicha definición– aquel vínculo en el que sus dos naturalezas –como todo Dios y todo hombre– convergen, “opens the way for the fertile theme of the intellect as the locus of deification” (Hudson, 2007, p. 137) al convertirse, como subraya McGinn (2005, p. 479), en el *ejemplar* de la filiación.

Debemos ver ahora la segunda interrogante que planteamos anteriormente, esto es: ¿De qué modo puede entenderse la deificación como conocimiento, de forma que la alteridad que implica no vuelva inconsistente la aproximación de Nicolás? Para proponer una respuesta tentativa debemos detenernos en el concepto de *modus* que introduce en *La filiación de Dios*. Una determinada, aunque absoluta, manifestación de la *mens* divina: es esto lo que precisamente es el *modus*⁷². No es cada una de las cosas sensibles ni el conjunto de ellas; en realidad, pareciera ser el paradigma o referente ideal de las distintas relaciones comparativas que establecemos entre los seres (*cf.* DFD IV, n. 76; VI, n. 85). Porque es precisamente el intelecto quien busca, Nicolás considera que su aproximación

⁷¹ De acuerdo con Hudson (2007, p. 137), tal identificación puede remontarse en sus orígenes hasta el apóstol Pablo y, más cercanamente, a Agustín de Hipona. Nicolás de Cusa vuelve a esta noción común al tiempo en el que vivió; lo interesante es, sin duda, lo que hace con ella (como veremos en las páginas siguientes). Sobre los orígenes de tal atribución, véase Hudson (2007, pp. 136-138).

⁷² Esta interpretación se realiza especialmente desde DFD II, n. 61, 1-5.

a los distintos *modi* es de por sí eminentemente intelectual (DFD III, n. 62, 3-4). Por ello, aunque Dios pueda revelarse modos como la Justicia o la Belleza, al menos en la aprehensión humana aquel modo transversal a todos los demás será la Verdad (*absoluta veritas* o *veritas ipsa*), que es aquello que justamente anhela el intelecto y que, sin embargo, suele encontrar solo en la alteridad⁷³.

A esto debemos añadir la siguiente consideración de Nicolás: "...nada en este mundo que no retiene el modo de la contracción puede entrar en el corazón, mente o intelecto del hombre, sin importar cuán altas y elevadas puedan ser..." (DFD I, n. 54, 5-7). La alusión al concepto de *contractio* no es en modo alguno casual, sino que refiere al modo determinado y limitado en que el hombre puede participar de la vida divina. Hemos de recordar además que la contracción tiene como correlato a la singularidad, con lo cual se sugiere que lo contraído no se recibe de modo uniforme en todos los individuos, sino de modo único y particular en cada uno de ellos⁷⁴. Precisamente porque los modos son recibidos así, Nicolás de Cusa nos dice que "...cuando seamos libres de este mundo, también seremos libres de estos modos sombríos (*obumbrantibus modis*). Como resultado, nuestro intelecto, habiendo sido liberado de estos modos restrictivos, obtendrá por medio de su luz intelectual la vida divina como su felicidad" (DFD I, n. 54, 13-15). El filósofo nuevamente tiene como referente a la epístola de Pablo a los Corintios (1 Cor. 13:12)⁷⁵: La promesa de la *visio facialis*⁷⁶ consiste entonces en que aquella visión de la verdad en la alteridad, descrita otra vez como "en espejo y en enigma", sea superada en la filiación por una visión clara de Dios "en la pureza de nuestro espíritu intelectual, sin ninguna imagen sensorial ensombrecida" (DFD, III, n. 62, 7). En las palabras de Beierwaltes (2005, p. 212), la visión cara a cara es "la contemplación de Dios: como objetivo de la mirada, pone de relieve el centro de los dos seres, Dios y el hombre, aquello en lo que ambos se muestran *por entero* como ellos mismos... Por eso, "mirar a la cara"

⁷³ La referencia es, sin duda, a la conjetura. Al respecto, véase 2.1 y, sobre todo, Miller (2003, pp. 80-88).

⁷⁴ Ahora bien, precisamente en este punto surge la siguiente pregunta: ¿por qué postular el concepto de *modus* si ya en su metafísica el Cusano cuenta con el concepto de *contractio*? A nuestro juicio, este movimiento permite diferenciar entre el *exitus* y el *reditus*. En efecto, como planteamos anteriormente a partir del pasaje DFD III (n. 70, 3-4), tal diferencia se vicaría si la ascensión consistiera simplemente en participar en la vida de Dios como quiddidad; a su vez, el intelecto no haría justicia a la noción de ser *imago Dei*. El concepto de modo, apoyado en el de contracción, permite, por un lado, realizar el movimiento de ascenso desde la mirada *intelectual* humana y, por otro lado, incluye fundamentalmente la noción de Dios como causa formal de toda quiddidad. En el resto de este subcapítulo profundizaremos al respecto.

⁷⁵ "Ahora vemos por un espejo y oscuramente, pero entonces veremos cara a cara. Al presente conozco solo parcialmente, pero entonces conoceré como soy conocido" (Nácar y Colunga, 1965, pp. 1174-1175).

⁷⁶ No nos es posible profundizar en este complejo tema; al respecto, véase Beierwaltes (2005).

es la mirada más intensa, el vínculo más fuerte de dos personas en el ver, el acercamiento inmediato de la realidad del otro”. Sin embargo, Nicolás resalta con sumo cuidado que no es precisamente a Dios a quien ve el intelecto: “...si observas con mucho cuidado, entonces [verás que] la Verdad misma (*veritas ipsa*) no es Dios tal como Él triunfa en sí mismo, sino un modo de Dios por el cual se comunica al intelecto en términos de la vida eterna” (*ibid*, n. 63, 4-7).

Porque nos gustaría acercarnos a los alcances de esta afirmación con mayor profundidad en el segundo capítulo, por el momento solo quisiéramos comentar lo visto hasta aquí. Primero, precisamente porque la propuesta de Nicolás de Cusa se afirma en el concepto de contracción, se desprende entonces que la filiación será participada de distintas maneras acorde a los distintos individuos. Así, nos dice el Cusano: “la multiplicidad participa de varias maneras –y con varios grados de alteridad– en la unidad, dado que todo lo que existe en algo otro existe necesariamente en una manera otra. Por tanto, la filiación de varios [hijos] no será sin modo. Este modo puede tal vez ser llamado “participación en adopción”” (DFD I, n. 54, 20-24). Mientras que la filiación de Cristo (*superabsoluta filiatio*, *ibid*, 25) por ser este uno con el Verbo es sin modo alguno, nosotros solo podemos aspirar a una filiación adoptiva mediada por la gracia y la fe en Cristo. De esa manera, tal como nota Venturelli (2020, p. 163), el concepto de modo le permite al Cusano preservar la doble brecha ontológica existente entre, por un lado, el Padre divino y los hijos; y por otro lado, los hijos adoptivos y el hijo absoluto, Cristo⁷⁷.

Segundo, que Nicolás de Cusa elija mantener la alteridad en la filiación hace que la identidad humana no se diluya, junto a todo límite, en la visión de Dios. Precisamente porque pondría en riesgo la continuidad de la visión humana, Nicolás de Cusa no propone prescindir de la contracción como *tal*, sino superar las imágenes sensoriales que oscurecen la aproximación de la visión humana contracta a los distintos modos de Dios. Sin tal oscuridad, la visión intelectual de los modos es *clara*; sin tal oscuridad, la visión intelectual integra lo particular en lo universal. Por ello, Nicolás de Cusa afirma que “...la divina filiación está en el intelecto cuando el conocimiento universal está en él, cuando el intelecto es el conocimiento divino universal en el que y a través del que todas las cosas

⁷⁷ Como nota Pico Estrada (2022, p. 44), con este punto Nicolás de Cusa se distancia de la palabra *deificatio*. Porque *deificatio* es hacerse Dios, es mucho más apropiado para el hombre el término *filiatio*, pues se mantiene la alteridad necesaria para diferenciar al hombre del Hijo y del Padre.

existen, cuando el intelecto es Dios y todas las cosas” (DFD II, n. 58, 10-12). En palabras de Hudson (2007, p. 177), en la visión de Dios “[t]he original union of all things in God is transposed into the union of all things *and* God in the intellect”. Es decir, que en la filiación el intelecto vea en sí mismo la coincidencia simple y absoluta de todas las cosas⁷⁸ en el conocimiento equivale a la visión de la visión originaria y absoluta producto de la autorreflexión divina que es el Verbo, en quien está complicada toda quiddidad. Tal visión –que es al mismo tiempo una aprehensión de la Verdad mediante la coincidencia del intelecto y cada cosa inteligible en él– es aquello que Nicolás denomina *intellectualis intuitio* o *visio intuitiva* (Hopkins, 1985, p. 22; McGinn, 2005, p. 480; cf. DFD I, n. 52, 5). Tal intuición intelectual, como subraya Venturelli (2020, p. 164), coincide con el estado de apertura del alma a la luz de la gracia que, por medio del Verbo encarnado, desciende como don al hombre para asimilarlo a la visión absoluta de Dios. Por otra parte, la alusión a la visión formativa de Dios, –“en el que y a través del que todas las cosas existen” (DFD II, n. 58, 11-12)–, propia del movimiento *ad extra* del Verbo, asimismo, nos parece tener una connotación adicional: al ver a Dios en el modo creativo y formativo de la Verdad puede el intelecto humano, por un lado, reconocer a Dios como causa de todas las cosas; y por otro lado, reconocerse como creado en tanto su verdad está *en* el Verbo. Esto es sin duda posible para el intelecto por su “receptividad universal” (DFD II, n. 59, 1), es decir, por ser *imago Dei*. En el segundo capítulo intentaremos profundizar en los alcances de este último punto.

Tercero, quisiéramos resaltar que la aproximación “intelectual” a la *visio facialis* hace que el papel de Cristo en la filiación sea central. Esto descansa sobre tres puntos importantes vistos a lo largo de este subcapítulo: la concepción del Verbo como Verdad; la unión inefable del Verbo con el intelecto de Cristo; y la concepción de Cristo –con especial énfasis en su intelecto– como ejemplar y perfección del intelecto humano. Este trasfondo tiene como primera consecuencia de que la idea de que la perfección humana se realiza en Cristo por ser él el hombre máximo no sea en modo alguno vacía, sino que apunte hacia el conocimiento universal propio del intelecto de Cristo que es uno con el Verbo. Como segunda consecuencia, la búsqueda de Cristo es intrínseca a la búsqueda de la Verdad, pues Dios transfunde la vida eterna al intelecto mediante la visión de la verdad que Él, en tanto Verbo encarnado, *es*. Nos parece que esta idea, como será visto más

⁷⁸ El modo en que el intelecto realiza esta operación será abordado en *Idiota de Mente*.

adelante, será fundamental para entender la estructura interna de *Idiota de Mente*. Así también la búsqueda de Cristo le da dirección a la vida de quien busca la verdad. En ese sentido precisamente lo entiende también Duclow: “Yet the journey has a goal in Christ. As Son of God, he is the image that perfectly expresses the Father within the Trinity; and as incarnate, he is the fully actual human image of God and the exemplar that simultaneously reveals God and draws human intellects to itself” (2006, pp. 324-325).

Cuarto, llegados a este punto resulta claro que el concepto de modo en la visión humana de Dios compromete a Nicolás de Cusa a aceptar un grado de alteridad en la filiación allí donde exigía removerla (*cf.* DFD III, n. 70, 1-4). Es lo que podemos ver reflejado, efectivamente, en las palabras de Hudson: “Deification occurs as the knowing process leads the mind unto union with the divine” (2007, p. 158). La pregunta de fondo parece ser, por ende, la siguiente: ¿vuelve este particular inconsistente el modo de entender la filiación que propone Nicolás de Cusa? Para empezar, nótese que haber llegado a una contradicción –entre la superación de la alteridad y la afirmación de la misma alteridad en el conocimiento– significa que estamos, probablemente, en el camino más comprensivo, el de la docta ignorancia. Porque la docta ignorancia es, como vimos, una doctrina máxima y mínima, en ella coinciden los opuestos: en efecto, lo que es contradicción para la razón es coincidencia a los ojos del intelecto. Si esto es así, y siguiendo lo expuesto de esta doctrina en 2.1, que Nicolás de Cusa nos exija y no exija prescindir de la alteridad al mismo tiempo posiblemente apunte hacia su superación *a partir* de una profundización en ella misma. Tal parece ser el caso, especialmente porque Nicolás de Cusa nos dice lo siguiente: “Por tanto, somos debidamente deificados (*recte deificamur*) cuando somos exaltados hasta el punto de que en una unidad somos [i] una unidad en la que están todas las cosas y [ii] una unidad que está en todas las cosas”. (DFD III, n. 70, 6-7). Notar el uso de *exaltamur* (6) es importante porque sugiere que somos llevados a nuestro último límite. Pero el sujeto de ese “*somos*” es el intelecto. Lo que aquí es exaltado *es* la visión intelectual de Dios de la que hemos hablado anteriormente. En su más alta exaltación, o en su *ápice*, podríamos pensar, el conocimiento universal del intelecto se torna una visión de “una unidad en la que están todas las cosas y una unidad que está en todas las cosas” (7) que él mismo *es*, que él mismo encuentra en *sí* –en tanto refleja la luz del Verbo–. Esto último es lo que, a grandes rasgos, denominará *visio mystica* o *visionem revelatam irrevelabilem* en el tratado místico *De visione Dei* (DVD, XIV, n. 79, 11). Pero esto significa, a su vez, que sin la primera no puede llegarse a la

segunda: no hay *visio mystica* sin *visio intellectualis* o *intellectualis intuitio*. En ese sentido, el comentario de Beierwaltes es sumamente acertado: la visión mística es aquella en la que “la unidad absoluta del origen de *todos* los modos de la experiencia y del pensamiento está operando del modo más intenso” (2005, p. 232). O, dicho de otro modo, en la visión mística “termina el ascenso de toda facultad cognoscitiva [*sensus-ratio-intellectus*] y tiene su inicio la revelación del Dios desconocido” (*De possesset*, n. 15, 2-3). He ahí precisamente la importancia de los modos, y especialmente de la Verdad, puesto que los modos “...are given unilaterally by God *to lead us beyond our natural capacities of participation*” (2006, p. 193; cursivas nuestras) hacia allí donde la visión acontece solo en la silenciosa tiniebla producida por una superabundancia de luz. Así, nos dice Nicolás, “Esta oscuridad, niebla, tiniebla o ignorancia en la que penetra quien busca tu rostro, cuando traspasa toda ciencia y concepto, es la que por debajo de la cual tu rostro no puede ser encontrado más que de modo velado” (DVD, VI, n. 21, 4-7).

Ahora bien, tras esta exposición de algunos de los puntos más importantes de *La filiación de Dios*, quisiéramos abordar una observación muy importante de McGinn (2005). De acuerdo con el intérprete,

In *De filiatione Dei*, Cusa had presented an original understanding of filiation, but with limitations, first because he had concentrated on our sonship with the Word more than on our union with the incarnate Christ, and second because his analysis was developed only in terms of the intellectual appropriation of sonship. This treatment receives its completion in the DVD, where the cardinal turns to the incarnate Son and the way in which both knowing and loving attain their goal in filiation (2005, p. 481).

No cabe duda de que las afirmaciones de McGinn son correctas. La aproximación del Cusano a la filiación en DFD es eminentemente intelectual, ya sea porque no se detiene en la dimensión amorosa del ascenso o porque se concentra en dilucidar la filiación en términos del Verbo. De hecho, para Haubst, aunque el concepto de *filiatio* tiene un lugar central en el pensamiento de Nicolás de Cusa –puesto que este último encuentra en él todos los misterios fundamentales de la enseñanza cristiana–, el breve tratado *De filiatione Dei*, que dedica a tal concepto, alcanza solo un esbozo provisional y aún no del todo maduro del tema, el cual será profundizado en el místico *De visione Dei* y en posteriores sermones (en Albertson, 2006, p. 190, n. 19). A pesar de esto, nosotros hemos aludido en distintas ocasiones al papel de Cristo en nuestro abordaje de *La filiación de Dios*; la razón por la cual hemos hecho esto es doble.

Como ha puesto de relieve Russo (2015, p. 4), para aproximarnos a la cristología cusana es de utilidad remitirnos a una diferenciación terminológica usada en algunos estudios cristológicos: la diferencia entre una baja cristología (*low christology*) y una alta cristología (*high christology*). En la baja cristología Cristo es concebido en términos de su vida histórica, así como del efecto salvífico de su trabajo; en la alta cristología, en cambio, “Jesus is thought of as a divine being (this is called “high” because Christ originates “up there,” with God” (Ehrman, 2014, p. 12; Russo, 2015, pp. 4-5). Es decir, en este último enfoque se parte de la Segunda Persona de la Trinidad, el Verbo, y es desde allí que se conciben los distintos misterios de la fe cristiana, tales como la encarnación o la resurrección –que en nuestro caso se entendería en términos de la *filiatio*–. Nos es relevante mencionar esta diferenciación porque, como sostiene Russo (2015, p. 5), “Nicholas of Cusa was a prominent theologian who examined notions of both the ascending and descending Christ”. En líneas generales, podríamos decir que para su abordaje de la baja cristología se basa eminentemente en las Escrituras, mientras que en el caso de la alta cristología la influencia filosófica es indudablemente notable. Pero, como hemos visto ya, dado que para el Cusano las ideas filosóficas pueden ayudar a entender las Escrituras y las Escrituras pueden ayudar a entender mejor lo que la filosofía y la teología quieren (Euler, 2015, p. 417), estudiar a una de las cristologías teniendo en consideración la otra puede ayudar a profundizar el tema en cuestión. En el caso particular de *De filiatione Dei*, nos parece que los estudios de Hudson (2007) y Venturelli (2020) han mostrado que con la inclusión de la perspectiva de lo que se denomina “baja cristología” diversos puntos importantes del tratado en el que predomina la “alta cristología” se pueden comprender con mayor profundidad (por ejemplo, en la deificación como perfección, la dimensión cristológica de la verdad, etc.). Pensar ambos enfoques cristológicos de modo conjunto, al menos, pareciera ser la intención de Nicolás de Cusa. Más allá de la particular perspectiva encarnacional aquí presente y las posibles implicaciones de pensar al lenguaje como un medio *en* el que se puede buscar al Verbo⁷⁹, la convicción del Cusano de que en la unión hipostática de Cristo coexiste su humanidad y divinidad de modo tan perfecto como inefable se refleja en su modo de concebir toda intelección, todo estudio alguno, como lo es la cristología, y, en último término, toda palabra:

⁷⁹ A este tema, abordado en *Idiota de mente*, volveremos en el segundo capítulo.

Pues Jesús... es el fin de toda intelección, porque es la verdad... Pues desde él mismo procede toda palabra y hacia él mismo tiene su término... La causa de todo verbo mental corruptible es el Verbo incorruptible, que es la razón. Cristo es precisamente la Razón de todas las razones, porque el Verbo se hizo carne (DDI III, n. 247, 8-20).

Tal vez esta implícita lectura en conjunto de baja y alta cristología sea parte de lo que esté detrás del uso de determinadas metáforas en *De filiatione Dei* –como la metáfora del espejo (III, nn. 65-67) y la metáfora del maestro (II, n. 56)⁸⁰– que, si bien a primera vista parecen apuntar solo a la alta cristología por estar en un contexto en el que se discute en esos términos, en los *Sermones*⁸¹ son pensadas en su dimensión de baja cristología, esto es, apuntando hacia el Cristo histórico como cognato del Verbo. Hasta aquí llega, por el momento, la fundamentación de por qué hemos acudido a la baja cristología en nuestra aproximación a DFD. Pero, más allá de la ausencia de una mención explícita a la baja cristología en DFD, debemos insistir en que, visto en su conjunto y comparado con el tratamiento que recibe en los *Sermones* 16 y 22, la dimensión práctica es en realidad también un requisito para la ascensión del ser humano. La ausencia de un abordaje directo de este punto en DFD, así como el sumo énfasis que el filósofo pone en el rol del intelecto en la salvación, trae consigo el siguiente problema: ¿puede el hombre, entonces, ser deificado solo por medio de su labor intelectual? Tal vez el comentario de Hudson pueda ayudarnos a condensar los problemas derivados de tal posible concepción:

Does salvation occur only *by means of* the mind? And, does salvation or deification occur only *to* the mind?... The two questions are closely intertwined, of course. If, for instance, the created order, including the body, is viewed in negative terms, theosis would then consist of an intellectual detachment from it. If, however, the created, material world is good and destined for salvation in its own right, the human mind is not alone in its deification (2007, pp. 183-184).

Como ha sido visto ya en 2.1, para Nicolás de Cusa ni el universo ni el cuerpo humano son vistos en términos negativos, pues el primero es una teofanía divina y el segundo es

⁸⁰ Si bien ambas metáforas aparecen también, curiosamente, en *Idiota de mente*, no nos es posible detenernos en ellas a profundizar por motivos del objetivo de este trabajo. Sí nos referiremos, aunque brevemente, a la metáfora del espejo de DFD en el subcapítulo 3.2.

⁸¹ Sin embargo, ello no significa en modo alguno que las homilias del Cusano carezcan de contenido filosófico. En contra de esta alternativa, baste notar que el Cusano era un predicador sumamente exigente ante su audiencia, por lo cual “neither can the sermons be thought of as a haute vulgarisation or a merely primitive version of Cusan thinking, as one assumed for a long time without precise knowledge of their content” (Euler, 2002, p. 101). Por el contrario, aún cuando no nos es posible profundizar en los temas de los *Sermones*, sin duda alguna en algunos contextos determinados –como puede verse en este subcapítulo– hemos recurrido a algunos de ellos porque amplían mucho de lo visto en los Tratados tanto como dan cuenta de la perspectiva de baja cristología que tenía el Cusano.

el medio por el cual, a grandes rasgos, el intelecto se ejercita en su búsqueda de Dios en el universo. Del mismo modo, vimos también que porque el intelecto complica toda sensibilidad, su perfección en la filiación conlleva la de todo el ser humano; pero en qué medida el filósofo aplica efectivamente esta noción en su concepción del cuerpo –y las actividades que se derivan de su uso– es una pregunta que será abordada en el siguiente capítulo. Como subrayan Venturelli (2020, p. 164, n. 28) y Pico Estrada (2022, p. 44), en realidad, la dimensión práctica, social, ética e, inclusive, corporal del ascenso recibe un tratamiento más profundo con la noción de *christiformitas*⁸² –es decir, la forma en que nos hacemos semejantes a Cristo– en la que el Cusano profundizará a partir de 1452, especialmente en los *Sermones* de Brixen. Las pocas ocurrencias explícitas de *christiformitas* en los tratados podrían sugerir que el concepto no es relevante para Nicolás de Cusa, pero, como sostiene Schwaetzer, su presencia desde los primeros hasta los últimos *Sermones* indica precisamente lo contrario (2012, p. 202). El que el Cusano vuelva, elabore y aborde los diversos temas de algunos sermones teniendo como norte a tal concepto puede explicarse tal vez porque “*Christiformitas* provides one way into understanding just what Nicholas believes that God is doing in human lives, as well as some direction for the kind of response that is appropriate for Christians” (Miller, 2010, p. 2), lo cual hace que “...for Cusanus, deification is bound up in the life of Christ” (Hudson, 2007, p. 191). En ese sentido, el concepto de christiformidad está estrechamente ligado al requerimiento moral que es una dimensión de la filiación, puesto que para el

⁸² Schwaetzer (2012) identifica tres dimensiones del concepto de *christiformidad*: (i) la dimensión práctica, (ii) la dimensión gnoseológico-psicológica y (iii) la dimensión antropológico-soteriológica. Veamos estos puntos de modo general. En su uso tradicional (i), conformarse a Cristo se entiende como producto de la fe por la cual podremos en una vida futura participar en la vida interna de la Trinidad. Esta devuelve al hombre al camino del cual se había desviado como consecuencia del pecado original. De ahí que en este uso la christiformidad “se manifiesta, pues, en el seguimiento de Cristo y en la elección de la cruz como expresión de un espíritu que quiere dejar de lado este mundo y sus placeres porque los considera sinónimo de muerte” (Schwaetzer, 2012, p. 202). Como expresión de la dimensión gnoseológico-psicológica (ii), al hacerse *christiforme* el intelecto humano puede conocer lo espiritual, esto es, puede llevar sus capacidades humanas al límite, y en la experiencia límite ser testigo de la coincidencia. Una metáfora de inspiración augustiniana (*cf. De Maestro*) es representativa de esta dimensión: Cristo como *el maestro (magister)*. En el *Sermón* 249 [1456], Nicolás de Cusa sugiere que a pesar de que el espíritu humano “no desea ni busca otra cosa que el bien que es Dios... se desvía del camino a menos de que esté presente un guía” (n. 9, 9-11). La metáfora del maestro se hace plena a la luz de la metáfora del viajero, pues la enseñanza de la verdad es fundamental para realizar el viaje que es la vida. Para el Cusano, el ser humano es un viajero (*viator*), un peregrino (*peregrinus*) que no tiene ciudadanía permanente en este mundo (*ibid*, 7) por estar destinado a la unión con Dios; en tanto tal, para seguir el camino que lo lleve hacia la filiación solo necesita, cual estudiante, de un maestro que enseñe “el camino de Dios en la verdad” (*viam Dei in veritate, ibid*, 4-5). Tal maestro, que es la Verdad, es Cristo: “[H]ay un solo maestro, que viene de Dios y conoce el camino hacia él” (*Sermón* 249, n. 9, 12-13). Esta metáfora en particular, cabe resaltar, no es ajena a DFD (DFD II, n. 56, 10). Finalmente, (iii) las dimensiones práctico y gnoseológica convergen en la central dimensión antropológica del concepto de *christiformitas*, precisamente porque esta abarca el desarrollo moral e intelectual del ser humano con miras al nacimiento de Dios en el alma (*cf. Schwaetzer, 2012, p. 204*).

filósofo la Sabiduría no es un simple conocimiento, sino que es profundamente experiencial. Así lo expresa también Hudson (2007): “The intellect is not divided from the moral center of a person; no gap exists between intellectual illumination and purity of action. Truth and morality go hand in hand” (pp. 187-188).

Nos hemos extendido en estos puntos porque conjeturamos que la unión de la que se habla en *Idiota de Mente* es análoga a la *filatio* de *La filiación de Dios*. Como intentaremos mostrar en el segundo capítulo, Nicolás de Cusa no parece distanciarse –como sí hará tres años después en el místico *De visione Dei*⁸³– del modo intelectual en el que concibe la unión en *De filiatione Dei*. El escrito que Nicolás de Cusa dedica a la *mens* humana permite profundizar en su dimensión teórica –o de apertura a Dios– que encuentra realización en la visión intelectual de la Verdad. Esto es lo que creemos que podemos hallar en *Idiota de Mente* –aunque no sin dificultades–, que profundiza en el vínculo que tienen Dios y el universo desde y con la *mens* que está constitutivamente abierta a ellos. Si con la exigencia de sentirse unido a la mente divina (*coniunctamque cum divina mente se sentiat*, IDM I, n. 53) el Cusano refiere a la *filatio*, entonces, a modo de preparación para el siguiente capítulo, quisiéramos finalizar esbozando las ideas más importantes que constituyen dicho concepto:

- (1) La filiación es el proceso de conocer que lleva a la *mens* humana a unirse a Dios.
- (2) Tal unión consiste en una visión intelectual del modo divino de la Verdad. A su vez, no implica abandonar lo finito por lo infinito, sino que busca precisamente su *unión*.
- (3) Tiene como *locus* a la *mens* humana, pues esta posee una dimensión de apertura a Dios por la que se mueve más allá de sí misma hacia Él.
- (4) Por parte de Dios, el término de la unión está representado por el Verbo, la Segunda Persona de la Trinidad. Solo en Él se revela el Padre.
- (5) Que Dios nazca en la *mens* humana equivale al nacimiento de esta misma como *imago Dei* (cosa que, por ende, aquella tiene en potencia).
- (6) La búsqueda de Dios está marcada por el deseo de perfeccionar nuestra naturaleza humana; es decir, la búsqueda de nuestra perfección equivale a la de la inmortalidad.
- (7) Asimismo, esta integra tanto la dimensión intelectual (o teórica) como la dimensión práctica (o ética) en ella. Ninguna puede llevarnos a Dios por su propia cuenta.

⁸³ Pero, como hemos señalado también, esto no significa un rechazo a su aproximación anterior, sino una complementación (y profundización) de suma importancia que ensalza el carácter místico y afectivo de su concepción (cf. 2.2.2).

Si esto no es tan incorrecto, la alusión a la *mens* divina referiría al Verbo, y la unión entre ella y la *mens* humana se entendería, entonces, como la visión intelectual que tiene esta última del Verbo en la filiación adoptiva. Pareciera así que la unión de la que se está hablando tiene una dimensión, por lo menos, de alta cristología. Pero con esta aproximación surgen, inevitablemente, algunos problemas. Veamos el más evidente y grave de ellos, que es precisamente la ausencia de alguna referencia a Cristo en *Idiota de Mente*:

Otro hallazgo sorprendente que le da a *De mente* una nota especial es la ausencia de cualquier coloración cristológica, no solo dogmático-teológica, sino también especulativo-filosófica. Aunque las explicaciones cristológicas del Cusano siempre tienen que ser leídas especulativa y filosóficamente, y por lo tanto sería prematuro querer ver un rasgo genuinamente filosófico solo en la ausencia de una cristología enunciada aquí, la renuncia a las implicaciones cristológicas tiene consecuencias: Porque el Cusano en *De mente* prescinde por completo de aceptar a Cristo, la segunda persona de la Trinidad, que es consustancial al Padre, como mediador entre Dios y sus creaturas, crea una atmósfera de conexión directa entre la mente divina y el hombre cuya mente es imagen suya (Mandrella, 2021, p. 4; traducción propia).

Sin duda, es cierto que en este diálogo no encontraremos referencias dogmático-teológicas a Cristo, ni tampoco a su papel como redentor y salvador de la humanidad en la discusión sobre la inmortalidad. Estos temas suelen ser abordados con mayor amplitud en los *Sermones* (cf. 2.2.1), que están dirigidos hacia un público en general (*pro communibus*, Sermón 16, n. 5, 20). Porque en algunos de los tratados sí se mencionan (como en DDI o DVD), como bien señala Mandrella (2021) ello tiene como consecuencia que en esta obra se cree efectivamente una atmósfera de conexión directa entre la *mens* divina y su imagen, la *mens* humana. Pero dos puntos de los comentarios anteriormente citados llaman nuestra atención: ¿Podemos efectivamente hablar de una ausencia total de una referencia especulativo-filosófica a Cristo (y con él de la cristología)? ¿Ni tampoco media aquí en modo alguno entre Dios y el hombre?

Si nos referimos al Cristo histórico, sin duda ambas preguntas tienen una respuesta negativa en *Idiota de Mente*. Pero hemos visto ya en nuestra aproximación a DFD que este no parece ser el único modo en el que puede pensarse en Cristo, y con él a la cristología, en el pensamiento del Cusano. Nos referimos ciertamente a la diferencia terminológica entre la baja cristología y la alta cristología, en donde esta última refiere al modo en que a partir de Cristo *qua* Segunda Persona de la Trinidad (*Verbum*) se pueden concebir los distintos misterios de la fe cristiana (cf. 2.2.2). Desde esta perspectiva las

respuestas podrían ser matizadas, lo cual se hace más claro en la primera de ellas, pues el modo en que concibe el Cusano al Verbo es altamente especulativo y filosófico, y es así como se discutirían sus respectivas apariciones en IDM. Pero, ¿aparece Cristo *qua* Verbo como mediador entre el hombre y Dios en este diálogo? Con esta finalidad podría sernos de utilidad la interpretación de la unión entre la *mens* divina y humana (o “filiación”) que sugerimos aquí como una dimensión central en la presente obra. Solo queremos referirnos muy brevemente a una de las alusiones a dicha unión en *Idiota de Mente* que está presente en el pasaje n. 106. Este se enmarca dentro del célebre capítulo VII, en el que el Idiota aborda cómo la *mens* humana produce las nociones de las cosas mediante su potencia asimilativa. La cúspide de esta discusión sobre los modos en que la *mens* aprehende un contenido termina con el modo en que esta, cual imagen, se dirige hacia su Ejemplar. Es de notar que el Cusano se referirá a dicho Ejemplar (o Dios) como la Verdad Absoluta (*veritas absoluta*; VII, n. 106, 1) desde ese momento (n. 105) hasta el final del capítulo. La razón por la cual esta alusión es significativa para nosotros reside no solo en el hecho de que la Verdad Absoluta es uno de los modos por los cuales Dios se manifiesta ante quien lo busca (*cf.* punto (2)), sino en que es el modo por excelencia por ser un cognato del Verbo divino (*cf.* punto (4)) o Verdad de todas las cosas (como *forma rerum* o *forma formarum*). Porque solo en el Hijo se revela el Padre, no parece un contrasentido pensar que actúa como mediador, al menos desde un acceso gnoseológico, en esta alusión a la unión de la *mens* humana con la *mens* divina donde esta última se presenta como Verdad Absoluta⁸⁴.

Detrás de esta concepción se encuentra, por un lado, la tendencia a pensar el ascenso de modo intelectual y, por otro lado, la intuición neoplatónica de que no puede haber un conocimiento perfecto de un ser y/o actividad sin el conocimiento de la causa que respectivamente actúa como su fundamento. No se puede conocer, pues, a la imagen sin referencia al Ejemplar. Y porque el Ejemplar se *refleja* en su imagen, en cierto sentido, actúa como mediador del propio conocimiento que esta última pueda tener de Él. Pero – podríamos pensar– esto lo hace *desde y en* la misma imagen. En este sentido podemos volver al comentario de Mandrella (2021, p. 4): Porque el Cusano investigaría en *Idiota de Mente* con mayor detalle y profundidad la idea de la *mens* humana como imagen de Dios, la noción de mediación parece explorarse también desde una perspectiva mucho

⁸⁴ Aquí es especialmente notorio que no hay efectivamente una alusión a la soteriología del Cusano, ni siquiera desde una alta cristología, en el presente diálogo.

más inmanente (*cf.* punto (3)), la cual reside precisamente desde las mismas posibilidades de ascenso que la *mens* tiene en su ser y estructura. Si esto fuera así, tendría que mostrarse, por lo menos, que el Cusano concibe a la *mens* humana como un reflejo de lo que sea que complique el Verbo. Esto sería posible porque esta última tiene la potencialidad de hacerse *imago Dei*: lleva la marca de la trascendencia en su propia inmanencia. En otras palabras, en nuestra interpretación este diálogo estudiaría con profundidad la expresión inmanente de Dios que es su imagen, la *mens* humana. Sin duda, estas afirmaciones requieren una mayor argumentación. Aquí nos asisten para dar razón de por qué podría no ser tan absurdo pensar a la dimensión de alta-cristología (o Cristo *qua* Verbo) de la unión como una dimensión central de esta obra, pero, sobre todo, por qué sería razonable, por lo menos, examinar con un poco más de detalle este particular.

Con todo, tenemos por lo menos dos problemas adicionales que quisiéramos abordar aquí: ¿Tiene sentido pensar una categoría externa, la de *filiación*, como un trasfondo de este diálogo? Y aun si la respuesta fuese afirmativa, ¿no es la filiación un término sumamente amplio (o comprensivo)? Respecto a la primera pregunta: más allá de la interpretación que aboga por una unidad general en los escritos, que de por sí merecería un mayor desarrollo del que podemos ofrecer aquí, por lo menos podemos decir que el retorno del hombre a Dios (*reditio*) era una preocupación recurrente en el Cusano, como ha mostrado el trabajo de Venturelli (2021) (*cf.* 2.2.2). Dicho interés trasciende el uso de términos particulares, sin restarle sin duda su debida importancia, como la triple natividad y la filiación, al punto de que inclusive en algunos casos sigue presente sin que se nombre explícitamente. Esto no significa que lo que hemos entendido como filiación (*cf.* 2.2.2) esté de por sí presente en el diálogo, pero sí subraya la necesidad de pensar el modo en que la unión se esboza en *Idiota de Mente* para corroborar en qué puntos se acerca, y en cuales no, al último desarrollo que hasta ese momento tuvo esta idea en *De filiatione Dei*. Esto es parte de lo que queremos hacer aquí, y es por la convicción de que no hay un gran distanciamiento en la primera respecto a la última que hemos dedicado el primer capítulo a la revisión de sus conceptos principales. Respecto a la segunda pregunta: efectivamente, el término filiación comprende desde el aspecto cristológico hasta el mariológico-místico o del renacimiento espiritual a la deificación. El último aspecto es tratado con suma profundidad en *De visione Dei*. Por eso, al concentrarnos en el desarrollo hasta *De filiatione Dei* hemos querido dar cuenta del proceso de ascensión desde la perspectiva gnoseológica o intelectual, es decir, hasta la visión intuitiva de Dios como Verdad que

tiene lugar *post mortem*. Solo en este sentido, y no en el místico, podemos pensar en que el contenido de lo que hemos entendido como “filiación” se corresponda con la unión de la que se habla en *Idiota de Mente* desde las mismas particularidades de este diálogo, que no necesariamente se encuentran (al menos con la misma intensidad) en *De filiatione Dei*.

Ahora bien, si nuestra intuición no está tan fuera de lugar y es la unión de la *mens* humana con la *mens* divina un tema central en el desarrollo del diálogo, entonces dicha centralidad debería verse reflejada en, por lo menos, una gran parte de los temas discutidos en IDM. Es decir, la posibilidad de la unión –en su perspectiva de alta cristología– debe estar presente en la estructura de la *mens* humana. Debido a la extensión de este trabajo, lo que nos interesa aquí es puntualmente examinar cómo plantea el Cusano las *condiciones* de posibilidad gnoseológicas y ontológicas –al menos desde la perspectiva de la *mens* humana– para dicha unión entre ambas mentes en los capítulos II-IV de *Idiota de Mente*. Por consiguiente, el siguiente capítulo estará dividido en dos secciones: en la primera (3.1) estudiaremos la discusión sobre la denominación que tiene lugar en el capítulo II; y en la segunda (3.2) nos aproximaremos al modo en que construye la noción de *mens* como imagen de Dios.

Capítulo segundo

Una mirada a las condiciones de la unión entre la *mens* divina y la *mens* humana en
Idiota de Mente II, n. 58 – IV, n. 79

3.1 La reflexión sobre los nombres en *Idiota de Mente* II

La obra *Idiota de Mente* inicia describiéndonos el primer encuentro entre el Filósofo y el Orador con motivo del jubileo de Roma. Se presume que este suceso refiere al jubileo de 1450 –que coincide con el año en que el Cusano escribe los *Idiotae libri*– declarado por el papa Nicolás V para conceder a los peregrinos que llegasen a Roma una especial indulgencia plenaria (Rice, 1957, p. 347; Führer, 1978, p. 144; Duclow, 2004, p. 37). La gran multitud devota que llega allí es objeto de la atención del Filósofo, “el más prestigioso entre todos los que actualmente viven” (IDM, I, n. 51, 2), quien se encontraba en un puente observándola con detenimiento. El propósito que ha llevado al Filósofo a Roma –a saber, consultar distintos escritos de sabios sobre la *mens*– pareciera quedar frustrado por las múltiples ruinas que esta ha sufrido, puesto que del templo dedicado a la Mente y de su contenido no queda ya nada. El Orador, quien tras haberlo estado buscando llega a su encuentro, objeta que, sin embargo, es posible que el Filósofo no haya venido en vano si es que está dispuesto a escuchar a un hombre ignorante, a su juicio digno de admiración. El modo en que se nos narra su encuentro es interesante:

Tras haber descendido a un lugar subterráneo, cercano al templo de la Eternidad, el orador interpela al idiota, que estaba tallando una cuchara de madera.

Me avergüenza, idiota, dijo, que te dejes encontrar por este gran filósofo dedicado a trabajos tan rústicos; pensará él que no podrá escuchar de ti ninguna teoría.

IDIOTA. Me dedico con gusto a estos ejercicios que nutren sin cesar el cuerpo y la mente. Creo que si este, que tú me traes, es un filósofo, no me despreciará porque me esté dedicando al arte de las cucharas (*arti cocleariae*) (I, n. 54, 2-10).

Es palpable el contraste con el que se nos presenta al Filósofo y al Idiota. A diferencia del primero, quien se hallaba observando en un puente a quienes se encontraban reunidos por el jubileo, encontramos al Idiota en un pequeño ámbito subterráneo ocupado en su arte. A la discusión subsiguiente seremos introducidos, como nota Winkler (2021, p. 16), no por la torre de marfil del Filósofo, sino por el subterráneo simbólico del pobre Idiota. Más allá de tal contraste, debemos notar que el modo en que ambos se acercan a su objeto de interés es también muy diferente: mientras que el Idiota se involucra plenamente con su

ars coclearia que “nutre sin cesar el cuerpo y la *mens*” (7-8), no es este el caso del Filósofo. Aunque reconoce que quienes han sido reunidos por una única fe tienen certeza en la inmortalidad de la *mens* humana, él los observa desde lo alto sin acercarse en modo alguno. No intenta escucharlos ni dialogar con ellos, pese a admitir que tienen –y viven– una respuesta, sino que se inclina por buscarla en los libros de los sabios. Pero hay un punto aquí que llama nuestra atención, y que marcará la tonalidad del resto del diálogo, para lo cual quisiéramos presionar un poco más esta sugerente imagen.

Hallamos al Idiota en un “lugar subterráneo” (*in subterraneum*) cercano al templo de la Eternidad. En una imagen que recuerda a la alegoría de la caverna de Platón (*Rep.* VII), parecería un contrasentido pensar que será allí donde se discutirá un tema tan elevado como la inmortalidad de la *mens* (y con ella la unión con Dios). Sin embargo, recordemos también que es con Agustín, sobre la base de la convicción paulina de que nuestro conocimiento es siempre parcial y mediado (1 Cor 13:9), que se renuncia a la pretensión de salir de la caverna para contemplar la luz plena (*cf.* De Trinitate XII, 15, 22). No podemos saber de ella a menos de que se manifieste, y el lugar donde precisamente lo hará será allí donde *vivencial e interpersonalmente* podemos buscar al Dios escondido⁸⁵. La sugerente anotación de que dicho lugar se encuentra cerca al templo dedicado a la Eternidad no hace sino reforzar esta idea al insinuar tanto la trascendencia como inmanencia de esta última, que coincide con Dios: *cerca* de dicho lugar subterráneo, pero lo suficientemente *lejos* como para continuar valorándose como un lugar sagrado.

En este sentido, la idea de que a Dios hemos de buscarlo a partir de las cosas creadas pone a este diálogo en una vena similar a su antecesor (IDS), donde se nos dice que “la sabiduría grita fuera, en las plazas” (I, 3, 10-12). Ante la pregunta del Orador por la ciencia de su ignorancia, el Idiota responde que ha llegado a ella por los libros que Dios ha escrito con su dedo en todas partes (*ibid.*, 4, 7-11). Esta metáfora de largo aliento que piensa a la naturaleza como la “biblia del laico” le sirve al Cusano para notar que la palabra de Dios se encuentra en todas partes, incluso en las actividades mundanas del mercado (Watts, 1982, p. 123; Pavlas, 2019, pp. 385-386). Tal como en *De sapientia* (Rice, 1957, p. 346), en IDM se enfatiza que el punto de partida de la indagación son los

⁸⁵ “Ese ámbito, que en Platón ocupaba el interior de la caverna, en san Agustín se transformó en el corazón de los mortales, “contrarios a la luz e incapaces de contemplarla” (DT XIII 1, 2)” (Bacigalupo, 2011, p. 88).

objetos comunes de la experiencia sensorial; y, haciendo referencia al contar, pesar y medir como actividades de la razón, allí se traza una analogía entre los métodos usados por Dios para crear el universo y los propios del hombre para comprenderlo (Watts, 1982, p. 125). A diferencia de aquella, aquí se habla de un instrumento especial elaborado por el hombre, la cuchara, y no solo de las actividades racionales con la que distingue las cosas. En ese sentido, la *mens* humana también se presenta como un libro⁸⁶ – efectivamente, en IDM V, n. 84– particular en el que hemos de apuntar hacia el espíritu racional detrás de sus palabras (*cf.* DFD II, n. 60) para buscar a su autor, y con ello “entender” su significado, mas se añade aquí la particularidad de que este es capaz de modificarse a sí mismo y al libro de la naturaleza. El peso que se le da aquí a la actividad creativa de la *mens*, como muestra la alusión a la *ars coclearia*, señala que esta metáfora será llevada hasta sus últimas consecuencias. Debemos estudiar, por tanto, la relación entre esta tríada que se desprende de este breve fragmento, a saber, Eternidad (Dios) – *mens* – cosas creadas (esp. el arte)⁸⁷, para entender cómo es que estas últimas nos han de enseñar a pensar la unidad radical en el mismo mundo –el subterráneo– y no fuera de él⁸⁸.

Volvamos al primer capítulo para este fin. El carácter eminentemente racional de la búsqueda del Filósofo le lleva a preguntar al Idiota si es que tiene alguna *conjetura* (*si quam de mente habes conjecturam*) acerca de la *mens*, posiblemente por considerar que no tiene conocimiento acabado sobre ella (Kijewska, 2010, p. 78). El Idiota no rebate ni niega esta aparente contraposición entre conjetura y conocimiento, sino que la resignifica: porque nos hacemos doctos participando de la verdad siempre en la alteridad (*cf.* 2.1), él mostrará que una conjetura es lo más apropiado incluso para conocer algo tan íntimo como lo es nuestra propia *mens*. En ese sentido, expondrá que “la mente es aquello que es término y medida de todas las cosas” (I, n. 57, 4) porque se llama así a partir del medir (*mentem quidem a mensurando dici conicio*, 5). Aunque esperaríamos una inmersión en esta concepción proferida por el Idiota, curiosamente este inicia una discusión en apariencia poco relacionada a la reciente etimología que ha planteado derivando el

⁸⁶ Esta metáfora, también de largo aliento, está presente también en otras obras del Cusano, a saber, DFD II, n. 57; De genesi IV, nn. 171-172. La tríada se completa, como nota Pavlas (2019, p. 397), con las Sagradas Escrituras como el Libro de libros.

⁸⁷ Que las cosas creadas hayan de dirigir a Dios a la *mens* humana tanto como que esta “lleve” a aquellas hacia Él al hacerlas más “unas” son ideas presentes en el pensamiento del Cusano que debemos examinar con mayor cuidado.

⁸⁸ Este es el camino hacia la filiación (*cf.* Albertson, 2006; 2.2.2).

vocablo *mens* de *mensurare*⁸⁹. No se ocupará directamente de explicar su sentido, ¡sino que paradójicamente cuestionará y relativizará la misma validez de su propia afirmación (II, n. 58, 11-13)! El segundo capítulo estará dedicado así a una intensa discusión sobre cómo la falta de precisión de las palabras con las que designamos las cosas en el mundo no hace inútil la construcción de conceptos con los que las conocemos, pero aquello que hará tan extraña –y en ocasiones desconcertante– esta sección es que el Idiota introducirá una sub-discusión sobre el arte humano –en especial, su *ars coclearia*– para argumentar a favor de esta postura. Teniendo esto en consideración, nos preguntamos aquí lo siguiente: ¿En qué sentido puede una discusión sobre la designación de los nombres contribuir a la explicación de la concepción de la *mens* como medida? ¿En qué sentido puede esta discusión abundante en elementos a simple vista sin conexión –arte (*ars*) y vocablo (*vocabulum*)– estar direccionada y contribuye a sentar las bases de la unión entre la *mens* humana y la *mens* divina? Y, más aún, ¿qué relevancia puede tener el mismo lenguaje humano para este objetivo (a saber, lo que hemos denominado como *unio* o *filiatio*) que creemos central en este diálogo?

* * *

La *mens* humana, de acuerdo con el Idiota, es una sustancia viva (*viva substantia*) para la cual la actividad cognitiva (*intelligere*) no es en modo alguno un accidente o añadido, sino que coincide enteramente con su misma vida o actividad más propia (IDM V, n. 80, 1-8). Esta *mens*, que es la estructura más fundamental del ser humano (Kijewska, 2010, p. 79), es una fuerza y potencia (*vis*) cognitiva que “complica de modo nocional los ejemplares de todas las cosas... [pero que] no puede ser denominada jamás de modo apropiado (*omnium rerum exemplaria notionaliter complicantem, quam mentem appello, nequaquam proprie nominar*)” (IDM II, n. 58, 5-7). Porque más adelante examinaremos con mayor detalle la primera parte de esta afirmación⁹⁰, si nos enfocamos en la segunda de esta veremos que la crítica a la impropiedad de los nombres no es, en modo alguno, nueva: vimos ya que la quiddidad de las obras de Dios no puede ser aprehendida con nombres impuestos por un movimiento de la *ratio* (DDA, nn. 1-5; *cf.* 2.1). Somos capaces de distinguir entre términos más o menos apropiados (*propietas vocabulorum*, IDM II, n.

⁸⁹ El Cusano parece tomar esta etimología de Alberto Magno (Álvarez Gómez, 2001, p. 16). Sobre la importancia que tuvo este último en su concepción de *mens*, véase Machetta (2005).

⁹⁰ En particular veremos esto en el segundo apartado de este subcapítulo.

58, 12) en distintas lenguas, pero ignoramos el nombre preciso (*vocabulum praecisum*, 13) que hasta aquí entendemos coincide con Dios. Pero si –podríamos pensar– no conocemos la esencia de las cosas, ¿cómo podemos diferenciar efectivamente entre lenguas más apropiadas y otras más bárbaras (*magis barbara*)? Hemos visto que, ante esta misma pregunta formulada en el contexto general de nuestro modo de conocer, la respuesta se basa en la proporcionalidad, estableciendo un término medio conocido entre los distintos objetos, lo cual, en última instancia, nos dota de criterios cada vez menos inadecuados para dicha actividad (*cf.* 2.1). Sin embargo, es difícil ver cómo esta alternativa podría aplicarse también a los nombres –¿cuál sería, en efecto, el término medio entre dos lenguas distintas?–, lo cual rápidamente advierte el Filósofo: al no evidenciar la legitimidad de esta actividad de designación de la razón, el Idiota pareciera dejar espacio a la posibilidad de que los nombres sean simplemente “impuestos arbitrariamente (*ad placitum*), en la medida que se le ocurre a cualquiera” (n. 59, 2-3)⁹¹.

El Idiota apresura una respuesta:

Si bien reconozco que todo nombre está unido a lo nombrado del mismo modo con que la forma adviene a la materia, y que es verdadero que la forma lleva consigo el nombre, para que de esta manera los nombres no provengan de la imposición, sino de la eternidad, y la imposición sea libre, sin embargo, no juzgo que se imponga otro nombre sino el conveniente, aunque este no sea preciso (IDM II, n. 59, 5-10).

El profano sugiere aquí que la forma es condición de la expresión lingüística (Henningfeld, 1991, p. 265). La referencia que hace a su origen eterno (*ab aeterno*, 8) no hace más que recordarnos la coincidencia simple y una de todas las formas en Dios como *forma formarum*, así como se sugiere la coincidencia de forma y nombre en Aquel (*cf.* Sermón XXIII, n. 31). Los nombres que nosotros imponemos, en ese sentido, aunque no sean precisos son adecuados (*nomen congruum*, 9) porque guardan una semejanza con aquellas formas divinas. Así, se habla aquí de una unidad hilomórfica –aunque conjetural– entre el nombre y lo nombrado (Casarella, 2017, p. 170). No obstante, esta respuesta no hace sino agudizar nuestro problema: si como hemos visto con antelación (*cf.* 2.1) a la razón que impone los nombres no le corresponde la aprehensión de las quiddidades de las cosas, ¿cómo es que puede poner nombres semejantes a las formas? ¿De dónde procedería, en todo caso, dicha potencial semejanza?

⁹¹ Nicolás de Cusa vuelve al problema de la denominación lingüística que se remonta al *Crátilo* de Platón (*cf.* 383a4-384d8).

Frente al desconcierto que muestra el Filósofo ante su respuesta, el Idiota acudirá al arte (*ars*)⁹² humano para realizar un paralelo con el lenguaje, de modo que se haga más claro este asunto. A diferencia de escultores y pintores, sostiene el Idiota, las cucharas, copas y ollas que él crea no surgen por imitación de una forma natural –esto es, tomando como modelo a la naturaleza–, sino que estos utensilios no tienen “un ejemplar distinto fuera de la idea de nuestra mente (*extra mentis nostrae ideam aliud non habet exemplar*)” (II, n. 62, 8-9). Es por esto que su arte es mucho más creador que meramente imitador de figuras ya creadas, lo cual lo hace más semejante al arte infinito (*magis perfectoria quam imitatoria figurarum creatarum et in hoc infinite arti similior*). Hasta aquí, hay algunos puntos que llaman nuestra atención. Como señala Álvarez Gómez, lo que el Idiota sugiere es que “esencialmente la mente es *ars* o *τεχνη*, aunque esto se dé en grados de mayor o menor radicalidad” (2001, p. 23), lo cual en el caso de la *mens* humana se manifiesta mediante la creación de distintos artefactos, especialmente aquellos que no se encuentran en la naturaleza. Ante esto, ¿de qué modo está concibiendo el Idiota el arte humano y qué relación guarda con la naturaleza? A su vez, ¿en qué sentido puede entenderse la vida divina como “arte infinito”? ¿Y en qué sentido la observación de que nos asemejamos al arte divino al crear –como muestra el ejemplo de la cuchara– haciendo uso de los ejemplares *ex nostra mente* tiene relación con la reflexión sobre los nombres? Para aproximarnos a estas preguntas, apartémonos por un momento de *Idiota de Mente*.

Una de las discusiones más memorables sobre el arte tiene lugar en el segundo libro de *De coniecturis* (DC). Haciendo eco de Aristóteles (*Fis.* II 2, 194a21), en dicha obra se sostiene que el arte es una semejanza (*similitudo*) de la naturaleza (DC II, 12, n. 131, 1). En sintonía con esta idea, de hecho, ya en la *Docta ignorantia* se agregaba que, a pesar de dicha imitación, “jamás podrá llegar [el arte] a su perfección” (DDI II, 1, n. 63). Sin embargo, tal vez sea demasiado apresurado concluir que la actividad artística es meramente pasiva y absolutamente dependiente de la naturaleza. El Cusano hace la siguiente aclaración: “ya que la precisión es inalcanzable, [esto] nos advierte que no debe creerse postulable nada que sea solo naturaleza o solo arte, pues todo participa a su

⁹² Como nota Casarella (2017, p. 204, n. 151), *ars* es una palabra polivalente para el Cusano: puede significar arte –en tanto Nicolás se referirá muchas veces a las actividades de los pintores y arquitectos– como más generalmente la habilidad de transformar algo de la naturaleza, ya sea que el producto sea visto como artístico o no. En el caso del Idiota, como veremos, este *ars* es mucho más técnico que “artístico”, aunque se harán también algunas menciones al arte de la pintura.

manera de ambos” (DC II, 12, n. 131, 6-8). Para entender por qué naturaleza y arte se constituyen entre sí, recordemos rápidamente el modo en que conceptualmente se entienden: mientras que el *ars* refiere a la habilidad de transformar la naturaleza (cf. nota 83), esta última denominación responde al espíritu (*spiritus*) difundido en todo el universo que conecta los movimientos descendente, de la forma que ansía la materia, y ascendente, de la materia que ansía ser informada por la forma, presentes en todos los seres (DDI II, 10, nn. 152-153; André, 1995, p. 564). Tal como vimos que el universo no es una tercera entidad que media entre Dios y las criaturas, sino el modo en que el primero está presente en los segundos (cf. 2.1, p. 29), la naturaleza “es algo así como la complicación de todo lo que se realiza por el movimiento” (DDI II, n. 153, 2-3). La naturaleza refiere, así, a la dimensión productiva bajo la forma del movimiento que caracteriza a la capacidad que tiene el universo mismo para poder explicar lo que en Dios está complicado –a saber, las formas divinas–⁹³. De este modo, el Cusano concibe que “la naturaleza es unidad; el arte es alteridad” (*natura unitas est; ars alteritas*) (DC II, 12, n. 131, 1), aunque para entender por qué la alteridad que el arte es consiste en una *similitudo* hemos de dar un paso más allá y preguntarnos por qué, siendo así, la vida divina se denomina también como *ars infinita*. ¿No sería más razonable pensar en esta, yendo más allá incluso de la unidad, como *natura infinita*?

A decir verdad, no parece ser casual que el calificativo de “infinito” haya sido conferido antes de al *ars* solo una vez con anterioridad, a saber, a la *mens* divina: *Ars* y *Mens* están íntimamente relacionadas porque ambas refieren en última instancia al Verbo. Recordemos que la generación del Verbo tiene tanto una dimensión *ad intra* –del Verbo que procede del Padre– como *ad extra* –de propiamente la autoexpresión del Verbo en el mundo– (cf. 2.2.1). Dado que el Verbo es así *Verbum creans*, el arte infinito refiere a la infinita productividad y creatividad que caracteriza su propia vida (Oliva, 2016, p. 417; Casarella, 2017, p. 215). Dicha creatividad se realiza a través de las formas que Él mismo complica en sí, y que serán recibidas de modo contracto mediante el movimiento de explicación, por lo que estas adquieren un carácter productivo de acuerdo con la voluntad

⁹³ Siguiendo a la tradición neoplatónica (cf., por ejemplo, Enéadas III 8), el Cusano acentúa el carácter inteligible de la naturaleza, lo cual le permitirá decir que *todo* tiene una naturaleza propia –un modo particular y singular en que se conectan la forma y la materia– que el arte será capaz de transformar. La naturaleza es contemplación, *theoria*, según Plotino.

de crear del Padre. En otras palabras, en tanto *mens* es *ars*, y en tanto *ars* es *mens*⁹⁴. Pero, a su vez, precisamente este carácter inherentemente productivo de las formas divinas que constituyen la Inteligencia del Padre es aquello que hace que en Dios, *ut creaturis*, coincida la naturaleza con el arte (*ars coincidat cum natura in Deo*, Sermón CCIII, 2): “In God the art/nature distinction collapses entirely because the divine Art –that is, the second person of the Trinity– possesses the divine nature in full equality with the Father” (Lyons, 2019, p. 77). Ahora puede tomar sentido la afirmación que vimos anteriormente (DC II, 12, n. 131, 6-8): porque la precisión absoluta es inalcanzable en nuestro mundo, la perfecta e inefable coincidencia de arte y naturaleza se refleja aquí de modo irregular, aproximativo y, especialmente, sin privar nunca a uno de la presencia otro. En ese sentido, cuando se nos dice que el arte es una *similitudo* de la naturaleza no quiere sugerirse que aquel busca, en un intento de simplemente fundirse en el otro, reproducir exactamente aquello que encuentra en esta última. *Similitudo* aquí refiere, en cambio, a que con el arte el ser humano, por un lado, imita la forma que se refleja en la naturaleza que la explica; y, por otro lado, imita la fuerza productiva y creadora que mueve a la misma naturaleza a engendrar (André, 1995, p. 558; Casarella, 2017, p. 213)⁹⁵.

Sin embargo, y eso es tal vez aquí lo más importante, esta sola caracterización del arte no logra del todo tener una fuerza creativa propia porque, en última instancia, tan solo imitaría las formas que contempla reflejadas en la naturaleza. Ese es, pues, uno de los méritos del Idiota del Cusano: la *mens* humana también es capaz de crear haciendo visibles los ejemplares que guarda en su potencia. Ni las cucharas ni las ollas se encuentran en la naturaleza. Esto nos lleva, así, a la última de las preguntas formuladas en esta digresión: ¿por qué recurrir al arte para aproximarnos al problema del lenguaje en *Idiota de Mente*?⁹⁶ Encontramos también en *De coniecturis* una pista al respecto: el habla (*loquela*) –que es una expresión del verbo interior (cf. DFD IV, n. 77)– “procede de un arte, del cual su naturaleza es dependiente. Por tanto, un patrón de habla es más natural

⁹⁴ En este punto, el Cusano sigue una larga tradición, entre la que se encuentran por ejemplo el *Timeo* de Platón y las Sagradas Escrituras, que concibe al Creador como divino demiurgo o artista (Miller, 2003, p. 122).

⁹⁵ “Nada hay que no sea simultáneamente naturaleza y arte: naturaleza en la medida en que todas las artes, por más “artificiales” que sean, tienen subyacente una dimensión y productividad naturales; arte en la medida en que todo resulta del arte divino, que se exterioriza, expresa y manifiesta en los seres naturales” (André, 1995, p. 567).

⁹⁶ Pregunta que abre paso, a su vez, a la reflexión de por qué es el Idiota un artesano: ¿por qué un artesano es el candidato adecuado para encaminar –mas no llevar– al Filósofo y al Orador hacia la unión con Dios? Volveremos a esta pregunta en el siguiente subcapítulo.

para un hombre, mientras que otro patrón de habla es menos natural para él” (DC II, 12, n. 131, 13-15). No solo el lenguaje humano, como cualquier forma de arte, refleja – aunque aún no sabemos cómo– la creatividad y productividad del Verbo, sino también la mutua constitución del arte y la naturaleza. Este arte –que resulta siendo el más natural que tenemos (*Compendium*, III, n. 6, 16-18)⁹⁷ es al mismo tiempo una “convención creada por las contingencias de la cultura humana” que ha de ser aprendida, una forma de ser que es natural para sus hablantes y que despliega una potencialidad intrínseca a cada ser humano (Casarella, 2017, p. 217; Lyons, 2019, p. 75). Con todo, el Idiota mostrará con un razonamiento analógico que hay una conexión mucho más profunda entre su arte y el lenguaje, de modo tal que una reflexión sobre el primero arroja luces sobre el segundo. ¿De qué modo se rebate la posible arbitrariedad de los nombres teniendo presente esta coincidencia de arte y naturaleza en el lenguaje?

Continúa el Idiota con su discurso. Si quisiera explicar su arte y hacer sensible la forma de la cuchara, labraría y ahuecaría una materia hasta que surja, con ayuda de distintos instrumentos, la “debida proporción en la que resplandezca adecuadamente la forma de la cuchara” (*in eo proportio debita oriatur, in qua forma coclearitatis convenienter resplendeat*) (IDM II, n. 63, 7-8). La verdad y precisión de la cuchara “que es inmultiplicable e incommunicable” (*immultiplicabilis et incommunicabilis*, 12) puede así relucir (*relucet*, 15), aunque jamás de modo perfecto, en todas las cucharas, en unas más y otras menos, pero en ninguna de modo preciso (n. 63, 11-15). De esta manera, entonces:

Y si bien la madera recibe el nombre por el advenimiento de la forma, de manera que, surgida la proporción, en la que resplandece lo propio de la cuchara, se la denomina “cuchara”, y por ello el nombre está unido a la forma, sin embargo, la imposición del nombre se hace a beneplácito (*ad beneplacitum*), puesto que es posible imponer otro nombre. Pero, aunque sea a beneplácito, el nombre impuesto no es distinto y completamente diverso del nombre natural (*vocabulum naturale*) unido a la forma; por el contrario, el nombre natural, tras el surgimiento de la forma, resplandece en todos los distintos nombres, diversamente impuestos por cualesquiera pueblos. La imposición del nombre, pues, adviene por medio de un movimiento de la razón (IDM II, n. 64, 1-8).

⁹⁷ “While this natural facility may appear self-evident, it nonetheless indicates both the practical origin and the theoretical function of language. For language and knowledge are essentially related within the context of human needs and activity. As every animal requires knowledge of its food in order to live, man similarly “does not live well and happily without the mechanical and liberal arts, ethics and the theological virtues. Therefore, since knowledge is more necessary for man than for other [animals], all men desire by nature to know”” (Duclow, 2006, p. 256).

La relación de, en líneas generales, ejemplar-imagen que guardan la unidad entre el nombre y la forma de la cuchara con sus distintas manifestaciones sensibles pretende arrojar luces sobre el modo en que interactúan el nombre natural (*vocabulum naturale*) y los distintos nombres impuestos a beneplácito (*ad beneplacitum*) –que, sin embargo, resultan siendo adecuados (*nomen congruum*)–. Al respecto, surgen algunas interrogantes que quisiéramos abordar brevemente. Primero, ¿por qué el Idiota insiste, a lo largo de su explicación sobre su *ars coclearia*, en utilizar términos como resplandecer (*resplendeat*) y relucir (*reluget*) para referirse al modo en que la forma “aparece” en lo sensible? Segundo, debemos notar que el modo en que el ejemplar de cuchara se hace visible en la conformación hilomórfica de la cuchara sensible apunta directamente al hecho de que tal ejemplar se encuentra en la *mens* humana. Siendo esto así, la pregunta es la siguiente: si este caso ha de servir como una analogía para aproximarnos al lenguaje, ¿reside entonces el nombre natural (*vocabulum naturale*), que resplandece en todos los distintos nombres, también en la *mens humana*? Finalmente, ¿en qué sentido podría pensarse, teniendo en consideración las anteriores preguntas, la arbitrariedad de los nombres? ¿Y qué papel tiene allí el movimiento de la razón? Quisiéramos aproximarnos a estas interrogantes iniciando con la segunda de ellas.

Si el nombre natural tuviera origen en la *mens* humana nos encontraríamos con un problema: ¿No caeríamos en un contrasentido teniendo en consideración que la precisión atañe únicamente a Dios? ¿No habíamos dicho, además, anteriormente que parecía tratarse de una relación de semejanza? Y, sin embargo, el Idiota afirma que los nombres son impuestos exclusivamente por un movimiento de la razón (n. 64, 8), la cual es ciertamente una determinada “actividad” de la potencia de la *mens* humana. Para examinar este punto más de cerca, veamos uno de los ejemplos que propone el Idiota, avanzando un poco más en la discusión, a propósito de los nombres. Comentando la posición de quienes afirman que en la inteligencia existe algo que no ha estado ni en el sentido ni en la razón (*non fuit in sensu nec in ratione*), el profano menciona que aquellos sostienen en esa línea que los ejemplares preceden de modo natural a las cosas sensibles (*hi dicunt exemplaria natura praecedere sensibilia*) (IDM II, n. 65, 12-15). De este modo,

[E]stablecen tal orden, que en primer lugar, por orden de naturaleza sea la humanidad en sí y desde sí, es decir, sin materia presupuesta; luego el hombre por medio de la humanidad y allí lo que recae bajo un nombre; luego la especie en la razón. De donde, destruidos todos los nombres, la humanidad en cuanto especie no puede subsistir, la cual

es puesta bajo un nombre y es un ente de razón, al cual la razón ha captado desde la semejanza de los hombres, pues era dependiente de los hombres que no son. Pero por causa de esto no deja de ser la humanidad por la que los hombres fueron; tal humanidad, ciertamente, no cae bajo el nombre de la especie, al modo como los nombres han sido impuestos por el movimiento de la razón, sino que es la verdad de aquella especie que cae bajo el nombre (IDM II, n. 66, 1-11).

Porque en el siguiente apartado profundizaremos en esta posición⁹⁸, aquí quisiéramos solamente señalar que puede distinguirse entre tres “órdenes” al pensar la coincidencia entre nombre y forma. Siguiendo este ejemplo, en un primer orden se encontraría la “humanidad en sí y desde sí” (*humanitas in se et ex se*, n. 66, 1-2), esto es, la forma. En un segundo orden, se encontraría el hombre a quien le corresponde, por medio de la *humanitas*, el nombre de “hombre” (o de “homo”, “man”, “qhari”, etc.). En un tercer orden, el nombre como tal de “hombre” que es ciertamente una “especie de razón” (*species in ratione*, n. 66, 4). En el caso en que no existieran más los hombres cuya razón otorga los nombres solo estos últimos dejarían también de existir, pues no son más que *entia rationis*, mas su verdad (*veritas speciei*, n. 66, 11) continuaría siempre siendo. Esto es así porque la *humanitas in se et ex se* es un nombre natural (*vocabulum naturale*). Este resulta siendo el presupuesto lógico y necesario para la adecuación –siempre parcial– a lo nombrado del nombre puesto *ad beneplacitum* (Henningfeld, 1991, p. 266). Por ello mismo, como apunta Hopkins, su precisión no es en modo alguno humana: “they are not known to us exactly, anymore than a thing’s essential form is exactly known to us. Instead, they are known only to God, who alone knows precisely *what* each thing is” (1996, p. 44). Siendo un poco más cuidadosos, el nombre natural correspondería particularmente al Verbo, en quien las formas de todas las cosas están complicadas de manera simple e inefable⁹⁹; a esto, y no a un tercer nivel que medie entre el mundo y Dios, correspondería también el calificativo de *veritas speciei*, tal como lo es el ejemplar para la imagen. Los nombres que nuestra razón impone son, de este modo, reflejos

⁹⁸ En específico, lo haremos al abordar la cuestión de si la *mens* humana posee ideas “innatas” o si adquiere toda noción mediante una abstracción de la información recibida por los sentidos. En realidad, este pasaje pertenece a la caracterización que hace el Idiota de los “platónicos”, frente a los “peripatéticos”, y al respecto cabe notar que, aunque no suscribe totalmente a su postura –pues para él en sentido estricto la *mens* humana no tiene ideas “innatas”–, sí mantiene la diferenciación entre estos tres “órdenes” que estamos comentando aquí.

⁹⁹ En ese sentido, concordamos con la identificación entre *precisum vocabulum* y *vocabulum naturale* desde la perspectiva de que ambos son propios de Dios (cf. Casarella, 2017, p. 207; Lyons, 2019, p. 66), aunque siendo mucho más precisos este último parecería corresponder a Dios *qua* Verbo. Hemos esbozado algunas razones por las cuales pensamos que es así, pero también contribuye a esto el hecho de que en la discusión que precede a n. 63 el Idiota se ha extendido sobre el arte infinito, que refiere justamente al Verbo. Esto se verá confirmado con la última parte de este capítulo, y también nos apoya en la interpretación que proponemos, como esperamos poder mostrar más adelante.

imperfectos de la forma verdadera y el nombre natural de aquello que conocemos (Miller, 2003, p. 123; Lyons, 2019, p. 66)¹⁰⁰, aunque aún no nos es claro el modo en que habrían de “estar” los reflejos de la forma y el nombre natural en la *mens* humana. ¿En qué sentido son, aun siendo calificados de aquel modo, adecuadamente pensados como ejemplares (*exemplaria*) en nuestra *mens*? Porque más adelante volveremos a este último punto, quisiéramos ahora centrarnos en el modo en que se relaciona el nombre natural con los distintos nombres impuestos, para lo cual hemos de atender los términos que utiliza el Idiota: resplandecer (*resplendeat*) y relucir (*relucet*) (IDM II, nn. 63-64).

Si seguimos la dimensión relativa a la luz que relaciona casi de modo íntimo a ambas palabras, veremos que aquella metáfora no es del todo ajena al pensamiento del Cusano: hemos tenido la ocasión anteriormente (*cf.* 2.1) de notar que a las distintas teofanías divinas que son cada uno de los seres de este mundo se les denomina también “luzes”. Aquí Dios sería aquella luz (*lux*) infinita que se expresa en sus distintas luces (*lumina*) – que lo reciben de acuerdo con su capacidad–, las cuales sirven como peldaños para el ascenso de la naturaleza intelectual que ha de buscarlo incesantemente (Führer, 2021, p. 49). En ese sentido, la distinción terminológica entre *lux* y *lumina* permite al Cusano no solo afirmar íntimamente el vínculo de dependencia de las *lumina* frente a la *lux*, sino también permite la posibilidad de que en la búsqueda de la naturaleza intelectual –que es en sí misma también *lumen*– de Dios a través de sí misma y otras luces encuentre que cada una de ellas revela también, aunque de modo contracto, el poder productivo de la *lux*. La base de esta afirmación se encuentra en que, como el Cusano insiste en *El don del Padre de las luces*, si tomamos este punto con mayor precisión podríamos decir que las teofanías tienen como origen al Verbo: “The Word’s appearance in the world provides the original manifestation of God through which all creaturely manifestations can appear” (Albertson, 2006, p. 201). Con esto en mente, podemos volver al tema que es de nuestro interés aquí: así como la luz (*lux*) del Verbo se manifiesta en las distintas *lumina*, el nombre natural resplandece en los distintos nombres impuestos que lo revelan en cierto sentido, algunos más y otros menos, puesto que la precisión es inalcanzable para ellos¹⁰¹. Al hacerlo, tal como nota correctamente Führer (2021, p. 53), el Idiota está estableciendo una conexión entre su doctrina de los ejemplares y su filosofía del lenguaje mediante su

¹⁰⁰ De ahí que, como nota Álvarez Gómez (2001, p. 25), se implique el que si se conociera el nombre de una sola cosa se conocerían también los nombres de todas las cosas.

¹⁰¹ Con esto, en uno y otro caso la metáfora de la luz ayuda a mantener la inefabilidad de la *lux* frente a las *lumina* como del *vocabulum naturale* frente a los nombres impuestos por la razón.

metafísica de la luz, gracias a lo cual sostiene así que los nombres no son simples invenciones arbitrarias impuestas al azar o por accidente a lo nombrado.

Pero esta relación es de nuestro interés por un punto adicional sobre el cual quisiéramos llamar la atención a continuación. Nos parece que es por la íntima relación que guarda la metáfora de la luz con la metáfora del espejo (*speculum*)¹⁰² que se puede extender la idea de que los nombres, semejantes a las *lumina*¹⁰³, son en cierta medida cada uno de ellos un espejo que refleja en su imagen al *vocabulum naturale* coincidente con el Verbo. Para empezar, debemos precisar lo siguiente: ambas metáforas son importantes herramientas conceptuales, como ha argüido Soto (1995, pp. 745-746), mediante las cuales el Cusano trata de dilucidar la cuestión de la *similitudo* entre Dios y la criatura, salvaguardando tanto la trascendencia como la inmanencia divinas (cf. DDI II, 2; DFD III). Desde la *perspectiva* de la *mens*, cada criatura o explicación actúa como un espejo cuya luz refleja al Creador —precisamente por la cercanía entre ambas metáforas se es luz en tanto se es espejo y viceversa—¹⁰⁴, expresando y haciendo manifiesto así de modo simbólico lo que en Dios permanece oculto. Este sería el sentido en que puede afirmarse que cada una de ellas es una imagen (*imago*) (Volkmann-Schluck, 1984, en Soto, 1995, p. 747)¹⁰⁵, aunque más adelante veremos el sentido particular que otorga el Cusano a esta afirmación. Esta visión icónica del lenguaje, que creemos presente en este diálogo, podría verse sugerida por el modo en que el Idiota aborda el arte, tan solo un poco antes de dedicarse al problema de la arbitrariedad de la designación (IDM II, nn. 59-63). Antes de plantear que la idea de la cuchara a producir tiene origen en la *mens* humana, el Idiota nos dice que afirma sin duda alguna que “todas las artes humanas son imágenes del arte divino e infinito” (*omnes humanas artes imagines quasdam esse infinitae et divinae artis*) (n. 59, 13-15). Este arte infinito, que hemos identificado ya como el Verbo, es el ejemplar de todas las artes finitas,

¹⁰² Ambas metáforas son modos de abordar la idea de que Dios se *expresa* en su creación, si bien es recibido por ella de modo variado y desigual. Al respecto, véase Soto (1995).

¹⁰³ Elegimos hablar de semejanza porque, siendo estrictos, solo las criaturas son denominadas “luces” por el Cusano. ¿Qué son, entonces, especies racionales como los nombres? Son semejanza de aquellas luces, sin duda, puesto que la *mens* humana no conoce las cosas mismas, sino una semejanza de ellas mediante el proceso de asimilación. A este particular nos dedicaremos brevemente en el siguiente apartado.

¹⁰⁴ Dios dispone de distintas criaturas que actúan como luces para nuestra visión —a saber, nuestra *mens*—, pero podríamos decir que su misión se hace efectiva cuando nosotros, siendo luces, nos reconocemos asimismo como espejo que refleja la misma luz que ilumina a aquellas otras y que hace que, en cierto sentido que pronto veremos, las *lumina* no intelectuales “estén” —hace falta ver cómo— incluso en cierto modo en nuestra propia *mens*. Nos llevan a Dios solo haciéndonos dar cuenta de que somos espejo. Asimismo, es por dicha “predisposición” que tenemos que podemos conocerlas, hasta el grado en que nos sea posible. Veremos más en el siguiente apartado.

¹⁰⁵ “Desde el principio es necesario tener en claro que *imago* no significa copia (*Abbild*) de un original (*Urbild*), sino expresión visible de lo que es invisible”.

su principio, verdad y perfección (n. 61, 10-13). Como el lenguaje es también un arte, el Verbo se refleja en cada uno de los modos de nombrar distintamente impuestos por diferentes pueblos, tal como la verdad en las imágenes. De ese modo, el Verbo es condición de posibilidad de su existencia (Duclow, 2006, p. 265) y, a su vez, el nombre natural (*vocabulum naturale*) es la fuerza que está detrás de cada denominación impuesta –como *vis vocabulum* (n. 58, 4)–. Cada nombre es tan imagen, en ese sentido, como espejo del Verbo inefable que expresa su fuerza (*vis*) en la creación, de modo que para la *mens* humana pensar y nombrar equivaldrá –todavía sin mayor restricción– a ver entre distintos, mínimos y múltiples espejos que reflejan con su propia luz una unidad trascendente mayor que los dota de sentido y conexión¹⁰⁶. Por la coincidencia, aunque imperfecta, de naturaleza y arte en cada uno de los seres, entre los que están incluidos los entes de razón, a los nombres parecería serle tan natural ser imagen, luz y espejo al ser impuestos culturalmente por estar unidos a la forma que se une a la materia.

Curiosamente, aunque tal relación de dependencia de los distintos nombres respecto al nombre natural parecería indicar una suerte de necesidad en la designación de los primeros¹⁰⁷, el Idiota nos dice que la razón que impone los nombres “sucumbe (*occumbit*) en la conjetura y la opinión” (II, n. 64, 15). Así, continúa el profano: “el acto de la razón se refiere a las cosas que caen bajo el sentido, sobre las que la razón realiza la separación, la concordancia y la diferencia, de tal modo que no existe nada en la razón que antes no haya estado en el sentido” (n. 64, 8-12). Mientras que mediante el movimiento de discreción o separación (*discretionem*) la razón distingue la información recibida a través de los sentidos, aquellos otras operaciones permiten a la razón ver en qué medida tales –ahora– *unidades* de información difieren (*differentiam*) y concuerdan (*concordantiam*) entre sí (Führer, 2021, p. 58). Así, la *ratio* hace de este modo inteligible formando como *ente de razón* aquello que de otro modo es confuso (Cubillos, 2013, p. 36), de modo que nos permite orientarnos en el mundo al que nos aproximamos primero con la sensación, con lo cual sale a luz la dimensión práctica del lenguaje, y con ella, de los nombres. Porque la precisión es ajena a nosotros, nuestro conocimiento puede ser así bien caracterizado como conjetural dado que las palabras, así como todo signo en general, lo son desde su misma raíz. Allí donde la alteridad es la condición ontológica de nuestro *ab-*

¹⁰⁶ Con esto, *Idiota de mente* continúa la tradición, iniciada en 1441, de considerar al lenguaje como imagen, que tan magistralmente aparece en DFD (cf. Casarella, 2017, p. 184). Pronto volveremos a este punto.

¹⁰⁷ Que, sin duda alguna, está en la medida en que los nombres tienen origen en las formas que simplemente es el Verbo.

esse (cf. 2.1; McTighe, 1990, p. 68), que se diferencia de Dios precisamente por ser dependiente de él, la conjetura se presenta como un modo ascendente de articular la presencia de lo divino en el universo desde la perspectiva del cognoscente-productor. De tal modo, si la conjetura es una afirmación positiva que participa –en la alteridad– de la verdad (DC I, 11, n. 57, 10-11; cf. 2.1), los distintos nombres que imponemos a las cosas son tan conjeturales como lo son las ollas y cucharas que creamos¹⁰⁸. Porque ambas son imágenes del nombre preciso y de los ejemplares *ex nostra mente* respectivamente, podemos decir que estas conjeturas son simultáneamente tan receptivas como constructivas (Lyons, 2019, p. 68). En ese sentido, debido a que tienen lugar allí donde nada es estrictamente igual a otro (*alteritas*), hay tantos nombres distintos que refieren a un mismo objeto como tantas naciones hay (IDM II, n. 64, 7), y es aquí es donde se ubica la dimensión arbitraria del nombre (Henningfeld, 1991, p. 267).

Por otra parte, precisamente porque la alteridad no es concebida en modo alguno bajo una luz negativa (cf. 2.1), dicha diversidad de nombres no es un defecto, sino una preciada virtud (*vis*) que hace visible la potencia productiva de la *mens* humana. Para abordar este tema, pensemos en el arte del Idiota: ¿Por qué la *ars coclearia* para pensar en el lenguaje? ¿Por qué no, por ejemplo, el arte de la pintura o el dibujo? Ya lo ha afirmado anteriormente: “No imito en esto la figura de ninguna cosa natural... Por ello, mi arte es más creador que imitador de figuras divinas, y en esto es más semejante al arte infinito” (IDM II, n. 62, 11-15). Pero resulta tan interesante como necesario notar que no está utilizando para referirse a su arte la palabra *creare*, sino *perficere* (“*perfinciantur*”). Siendo estrictos, el grado de radicalidad de actividad que connota la primera palabra correspondería únicamente a Dios, quien creó *ex nihilo* a todos los seres, mas no al ser humano. Esto no es un problema para el Idiota puesto que, como subraya Casarella (2017, p. 214), la analogía que está proponiendo no tiene lugar entre el arte humano y la creación del mundo, sino entre el primero y la perfección o realización (*fulfillment*) del orden natural de la creación por parte del Verbo, o siendo aun más precisos, de Cristo. En efecto, este término de la comparación ha de corresponder en particular al Verbo encarnado porque llevar a término el universo en su totalidad es una de las razones centrales por las que el Verbo se encarna (cf. 2.2). El Idiota como productor de cucharas, por su parte, quiere también perfeccionar –cada vez más– los materiales que encuentra en la naturaleza

¹⁰⁸ Y porque somos nuestra *mens*, tal como los entes de razón con los que primariamente conocemos lo son, en cierto sentido también nuestro ser es conjetural.

y mediante los cuales hace visibles los ejemplares que tiene en su *mens*. Otorgar unidad mediante la forma es un punto en común entre el arte de las cucharas y el lenguaje humano, aunque en este último esto es realizado haciendo inteligible lo nombrado, especialmente respecto al conocimiento. Teniendo esto en consideración, notemos que además el modo en que el ser humano, sea a través del arte de las cucharas o del lenguaje, perfecciona la naturaleza tiene asiento en su singularidad, que no es más que efecto de la alteridad como condición ontológica nuestra (cf. 2.1). Así como mediante sus distintos instrumentos puede el Idiota fabricar una cuchara que nunca será igual a otra hecha por él mismo o por algún otro artesano, la dimensión arbitraria del lenguaje hace que los distintos pueblos impongan nombres diferentes a los objetos *de acuerdo* con los modos únicos con los que experimentan y hacen cultura. Imponer el nombre a un objeto resulta así en la creación de un espacio lingüístico en el que el nombre natural puede relucir (Miner, 2003, p. 23), aunque sus particularidades quedan a discreción de los hablantes. Porque los nombres son conjeturas que tienen una aproximación parcial a lo nombrado, la variedad de nombres enriquece el conocimiento que podemos adquirir sobre esto mismo. Así, “if we are to arrive at knowledge in the best way in which this can be done, then we must do so by means of a variety of signs in order that from them knowledge can better be had” (*Compendium* 2.2; Lyons, 2019, p. 65). Como resultado no solo tenemos entonces potencialmente un sinnúmero de artefactos y nombres, sino que también nos hemos encontrado con una característica crucial de nuestra *mens* humana, a saber, que la posibilidad ilimitada de expresión –mediante el arte humano– es uno de los modos fundamentales en los que la *mens* es *imago Dei* (Henningfeld, 1991, p. 267; Álvarez Gómez, 2001, p. 24; Führer, 2021, p. 57). Aunque la *mens* humana conozca reflejando en sí los distintos seres que se encuentran en la naturaleza y aquellos artefactos que también produce, es potencialmente *imago Dei* no por la pasividad que dicha operación pareciera entrañar, sino esencialmente por su capacidad altamente creativa de la cual es testigo el hecho de que extrae de sí misma ejemplares que no han sido creados por Dios¹⁰⁹.

Volvamos ahora al momento en el que el Idiota es encontrado en su taller por el Orador y el Filósofo, solo para ser segundos después reprimido por el primero en vista de su actividad. Como sostiene Miner (2003, p. 20), dicha postura muestra que el Orador

¹⁰⁹ Volveremos a este tipo de actividad cognitiva de la *mens* humana, que el Cusano denomina *assimilatio*, en el siguiente apartado.

supone que la actividad de la producción y la actividad de la contemplación son esencialmente ajenas la una de la otra. Pero no es esto lo que tiene en mente el Idiota:

IDIOTA. Me dedico con gusto a estos ejercicios que nutren sin cesar el cuerpo y la mente. Creo que si este, que tú me traes, es un filósofo, no me despreciará porque me esté dedicando al arte de las cucharas.

FILÓSOFO. Dices muy bien. Se lee que incluso Platón en algunas ocasiones se dedicaba a la pintura, lo cual se considera que no habría hecho jamás si eso hubiese sido contrario a la especulación.

ORADOR. Por eso quizá Platón tenía familiaridad con ejemplos sacados del arte de la pintura, gracias a los cuales hizo fáciles temas profundos.

IDIOTA. Precisamente, con la ayuda de este arte mío indago, de manera simbólica, lo que quiero, alimento la mente, hago cucharas y rectifico el cuerpo; de este modo alcanzo, en lo que me es suficiente, todas las cosas que me son necesarias (IDM I, n. 54, 7-n. 55, 3).

El Filósofo no rechaza la coincidencia de ambas actividades, aunque sostiene su posibilidad recurriendo a la autoridad de Platón. El Orador no muestra más su discrepancia, sino que la reformula, puesto que de acuerdo con él el arte solo puede ilustrar (o “hacer fáciles”) verdades ya conocidas por los sabios por otros medios (Miner, 2003, p. 20). Aunque el Idiota no rechaza completamente esta posibilidad, dado que afirma indagar con el arte de manera simbólica (*symbolice*, n. 55, 1) lo que quiere, parece también pensar en el arte de otro modo porque afirma que con su *ars coclearia* alimenta su *mens* y rectifica su cuerpo (*mentem depasco... et corpus reficio*, n. 55, 2). ¿En qué podría estar pensando el Idiota? Desde una perspectiva más práctica, ciertamente podría estarse refiriendo a que su actividad le permite satisfacer necesidades primarias como de comida, vestimenta y vivienda. Sin embargo, no parece ser solo esto lo que tiene en mente, puesto que mediante su arte puede investigar (*inquiero*, n. 55, 1) y de tal modo alcanzar (*atingere*) “en lo que me es suficiente, todas las cosas que me son necesarias” (n. 55, 3). Dejando de lado por un momento el papel del cuerpo, ¿qué puede ser aquello que necesita para nutrirse y por qué su arte le permite precisamente investigarlo simbólicamente? Ya en *Idiota de Sapientia* hubo una ocurrencia interesante de *pascere*:

IDIOTA. ...Nos nutrimos de lo que somos (*ex quibus enim sumus, ex illis nutrimur*). El intelecto posee su vida procedente de la sabiduría eterna, y de ella tiene una cierta pregustación. Por tanto, en todo alimento (*omni pascentia*) que le es necesario para vivir, el intelecto no se mueve más que para alimentarse de aquello de lo que deriva esta su naturaleza intelectual (IDS I, n. 16, 1-5).

Dejando de lado por el momento la *praegustatio*¹¹⁰, notemos primero la diferencia entre *pascere* y *nutrire*: mientras que la primera refiere a la actividad de alimentarse en general, la segunda refiere al proceso de extraer el nutriente del alimento en cuestión. Pensemos ahora en el arte de las cucharas del Idiota. Su arte es alimento para su *mens*, aunque el nutriente que encuentra en ella corresponde a lo que su *mens* es. Por lo visto hasta ahora, podríamos decir que en el alimento que es el arte la *mens* se nutre en tanto aquel procede del arte infinito como su ejemplar y perfección, que no es más que decir que la *mens* se mueve para alimentarse de la fuente de la que deriva su naturaleza intelectual, el arte infinito o Verbo (aquí llamado *aeterna sapientia*). En cuanto al arte de las cucharas, para el intelecto extraer el nutriente correspondería a investigar –que es al mismo tiempo un hacer (*facere*) como un pensar (*cogitare*)– simbólicamente en él y en cada una de sus obras, a modo de un espejo, sobre el arte infinito. Ahora bien, ¿cómo puede pensarse esta investigación en el caso del lenguaje humano? ¿En qué sentido, en tanto arte, puede ser pensado como alimento para la *mens* humana? Poco después de culminar su exposición sobre el nombre natural, el Idiota identifica dos modos de aproximarse a los nombres. Como afirma el Filósofo, ambas posturas corresponden exhaustivamente a los “peripatéticos” [a] y “académicos” [b] (n. 66, 21-22). De acuerdo con la interpretación del Idiota, los dos modos de investigación de los nombres resultan de los modos en los que se considera el estatus de las formas¹¹¹. Así, quienes [a] consideran que estas tienen origen en nuestra razón mediante relaciones de proporción y abstracción de lo percibido por nuestros sentidos se dedican en su investigación al *quid* del nombre, esto es, hacen de lo nombrado “una consideración lógica y racional” (n. 66, 14). Esta profundización es para ellos agradable (*grata*) y loable (*laudat*), aunque la capacidad productiva de esta facultad se afirma denegándole a la *mens* la capacidad de aprehender esencias verdaderas (Miner, 2003, p. 24).

Frente a esta posición, también hay quienes [b] consideran que en la *intelligentia* de la *mens* existe algo (*aliquid*) que no proviene ni del sentido ni de la razón, a saber, las formas y ejemplares que resplandecen en todo lo que la razón designa y que preceden por

¹¹⁰ Esta formulación es particular a IDS, pero esta pre-cognición, que es también un deseo, del Principio, será abordada, aunque como una dimensión del juicio, de manera sucinta en 3.2.

¹¹¹ Lo cual es también una pregunta por el estatus del nombre natural. Ya hemos visto que este no es parte de la razón, sino que es coincidente con el Verbo. En este particular el Idiota se alinea con su interpretación de los “platónicos”.

naturaleza a todo nombre (*praecedere sicut veritas imaginem*, 16)¹¹². Para estos, la imagen –i.e., los nombres– tiene como causa a la verdad –i.e., el nombre natural o forma– que establece las pautas de su ser (*ab-esse*) y no viceversa, de modo que si la verdad no fuera, la imagen no sería, pero si la imagen no fuera, la verdad seguiría siendo porque su ser no es dependiente de aquella como ontológicamente anterior. En ese sentido, para los “platónicos” no es legítimo reducir algo a sus distintas apariciones tal y como son construidas bajo los géneros y especies (Miner, 2003, p. 24). Por ende, el conocimiento nominal no es suficiente porque la razón versa solo sobre las imágenes de las formas (IDM II, n. 6, 15). Porque es imperativo ir más allá de la capacidad que tiene la palabra (*ultra vim vocabuli*), estos se esfuerzan por intuir las cosas teológicamente (*theologice intueri conantur*), lo cual resulta en dirigirse a dichos ejemplares e ideas (*ibid*, 17-18).

Es interesante notar que el Idiota no escoge entre uno u otro modo de llevar a cabo la investigación simbólica de los nombres. A diferencia del Filósofo, se abstiene de identificarse con alguna escuela en particular, sino que busca trascender todo sectarismo y aparente contradicción con su docta ignorancia que mira mediante la lente de la coincidencia de opuestos (*cf.* 2.1): “IDIOTA. Todas esas diferencias entre modos de ver... pueden hacerse concordes facilísimamente cuando la *mens* se eleva a la infinitud” (IDM II, n. 67, 1-3). Notemos que el Idiota rescata del primer enfoque la idea de que las formas/nombres no tienen una existencia independiente, sino que se encuentran como imágenes –vía los géneros y especies– en la razón. Por esta misma razón, el segundo enfoque complementa el tratamiento del primero, pues toda investigación que busque profundizar en la imagen ha de referirse a su verdad. Si trasladamos esto a la investigación sobre los nombres, aquel enfoque que solo se dedica a buscar exhaustivamente el qué-es del nombre es ciertamente alimento para la *mens*, pero el nutriente que puede extraer de ella solo puede tener un carácter propedéutico y secundario. Esto es así porque al nivel de la razón que juzga bajo el criterio de no-contradicción no es posible concebir el sentido mayor que abarca y conecta a nombres tan aparentemente opuestos como “frío” o “calor”. Y, sin embargo, porque el conocimiento tiene lugar a través del arte del lenguaje, es necesario que la *mens* inicie reflexionando sobre este nivel de los nombres. La reflexión

¹¹² Debe notarse, en todo caso, que el Cusano no brinda un mayor argumento sobre la existencia de las Formas –siempre como siendo parte del Verbo– aquí. Se apoya ciertamente en lo que ya ha visto en otras obras; y, por otra parte, es así como el Idiota interpretará las formas a las que se refieren los “platónicos”, a saber, como la inteligencia del Padre. En el capítulo anterior hemos visto la noción de Verbo como *forma formarum*, *cf.* 2.2.

que lleva, en cambio, de estos nombres impuestos hacia el nombre natural es de orden teológico porque reconoce su procedencia divina. El nutriente que extrae la *mens* de este tipo de investigación sobre los nombres no solo es mayor, sino que dota de sentido al alimento que le precede porque la imagen tiene como función referir al cognoscente a su ejemplar, allí donde coinciden de manera simple todos los opuestos. Pero este es el nivel, como hemos visto anteriormente (cf. 2.1), en el que propiamente mira el intelecto al que le corresponde buscar la Verdad¹¹³, que no es más que el Verbo.

Nos corresponde ahora abordar las razones por las cuales creemos que a esta reflexión sobre los nombres subyace como objetivo central, tal como en *Idiota de Mente*, sentar condiciones para la unión de la *mens* humana con la divina. Dicha unión que tiene lugar *post mortem*, desde la perspectiva de la filiación, es el objetivo y futuro resultado de un proceso de conocimiento que finalmente desemboca en una visión intelectual de la Verdad. Como veremos con mayor profundidad en el siguiente apartado, el nacimiento de Dios en el ser humano equivale al nacimiento de su *mens* como *imago Dei*; este proceso no se completa ni culmina en esta vida, pero sí se empieza y trabaja aquí. ¿Para qué podría ser de utilidad, pues, reflexionar sobre los nombres y el lenguaje teniendo en consideración este fin? Nos parece que, en este punto casi inicial de la obra, esta reflexión es en cierto sentido propedéutica. Por un lado, porque el Idiota parece sugerir una visión icónica del lenguaje, como productos de todo arte, los nombres son imágenes del nombre inefable (o arte infinito) y muestran que, incluso en un nivel más básico, volviendo a sí misma la *mens* puede buscar en las imágenes al ejemplar, inclusive reflexionando sobre su propio medio o vehículo de conocimiento. Por otro lado, porque el conocer es esencialmente visión para la *mens*, la reflexión sobre los nombres le permite, al preguntarse por su arbitrariedad, descubrir que tiene en su potencia la semejanza de todas las formas/nombres –con las que finalmente, al nivel de la razón, es capaz de imponer nombres a las cosas– que son un reflejo creativo de las formas que son una con el Verbo, con lo cual se prepara desde los cimientos para la visión de la Verdad. Pero aquí cabe interrogarnos sobre lo siguiente: ¿En qué medida podría ser *legítimo* adscribir un trasfondo teológico, y más aún cristológico, a una reflexión en la cual el autor del texto

¹¹³ Tal vez sea una intuición teológica porque sin el impulso que tiene el mismo intelecto por mirar la razón descartaría como contradictorio aquello que concibe como opuesto y, por ende, no avanzaría más en la investigación. Pero intuitivamente el intelecto *sabe* que hay mucho más. En todo caso, nos parece que puede haber otro sentido más en el cual podamos pensar dicha intuición en función a nuestros fines, a lo cual nos referiremos a continuación.

pareciera enfocarse en sentar una posición a través de su *concordantia philosopharum* en el debate sobre el estatus de los nombres entre distintas “sectas”? Para sugerir una respuesta, volvamos a la capacidad que menciona el Idiota de la *mens* para elevarse a la infinitud (IDM II, n. 67), a la cual refiere después de abordar las corrientes filosóficas de quienes investigan la fuerza del vocablo:

IDIOTA. Todas esas diferencias de modos de ver y cuantas otras puedan pensarse, se resuelven y pueden hacerse concordes facilísimamente cuando la *mens* se eleva a la infinitud. Como el orador aquí presente te explicará más ampliamente a partir de cuanto ha aprendido de mí, la forma infinita es solamente una y simplicísima, y resplandece en todas las cosas como el más adecuado ejemplar de todas las cosas capaces de ser formadas y de cada una singularmente... Y ninguna razón puede aferrar esta forma infinita... Por tanto, una cosa que cae bajo un nombre es imagen de su ejemplar propio y adecuado.

Tomemos primero la interesante referencia explícita que se hace al místico *Idiota de Sapiaentia*, especialmente a los pasajes comprendidos entre nn. 23-26 del primer libro. Allí se nos dicen algunas ideas importantes que quisiéramos sintetizar aquí:

- (1) El Verbo como infinita forma intelectual (*infinita intellectualis forma*) proporciona la forma a todo ser. Como la igualdad del ser (*essendi aequalitas*) es actualmente todas las formas capaces de ser que en ella coinciden de modo simple (IDS I, n. 23, 1-4).
- (2) Está en todas las formas como la verdad en la imagen y la precisión en la semejanza, que lo reciben de modo diverso y del mejor modo posible (IDS I, n. 25, 4-9).
- (3) Solo es posible intuir esta profundísima verdad (*verissimum intuetur*) elevándose con altísimo intelecto por encima de toda oposición (*super omnem oppositionem*) (IDS I, n. 24, 2-4).
- (4) Toda forma llamada a la *identidad* participa de la sabiduría en el modo en el que le es posible, siendo más distantes los seres elementales y minerales, más cercanas la vida vegetativa y sensible, y la más cercana posible, la vida intelectual (IDS I, n. 25, 11-18).
- (5) Solo la vida intelectual tiene la capacidad de elevarse hacia el Verbo porque la imagen que está en ella está viva, tiene una fuerza vital que estriba en expresar un movimiento vivo hacia su ejemplar (*vitae vis est ex se vitalem motum exserere*) (IDS I, n. 26, 1-5).

Tenemos la idea que se corresponde de manera más evidente con el pasaje II, n. 67 de *Idiota de Mente*: Dios *qua* Verbo es la nominabilidad infinita que resplandece en todos los nombres (n. 68, 3) como la forma infinita resplandece en todas las cosas. Es desplegándose en distintas imágenes que se muestra como múltiple (n. 68, 14), pero el nombre infinito o la forma infinita son simplemente uno/a. En *De Sapiaentia* ilustra esta idea apelando a la unidad porque la concibe como la fuerza y fuente inagotable –e incluso

cuasi omnipotente— de todo número (cf. 2.1)¹¹⁴. Pero nos resulta más interesante la idea que acompaña de modo velado a esta primera: porque el *qué-es* de todos los seres se encuentra de modo simple en la *essendi aequalitas*, cada ser llamado a la identidad o a ser él mismo es un llamado también a dirigirse hacia el Verbo. Tal llamado (*vocata*) u orientación está “cifrado” o “impreso” en su ser-imagen: aunque está presente en todos (IDS I, n. 25, 8-9), solo la naturaleza intelectual de la *mens* tiene la posibilidad de elevarse efectivamente hacia su origen. Esto es así porque su imagen es vida: su fuerza consiste precisamente en dar expresión (*ex se*) a través de un movimiento intelectual (un *intelligere*) a la dirección vertical que toda imagen tiene hacia su ejemplar. Así puede siempre esforzarse por acercarse más, de manera cada vez menos inadecuada, a su objeto propio (*ad proprium suum obiectum*) que es la Verdad.

Nos parece sugerente acudir a estos pasajes no solo por la expresión del Idiota (IDM II, n. 67, 4), sino porque más adelante en *Idiota de Mente* se vuelve intensamente sobre la noción de *viva imago Dei* (V, n. 85)¹¹⁵. Aquí, aunque todavía no podemos aproximarnos a ella¹¹⁶, nos es de utilidad para señalar lo siguiente: no solo los nombres como semejanzas de imágenes tienen en sí cierta dirección hacia su ejemplar, sino que la *mens* humana por ser una imagen *viva* es capaz de hacer uso de ellas en su reflexión para retornar hacia la *mens* divina. Esto es así especialmente porque el lenguaje tiene un origen teológico: el Verbo es la nominabilidad infinita y la enunciabilidad infinita de todo lo que puede expresarse (IDM II, n. 68, 4-5). A este mismo punto apunta el uso de la metáfora de la luz, que hemos visto anteriormente, pues siendo cada *lumina* una teofanía de la *lux* participa de la revelación del Padre que hace el Verbo en la creación, pero este movimiento descendente solo está completo con el movimiento ascendente de retorno de las *lumina* hacia aquella *lux* (Führer, 2021, p. 52; Albertson, 2006, p. 203). El objetivo es la unión, allí donde la *mens* humana encontrará la plena identidad de sí misma a la que es llamada desde la apertura teórica (o a la filiación) que parece constituir la. Pero porque su actividad propia es un *perfeccionar* (*perficere*), ella es capaz de llevar consigo a través de su propio arte a los distintos seres (o *lumina*) que conoce. Tal unión tiene un marcado carácter cristológico (cf. 2.2.2) en tanto, por un lado, el término de la unión por parte de

¹¹⁴ Ya sea 2, 10, 100 o 1000, se piensa en cada uno de ellos como una pluralidad unificada o una unión de unidades (Brient, 2006, p. 214) para la cual la unidad es el ejemplar (IDS n. 24, 6-15).

¹¹⁵ Es, de hecho, uno de sus temas centrales (Di Rienzo, 2005, p. 163).

¹¹⁶ Volveremos en el siguiente subcapítulo, aunque no nos será posible profundizar en ella en vista de que se desarrolla en capítulos posteriores al IV.

Dios es el Verbo, y por otro lado, el mismo *perficere* que efectúa el arte humano busca asemejarse creativamente al *perficere* que por excelencia le corresponde a Cristo en el universo. Esto sugiere que cada creación humana acerca más al hombre, al menos desde esta perspectiva por el momento, a la *imitatio Christi*. Por otra parte, en el caso de la reflexión sobre el lenguaje, esta resulta propedeutica –pero con la potencialidad de buscar desde y en ella misma– para una visión futura del modo de la Verdad que es al mismo tiempo visión intuitiva de las formas de todas las cosas que en ella están complicadas¹¹⁷. El segundo enfoque de investigación sobre los nombres se orienta, a juicio del Idiota, a esta dirección haciendo uso de una intuición teológica que permite extraer el nutriente adecuado del lenguaje, aquí pensado desde su potencialidad de ícono.

Es interesante notar, en consonancia con lo anterior, que esta visión del lenguaje pareciera distanciarse de aquella propia de la *Docta ignorantia*, donde hay en todo caso cierta preferencia por la teología negativa a raíz de la incapacidad de los nombres de aprehender la infinitud divina. Si nos enfocamos por un momento en el tratamiento temprano-medio del lenguaje por parte del Cusano, veremos que el lenguaje se abordaba desde una reflexión sobre la *aeterna nativitas* y, especialmente desde DDI (1440), se pensaba en él como un medio de reflexión que en última instancia debe ser trascendido y superado, así como el ámbito de la *ratio*, para que el nombre inefable aparezca (Venturelli, 2022). Al mismo tiempo, tal forma infinita resplandece en todos los nombres impuestos (Sermón XXIII, n. 34), con lo cual se empieza a sugerir que en cierto sentido el lenguaje se conforma a la experiencia de una imagen (Casarella, 2017, p. 183). Hemos intentado mostrar que *Idiota de Mente* continúa con esta visión icónica del lenguaje, aunque para llegar al punto en el que descubre en su potencia la semejanza de todas las imágenes (a saber, a partir de las cuales impone al nivel de la razón los nombres) hace falta notar un momento en particular, a saber, 1445, en el que el Cusano termina de escribir de *La filiación de Dios* (DFD). Haciendo uso de la imagen de un espejo infinito y sin mácula, el Cusano sostiene que la revelación de Dios a sus criaturas es acorde a la naturaleza intelectual de quien ha de buscarlo, a saber: Dios se revela mediante el *modus* de la Verdad, que es el Verbo, a los espejos intelectuales. Porque el Espejo de la Verdad refleja

¹¹⁷ Comentando la noción de *schola mundi* en *De filiacione Dei*, a la que nos referiremos más adelante, Albertson menciona efectivamente que “...the intellect can be educated about the Son from things in this world. If creation unfolds the identity of the Son in his manifestation, the believer can be led toward union with the Son’s generation through a theological understanding of the world as generated in the generated Son” (2006, p. 203). Nuevamente, tanto aquí como en *Idiota de mente*, el objetivo es la union.

de modo perfecto a todos los distintos espejos, el espejo intelectual que se dirija hacia él –haciéndose cada vez más recto– reflejará en sí mismo como imagen de imagen a las formas perfectas complicadas en aquel. Cualquier cosa que pueda decir o pensar esta naturaleza sobre el Espejo de la Verdad no lo expresará, pero toda expresión suya, sin embargo, lo indicará (*omnis elocutio ineffabile fatur*) (DFD IV, nn. 73-77)¹¹⁸. Ahora bien, esta metáfora es utilizada para hacer comprensible el modo en que la naturaleza intelectual puede unirse a la Verdad en la filiación adoptiva, por lo que al ser el lenguaje un modo de expresión discursiva de lo que al nivel del *intellectus* es aprehendido de forma intuitiva, también ha de decirse que “the form which language takes in the *mundus intelligibilis* is as much the goal as the medium of divine kinship” (Casarella, 2017, p. 196). No es ya el lenguaje algo que simplemente deba dejarse atrás para posteriormente poder ascender, “but a revelatory path that orients the soul and ‘elevates the mind unto infinity’” (Gerlier, 2018, p. 93). Así, pareciera que *Idiota de mente* continúa con esta tendencia que enfatiza el origen cristológico del lenguaje, y que le otorga a su reflexión un lugar importante en el ascenso, puesto que, como en DFD, el Verbo es aquí la condición necesaria de posibilidad de todo lo que pueda pensarse, expresarse y producirse¹¹⁹. La forma infinita es recibida de modo parcial y contracto, pero es mérito propio de la *viva imago Dei* resignificar tal recepción en el lenguaje precisamente a través de la infinita posibilidad que tiene de expresar lo nombrado. Porque está viva, es capaz de producir nuevos nombres –como nuevos productos artísticos– que le permitan aproximarse asintótica e infinitamente al objeto de su intelección que aparece para ella como Verdad¹²⁰, de modo que refleja también, aunque de modo “mental”, la infinita producción de entes del Verbo del que es imagen y al que busca unirse. Su vida estriba,

¹¹⁸ Al respecto, resulta relevante notar que “the inner and the outspoken Word are not two different words, but two aspects of language, in the same way in which Jesus and the second person of the Trinity are one and the same person” (Oliva, 2016, p. 412).

¹¹⁹ En esa línea, algunos intérpretes consideran que a partir de 1450 este giro lingüístico en obras posteriores, como *De principio o De li non aliud*, se revelará como un giro hacia la trascendencia, especialmente a partir de la segunda obra (Duclow, 2006, p. 269; Casarella, 2017, p. 169).

¹²⁰ Pero esta visión de la *mens* humana dirigiéndose hacia Dios como *quidditas rerum* que aquí se enfatiza a través de la discusión sobre los nombres no agota la visión del Cusano sobre el lenguaje humano. Lo que hemos visto en el 2.2.2 sobre el aspecto amoroso de la filiación que es abordado en DVD va de la mano con el uso de la *theologia sermocinalis*, allí donde el uso más elevado del lenguaje tiene lugar a través de la adoración y la alabanza que enaltecen la grandeza de Dios (y que nos permite reconocer nuestro ser como un mismo acto de adoración). En efecto, “praise... is not a mere emotive accessory to faith, but constitutes and preserves the very ‘music’, that is, the very *life* of the intellect. The intellect is most fully and harmoniously itself when it lauds that to which is oriented” (Gerlier, 2018, p. 98). Este importante tema, presente en *De Venatione Sapientiae* (1463) y que completa la visión que esbozamos anteriormente, no puede ser tratado en modo alguno aquí debido a su complejidad y extensión, pero hemos encontrado muy interesantes los trabajos de Casarella (2017) y Gerlier (2018) al respecto.

en cierto sentido, en que la fuerza propia que lo mueve hacia su ejemplar es creativa, de lo cual es testigo sin duda el nutriente que el Idiota extrae de su *ars coclearia*.

Nos gustaría finalizar realizando unos breves apuntes para pensar la relevancia de la discusión sobre los nombres para la conjetura del Idiota de la *mens* como *mensura*. Primero, porque el nombre de la *mens* es impuesto por la razón, esta reflexión nos advierte de no juzgarlo preciso, aunque ello no significa que la caracterización que de ella pueda hacerse sea inadecuada al mismo grado (Álvarez Gómez, 2001, p. 19). En este sentido, cabe resaltar que *mensura* refiere a la actividad de determinar conceptual y lingüísticamente lo conocido, ya sea de modo cuantitativo o cualitativo (Miller, 2004, p. 312). Segundo, el por qué reconocemos entre lenguas más y menos apropiadas no ha quedado claro, así que hemos de especificarlo ahora: nuestra *mens* es capaz de distinguir entre grados de mayor y menor adecuación entre distintas imágenes porque implícitamente reconoce la existencia de una medida superlativa que funda toda comparación¹²¹. Tercero, la reflexión sobre los nombres como antecedente a la explicación directa sobre la *mens* como *mensura* nos enseña ciertamente que toda imagen lleva en sí la impronta de una dirección vertical hacia su ejemplar, aunque solo sea la *mens* humana aquella capaz de efectuar dicho movimiento de retorno. Pero, sobre todo, nos sugiere un marco en el cual ha de pensarse la *mensura*: el movimiento de la imagen que es la *mens* hacia la visión de la Verdad, que no es más que tener a la unión de la *mens* humana con la *mens* divina –o filiación– como objetivo. Este punto es especialmente importante para nuestra hipótesis porque el carácter trascendente del origen del lenguaje pareciera reflejarse también en uno de los nombres con los que opera la razón, que es la *mens*, así como lo que ella significa. Y, finalmente, quedan algunas otras preguntas que no han sido abordadas aquí, pero que son sin duda importantes: Considerando que la *mens* humana es capaz de dirigirse hacia la Verdad/Verbo haciendo uso de sus distintas imágenes y reflejos, ¿qué es aquello que la orienta en tal búsqueda? En otras palabras, ¿qué hay en ella que le permite reconocer a la Verdad como tal? Por otra parte, ¿de qué modo “están” los ejemplares en la *mens* humana? Porque el Idiota sugiere que no conocemos ni creamos de modo pasivo a partir de representaciones de lo creado, sino que extraemos los ejemplares de nuestra *mens*, ¿en qué modo trabaja la *mens* creativamente

¹²¹ Esta medida está presente también en los números –que funcionarían así como imágenes– en cuanto reconocemos que aun el número más grande que pudiésemos concebir *solo* es *comparativamente* mayor, dado que *siempre* puede añadirse uno más (Brient, 2001, p. 212). Pronto volveremos a este tema.

con el *input* sensorial? Y, a su vez, si utiliza *exemplaria* tanto para referirse a la *mens* humana como a la *mens* divina, ¿qué las diferencia en realidad?

3.2 Del nombre a la imagen en *Idiota de mente* III-IV

Al inicio del diálogo *Idiota de mente* (n. 51), Nicolás de Cusa pareciera volver al modo en que Aristóteles concibe el origen de la pregunta filosófica, a saber, a raíz de la admiración y la maravilla ante lo desconocido (*Met. A*, 982b12-20)¹²². Nos encontramos así con tres personajes que experimentan, cada uno a su modo, una profunda admiración: Hallamos al Filósofo embelesado ante la reunión de diversas gentes en el jubileo de 1450, y la gran aflicción (*paene... magna*) que acompaña a sus cavilaciones sugiere que ignora el cómo y el por qué subyacentes al modo en que tal multiplicidad puede ser articulada en la unidad de la fe¹²³. El Orador parece acompañarlo en este mismo sentir al calificar de “don divino” la razón por la cual estas personas tienen por indudable la inmortalidad de la *mens* humana sin ser doctos, así como también recurre al Idiota para investigar al respecto por considerarlo un hombre “digno de admiración” (n. 53, 10). Este último, por su parte, pareciera estar tan cautivado y maravillado por su propio arte de tallar cucharas que se encuentra recluso en un lugar subterráneo donde puede dedicarse exclusivamente a él (n. 54, 1-2)¹²⁴. Es interesante notar, como hace Gerlier (2018, p. 94), que el asombro y la meticulosa atención que dedica el Idiota a aquellos utensilios son los que permiten iluminar su propio significado –haciendo uso de una docta ignorancia– y ocasionar todo el diálogo, de modo que justamente podría decirse que “wonder thus begets speech”. Es esta admiración la que, en efecto, los dirige hacia la discusión sobre los nombres –que hemos visto ya– en el segundo capítulo y que, en adelante, desembocará en una

¹²² Con ello vuelve a lo que diez años atrás expresó sobre el mismo tema en *La docta ignorancia*: “...Considero precisamente que admirarse, a causa del cual se filosofa, antecede al deseo de saber, de manera que el intelecto cuyo ser es inteligir se perfecciona con la dedicación a la verdad. Ciertamente lo que es excepcional, aunque sea exorbitante, suele atraernos” (DDI I, n. 1, 17-20).

¹²³ Con este motivo muestra el Cusano que la admiración a la que refiere no es solo filosófica, sino también religiosa, evocando así el asombro de los líderes del pueblo y ancianos a los que se enfrenta Pedro (Hechos 4:8) (Winkler, 2021, p. 14).

¹²⁴ De acuerdo con Gerlier (2018, pp. 93-94), “while the wonder of the philosopher is a contemplative stillness, a ‘beginning’ or ground for wisdom, the rhetorical habits of the orator suggest a use of language opaque with mindless habit and mundane learning. They both cannot understand how the worshipful speech of the faithful is *itself* a continuous crossing over a bridge. Cusa has here forged a figurative connection between wonder and adoration, between standing still and crossing over, that he will pursue in later works”. Pero, ¿tiene necesidad de palabras el Idiota al encontrarse uno a uno y a solas con su objeto de admiración? Pareciera que no; sin embargo, aquello que diferencia su silencio –que antecede a los extensos discursos que proferirá a lo largo de la obra– del propio del Filósofo es que la actividad pareciera ser una con su admiración. El Filósofo, como hemos señalado antes, no se involucra, solo observa, a diferencia del Idiota, que involucra *mens* y cuerpo en su propio arte (I, n. 55, 1-3).

investigación exhaustiva sobre lo que nombra uno de ellos la *mens* humana. Será en el cuarto capítulo de *Idiota de mente* donde tendremos una mayor aproximación a aquello que causa en última instancia el asombro de todos estos personajes, que es precisamente la admirable potencia de nuestra *mens* (*admirandam mentis nostrae virtutem*) (IDM IV, n. 75, 1). Por eso pareciera legítimo preguntarnos ahora lo siguiente: ¿Qué clase de nombre es el de la *mens*? ¿Y de qué clase de objeto o ser nombrado estamos hablando? Si seguimos lo que hemos visto en el subcapítulo anterior, el nombre de “mens”, que estaría unido así a la forma de la “mens”, sería impuesto por la razón a semejanza de su ejemplar que es uno con el Verbo. Decir “mens” no sería muy distinto a decir “árbol”, “perro” o “roca” en tanto todos ellos coincidirían de manera simple en el nombre natural (*vocabulum naturale*). ¿Es el mismo caso con aquello que este designa? Cuando proponen investigar sobre la *mens* humana, en realidad no pareciera estar en la intención de estos personajes el profundizar en las distintas y complejas concepciones culturales implicadas en su nombrar en distintas lenguas, sino que se nos dice que “es aquello que es término y medida de *todas las cosas*” (I, n. 57, 5; cursivas nuestras), con lo cual ya es posicionada por encima de otros objetos (al ser capaz de medirlos), así como pareciera otorgársele una particularidad vinculada a la posibilidad de unión con la *mens* divina (que no se predica de los demás). Podemos pensar también este problema en términos de lo que hemos visto con anterioridad (cf. 2.1, 2.2, 3.1), a saber, el calificativo de *imago*, puesto que hasta este momento pareciera que el Cusano lo ha usado holgadamente para toda criatura. Si es que se es imagen automáticamente por ser una teofanía divina, ¿qué es, en todo caso, lo particular de la *mens* humana en tanto imagen? ¿Y qué nos dice ello de su potencia?

A inicios del capítulo cuarto, el Idiota realiza una comparación muy importante para aproximarnos a esta cuestión. Admitiendo que es útil ser profuso en los discursos para pronunciarse sobre un tema, en vista de la falta de una expresión unívoca y definitiva de este, menciona lo siguiente:

Ten en cuenta que una es la imagen y otra la explicación. Pues la igualdad es la imagen de la unidad; pues de la unidad nace la igualdad una vez. De donde la imagen de la unidad es la igualdad; y no es la igualdad la explicación de la unidad, sino la pluralidad. Por lo tanto, la igualdad de la unidad es imagen de la complicación, no explicación. De esta manera quiero que la *mens* sea la imagen simplísima de la *mens* divina de entre todas las imágenes de la divina complicación (IDM IV, n. 74, 4-12).

La respuesta del Idiota tiene contiene tres puntos importantes que queremos resaltar: hay una diferencia entre ser *imago* y ser *explicatio*; la *mens* humana es propiamente llamada

imagen por la simplicidad que conlleva reflejar la complicación divina; y se sugiere que la lógica detrás de ambas premisas depende del modo en que se genera la igualdad de la unidad. De ahí que sea importante detenernos primero en este último punto que refiere – como ya hemos adelantado en el punto 2.2– a la fórmula trídica de *unitas-aequalitas-connexio* que utiliza el Cusano especialmente desde la redacción de DDI (1440) para penetrar en el misterio de la Trinidad. Veamos este punto brevemente.

En líneas generales, esta tríada tiene el propósito de aclarar la concepción de la unidad a partir de la autoidentidad propia que no se agota a pesar de estar “en” otro (Beierwaltes, 1989, p. 166), lo cual logra abogando por una estricta identidad lógica entre cada uno de sus términos (Cubillos, 2013, p. 104). Siguiendo el pasaje DDI I, 8-9, nn. 23-24¹²⁵, podríamos decir que, desde un análisis de la generación, la unidad siempre ha de implicar la igualdad a sí misma, lo cual puede apreciarse de manera simbólica en la generación humana y finita de un padre a un hijo con el que comparte similares características y habilidades. A diferencia de esta última, con todo, en la unidad la igualdad es repetición de la unidad, al ser la unidad viéndose a sí misma. De ambas procede el vínculo de la unidad y la igualdad, que no lo es entre cosas o seres distintos, sino que conjuga y conecta a la unidad a ella misma. La conexión efectúa el retorno que “es la unidad que se abre a la igualdad, es decir a sí misma, y en cuanto igual a sí misma, se une por tanto a sí misma: autoidentidad relacional, reflexiva” (Beierwaltes, 1989, p. 169). Es en ese sentido que el principio es uni-trino, pero nótese además que el Cusano no considera que la conexión sea la igualdad de la unidad o de la igualdad consigo misma, sino la relación entre ellas. En realidad, Nicolás considera que la unidad solo puede repetirse una vez, siendo esta su igualdad consigo misma, pues si se hiciera dos o tres veces, “entonces la unidad de por sí procrearía otra cosa, como el binario o el ternario u otro número” (DDI I, n. 8, 19-20). En la posibilidad de existencia de dos igualdades no solo una limitaría a la otra, con lo cual ninguna podría ser *la* igualdad de la unidad, sino que se introduciría alteridad en lo que

¹²⁵ “La generación de la igualdad desde la unidad se ve claramente cuando se presta atención a qué sea la generación. Pues la generación es la repetición de la unidad, o bien multiplicación de la misma naturaleza que procede del padre al hijo. Y esta generación, ciertamente, se encuentra únicamente en las cosas precederadas. Empero la generación de la unidad que proviene de la unidad es única repetición de la unidad, es decir, la unidad una vez... de la misma manera la procesión desde ambas es la unidad de la repetición de tal unidad, o bien si prefieres decir, la unidad de la unidad y de la igualdad de la misma unidad. Por otra parte, se dice procesión como una cierta extensión desde uno a otro. A la manera cómo cuando dos son iguales, como si, entonces, se extendiera una cierta igualdad de uno hacia otro que, de algún modo, una a ambos y los conecte” (DDI I, 8-9, nn. 23-24).

ha de ser la autoidentidad plena, y en tal caso, ya que ella presupone la unidad de cada uno de los términos, se daría un carácter de principiado a la *connexio*.

Ahora bien, en cuanto al punto que nos concierne podemos decir, por lo menos, dos cosas. Por un lado, el Idiota mantiene esta forma de concebir el principio a la que ahora alude para realizar una distinción importante: la igualdad y la pluralidad hacen aparecer ambas a la unidad, pero se diferencian fundamentalmente en que, mientras que la primera refleja a la unidad en su simplicidad, la segunda la despliega en la alteridad. Por otro lado, es importante notar que en el pasaje mencionado el Idiota realiza un movimiento interesante: al concluir que “[d]e esta manera quiero que la *mens* sea la imagen simplísima de la *mens* divina de entre todas las imágenes de la divina complicación” (11-12), utiliza el vocablo *mentem* sin especificar explícitamente si se trata de la *mens* divina o de la *mens* humana, con lo cual ambas pueden ser pensadas como imágenes del origen inefable que es el Padre. Si bien a lo largo del diálogo se insistirá en las notables diferencias que existen entre ambas, como arguye Moritz (2021, p. 73), la apertura que aquí se le otorga a la *imago* sugiere la convicción de que la *mens* –tanto humana como divina– es un momento en que la Unidad inefable que es el Dios se deja entrever, aunque siempre contracto y limitado, con el particular distintivo de que ello se lleva a cabo de manera dinámica: la *mens* humana siempre puede transformarse a sí misma para realizarse como imagen de la *mens* divina (*ibid*). El Idiota mencionará más adelante así que “[y] en cuanto que es imagen de la absoluta complicación, que es la *mens* infinita, tiene [la *mens* humana] el poder de asimilarse a toda explicación” (IDM IV, n. 75, 9-10). Más adelante volveremos a lo que implica la *assimilatio*.

Siendo un poco más precisos, habría que mencionar que la *mens* humana es imagen de imagen de la Unidad, lo cual en otras palabras indicaría que esta sería *imago Dei* por ser imagen de la Igualdad, es decir, de la Segunda Persona de la Trinidad (*aequalitas est unitatis imago*, IDM IV, n. 74, 7). En efecto, interpretando Génesis 1:27¹²⁶ a la luz del Evangelio de Juan 1:1¹²⁷, el Cusano sostiene que el Verbo es la propia imagen de la que Dios hace uso como modelo o arquetipo al momento de crear a la *mens* humana a su

¹²⁶ “Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; macho y hembra los creó” (Nácar y Colunga, 1965, p. 29).

¹²⁷ “En el principio era el Verbo, y el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios” (Nácar y Colunga, 1965, p. 1087).

“imagen y semejanza” (Dupré, 2006, p. 92; Pico Estrada, 2022, pp. 41-42)¹²⁸. Así, seis años [1456] después el Cusano explicitará mucho más esta postura: “...el hombre fue hecho a imagen del Creador; por tanto, no es una imagen verdadera como el Hijo, sino que ha sido creado “a imagen” suya. Ahora bien, la imagen significa una expresa semejanza de la verdad de la cual es imagen. Por tanto, cuando se crea la *mens* humana... el Creador lo hace a través de su verdadera imagen que es el Hijo” (Sermón 251, n. 5, 11-14 – n. 6, 1-6). Si bien (i) la *mens* humana por ser imagen es una en trinidad (IDM XI, n. 135, 10-11) y (ii) la generación *ad extra* del Verbo hace que esté presente en toda la creación como *forma formarum* (cf. 2.2), en el ser humano se da una participación específica en la Igualdad porque se le ha otorgado una fuerza intelectual que se expresa emblemáticamente en su capacidad judicativa (como pronto veremos), formadora y complicativa que refleja de modo nocional lo que en Dios representa la totalidad de la verdad de las cosas (*universitatem veritatis rerum*, III, n. 72, 4-5). Son estas fundamentales características las que le otorgan una posición privilegiada frente a las demás criaturas, que son asimismo denominadas en *Idiota de mente* IV como *explicationes* divinas, a saber, modos en los que el principio se vislumbra como *unidad subyacente* en la alteridad (Pico Estrada, 2022, p. 115), mas no en su simplicidad. Pero, ¿qué puede significar esto? Es interesante notar al respecto que en los *Opuscula*, que son los escritos que abarcan el período entre 1442-1449 –es decir, entre *Sobre las conjeturas* (1440/1442) y la serie de *Diálogos del Idiota* (1450)–, la dupla *complicatio-explicatio* era más bien rara vez utilizada bajo esos términos (Schwaetzer, 2016, p. 106), puesto que se exploraban otras formas de dilucidar la relación entre Creador y creatura. ¿A qué podría deberse, pues, su reinsertión en *Idiota de mente*? Teniendo en mente que solo podemos conjeturar, pareciera justificado profundizar un poco más en el modo en que el Idiota presenta aquí esta dupla conceptual con la finalidad de argüir que la *mens* humana es imagen de Dios. Sostiene este personaje en el capítulo IV que en su fuerza (*in vi*) está complicada la fuerza asimiladora de la complicación del punto que le permite asimilarse a cualquier dimensión (IDM IV, n. 75, 1-4), aunque será en el capítulo IX en el que explique con mayor detalle, a pedido del Filósofo, qué es lo que en efecto está proponiendo:

¹²⁸ Si bien en el caso de Pico Estrada (2022) específicamente este apunte es realizado en el contexto de una revisión a *La filiación de Dios* (1444/1445), creemos que las constantes referencias a la *mens* divina y al arte divino que hemos visto hasta el momento nos permiten sugerir que también subyace al diálogo *Idiota de Mente* (1450).

FILÓSOFO. ¿Es el punto la perfección de la línea, por cuanto es el término de ella?
IDIOTA. Es su perfección y totalidad, que complica en sí la línea. Porque poner un punto es dar término a la cosa misma. Ahora bien: su perfección es la totalidad de ella misma. De donde el punto es el término de la línea, su totalidad y también perfección, la cual complica en sí a la línea misma, así como la línea explica al punto. Cuando pues digo que la perfección total de la línea en las figuras geométricas es a partir del punto A hacia el B, entonces antes de la prolongación de la línea desde A hasta B, por medio de los puntos A-B he designado la totalidad de la línea, es decir, que la línea no debe prolongarse más allá. De donde, lo que es en acto o en la intelección, por ello y en ello incluye la totalidad de las cosas, y esto es complicar la línea en el punto. Ahora bien, explicar es llevar la línea particularmente desde A hasta B. De esta manera, la línea explica la complicación del punto (IDM IX, n. 120).

En primer lugar, de acuerdo con el Idiota, es la *mens* humana la que abstrayendo mentalmente la variabilidad de la materia de lo creado, de i.e. las maderas, piedras y demás seres (IX, n. 117, 6), forma nociones matemáticas como las de la superficie, la línea y el punto (Rusconi y González, 2005, p. 175). Partiendo de allí, sostiene que concebir un fragmento de recta AB por medio de los puntos A-B es explicar o desplegar lo que está complicado en el punto mismo. La imagen es interesante porque no sugiere un proceso mecánico, sino al contrario dinámico en tanto es la *mens* humana la que está realizando ambos movimientos –complicar y explicar– con entes de razón que ella misma ha creado. En efecto, “[n]o hay puntos y líneas más allá de la mente, sino más bien entidades que ella entiende como puntos y líneas” (Rusconi, 2012, p. 178). En segundo lugar, quisiéramos detenernos en las primeras palabras del Idiota sobre el punto en este pasaje: “Es su perfección y totalidad, que complica en sí la línea. Porque poner un punto es dar término a la cosa misma. Ahora bien: su perfección es la totalidad de ella misma” (IX, n. 120, 2-4). El punto delimita una línea, esta a una superficie, y esta última a la solidez de un cuerpo, de modo que dichas entidades racionales son anteriores ontológicamente porque le permiten a la siguiente ser ella misma como una unidad definida y no como un simple conglomerado de partes. Para esto es necesario, sin duda, definir sus límites (o lo que esta no es). Sin embargo, el punto se distingue entre estas entidades, a juicio del Idiota, en particular porque es el término, medida y complicación de todos aquellos entes al ser indivisible, “porque no hay un término del término. Si fuese divisible, no sería término” (IX, n. 117, 10-12). Nótese que con esta apreciación que el Idiota está trazando un paralelo entre el punto y la unidad; al ser el primero un principio de toda figura indivisible, se construye como imagen de la unidad que en Dios es máxima y mínima (*cf.* 2.1). De este modo, podemos extender, al menos brevemente, lo que de la

unidad se dice a su imagen: así como la esencia y la identidad del número provienen de la unidad (VI, n. 96, 9-15), la identidad de todas las figuras proviene del punto. Se puede ver esto en un ejemplo que plantea en el capítulo VI el Idiota, allí donde sostiene que el número es compuesto de sí mismo: por ejemplo, el 3 no resulta simplemente de tres unidades separadas (1+1+1), sino de su unión que es el 3 mismo (VI, n. 90). Quiere enfatizar aquí que la unidad es el principio generativo del número tanto como la medida que fundamenta la magnitud y toda comparación posible (Brient, 2006, p. 215), lo cual se dice también (i), aunque de modo máximo e inefable, de la *unitas* que es Dios como principio creativo de todas las cosas (cf. 2.1), y (ii) de su imagen, que es la *mens* humana como principio asimilador de los entes (III, n. 72, 9-10), aunque en qué medida esta actividad puede entenderse como *generadora* será examinado más adelante.

En tercer lugar, el punto aquí representa la capacidad complicativa de la *mens* humana; sin embargo, en vista de que pareciera sugerirse que todo este desarrollo esbozado *depende* de su ser, es importante preguntarnos si esto también se predica de esta *mens*. La respuesta del Idiota es tajante: “la medida y el término de toda cosa procede (*ex*) de la *mens*. Las maderas y las piedras tienen su medida determinada y sus términos fuera de nuestra mente, pero las tienen en la mente increada, de la que procede todo término de las cosas” (IX, n. 117, 5-8). Son los límites inteligibles de las cosas los que proceden de la *mens*, pero los límites reales que hacen ser a cada ser lo que es, proceden de la *mens* divina. No nos es posible pronunciarnos aquí a fondo sobre su actividad mensurante, ni de su porqué, aunque aquí queda claro que refiere al modo en que cognitivamente aprehende la realidad desplegando su propia unidad complicativa. Esto no es poca cosa, hemos visto ya (cf. 2.1), en tanto es así como lleva a la perfección tanto los seres que conoce como aquellos que artificialmente construye. Lo que quisiéramos resaltar, en cambio, es que si bien el punto nos habla de la *mens*, porque esta es *imago Dei*, también nos dice algo más sobre el vínculo que guarda con Dios. En particular, nos sugiere el fundamento de por qué la *mens* humana (cf. 2.1) se perfecciona en la *forma formarum*, en la Igualdad, al encontrar en ella su identidad, que no sería otra cosa que su propia delimitación, aquello que la hace ser ella misma como *ab-esse* y, sobre todo, como imagen. Así como el punto está presente en todas las figuras geométricas, Dios también se encuentra presente en todos los seres que crea a través de la contracción de su forma propia, con lo cual cada creatura se ama a sí misma “de antemano como un cierto don divino, prefiriendo que ello incorruptiblemente se perfeccione y se conserve” (DDI II, II,

n. 104, 17-18)¹²⁹. En cuarto lugar, es el modo en que se refiere a la explicación el que afianza este modo de entender la presencia del principio en la multiplicidad: “explicar es llevar la línea particularmente desde A hasta B” (IX, n. 120, 12-13), es decir, en la explicación se manifiesta de manera determinada y distinta, allí donde no existe la igualdad en nuestro mundo, lo que está complicado siendo simplemente uno. En cada parte de la línea está presente el punto, sin que alguna de ellas sea el punto; a su vez, porque cada una representa al punto tanto como le es posible dentro de su delimitación, cada parte es perfecta, si bien en el ámbito de la multiplicidad. Esta noción es un reflejo de lo que a nivel metafísico sucede con el infinito intensivo que caracteriza a la presencia de Dios; lo hemos visto ya (*cf.* 2.1), aunque Monaco (2013, p. 4) lo resume de manera precisa: “El ser se contrae en muchos centros unitarios que participan de la unidad de todos no como partes del todo, sino como el todo en el todo, un espejo de lo infinito, un punto de vista de la unidad infinita” (traducción propia). Lo interesante es que aquí nos dice algo sobre el modo en que la *mens* se relaciona con lo que es capaz de explicar de sí misma –aunque todavía no sabemos qué–, no solo porque intenta hacer partícipe de su unidad a todo lo que conoce y crea, sino también porque el punto de vista desde el que realiza sus actividades refleja tanto la estructura de su potencia cognitiva –a la cual nos aproximamos en la medida en la que nos es posible– como lo que aprende culturalmente de su entorno, a saber, de otras imágenes y espejos. De esta manera, es examinando esta clase de ejemplos, en palabras del Idiota, que podemos descubrir la admirable potencia de nuestra *mens* (IDM IV, n. 75, 1), por lo que se sugiere que no se trata de cualquier ilustración, sino que visión y análisis se unen aquí a través del signo matemático como símbolo para profundizar en este concepto filosófico (Albertini, 2004, p. 381).

Hasta aquí, quisiéramos realizar dos comentarios. Para empezar, pareciera claro que se reintroduce aquí la dupla de complicación y explicación para construir a la *mens* humana como imagen de Dios. Pero, ¿por qué es tan marcado el énfasis en lograr esto? ¿Qué es lo que busca el Idiota?¹³⁰ Por otra parte, que no pareciera quedarse solo en un análisis conceptual pareciera ser insinuado por la expresa invitación a *ver*. Al respecto, el siguiente pasaje es interesante: “En efecto, la noción de Dios, es decir, su rostro,

¹²⁹ Lo que haya de ser este don divino, y si es que se mantiene su presencia en *Idiota de Mente*, será abordado más adelante.

¹³⁰ Sin duda, esta pregunta puede responderse en función de la inmortalidad de la *mens*, pero este punto escapa a nuestro trabajo, por lo cual solo nos enfocaremos en la unión con la *mens* divina.

desciende únicamente a la naturaleza mental, cuyo objeto es la verdad, y va más allá solo por medio de la *mens*, en cuanto la *mens* es imagen de Dios (*Nam dei notitia seu facies non nisi in natura mentali, cuius veritas est obiectum, descendit, et non ulterius nisi per mentem, ut mens sit imago dei...*)” (IDM III, n. 73, 6-8). La alusión al rostro de Dios es interesante porque sugiere un tema propio de la teología mística del Cusano, tal como será desarrollada tres años después en *La visión de Dios*, que es la promesa de la *visio facialis*, una visión propia de la filiación adoptiva de Dios *qua* Verdad “en la pureza de nuestro espíritu intelectual, sin ninguna imagen sensorial ensombrecida” (DFD, III, n. 62, 7; cf. 2.2.2)¹³¹. Lo que llama la atención aquí es que se insinúa que la *mens*, frente a cualquier explicación, es el *locus* pertinente para la filiación porque *es* imagen de Dios, porque al serlo su objetivo y objeto *es* la verdad. Entonces, la reinscripción de la *dupla complicatio-explicatio* pareciera tener también como objetivo último construir al cognoscente que aspira a la visión del rostro de Dios haciéndose su imagen viviente y no su explicación, de modo que viéndose a sí mismo incomprensiblemente vea sin ver a Dios: “Ver su verdad propia en la verdad absoluta le es “dado” al hombre solo porque la verdad absoluta, en tanto que el fundamento transparente para sí mismo, ve en sí mismo lo fundamentado, haciéndolo de este modo “vidente”” (Beierwaltes, 2005, p. 224). De esta manera, si bien la imagen puede entenderse como el *locus* o expresión en que la verdad invisible se hace manifiesta, aparece, es visible (Volkman-Schluck, 1984, en Soto, 1995, p. 747; Dupré, 2006, pp. 93-94; Schulz, 2006, p. 17), el caso de la *mens* humana es bastante particular porque (i) al ser imagen simple de la *complicationis complicationum* y (ii) reflejar como *rerum similitudines* lo que en la *mens* divina es la *rerum exemplaria*, en cierto sentido podría afirmarse que tiene una condición especial – fruto de su estatus ontológico– para unirse con Dios en tanto lleva la imagen de la trascendencia de manera inmanente a sí misma. Es sugerente, por tanto, que toda esta conversación tenga como contexto la discusión sobre la potencia de la *mens* humana a propósito de su fuerza complicativa que le brinda las herramientas para, en su búsqueda de la Verdad, ascender y unirse a la *mens* divina¹³². Tal vez sea apropiado por este motivo formularnos, por lo menos, dos interrogantes: (i) Desde una perspectiva histórico-sistemática, ¿de qué modo ha llegado el Cusano a desarrollar la inmanencia de la

¹³¹ Al menos inicialmente, cf. 2.2.2, en tanto en DVD se busca trascender la perspectiva intelectual del ascenso por una amorosa y de raptó.

¹³² Es una perspectiva limitada a los temas del diálogo; hemos mencionado ya que será fundamental la fe en Cristo para el ascenso y para la filiación en general.

trascendencia de la *mens* humana aquí en *Idiota de mente*, de forma que ofrezca el medio para la filiación? (ii) En vista de la importancia de la actividad creativa y complicativa de la imagen, ¿de qué modo construye internamente la noción de la *mens* humana como imagen a partir de la relación que guarda con sus contenidos, i.e., las nociones?

Veamos de manera breve la primera de estas preguntas. Si nos remitimos al primer gran tratado de Nicolás de Cusa, *La docta ignorancia*, encontramos algunas ocurrencias de la *imago* que contrastan con lo que hemos visto: (i) se utiliza para enfatizar la disimilitud, y no la cercanía, que guarda respecto a su ejemplar (DDI I, XI, n. 30, 9-13); (ii) no hay una diferenciación estricta entre *imago* y *similitudo*, puesto que pueden hallarse más de 50 pasajes en los que ambas nociones se utilizan sin distinción; (iii) el término *explicatio* se aplica al intelecto humano concebido como un despliegue de la fe (DDI III, XI, n. 244, 8); (iv) la expresión *imago Dei* tiene una sola ocurrencia que refiere a Jesucristo y no al ser humano (DDI III, IV, n. 203, 21) (Schwaetzer, 2016, p. 100; Moritz, 2021, p. 72). Si bien en conjunto puede rastrearse una reorientación y profundización del término *imago* en el pensamiento del Cusano (en especial hasta 1450), debe considerarse también que para el propósito de aquella obra las nociones de *imago* y *similitudo*, centrales para su antropología, no eran tan importantes, ni la frase *imago Dei* tenía un significado sistemático (Schwaetzer, 2016, p. 101). El desplazamiento conceptual hacia lo propio del ser humano como el ser imagen de Dios tiene lugar en *Idiota de mente*, pero ciertamente pueden rastrearse tres instancias importantes para tal desarrollo en algunas obras que tienen lugar entre 1440/1442 y 1446, a saber, *Sobre las conjeturas* (DC), *La filiación de Dios* (DFD) y *El don del Padre de las luces* (DPL) (*ibid*). Hemos de referirnos a ellas de forma sucinta a continuación.

Aunque en *Sobre las conjeturas* (1440/1442) no haya una mayor referencia a la *imago Dei*, encontramos una importante mención de la *mens* humana como *alta dei similitudo* (3) que, al participar del mejor modo posible como imagen de la fecundidad de la *creatrix naturae*, produce de sí misma entidades racionales que están hechas a semejanza de las entidades reales (*entium realium*) (DC I, I, n. 5, 2-6). Se establece así un paralelo entre las conjeturas que origina nuestra *mens* y el mundo real que se origina de la *divina infinita ratione* (*ibid*, 1-2) que va delineando lo que pueda significar ser

imagen y similitud. En este desarrollo será fundamental la metáfora del espejo¹³³ común tanto a *La filiación de Dios* (1445) como a *El don del Padre de las luces* (1445/1446). La mención más breve se encuentra en este segundo tratado y aparece en el contexto de diferenciación, frente a cualquier acusación panteísta¹³⁴, de la criatura y el Creador. Se sostiene allí que, a pesar de que el rostro de Dios desciende y se da a sí mismo, son las criaturas que, a modo de espejo suyo, lo reciben con mayor o menor claridad según su propia capacidad (DPL II, n. 99, 12-13). Asimismo, se insiste en precisar que solo hay un espejo sin mácula en el que Dios revela su propio rostro tal y como él es, que es Dios mismo en cuanto la forma universal del ser, a saber, la Igualdad o el Hijo (*ibid*, 14-17). Si bien la figura de Dios *qua* Hijo gana una mayor relevancia en la relación entre Dios y las criaturas, se deja la pregunta abierta por qué es lo propio del hombre y qué relación que guarda con el universo para ser abordada en *La filiación de Dios* (Schwaetzer, 2016, p. 105). Porque la metáfora del espejo es presentada de modo complejo en DFD, aquí quisiéramos resaltar solamente una de las innovaciones más importantes introducidas allí: aunque todos los espejos reflejan al Espejo de la Verdad en mayor o menor medida de acuerdo con la curvatura que posean, existe una clase de espejos intelectuales que, por el hecho de estar *vivos*, tienen la capacidad de “curvarse a sí mismos, hacerse rectos a sí mismos y limpiarse a sí mismos” (DFD III, n. 65, 8-9), de modo que puedan cada vez más asemejarse al espejo sin mácula que está siempre vuelto hacia ellos. De acuerdo con Schwaetzer (2016, pp. 102-103), con esta propuesta el Cusano logra tres cosas: (i) argüye que tanto el ser imagen de Dios como el unirse a él no son condiciones dadas por sentido ni estáticas, sino que quiere pensarlas como estructuras de un proceso viviente y dinámico; (ii) delinea la condición específica y particular del ser humano como *viva similitudo Dei*, que en *Idiota de mente* será reemplazada por la noción de *viva imago Dei*, frente a las otras criaturas; (iii) y, salvaguardando la diferencia entre Creador y criatura, sugiere la posibilidad de una filiación que sea una absoluta igualdad con el Espejo de la Verdad para el hombre sin llegar a una identidad con aquel.

¹³³ A pesar de su importancia y su aparición en *Idiota de mente*, no podemos profundizar en este trabajo al respecto. La hemos mencionado tan solo por su influencia en el desarrollo del concepto de imagen.

¹³⁴ Como sostiene Schwaetzer (2016, p. 104), el Cusano tiene en mente una acusación en particular, que es la que se realizó a Eckhart. En ambos diálogos, él delinea su posición al respecto, que será expresamente clara en la *Apología de la docta ignorancia* (1449), a favor de dicho autor pero desde su propio universo conceptual. Se trataría aquí de un diálogo más profundo que entabla el Cusano con la concepción de Eckhart sobre el hombre como similitud viva del Dios vivo que subyace a las obras mencionadas, lo cual va acorde con el interés que tiene en el tercer nacimiento (*cf.* 2.2.2) y en la obra de Eckhart en particular en esta época. Véase Schwaetzer (2016) para un tratamiento mucho más extensivo y complejo del tema.

Este sucinto recorrido por la construcción de la concepción de la *mens* humana como imagen y similitud de Dios en los tratados comprendidos entre 1442-1446 nos permite notar que, entre otras cosas, se logra alcanzar conceptualmente tanto la especificidad de la *mens* humana como su posibilidad de ascender a Dios a partir de la relación de imagen-ejemplar que se entabla y delimita, cada vez más, en particular con la Segunda Persona de la Trinidad *qua* Igualdad, lo cual evidencia también una reflexión continua dedicada a este segundo motivo que alcanzará su punto más álgido en la redacción de *De Aequalitate* en 1459. Ahora bien, si bien a partir de lo que acabamos de ver podemos entender en cierta medida por qué se opta por calificar de imagen y no de explicación a la *mens* humana, no queda del todo claro por qué se opta en *Idiota de Mente* por *imago* en vez de *similitudo*, aunque una pista se encuentra, según intérpretes como Schwaetzer (2016) y Moritz (2021), en el capítulo IV. La alusión al fundamento teológico de la Trinidad estaría detrás de este desplazamiento en los pasajes comprendidos en IDM IV, nn. 74-75 porque se intenta elucidar la naturaleza de la *mens* humana a partir de su relación con Dios y, en específico, con la *aequalitas* que es *unitatis imago*. La discusión sobre los nombres, al presentar la relación entre el nombre natural y los nombres puestos *ad placidum*, habría sido así una introducción al importante tema de la imagen al que dedica todo el capítulo IV. En vista de lo que acabamos de ver, nos parece muy sugerente el comentario de Monaco (2013, p. 5), quien considera que desde *Sobre las conjeturas* “el Cusano elabora más que una cristología, una filosofía de la mente basada en una cristología, en la que la última, como una profunda similitud de Dios (*alta Dei similitudo*), es vista como el vínculo entre el plano de lo finito y el infinito, entre la dimensión mundana y la divina” (traducción propia). De este modo, ante la pregunta por cómo ha llegado a plantear la marca de la trascendencia divina de forma inmanente a la *mens* humana podemos responder, al menos de manera preliminar, que ha sido a través del desarrollo de la noción de la *mens* humana como viva imagen de Dios *qua* Igualdad, para lo cual ha sido crucial el concepto de complicación al ser el modo en que la *mens* humana refleja de manera simple a la *mens* divina. Esto nos lleva directamente a la segunda pregunta: ¿De qué modo podemos entender este “reflejar” nocional de la imagen? ¿Es posible que entre esto en conflicto con el aspecto generador y creativo en que la *mens* es imagen del arte divino, en caso de que tal reflejo le sea simplemente “dado” por dicha condición ontológica?

* * *

Notemos que, tras escuchar atentamente la explicación de la potencia de la *mens* humana por parte del Idiota, el Filósofo plantea un problema que podemos esbozar del siguiente modo:

FILÓSOFO. Parece que únicamente la *mens* sea imagen de Dios.

IDIOTA. Propiamente es así, porque todo lo que es después de la *mens*, no es imagen de Dios sino en cuanto en ello resplandece la *mens*, como más resplandece esta en los animales perfectos que en los imperfectos, más en los seres sensibles que en los vegetales y más en los vegetales que en los minerales. Por ello las criaturas privadas de *mens* son explicaciones de la simplicidad divina más bien que imágenes, si bien a tenor del brillo de esa imagen mental participan, en la explicación y de manera diversa, de la imagen.

FILÓSOFO. Decía Aristóteles que con nuestra *mens* o alma no ha sido concreada ninguna noción, por lo que la consideraba semejante a una tabla rasa. Platón, por el contrario, sostenía que tiene nociones concreadas, pero olvidadas por el peso del cuerpo. ¿Cuál es la verdad según tu pensamiento? (IDM IV, n. 76).

Aparece la capacidad de la *mens* humana de perfeccionar (*perficere*) a criaturas y artefactos distintos mediante su ser imagen que, en el acto de conocer, los unifica haciéndolos inteligibles (*cf.* 2.1), pero no es eso lo que nos interesa resaltar aquí. En realidad, podríamos decir que se plantea una pregunta tal vez más fundamental: cuando afirma el Idiota que la *mens* humana es imagen de la *forma formarum*, ¿de qué modo “tiene” en ella las nociones con las que refleja las formas divinas complicadas en Dios? El Filósofo presenta dos alternativas correspondientes a “Aristóteles” y “Platón”: (a) con la *mens* humana no ha sido concreada ninguna noción y (b) la *mens* humana tiene ideas innatas que ha olvidado tras su contacto con el cuerpo. Debemos insistir en que en este diálogo el Cusano no tiene interés mayor en discutir con detalle ni a una escuela de pensamiento (o “secta”) ni a estos autores en específico, sobre todo analizando y discutiendo lo que *ellos* argumenten en una obra particular, sino que se refiere a dos puntos de vista re-elaborados y discutidos en la tradición filosófica en la que él se inserta¹³⁵. No obstante, podemos por lo menos rastrear dos intrincados pasajes que son pilares de estos enfoques, a saber, especialmente el *De Anima* 429b32-430a3 y el *Menón* 80e-81d6 respectivamente.

¹³⁵ Sobre su relación con estas fuentes, véase Fiamma (2013, p. 107), Kny (2020, p. 128). Esta es, en líneas generales, una actitud común que atraviesa a muchas de sus obras, aunque ciertamente debe reconocerse que en algunas otras –también IDM– sí tiene muy presentes las fuentes a la que refiere, como es el caso de Thierry de Chartres. Al respecto, véase también Albertson (2014).

Visto de manera breve¹³⁶, en el primero se afirma la centralidad de la percepción sensorial para el conocimiento humano (*cf. Met. A*), puesto que en la función pasiva del intelecto este se comporta a modo de una tablilla en la que nada está actualmente escrito (*De an.* 430a). La información que recibe de los sentidos a modo de *phantasmata* se torna conocimiento, en líneas muy generales, cuando este es actualizado por el intelecto activo tal como la luz con su presencia hace que los colores en potencia lo sean en acto (*De an.* 430a16-17). Con esta concepción se sugiere entonces que en los sentidos se encuentra toda la información que ha de elaborar el intelecto para conocer, aunque, como subraya Fiamma (2022, p. 105), será Tomás de Aquino quien situará esta posición dentro del problema del innatismo. Si todo input proviene de los sentidos, entonces no pueden existir ideas innatas al intelecto humano: “*nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*” (*ibid*). El segundo caso, por su parte, se presenta como respuesta al desafío de Menón a la posibilidad de conocer (*Men.* 80d5-8). Por un lado, tenemos a la naturaleza que es en su totalidad semejante, de ahí que haya una coherencia y conexión interna entre toda ella; por otro, tenemos al alma humana que ha visto y aprendido todas las cosas. Quien fuera infatigable en la búsqueda encontraría en el proceso que recordando una sola cosa puede recordar todas las demás (*Men.* 81e-d5). Esta potencialidad que tiene el alma de despertar los principios formales del conocimiento –o causas– que están latentes en ella hace que no pueda considerarse en modo alguno como una *tabula rasa*. Es en su contacto con el cuerpo en su actual encarnación que el alma ha olvidado “todas las cosas”, en línea con la noción del cuerpo como cárcel expuesta en el *Fedón* (62b). Si bien es a través de los sentidos que el alma humana tiene la oportunidad de recordar, la percepción le ofrece información y determinaciones confusas y, a menudo, contradictorias (*Fed.* 65b5-7). Incapaz de aprehender el ser de las cosas, esta tiene un lugar instrumental allí donde el central es reservado a la inteligencia del alma.

Pero veamos ahora la respuesta del Idiota, que no se hace esperar:

IDIOTA. Indudablemente nuestra *mens* ha sido puesta por Dios en este cuerpo para su utilidad. Es preciso, por tanto, que ella tenga de Dios todo lo que es preciso para que pueda desarrollarse. No se debe, por consiguiente, creer que con el alma hayan sido coneadas nociones que ella ha perdido después en el cuerpo, sino que ella tiene necesidad del cuerpo con el fin de que la fuerza concreada llegue al acto (IDM IV, n. 77, 6-12).

¹³⁶ Por la complejidad de estos temas hemos optado por seleccionar solo algunos pasajes que comentaremos brevemente, siempre en miras de lo que argumenta Nicolás de Cusa en IDM.

La misma posibilidad de que el alma tenga nociones innatas que haya perdido al entrar en contacto con el cuerpo es impensable para el Idiota porque aquel no es en modo alguno pensado bajo una luz negativa o defectuosa. En realidad, como ha sido visto antes (cf. 2.1; 2.2), el Idiota mantiene también la visión –propia del Cusano– de que todo aquello que habita en el universo es una explicación divina, que no es más que decir que es una teofanía, lo cual sin duda incluye al cuerpo humano. En *Idiota de mente*, esta concepción se afirma con mayor convicción y celeridad porque en el protagonista coinciden la actividad teórico-reflexiva y el uso de su cuerpo para crear cucharas. En este pasaje se sugiere además que no hay una sin la otra: el cuerpo le provee a la *mens* lo que esta necesita para desarrollarse (*profectum*), a saber, para llegar a su fin que es la unión con Dios. La *mens* humana no necesita entonces tener de antemano nociones innatas y “parece que en esto ha opinado Aristóteles correctamente” (20-21). En vista de la ausencia de nociones innatas a la *mens* humana, así como de la importante función que cumple el cuerpo, se podría esperar que la percepción sensorial tome un lugar central en el conocimiento y el camino de retorno a Dios. Sin embargo, tal vez sea apresurado emitir un juicio de esta naturaleza, puesto que las últimas líneas de este pasaje sugieren la posibilidad contraria. Para sorpresa nuestra dice el Idiota que “ella [la *mens*] tiene necesidad del cuerpo con el fin de que la fuerza concreada llegue al acto” (11-12). ¿A qué se refiere con *vis concreata*? ¿Hace esta referencia que niegue y afirme a la vez la posibilidad de tener nociones innatas a la *mens* humana? Un pasaje que pareciera apoyar esta interpretación se encuentra, de hecho, un poco más adelante en la discusión:

IDIOTA. De donde, porque la *mens* es una cierta semilla divina que complica nocionalmente con su fuerza los ejemplares de todo, entonces por Dios, de quien tiene esa fuerza, en el mismo momento en que la semilla recibe el ser es ubicada simultáneamente y en tierra conveniente, donde pueda dar frutos y explicar desde sí nocionalmente la universalidad de las cosas. De lo contrario esta fuerza seminal le hubiera sido dada en vano, si no se le hubiera adjuntado la oportunidad de irrumpir al acto con fuerza (IDM V, n. 81, 6-14).

Queremos subrayar solo una idea importante aquí¹³⁷, a saber, que la *mens* humana “complica nocionalmente con su fuerza (*vim*) los ejemplares de todo (*complicans... exemplaria notionaliter*)” (6-7). Nótese, como adelantamos al final del subcapítulo

¹³⁷ Volveremos a otros puntos de este pasaje –el cuerpo y la semilla– en un momento debido a su importancia para este subcapítulo.

anterior, que la noción de “ejemplar” sugiere la relación ejemplar-imagen en la que el primero es la verdad que el segundo encarna tal como es capaz de recibirlo individual y singularmente. ¿Sugiere acaso el Idiota que el estatus de los ejemplares se encuentra en el alma humana, tal como interpreta a “Platón”, aunque sin afirmar necesariamente que las ha olvidado en contacto con el cuerpo? Si interpretásemos tal pasaje siguiendo esta posibilidad, podría pensarse entonces que la *mens* humana tiene acceso a la verdad de todas las cosas por “tener” en sí los ejemplares nocionalmente en su *vis concreata*. La ventaja de esta concepción es que se salvaguarda la autonomía de esta *mens* respecto a sus fines, en tanto su contacto con el cuerpo sería meramente instrumental, pero esta forma de concebir el innatismo no solo está en flagrante contradicción con la docta ignorancia y el pensamiento del Cusano en general (*cf.* 2.1), sino que es explícitamente rechazada en el texto: “...la precisión de la quiddidad de cualquier cosa es inalcanzable para nosotros, no diversamente que en un enigma o figura” (IDM V, n. 92, 2-4).

No resulta fácil evadir la notable tensión existente en el diálogo entre la autosuficiencia de la *mens* humana y un modelo de cognición intelectual que depende de la percepción sensorial para sus operaciones (Kny, 2020, p. 135). Aun si encontrásemos un modo de prescindir de la existencia de nociones preexistentes que funjan de principios del conocimiento en el alma humana, resulta también difícil pensar en la posibilidad de que la actividad mental se reduzca a ser una respuesta al estímulo e información de la percepción sensorial. Si tal fuera el caso, ¿cómo podría explicarse que el intelecto sea capaz de juzgar si algo es duro o blando, pesado o liviano? Así, “cuando la vista confusamente presenta lo grande y lo pequeño, ¿no es acaso necesario el juicio discerniente del intelecto, qué sea lo grande y qué lo pequeño?” (IDM IV, n. 79, 3-8). El criterio no puede, de ese modo, provenir de la percepción porque la juzga y determina. ¿Proviene entonces de la razón? A pesar de que sea inmediatamente superior y anterior a la percepción por ser más simple, en realidad no está capacitada para tal discernimiento porque se enfrenta al mismo problema: otorga nombres sobre la base de concordancias y diferencias que encuentra en la información sensorial (IDM II, n. 67), pero no puede juzgar si son pertinentes (*nomen congruum*) o no respecto al nombre natural (*vocabulum naturale*). El Idiota afirmará, de hecho, que “[o]curre lo mismo que si un ignorante, que ignora el sentido de las palabras lee un libro; su lectura procede de la capacidad de la razón. Lee discurrendo sobre la base de las diferencias de las letras, que compone y divide, y esto es obra de la razón, pero ignora lo que lee” (IDM V, 7-11). Este ejemplo

muestra cuán necesaria e insuficiente es al mismo tiempo la actividad de la *ratio*: sin ella no podría siquiera empezarse a leer, hacer silogismos o inferencias, pero su misma existencia evidencia cuánta necesidad tiene de una actividad superior y anterior que la ordene y mida bajo un criterio fidedigno. De lo contrario, no solo la *mens* humana no tendría forma de corroborar que está entendiendo lo que lee, sino que tampoco podría reconocer en modo alguno si está en el camino correcto respecto a su fin, que es la Verdad de todas las cosas. Si Dios le ha provisto de todo lo que necesita para volver a Él (DDI I, 1, n. 2), entonces la *mens* humana debe tener por sí misma –es decir, sin necesidad de recurrir a facultades posteriores como la percepción sensorial o la razón– el criterio necesario para orientarse en dicho viaje. ¿Incluye acaso esto a las nociones? En su intento de conciliar a ambos enfoques en la tradición, la solución que propondrá el Idiota es, en realidad, por sí misma original:

IDIOTA. ...Empero, careciendo de todo juicio, no puede progresar, al modo como un sordo que nunca progresaría para convertirse en intérprete de la cítara, puesto que no tiene ningún juicio acerca de la armonía con el cual pueda juzgar si acaso ha progresado. Por lo cual nuestra *mens* tiene un juicio concreado con ella sin el cual no podría progresar. Esta fuerza judicativa es naturalmente concreada para la *mens*, por medio de ella juzga por sí misma acerca de las razones, si acaso son débiles, fuertes o concluyentes (IDM IV, n. 77, 23-29).

Para el asombro del Filósofo, el Idiota plantea la existencia de una potencia concreada (*vis concreata*) a la que la percepción sensorial y la razón refieren, y que es, por tanto, condición del conocimiento: el *iudicium concreatum*^{138,139}. Se le denomina concreada porque esta capacidad de juzgar no es aprendida ni es producto de una abstracción, sino que es propia de la *mens* humana desde su creación (IDM IV, n. 78, 5-6). Pero, si esto es así, nos encontramos de inmediato con un problema. ¿No nos ha dicho antes el Idiota sobre la *mens* humana que “en el mismo momento en que la semilla recibe el ser es ubicada simultáneamente y en tierra conveniente” (IDM V, n. 81, 9-10)? Si la *mens* ha sido creada al mismo momento que el cuerpo humano (IDM V, n. 87, 4-5), ¿cómo puede

¹³⁸ Como nota Miner (2003, p. 24), el Idiota muestra nuevamente, al igual que en la discusión sobre los nombres, que no hay necesidad de elegir entre una u otra posición, puesto que cree firmemente en que las diferencias sectarias pueden trascenderse y armonizarse entre sí si es que pensamos teológicamente (que recuerda, sin duda, al modo de expresión *intellectualiter* del Cusano, *cf.* p. 19).

¹³⁹ Este tema en particular, quisiéramos dejar en claro aquí, sobrepasa en complejidad el presente trabajo. No solo porque refleja la estructura trinitaria que hay en Dios, que de por sí merece un tratamiento extenso como ha hecho Pico Estrada (2022), sino también porque está vinculado a la capacidad de volver el concepto en imagen, cosa central para la visión intelectual de la Verdad, como sostiene Schwaetzer (2015, p. 38; 2016). Hemos intentado realizar, por tanto, solo algunos esbozos del tema en función a lo que estamos examinando aquí en los ch. III y IV de *Idiota de mente*.

su capacidad de juzgar fungir de criterio para la misma experiencia sensorial?, ¿cómo puede afirmar de modo apropiado que una razón es débil, fuerte o concluyente, si ninguno –ni el cuerpo ni la *mens*– es por definición anterior al otro? Tal vez podamos encontrar en el siguiente pasaje una respuesta a estas preguntas. En él el Filósofo inquiere, advirtiendo este problema, de dónde (*unde*) obtiene la *mens* humana esta capacidad de juzgar, a lo que el Idiota responde que

IDIOTA. Lo tiene de esto: porque es imagen del ejemplar de todo. Pues Dios es el ejemplar de todo. De donde, puesto que el ejemplar de todo reluce en la *mens*, como la verdad en la imagen, tiene en sí hacia dónde dirigir la mirada, conforme a lo cual hace el juicio de las cosas exteriores; como si la ley escrita fuera viva, ella, porque es viva, leería en sí lo que ha de ser juzgado. De donde la *mens* es la viva descripción de la eterna e infinita sabiduría... Has de entender que esta descripción es el reflejo del ejemplar de todo, al modo como la verdad resplandece en su imagen (IDM V, n. 85, 3-14).

A partir de este pasaje quisiéramos hacer algunos comentarios sobre lo visto hasta el momento. Para empezar, el Idiota sostiene que la capacidad activa de la *mens* humana al momento de juzgar el mundo exterior se basa en que es imagen de Dios. Aunque esto no se explora con mayor profundidad aquí, hemos visto con anterioridad (*cf.* 2.1) que “...dado que las cosas no pueden participar igualmente de la Igualdad misma de ser, Dios en la eternidad entendió a una de esta manera, a la otra de esta otra, de lo cual proviene la pluralidad; la cual es en Él mismo unidad” (DDI II, 3, n. 108, 7-10). Es decir, vimos que existe una pluralidad *ex divina mente* que refiere al modo en que Dios entiende, crea y explica la pluralidad de seres que son diferencia alguna en la unidad complicante que Él es. La *mens* humana obtendría su *modo* de juzgar si un contenido del mundo exterior es débil o concluyente, verdadero o falso, como efecto de ser imagen de este movimiento divino de complicación-explicación que se despliega siempre de forma distinta en la alteridad¹⁴⁰. No obstante, hasta aquí se nos ha ilustrado acerca del mecanismo y no exactamente acerca de *qué* es lo que mira la *mens* humana cuando se considera como su propio criterio de verdad, es decir, como el *iudicium concreatum* (Rusconi, 2012, p. 67; Pico Estrada, 2022, p. 83).

¹⁴⁰ La discreta alusión a la participación se reafirma a partir de los vocablos referidos a la metafísica de la luz (*reluceat, resplendatiam*) que están en este pasaje y que ya hemos examinado en el subcapítulo anterior. No debe pasarse por alto, además, que como fue visto la función de las *lumina* es dirigir al cognoscente hacia el *lumen*; con lo que estamos viendo aquí podríamos decir que la facultad del juicio tiene en tal proceso un papel fundamental e imprescindible. Pronto volveremos a este punto.

Si prestamos atención a las primeras líneas de este pasaje (IDM V, n. 85, 3-14) podremos observar que el Idiota también se manifiesta sobre el contenido de ese mecanismo. Si bien es cierto que este personaje se mantendrá en la postura de que la *mens* humana no tiene ideas innatas, dirá al mismo tiempo que “tiene en sí hacia dónde dirigir la mirada, conforme a lo cual hace el juicio de las cosas exteriores” (IDM V, n. 85, 5-6). Esta *vis iudicativa* será una potencia rica en contenido al modo en que su ejemplar lo es: “Given that the utmost simplicity of the divine *complicatio* does not imply the emptiness but the richness of its contents, this must also be valid for the original image of the divine *complicatio*: our mind” (Kremer, 2000, en Pico Estrada, 2022, p. 83). Que, cual imagen, la *mens* humana tenga complicada en sí las imágenes de las formas divinas (o *notiones*), que puede leer cuando ha de juzgar¹⁴¹, quiere decir que estas están presentes de modo simple e indistinto en ella siendo la misma *mens*. Esta potencia es así semejante en cierto modo a una vista sana que no ha visto jamás la luz, pero que tiene la capacidad de asimilarse a las distintas formas una vez que tenga la oportunidad (IDM IV, n. 78, 13-17). Extendiendo esta analogía (IDM V, n. 81, 4-6), el Idiota añade que, tal como la vista no es en acto antes del ojo ni viceversa, la capacidad del juicio de la *mens* humana no indica que esta sea anterior al cuerpo en un sentido temporal, sino por naturaleza o legitimidad (*nisi natura tantum*, 6). En otras palabras: el *iudicium concreatum* es la condición de posibilidad de todo conocimiento humano; sin él las actividades de las otras potencias de la *mens* humana –sean la percepción sensorial, la imaginación o la razón– carecerían de sentido y propósito (como hemos visto ya con el ejemplo de la lectura).

A decir verdad, el Idiota ya ha preparado el camino para esta explicación a través de su discusión sobre la relación entre los nombres puestos a beneplácito y el nombre natural (cf. 2.1). A saber: los primeros no son completamente arbitrarios porque a nivel del intelecto existe una cierta correspondencia entre su capacidad complicativa de los nombres-formas y el nombre natural que reluce en todos ellos y es uno con el Verbo. Pero nótese que ni siquiera en este caso todos los nombres están disponibles en acto para la razón, sino que esta designa nuevos nombres a medida en que conoce el mundo. En un

¹⁴¹ ¿Qué es lo que lee la *mens* en sí misma cuando ha de juzgar? Este es un tema interesante en el que no podemos profundizar, por lo que remitimos al trabajo de Pico Estrada (2022), quien resalta como uno de estos principios más fundamentales a la “Golden Rule”, en diálogo con Senger (1970, en Pico Estrada, 2022), que en el plano ético consiste en tratar a otros como quieres ser tratado. Este principio pertenecería a la dimensión de la *aequalitas* en tanto la potencia del juicio, de acuerdo con su propuesta, tiene una estructura trinitaria. Nosotros nos hemos limitado tan solo a resaltar la vertiente gnoseológica del juicio, si bien de manera aproximativa.

espíritu similar, en este pasaje (IDM V, n. 85, 3-14) se sugiere un elemento adicional que es de suma importancia para esta respuesta. Mientras que, gracias a la generación *ad intra*, hay una coincidencia inefable entre Dios y las formas divinas, la *mens* humana no es capaz tan solo por sí misma de acceder a las imágenes de las formas (o *similitudines*) que complica. Para esto necesita al cuerpo porque ella es “semejante al que duerme, hasta que por la admiración que se origina por las cosas sensibles, sea excitada a fin de que se mueva” (IDM V, n. 85, 9-11; IV n. 77, 14-20). Este ayuda a despertar a la *mens* humana para que su potencia nocional se despliegue en la realidad (V, n. 81, 10-11), pero ello no significa que la percepción sensorial tenga un rol central en el conocimiento. En realidad, y especialmente respecto a Aristóteles, el Idiota redimensiona su importancia porque, como bien nota Fiamma (2013, p. 111), su tarea es ahora excitar, despertar y dar impulso a la potencia que es la *mens* misma. De este modo, porque a juicio el Idiota –y del Cusano– las formas universales existen instanciadas de manera contracta en cada uno de los particulares, en su contacto con el mundo a través del cuerpo humano puede la *mens* humana, teniendo como estímulo la información que inicialmente recibe del exterior (IV, n. 77, 18), generar sus propias formas *qua* especies racionales a partir de su fuerza complicativa por ser *imago Dei* para aproximarse a dicho mundo (Ziebart, 2019, p. 221), así como poner en marcha la dimensión judicativa de la *mens* que los ordena y discrimina bajo un criterio fidedigno. Porque es ella la que vivifica al cuerpo del que ha de servirse para conocer, tarea a partir de la cual se le denomina *anima* (I, n. 57, 14; V, n. 80, 7-8), no yerráramos al afirmar que el rol central lo tiene esta fuerza viva, que es después de todo el *locus* donde el ejemplar de todas las cosas *re luce* primordialmente (V, n. 85, 4-5). Estando *viva*, la *mens* humana construye constantemente sus propias herramientas para entender y aprender, cada vez más de modo menos inadecuado, del mundo y la cultura en los que se encuentra inserta y que activamente perfecciona a través de sus mismas creaciones que explican su potencia. Allí yace, de acuerdo con Fiamma, el diferencial de la propuesta del Cusano frente a las tradiciones que le preceden, pues siendo la verdadera protagonista del conocimiento la dimensión productiva y fecunda de la *mens* humana,

Finalmente –y en esto consiste propiamente la actividad teórica humana– con su movimiento libre y creador de nociones, la mente puede “explicar nocionalmente por sí misma la totalidad de las cosas” que se encuentran en ella complicadas y hacer crecer frondosamente los frutos de la mente humana: puede crear mundos de sentido, civilizaciones, dibujar mapas, inventar herramientas adecuadas para el conocimiento de las estrellas, los planetas y para surcar los mares; puede, en otras palabras, expresar

plenamente toda la fuerza intelectual que ha sido dada por Dios (Fiamma, 2015, p. 115; traducción propia).

Precisamente hacia este mismo norte apunta la metáfora de la ley que curiosamente utiliza el Idiota en el pasaje IDM V, n. 85, 3-14 que estamos revisando. Tanto aquí como en el resto del capítulo quinto se escoge deliberadamente una actividad que es creación humana, a saber, la de legislar. Lo interesante es que se puede denominar a esta *vis iudicativa* como una ley escrita viva (*lex scripta viva*) no solo porque pueda evaluar – hasta cierto punto– la corrección o pertinencia de algo por sí misma, sino porque esta dimensión como criterio está en principio disponible para cualquier *mens* humana que pretenda conocer (Miller, 2003, p. 125).

Nos preguntábamos al final del subcapítulo anterior por cómo se orienta la *mens* humana en su búsqueda de la Verdad, a lo cual podemos responder ahora que lo hace por la potencia del juicio concreto a través de la cual “juzga desde sí por sobre las razones, sobre si son débiles, fuertes o concluyentes” (IV, n. 77, 28-29). Al igual que mide ávidamente todas las cosas para alcanzar su propia medida, la cual no se encuentra más que en la *mensura inmensurata mensurans* (IX, nn. 123-124), la *mens* humana se vuelve hacia sí misma *qua* intelecto para “poder juzgar sobre la quiddidad de uno y de otro” (IV, n. 79, 4-5), de modo que pueda aproximarse cada vez más a la Verdad de todas las cosas. Para el ser humano esto significa realizarse cada vez más como *imago Dei*. Ahora bien, teniendo esto en consideración, quisiéramos plantear dos interrogantes finales que nos permitirán dar algunos últimos alcances sobre la noción de imagen tal como es esbozada en los capítulos III y IV: (i) ¿Dónde encuentra la *mens* humana el ímpetu necesario para dirigirse hacia la Verdad? (ii) Si es que la precisión está fuera de este mundo y el arte humano es generalmente con justicia denominado perfeccionador más que creador, ¿es que acaso no hemos de encontrarnos con nada en este mundo que haya sido fruto solamente de la *mens* humana? ¿No es el arte de las cucharas un indicativo de una posibilidad contraria?

Para proponer una respuesta tentativa a la primera pregunta quisiéramos empezar resaltando que la metáfora de la semilla es común tanto a *Idiota de mente* (1450) como a *La filiación de Dios* (1445). Alejémonos por un momento de IDM para ver cómo la encontramos en este segundo tratado:

Este [poder de filiación] es una participación súper maravillosa en el poder divino, de modo que nuestro espíritu racional tiene este poder en su propia fuerza intelectual. Es como si el intelecto fuera una semilla divina, el intelecto cuyo poder en el creyente puede alcanzar tales alturas que llega a la theosis... Y esta es aquella suficiencia que nuestra potencia intelectual –que, en el caso de los creyentes, se actualiza por el despertar de la Palabra Divina– tiene de Dios. Porque el que no cree, no subirá en absoluto... Pues nada se consigue sin la fe, que primero pone al peregrino en su camino (DFD I, n. 53, 1-12).

Habiendo abordado parte importante de este pasaje en el primer capítulo (*cf.* 2.2.2), quisiéramos aquí delinear algunas semejanzas y disimilitudes entre ambos pasajes (DFD I, n. 53, 1-12 e IDM V, n. 81, 6-12). Ambos textos nos retratan tanto la condición actual de la *mens* o intelecto humano como una fuerza (*vis* o *potestas*) o semilla divina (*semen divinum*) que, de acuerdo con *La filiación de Dios*, es una capacidad de participar en el poder divino, una *filiationis potestas*, que ha de actualizarse mediante la fe en el Verbo para llegar a la filiación. En el caso de *Idiota de mente*, se nos habla de la semilla que complica los ejemplares de todas las cosas, y que tiene como medio de actualización al cuerpo humano que la despierta y activa para que dé fruto, lo cual significa “explicar nocionalmente desde sí misma la totalidad de las cosas” (n. 81, 11-12). En uno y en otro caso la dirección en la que se lleva la metáfora depende del objetivo del texto –en el caso de DFD I es delinear la aptitud que tiene el intelecto para ser deificado y de IDM V dar cuenta de la relación que tiene la *mens* con el cuerpo–, pero ello no significa que ambas perspectivas sean necesariamente excluyentes entre sí. Después de todo, hemos visto que explicar la totalidad de las nociones que complica en sí e intentar renacer como hijos de Dios equivalen a embarcarse en la búsqueda de conocerse a uno mismo y al mundo para así alcanzar *post mortem* una visión de Dios *qua* Verdad. Esto quiere decir que, si intentamos tener una visión un poco más de conjunto sobre la obra cusana, el cuerpo puede despertar y excitar a la *mens* humana, pero aquello que la mantiene en el camino y la insta a perseverar aun cuando se encuentra con contradicciones que la razón no puede entender –como es la coincidencia entre libertad y obediencia, finitud e infinitud, máximo y mínimo–, y que bien podrían disuadirla de la investigación, será tanto la fe “que primero pone al peregrino en su camino” (DFD I, n. 53, 14-15) como la fuerza que atraviese su deseo por la Verdad para que “pueda alcanzar el sosiego en lo amado por la tendencia de la propia naturaleza” (DDI I, I, n. 2, 5-6). A continuación, nos aproximaremos de forma sucinta a ambos motivos.

La única alusión directa a la fe que encontramos en *Idiota de mente* aparece al inicio del tratado (IDM I, nn. 51-52), en donde se nos muestra al Filósofo asombrado porque “una única fe se encuentre en tan gran diversidad de personas” (n. 51, 18). Es esta fe la que les permite a los indoctos saber con mayor certeza que la *mens* es inmortal y, por consiguiente, los ubica un paso más allá –frente a los filósofos que investigan solo con la razón– respecto al conocimiento de sí mismo para la unión con la *mens* divina (n. 52, 13). Después de esta tematización de la maravilla que despierta la fe, debemos notar que el tema prácticamente desaparece de todo el tratado, con la salvedad de que al final se concluye reafirmando este mismo razonamiento (IDM XV, n. 159) cuyo sustento no es designado más como “*fides*”, sino como “*connata religio*” (6). La religión que nos es connatural se describe aquí como causa de la admiración del filósofo, la reunión de todas estas gentes en el jubileo de 1450 y de la certeza en la inmortalidad de la *mens*. Lo interesante aquí es que esta religión connata se plantea como parte de la *vis iudicativa concreata* que tienen todas las mentes humanas como deseo de la Verdad. Es decir, es parte de la experiencia que tiene la *mens* humana de ser *imago Dei*, en la que “by knowing itself as an image of truth, the human mind learns two other things, namely, that it is immortal and that truth exists” (Pico Estrada, 2022, p. 69)¹⁴². No solo, entonces, la fe sería una dimensión de la estructura del intelecto (más precisamente, de la facultad del juicio) (Ziebart, 2014, p. 262), sino que también es plausible que la expresión *connata religio* complique mucho más que una referencia que se limite al credo católico¹⁴³ (Pico Estrada, 2022, p. 69) por ser parte de una experiencia humana universal que, al igual que la inmortalidad de nuestra *mens*, “nos es conocida sobre la base de un común asentamiento indubitable” (IDM XV, n. 159, 10-11). Si bien la relación entre la fe y el intelecto excede con mucho los límites de este trabajo, solo quisiéramos señalar aquí que la concepción de *fides* del Cusano –y aquí el Idiota– es eminentemente gnoseológica o epistemológica, como propone Ziebart (2014, p. 262), al concebirse como parte de la estructura interna de la *mens* humana. De ahí que sea hasta cierto punto razonable que se considere a la fe no solo como un movimiento de la *mens* hacia la Verdad, sino como un movimiento de la Verdad hacia la *mens* que, a través de su presencia en el mundo, estimula su misma capacidad natural de conocer (cf. Sermón 124 [1453]; Ziebart, 2014,

¹⁴² El proceso por el cual el Idiota llega a dicha conclusión es, sin duda, más complejo y escapa el propósito de este trabajo, por lo cual referimos a Di Rienzo (2005).

¹⁴³ De hecho, lo dice el Idiota explícitamente: Esta religión connata “se ha manifestado en el mundo siempre según una diversidad de modos” (IDM, XV, n. 159, 8). Los límites de esta aserción, sin embargo, pueden entrecerse y contrastarse en *La paz de la fe* (1453).

p. 238). El objetivo de la fe es ciertamente que el hombre se haga a semejanza de Cristo (o *christiforme*)¹⁴⁴ para que así pueda unirse a la *mens* divina, pero esto solo puede llevarse a cabo en tanto dicha fe sea informada por el amor:

Pero, ¿qué es lo que dirige al intelecto? Ciertamente, la fe lo hace, pues a menos de que un corredor crea que puede llegar al final de su carrera, y a menos de que espere que en su carrera alcance su objetivo, no podría correr... Pero ¿qué anima a la fe y la esperanza, que aprehendemos al correr, puesto que sin el alma o el espíritu no hay movimiento? Ciertamente el amor (*caritas*) porque el amor es espíritu de la vida, de la fe y de la esperanza (Sermón 289, n. 4).

Aun si el final de la carrera no es exactamente visible desde el punto en que se encuentra actualmente, por la fe el intelecto cual atleta se mueve en dirección *correcta* hacia su objetivo, así como también cree e intuye que puede en efecto llegar a la Verdad. La imagen no es casual, puesto que una vez alcanzada la meta de su carrera puede finalmente el intelecto alcanzar el reposo y sosiego eterno, con lo cual se vuelve a un tema ya esbozado en DDI I, I, n. 2 y que está en conexión directa con la caridad. En específico, la tendencia natural (*pondus*) que lleva a la *mens* humana a buscar alcanzar la quietud en Dios es el *affectus* de DDI I, 2 que es también parte de la estructura del juicio connatural de la *mens* humana. Así, nos dice Pico Estrada, que “[e]l deseo de verdad es un deseo intelectual, pero en tanto deseo es un movimiento afectivo” (2021, p. 293). Es esta la dimensión afectiva de la *vis iudicativa* que guía con furor y hambre al intelecto en la búsqueda de su alimento, a saber, la Verdad, de la cual tiene un pre-cognición (fe). Tal como sugería la metáfora de la semilla que vimos antes, el Cusano concibe un despliegue, progresión y perfeccionamiento a la que está sujeto el *affectus* para poder dar sus frutos y devenir *caritas*. Ello tiene lugar, de manera puntual, cuando el impulso (*affectus*) que tiene la *mens* complicado en su potencia se desprende del peso de las pasiones y, en su viaje por el mundo, toma la forma de un amor hacia otras criaturas (*dilectio*) como semejanza del amor de Dios (*caritas Dei*) (cf. Sermón 241; Pico Estrada, 2021, pp. 321-324). Hemos mencionado este punto aquí porque, si bien no tiene una tematización explícita en *Idiota de mente*, sí puede concebirse como expresión de la fuerza central propia del movimiento de la imagen hacia el ejemplar, tal como es sugerido en las dos primeras entregas de los *Diálogos del Idiota*.

¹⁴⁴ Un importante trabajo sobre la *christiformitas* puede hallarse en Miller (2010).

El objetivo es, pues, que la imagen encuentre su verdad en el ejemplar, o en otras palabras, llegar en esta vida a un conocimiento cada vez menos impreciso de la Verdad, que *post mortem* será reemplazado por una visión suya, por lo que en dicho proceso no tiene lugar una concepción de la religión connata, de la fe o el amor que redunde en una mera creencia ciega en lo que escuchamos de alguien más, i.e., de los discursos del Idiota, o, i.e., de lo que se escucha en los *Sermones* o lee en las *Sagradas Escrituras* (cf. Ziebart, 2014, p. 276). Se busca, por tanto, que el ser humano vuelva hacia sí mismo para juzgar lo que conoce tanto como para examinarse, medirse y reconocerse, en sus creaciones artificiales y diversos modos en los que se explica en el mundo, como imagen viva del arte divino. Esto nos lleva directamente a la última pregunta que quisiéramos abordar aquí: más allá de su actividad que perfecciona, ¿existe algo en este mundo que sea fruto solamente de la *mens* humana? ¿No afirma el arte de las cucharas esta posibilidad? Volvamos nuestra atención a *Idiota de mente* III, donde nos encontramos con un detalle que llama de súbito nuestra atención:

FILÓSOFO. ...Pero ponte a tratar de la *mens* de modo más amplio y dime: puesto que la '*mens*' se llama de ese modo a partir de 'la medida', de modo que la razón de la medición sea la causa del nombre: ¿qué consideras que es la *mens*?

IDIOTA. Sabes cómo la simplicidad divina complica todas las cosas. La *mens* es imagen de esta simplicidad complicante. Por ello, si a esta divina simplicidad la llamas *mens* infinita, ella será el ejemplar de nuestra *mens*. Si llamas a la *mens* divina la totalidad de la verdad de las cosas, a la nuestra deberás llamarla la totalidad de la asimilación de las cosas, o sea, la totalidad de las nociones. La concepción de la *mens* divina es la producción de las cosas; la concepción de nuestra *mens* es la noción de las cosas. Si la *mens* divina es entidad absoluta, entonces su concebir es la creación de los entes, y la concepción de nuestra *mens* es la asimilación de los entes (IDM III, nn. 71, 7-9; 72, 1-10).

Tenemos aquí la relación de ejemplar e imagen entre la *mens* divina y *mens* humana: Dios conoce la verdad de todas las cosas porque la complica en su simplicidad, entretanto el ser humano las conoce en su semejanza (*similitudine*, 14) porque complica las nociones de todas las cosas. Nótese también que aquí redirige el Idiota la pregunta por la actividad mensurante de la *mens* hacia la diferencia entre la *mens* divina y la *mens* humana (a lo que dedicará, de hecho, el resto del capítulo tercero). Solo la *mens* divina tiene la capacidad de dotar *ex nihilo* de ser a las cosas (y es por ello *absoluta entitas*, 8), mientras que la *mens* humana solo es capaz de dotar de ser nocional y racional (*notionum universitas*, 6) cuando las conoce. A diferencia de nosotros, en Dios no existe ningún hiato entre la concepción y la creación, a saber, el movimiento *ad intra* coincide

perfectamente con el movimiento *ad extra* (el Verbo es *Verbum creans*). La *mens* divina es así una potencia entificadora (*vis entificativa*) y la nuestra es una potencia asimilativa (*vis assimilativa*) (VII, n. 99, 7-8). Pero, ¿no se aleja aquí el Idiota en demasía de lo que se ha logrado anteriormente en la discusión sobre los nombres y en la construcción conceptual de la *mens* como imagen complicativa? Esta perspectiva se agudiza si tenemos en cuenta que la asimilación consiste “en el despliegue de la capacidad que esta [la *mens* humana] tiene de asemejarse, en sucesivas dimensiones gnoseológicas, a lo sensible, lo imaginable, lo racional y lo inteligible” (Pico Estrada, 2005, p. 179). Así, con su mención se contribuye a crear un enfático contraste entre la *productio/creatio* de la *mens* divina y la *conceptio/notio* de la *mens* humana (n. 72, 7-8; Miner, 2003, p. 26; Miller, 2003, p. 118).

Pero tal vez nos sería de utilidad situar este problema en el caso del arte de las cucharas, especialmente porque el Idiota hizo hincapié anteriormente en que esta clase de utensilios no tienen un ejemplar distinto al de nuestra *mens* (II, n. 62, 8-9; cf. 3.1). Bajo esta nueva perspectiva, de hecho, se desafía la misma posibilidad de asignar “creatividad” al ser humano no solo (i) porque se trabaja sobre materiales preexistentes que se hallan en la *explicatio* divina que es el mundo y a los que se le impone una forma nocional, sino también (ii) porque el mecanismo de generación gnoseológica de esta última se basa, a grandes rasgos, en *asemejarse* a las cosas del mundo que participan de formas divinas que en última instancia provienen de Dios. En uno y otro caso, parecería difícil entrever el mérito de la *mens* humana más allá de llevar a cabo una actividad de imitación, lo cual se complica aun más si recordamos que ha sido denominada *imago Dei* precisamente por su capacidad creativa, allí donde es capaz de asignar infinitamente diversas denominaciones a las cosas (cf. 3.1). Pero ni este problema tiene tan sencilla resolución ni el Idiota está dispuesto a concebir a la *mens* humana como una mera potencia pasiva, puesto que insiste en vincularla al *facere* a lo largo de la obra (Miner, 2003, p. 27). A causa del propósito de este trabajo, nos aproximaremos brevemente a la asimilación con la finalidad de responder la pregunta puntual que hemos planteado, es decir, tan solo desde las referencias que se encuentran en los capítulos III y IV que estamos revisando¹⁴⁵.

¹⁴⁵ Si bien tenemos la oportunidad de finalmente aproximarnos a la actividad asimilativa de la *mens* humana, que ya ha aparecido varias veces a lo largo de este trabajo, debemos tener en consideración que dicho tema se elabora principalmente en capítulos posteriores, i.e., VII y VIII y dentro de un contexto particular, la discusión acerca de la *mens* humana como número divino. Ambos temas considerados por sí mismos

Esto quiere decir que hemos de centrarnos en el modo en que la *mens* humana asimila más allá de la razón, en la capacidad que denomina en IDM VIII n. 111, 8 disciplina o doctrina, pero tal como es introducida por primera vez en IDM III, n. 69¹⁴⁶. Para esto, tengamos en cuenta la siguiente metáfora que propone el Cusano, la cual es coherente con una concepción del proceso de conocimiento como la búsqueda del nutriente acorde a la vida de la *mens*:

...El que se alimenta de pan toma el pan mismo y lo muele entre los dientes, lleva la comida a su estómago, la moja, la quiebra y la digiere, para separar lo fino de lo burdo. Y hecha la primera digestión, se hace otra después, y se separa lo burdo de lo fino, para que pudiera llegarse a lo más fino. Luego digiere y separa por tercera vez. En cuarto lugar está el alimento listo para que se convierta en la naturaleza del alimentado. Así se hacen abstracciones (*separationes*) de las cosas que deben alimentar el entendimiento (Sermón 174 [1455], n. 21, 2-11).

El modo en que nos alimentamos es análogo, de acuerdo con el filósofo, al modo en que conocemos a partir de la percepción sensorial hasta llegar al intelecto: se trataría de procesar un contenido recibido por los sentidos de modo que pueda separarse¹⁴⁷ lo corpóreo hasta llegar a la parte más espiritual “presente” en este, es decir, la forma (n. 2, 11-19). En ese sentido es que puede entenderse que “nada hay en la razón que previamente no estuviera en los sentidos” (IDM II, n. 64, 10-11), aunque ya hemos visto que esta afirmación puede ser matizada por la presencia de la potencia del juicio. Una vez que la razón tiene a su disposición como material disponible los *phantasmata*, que serán propiamente las imágenes o representaciones formales de lo percibido (Fiamma, 2020, p. 68), puede por sí misma nombrar, separar, juntar, clasificar y organizar aquel material para elaborar los entes de razón, entre los que contamos a los géneros y especies, que son configuraciones que adopta a semejanza de dicho material primigenio (Pico Estrada, 2005, p. 184). El hecho de que la *mens qua* razón pueda aprehender a cada uno como magnitud, multitud, composición, diversidad y desigualdad en este nivel es un modo en que podemos ver su potencia asimilativa en acción (Miner, 2003, p. 27). A partir de las nociones que extrae por asimilación puede construir las artes mecánicas, conjeturas

exceden el propósito de este trabajo. Porque la asimilación es clave para entender la actividad de la *mens* humana como *imago Dei*, nos aproximaremos al tema solamente a partir de los ch. III y IV.

¹⁴⁶ Es decir, no nos centraremos en las complejidades de su introducción explícita en los ch. VII y VIII. El trasfondo de la elección del Cusano de estos términos para designar esta capacidad de la *mens* es ampliamente abordado en Rusconi (2012).

¹⁴⁷ La presencia de la abstracción es un problema que escapa con mucho al objetivo de esta última parte. Al respecto puede verse Kijewska (2010), Fiamma (2020), Kny (2020), Pico Estrada (2022).

físicas y lógicas; y, porque mediante este proceso forma las nociones de las cosas sensibles “oscurecidas por la variabilidad de la materia”, el Idiota concluye que “todas estas nociones son conjeturas, más bien que verdades” (IDM VII, n. 102, 15-18). Si bien la conjetura no descalifica nuestro modo de conocer, al ser una aserción positiva de la unidad en la alteridad (*cf.* 2.1), su presencia pareciera excluir en efecto la posibilidad de alcanzar la precisión –es decir, comprender cómo es exactamente algo, sin más ni menos (*cf.* DDI I, III, n. 10, 1-4)– en este mundo.

Sin embargo, podemos pensar en una razón sustancial por la cual puede ponerse en perspectiva y matizar esta última afirmación sobre la capacidad de la *mens*, a saber, ella no es *explicatio Dei*, sino imagen de la igualdad de la unidad (o *imago Dei*). A causa de esto, es una potencia complicativa de imágenes o nociones que ha de explicar conociendo. Ello puede apreciarse en el modo en que despliega diversas categorías conceptuales –i.e., las nociones universales o géneros que ha construido a semejanza del input sensorial, como “hombre”, “animal”, etc.– para ordenar, distinguir, clasificar, reconstruir, nombrar o aprehender racionalmente, en la medida en que le es posible, dicho contenido¹⁴⁸. Este es un modo en el que puede apreciarse efectivamente su potencia mensurante. Pero esta misma actividad plantea la pregunta por la existencia de alguna creación de la *mens* humana que exprese de manera fundamental la unidad que ella es por ser imagen, más allá de tan solo reelaborar la información sensorial que recibe. Es decir, al haber sido ya caracterizada (*cf.* 3.1) toda *mens* como “esencialmente... *ars* o *τεχνη*, aunque esto se dé en grados de mayor o menor radicalidad” (Álvarez Gómez, 2001, p. 23), nos preguntamos si también la *mens* humana tiene la capacidad de producir algo que no se encuentre en la naturaleza a imagen del Dios que crea *ex nihilo*. Si fuera posible que ella crease algo por sí misma, ¿llegaría a alcanzar la precisión de dicho objeto? A pesar de que entre estas creaciones debería contarse al arte de las cucharas, cuyo origen se ha dicho que es mental (II, n. 62, 8-9), el Idiota no se enfoca en ellas cuando se trata de buscar la precisión (tal vez porque aún se opera sobre la base de materiales sensibles), por lo que pareciera que la *mens* humana es eminentemente arte e imagen en un caso específico, a saber, cuando concibe *por sí misma* las matemáticas. Esta idea es presentada en el capítulo tercero de la siguiente manera:

¹⁴⁸ La experiencia sensorial tiene como objetivo, como ya ha sustentado el Idiota en el ch. IV, despertar y estimular la potencia de la *mens* humana, por lo que esto no significa “that the mind strives to become “like” the objects” (Albertini, 2004, p. 379).

ORADOR. Por favor, aclara acerca de la precisión del nombre.

IDIOTA. Tú sabes, orador, cómo nosotros sacamos de la potencia de la *mens* las figuras matemáticas. De donde, cuando quiero hacer visible la triangularidad trazo una figura en la que constituyo tres ángulos de manera que, entonces en la figura, así habilitada y proporcionada, reluzca la triangularidad con la cual está unido el nombre que establezca que hay tres ángulos. Digo, por lo tanto, si “trígono” es el nombre preciso de la figura triangular, entonces sé los nombres precisos de todos los polígonos. Pues sé, entonces, que de la figura cuadrangular el nombre debe ser “tetragono” y de la de cinco ángulos “pentágono”, y así en lo demás (IDM III, n. 70, 1-10).

Nombres como “trígono”, “tetragono”, etc., así como los entes que estos designan, son creaciones nocionales propias de la *mens* que esta explica de modo visible en las figuras geométricas que conocemos. De acuerdo con el Idiota, las nociones matemáticas se distinguen del resto de nociones porque son específicamente producidas cuando la *mens* humana se mira y se toma como herramienta solo a sí misma (cf. VII, n. 103, 3). Hemos visto ya aparecer esta idea, aunque con otras palabras, cuando nos referimos al caso del punto y la línea porque ambas nociones no se encuentran por sí mismas en la naturaleza. El contacto con ella a través de nuestra corporalidad estimula nuestra capacidad configuradora de nociones; pero, a diferencia de nociones como la de “perro” o “gato” que se construyen en buena medida con información externa a la *mens*, nociones matemáticas de esta índole no tienen otro ejemplar más que en nuestro intelecto (*ex vi mentis*). ¿Qué puede significar esto? No obstante la afirmación de que “la precisión de la quiddidad de cualquier cosa no es alcanzable por nosotros” (IDM VI, n. 92, 3-4), ¿por qué afirma, en el pasaje que estamos viendo, el Idiota que ““trígono” es el nombre preciso de la figura triangular” (7)? En realidad, la respuesta está en este mismo pasaje: “nosotros sacamos de la potencia de la *mens* las figuras matemáticas” (2-3), es decir, precisamente porque la *mens* humana crea, viéndose a sí misma, los entes matemáticos, lo que pueda decirse de ellos coincide con lo que ella misma es, de modo que posee los conceptos o definiciones exactas de estas creaciones (D’Amico, 1991, p. 61; Rusconi, 2012, p. 75). Así, más allá de simplemente calificar de *similitud* o *semejanza* (cf. III, n. 73, 1-2), por ejemplo, la noción de triangularidad, decimos que es con justicia *ejemplar* “porque todo triángulo construido en la imaginación es precisamente –i.e. ni más ni menos que– una figura de tres lados y tres ángulos” (Rusconi, 2012, p. 75). A este mismo punto contribuye el hecho de que el Idiota utilice la metáfora de la luz (*proportio, reluceat*) que hemos visto anteriormente (cf. 3.1), otrora utilizada para designar la relación entre el nombre preciso y los nombres puestos a beneplácito, para aludir al modo en que se relacionan la

triangularidad con las distintas figuras del triángulo (III, n. 70, 5). A propósito de las semejanzas que puedan encontrarse con la discusión sobre los nombres, aquí tampoco se trata de que la *mens* humana cree las nociones matemáticas de manera arbitraria –es decir, por simple capricho– por el mismo hecho de que es imagen de Dios. Si el Idiota quiere sostener esta postura, debe haber algo fuera de la *mens* humana que sea semejante o se corresponda con la verdad de las nociones matemáticas, de tal modo que estas sean creaciones confiables, certeras y exactas para investigar el mundo que nos rodea. La razón por la cual las matemáticas nos dicen no solo algo sobre la misma *mens*, sino también sobre el mundo, es que este último...

...se ajusta al número, el peso y la medida. Así el cosmos es racional por voluntad de su Creador y puede ser significado por el hombre mediante la creación de artes que guarden una similitud... a las “usadas” en la divina configuración. Lo que el hombre ha dado en llamar Aritmética, Geometría, Astronomía y Música resultan así claves para leer la armonía y proporción del universo (D’Amico, 1991, p. 62).

Tenemos entonces aquí un modo sobremanera importante en el cual la *mens* humana es imagen de Dios, puesto que dos de sus características fundamentales –la de ser creadora y la de ser complicativa– llegan a su punto más álgido de expresión cuando aquella, como imagen de la potencia que crea *ex nihilo*, puede tan solo viéndose a sí misma generar las nociones matemáticas. Sin embargo, la imagen es imagen porque no es el ejemplar, a saber, esto no significa que el grado de precisión involucrado aquí sea el mismo para la *mens* humana y para la *mens* divina. Lo ha expresado con cuidado el Idiota justamente antes del pasaje que hemos citado: “Quien alcanzase la precisión única, alcanzaría a Dios, que es la verdad de todo lo escible” (III, n. 69, 14-15). Aunque podamos tener un conocimiento exacto a través de las matemáticas, ello no significa que lo tengamos automáticamente sobre Dios, pues nuestro saber está atravesado por una característica crucial de su origen, a saber, la finitud. Las matemáticas nos dicen mucho sobre la imagen, sin embargo, en que Dios se revela de modo visible, ya como *mens* humana (en sentido estricto) como cualquier otra teofanía (en sentido mucho más amplio) que recibe de manera contracta el ser. La exactitud de las matemáticas, por consiguiente, las coloca en un lugar privilegiado para la investigación tanto de Dios *qua* Verdad. El Idiota intenta así mantener la diferencia esencial que existe entre la *mens* humana y la *mens* divina respecto al modo de conocer, no solo afirmando que, a diferencia de la nuestra, la concepción de la *mens* divina “es producción de las cosas” (*conceptio divinae mentis est rerum productio*) (III, n. 72, 6-7), a diferencia de la nuestra, sino también porque el conocimiento

matemático “pese a toda su exactitud, adolece de una limitación fundamental consistente en que ningún trazado de una figura matemática llega a ser el nombre absolutamente preciso de la figura correspondiente” (Álvarez Gómez, 2001, p. 26). Ningún círculo, triángulo o cuadrado que pueda dibujar el ser humano va a ser tan perfecto, que no es más que decir aquí preciso, como el que se ha originado en la *mens* humana, lo cual marca una importante diferencia con la *mens* divina, puesto que, sin hiato y mediación de por medio, la creación que explica lo que ella complica es perfecta tal cual es. Con la identificación absoluta entre la producción y concepción propia de la *mens* divina puede decirse que el modo en que explica todas las cosas es simplemente tal e idéntico a como esta lo haya querido, cosa que no puede predicarse en igual grado de la *mens* humana. Así, “Dios es la precisión de cualquier cosa. Por ello, si de una sola cosa se tuviese ciencia precisa, se tendría necesariamente la ciencia de todas las cosas” (III, n. 69, 14-15). Pero el sentido en que debemos entender esta afirmación en cuanto respecta a las matemáticas es, de hecho, relativamente más restringido: Dios es principio de las matemáticas en tanto lo es de la *mens* humana, puesto que aquellas solo tienen origen en esta última (Rusconi, 2012, p. 78).

Esbozemos aquí algunos alcances finales a partir de lo que hemos visto en este subcapítulo. Nos hemos aproximado de manera tan solo somera a la razón del nombre de la *mens*, esto es, que sea capaz de medir y poner término a todas las cosas (I, n. 57, 4), precisamente porque para ello sería necesario –como hará el Idiota más adelante– profundizar en la actividad asimilativa de la *mens*. Más bien, hemos intentado resaltar que ante cada pregunta del Filósofo por la potencia mensurante de la *mens*, el Idiota ha contestado introduciendo otros temas, tales como la discusión sobre la designación (cf. 3.1) y la discusión sobre la imagen (cf. 3.2). No se trataría de una simple evasiva, sino que creemos que esto tiene lugar porque aquí se sientan las bases gnoseológicas de la actividad asimilativa nocional de la *mens* a partir de una profundización en lo que significa para ella ser imagen de la igualdad de la unidad (cf. Flasch, 1998, en Moritz, 2021, p. 75). Por otra parte, la precisión que caracteriza a las matemáticas por ser producidas por la reflexión de la *mens* sobre sí misma hace que estas sean las construcciones nocionales preferidas por el Idiota, y con él el Cusano, para ilustrar la actividad mensurante de la *mens* humana. Inteligiendo en general, y también investigando con el arte matemático, la *mens* humana es capaz de delimitar y definir, cada vez más, el mundo que la rodea. Recordando la breve discusión que tuvimos en el subcapítulo 3.1

sobre la relación entre arte y naturaleza, nótese al respecto que Rusconi (2012, p. 77), de hecho, ha llegado a calificarlas como “carentes de naturaleza”, es decir, pertenecientes enteramente al arte, porque solo tienen principio en la *mens* finita. De este modo, ellas muestran de manera muy particular el modo en que esta última es imagen de Dios, en tanto en su producción coinciden tanto la capacidad artística como la capacidad complicativa de nuestra *mens*. También las matemáticas hacen evidente una característica crucial de la *mens* humana, a saber, que es una *viva imago Dei*. El predicado *viva*, que da cuenta del proceso dinámico por el que el hombre se hace semejante a Dios (Schwaetzer, 2016, p. 102), encuentra expresión adecuada en las matemáticas como el medio de dirigirse a Dios no solo porque son precisas, sino también porque en el universo como el *locus* –al menos inicial– donde con ellas se busca a Dios, considerando su dimensión material y espacial, no es limitado por algo externo a él (esto es, es infinito extensivamente, *cf.* 2.1). Por ende, es a partir del ejercicio de esta potencia mensurante – expresada en una de sus creaciones más originales, las matemáticas– que ella termina en última instancia dirigiéndose a Dios, en tanto solo por él puede ser medida. “Lo hace todo para conocerse” (IX, n. 123, 6-7), nos dice el Idiota, y porque el fundamento de su identidad se encuentra en la Igualdad, la *mens* humana busca ávidamente unirse a la *mens* divina. Lo que hemos intentado mostrar en este subcapítulo es que, en última instancia, toda esta concepción, y a lo que llegue el Cusano con ella en los demás capítulos de *Idiota de mente*, depende de modo fundamental de la construcción conceptual de la *mens* humana como *imago Dei*, en específico, a partir de su relación con la Igualdad, en tanto que haciendo inmanente su trascendencia se sienta la condición principal de posibilidad de su ascenso. Porque tal unión solo se concreta *post mortem*, lo que pareciera lograrse de manera preliminar en *Idiota de mente* III-IV es tanto la construcción del vidente (la *mens* humana) como de lo que intuirá al verse a sí misma (el Verbo que resplandece sobre la totalidad de las nociones que ella *es*), si bien la constitución y razón de su mismo *ver* solo le pertenece a Dios mismo.

4. Conclusiones

Este trabajo tuvo como propósito examinar en qué medida puede encontrarse en *Idiota de mente* III y IV condiciones ontológicas y gnoseológicas para la unión entre la *mens* humana y la *mens* divina. En ese sentido, partió del presupuesto de que para el Cusano existe una unidad entre la teología y la filosofía, si bien no siempre exista un equilibrio en el abordaje de ambas en sus obras, puesto que, tal como señala Beierwaltes (2005), “no puede quedar duda de que la reflexión filosófica del Cusano jamás se realiza *sin* presupuestos claramente determinables, que a su vez se desarrollan justamente en el concepto hasta su límite: así, Dios es la “*praesuppositio absoluta*”...” (p. 21). En este caso en particular hemos intentado mostrar con nuestro análisis que, en efecto, la unión como objetivo de la cognición no es en modo alguno un tema marginal, sino más bien central en un diálogo en que se retrata al conocer como la actividad más propia de la *mens*, como se sugería de forma preliminar en el pasaje del que partimos, IDM I, n. 52, 8-13. A pesar de que para tener una visión mucho más acabada del motivo de la unión sería necesario profundizar en capítulos posteriores de IDM, quisiéramos esbozar algunos de los alcances preliminares a los que hemos llegado aquí sobre sus condiciones de posibilidad.

Tras habernos dedicado en 2.1 a algunos de los conceptos principales del pensamiento del Cusano, nos detuvimos en 2.2 especialmente en el motivo de la filiación, como parte de la natividad espiritual, por ser a partir de allí que podría pensarse la unión que se plantea en IDM. Porque Dios se revela en el Verbo, la *filiatio* se entiende como un proceso de conocimiento que lleva a la *mens* humana a unirse con Dios mediante una visión intelectual de la Verdad (o de la *forma formarum*, de Dios *qua* Verbo). Aquí fue de mucha ayuda la distinción entre una alta y baja cristología, puesto que sugerimos que es a partir de la primera que podemos pensar a la *mens* divina. Asimismo, porque el intelecto de Cristo es uno con el Verbo, la atracción que ejerce la Verdad para toda *mens* humana – que hemos visto ya como dimensión de la facultad del juicio– es al mismo tiempo, aunque el ser humano no lo sepa, un llamado a Cristo, quien ha de llevarlo a su máxima condición en cuanto él es todo Dios y todo hombre. Es decir, se trataría de una visión del conocimiento universal propio del intelecto de Cristo. Si bien este último motivo –propio tal vez de la baja cristología– no se aborda en *Idiota de mente*, puesto que aquí se hace énfasis en la noción de *mens* como *imago Dei*, en cierto sentido ya está preparado el

camino, a través de argumentos racionales, para aceptar lo que sería el objeto de la religión connata (vista desde una perspectiva más amplia en el pensamiento del Cusano).

Con esto en mente, en el segundo capítulo hemos visto en 3.1 y 3.2 que la *mens* humana se construye como imagen de Dios por su capacidad creativo-artística y complicativa respectivamente. En 3.1 se enfatizó la concepción cusana de que la *mens* es arte, de modo que la *mens* humana refleja la creatividad y productividad que del Verbo que es causa formal de la creación (en su movimiento *ad extra*). Asimismo, vimos que lo que en Dios es una coincidencia perfecta e inefable de arte y naturaleza, en las criaturas se refleja de modo variado, desigual y, por ende, singular. El arte humano se vio como una semejanza de la naturaleza no simplemente porque imite la forma que se refleja en ella, sino porque imita la fuerza creadora y productiva que la mueve a engendrar. Tal vez este último aspecto pueda apreciarse en las producciones humanas más singulares, a saber, por ejemplo, cuando vemos que la *mens* humana hace uso de materiales que halla en la naturaleza para producir algo que no tiene otro ejemplar más que en ella misma. El objetivo es hacerse semejante a la creatividad propia del Arte Divino. Porque la *mens* es su imagen, las creaciones del ser humano pueden en potencia servir como peldaños para que ella se una a aquel, lo cual es especialmente cierto en el caso de las matemáticas (*cf.* 2.1, 3.2) porque son símbolos precisos con los que podemos buscar en la gran teofanía que es el mundo a su causa. Si bien aquí no se expresa con el mismo grado de optimismo acerca de otra clase de artes (i.e., el arte de las cucharas), tres años después en *La visión de Dios* (1453) un ícono de Dios grabado en el velo de Verónica será una oportunidad para que el espectador, a través de una meditación, experimente y viva cómo se conectan “dos niveles de la realidad, donde, a pesar de una total diferencia, se cruzan y coinciden el ojo humano y el ojo omnividente de Dios en la percepción de la infinitud” (Kuzmina, 2010, p. 44). Porque “la criatura de Dios mirándose en Dios se ve a sí misma como el reflejo de su poder y grandeza, [y] percibe en sí la fuerza creativa de Dios” (*ibid*), puede ser que el Cusano también aperture una vía en la que la rigurosidad y precisión de las matemáticas no sean el único camino que nos lleve a Dios. Después de todo, el Idiota nos ha dicho ya que “con la ayuda de este arte mío indago, de manera simbólica, lo que quiero, alimento la mente, hago cucharas y rectifico el cuerpo” (IDM I, n. 55, 1-2). Esta posibilidad, aunque no sea del todo explorada, parece ser insinuada en *Idiota de mente* de la mano del gran énfasis en la creatividad de la *mens*. Y, más aún, pareciera que es en esta

obra que se construye el rostro del vidente –como fue visto en 3.2– que se enfrentará al rostro del ícono de Dios en DVD.

Vimos, además, que el lenguaje es el arte más natural que tenemos. La relación entre los distintos nombres puestos a beneplácito y el nombre natural nos enseñan acerca del modo en que las imágenes interactúan con su ejemplar. El uso de la metáfora de la luz reafirmó que ellos sirven como peldaños para el ascenso de la *mens* a Dios, al ser un modo en que este último se manifiesta para que esta lo busque. Sin embargo, vimos que, si somos más precisos, esto ha de adjudicarse al Verbo, que es uno con el nombre natural, y que se refleja o reluce de modo distinto y variado en cada uno de los nombres que, a modo de espejo, reciben su luz. El origen del lenguaje es, así, sin duda cristológico. Una investigación sobre los nombres se perfila, así, como una búsqueda entre luces, espejos e imágenes que hacen visible lo que de otro modo sería invisible. Porque al nivel discursivo de la razón se piensa nombrando, sugerimos que dicha actividad se realiza viendo entre mínimos y múltiples espejos que reflejan una unidad mayor que los dota de sentido y conexión. La *mens* se va construyendo así como un gran espejo que refleja a la *mens* divina, aunque aquí habría que agregar que estos calificativos pueden aplicarse a los nombres en tanto se recuerde, siguiendo la metáfora del espejo, que las imágenes que reflejan son borrosas, puesto que no tratamos con las formas de las cosas, sino con sus elaboraciones nocionales. El ser humano no posee un conocimiento acabado de ellos, por lo cual la idea es que conociendo e investigando se descubra y construya a sí mismo, cada vez más, como el espejo vivo que es su *mens*. Esto es, una indagación que tenga al lenguaje como protagonista puede llevarla a descubrir que tiene en su potencia la *semejanza* de todos los nombres/formas, aunque aquí todavía no se indica con mayor precisión que tipo de investigación sea aquella. Finalmente, la diversidad infinita de nombres que puede imponer la razón es un modo en que la *mens* se perfila como imagen de Dios; en cierto sentido, es un modo de perfeccionar la naturaleza, lo cual nos interesa porque, como vimos con Casarella (2017, p. 214), la *mens* humana trata así de asemejarse al rol de perfección del universo que tiene lugar con Cristo *qua* Verbo encarnado.

Para el análisis del subcapítulo 3.2 fue sobremanera importante dilucidar en qué medida la *mens* humana es *imago Dei*, a saber, imagen complicativa nocional de la complicación de las complicaciones. Empezamos examinando la diferencia entre ser imagen y ser explicación, allí donde solo la *mens* humana puede ser denominada imagen por hacer

aparecer a la unidad en su simplicidad. En ese sentido, ella tiene una posición privilegiada en el ascenso que le permite unificar inteligiblemente todo aquello que conoce y, en ese sentido, llevarlo a su perfección. Sumado a esto, vimos que, si bien la *mens* humana es imagen del Dios que es Trinidad, también se puede predicar de ella una participación específica en la *aequalitas* porque la *mens* es imagen de la igualdad de la unidad, es decir, la *mens* es un momento en el que la unidad inefable que es el Padre aparece (*aequalitas est unitatis imago*), si bien en la *mens* humana esto se da de forma inacabada y dinámica en tanto busca asemejarse cada vez más a la imagen originaria que es la *mens* divina. En esta línea, notamos que en tratados anteriores a IDM hubo una ausencia de la dupla complicación y explicación –así como que es la primera vez que la *complicatio* se utiliza para calificar lo más propio de la *mens* humana– y nos preguntábamos a qué se debería su reinserción en IDM. Conjeturamos, tras detenernos brevemente en IDM III, n. 73, 6-8 y IV, nn. 74-75, que, en el marco de una alusión al fundamento teológico de la Trinidad, uno de los motivos podría ser definir a la *mens* humana como *imago Dei*; y, por ende, siendo el objeto y objetivo de esta la Verdad, la *mens* humana se perfila como el lugar apropiado para la unión con Dios (o *filiatio*). Reflexionar sobre qué hace particular a la misma *mens* como imagen, partiendo del ejemplo del punto, nos llevó a sugerir que (i) por ser la imagen simple de la complicación de todas las cosas y (ii) por reflejar como semejanza de todas las cosas lo que en la *mens* divina son los ejemplares de todas las cosas, la *mens* humana se construye como vidente bajo una condición especial para unirse a Dios, dado que pareciera llevar la posibilidad de su trascendencia de manera inmanente a sí misma. Este desarrollo pareciera ir de la mano con una reflexión continua sobre la Segunda Persona de la Trinidad, la Igualdad. Con Monaco (2013, p. 5), afirmábamos así que el motivo cristológico –por lo menos, de alta cristología– que aparece aquí no tiene una importancia marginal, sino que pareciera que el Cusano elaborase su concepto de *mens* sobre la base –aunque no necesariamente de manera exclusiva– de su cristología. Para la unión que se propone aquí como fin último de la cognición, una vez discutida la presencia de ideas innatas en la *mens* humana presuntamente olvidadas por la corporalidad, vimos cuán necesario es que esta disponga de un criterio que le permita juzgar la rectitud de lo conocido. En este coinciden también el ímpetu y la tendencia a buscar la Verdad con la intuición (o precognición) de que, aun frente a contradicciones que para la razón parecieran insalvables, puede llegar efectivamente a ella. Al disponer el vidente, de este modo, de los medios para buscar la visión de Dios, conociendo nocionalmente la gran teofanía que es el universo, nos dice el Idiota volviendo a una

metáfora propia de DFD II, n. 56, “cuando la *mens* se dirige desde el mundo cambiante al inmutable, de modo similar se transforman en magisterio inmutable... dejan de ser variables en un magisterio universal. Así, somos escolares en este mundo, maestros en el otro” (IDM XIV, n. 155, 9-14). IDM III y IV parecieran encargarse, así, de construir el modo en que el vidente pueda llevar al acto su visión universal que tiene en potencia – por ser imagen de Dios– sin que ello fulmine ni magnifique su propia singularidad como vidente, que en uno y otro caso terminaría acabando con ella, para lo cual será clave cómo resignifique la creatividad característica de su mirada en la cultura en que está inserto.



5. Bibliografía

Bibliografía primaria

Cusanus-Portal, *Werke*, <http://www.cusanus-portal.de>, consultado el 03 de julio del 2023.

González, A. L. (trad.), “Nicolás de Cusa. Diálogos del Idiota” en *Diálogos del Idiota. El possest. La cumbre de la teoría*, Pamplona: EUNSA, 2008, pp. 31-127.

————— (trad.), *Sobre la mente y Dios*, Pamplona: EUNSA, 2013.

Hopkins, J. (trad.), *Nicholas of Cusa's Dialectical Mysticism: Text, Translation, and Interpretive Study of De Visione Dei*, Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, 1983.

————— (trad.), *Nicholas of Cusa on Learned Ignorance*, Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, 1990.

————— (trad.), *A Miscellany on Nicholas of Cusa*, Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, 1994.

————— (trad.), *Nicholas of Cusa on Wisdom and Knowledge*, Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, 1996a.

————— (trad.), *Nicholas of Cusa's Early Sermons: 1430-1441*, Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, 2003.

Machetta, J. M. (trad.), *Un ignorante discurre acerca de la mente. Idiota. De mente. Nicolás de Cusa*, Buenos Aires: Biblos, 2005.

Machetta, J. M. y C. D'Amico (trad.), *Acerca de la docta ignorancia. Libro I: lo máximo absoluto*, Buenos Aires: Editorial Biblos, 2007.

Machetta, J. M., D'Amico, C., Manzo, S. (trad.), *Acerca de la docta ignorancia. Libro II: lo máximo contracto*, Buenos Aires: Editorial Biblos, 2009.

Reinhardt, K., Machetta, J. M., Ludeña, E. (trad.), *Nicolás de Cusa. Acerca de la docta ignorancia: libro III: lo máximo absoluto y a la vez contracto*, Buenos Aires: Biblos, 2009.

Bibliografía secundaria

Albertini, T., “Mathematics and Astronomy”, en: Bellito, C. M., Izbicki, T. M., Christianson, G. (eds.), *Introducing Nicholas of Cusa. A Guide to a Renaissance Man*, Nueva Jersey: Paulist Press, 2004, pp. 373-408.

Albertson, D., “That He Might Fill All Things: Creation and Christology in Two Treatises by Nicholas of Cusa”, en: *International Journal of Systematic Theology*, VIII (2006), pp. 184-205.

—————, “The Advent of *Theologia geometrica* in the 1450s”, en: *Mathematical Theologies. Nicholas of Cusa and the Legacy of Thierry of Chartres*, Oxford: Oxford University Press, 2014, pp. 222-252.

Alfsvåg, K., “*Explicatio* and *complicatio*: On the understanding of the relationship between God and the world in the work of Nicholas Cusanus”, en: *International Journal of Systematic Theology*, XIV (2012), pp. 295-309.

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

————— “Nicolás de Cusa: Dios, más allá del ser y de la esencia”, en: *Pensamiento del ser y espera de Dios*, Salamanca: Ediciones Sígueme, 2004, pp. 13-142.

André, J. M., “La dimensión simbólica del arte en Nicolás de Cusa”, en: *Anuario Filosófico*, XXVIII (1995), pp. 547-582.

—————, “Conocer es dialogar. Las metáforas del conocimiento y su dimensión dialógica en el pensamiento de Nicolás de Cusa”, en: J. M. Machetta y C. D’Amico (eds.), *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, Buenos Aires: Editorial Biblos, 2005, pp. 15-41.

—————, “El hombre en Nicolás de Cusa: una antropología dinámica, holística y estética”, 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: Editorial Biblos, 2015, pp. 131-159.

Bacigalupo, L. “El arte de persuadir con la verdad”, en: *Los rostros de Jano*, Lima: Fondo Editorial PUCP, pp. 65-100.

Beierwaltes, W., “Identità e differenza come principio del pensiero cusaniano”, en: *Identidad y Diferencia*, Milán: Vita e Pensiero, 1989, pp. 145-174.

———, *Cusanus: Reflexión metafísica y espiritualidad*, Pamplona: EUNSA, 2005.

Bellito, C. M., Izbicki, T. M., Christianson, G. (eds.), *Introducing Nicholas of Cusa. A Guide to a Renaissance Man*, Nueva Jersey: Paulist Press, 2004.

Blumenberg, H., *La legitimación de la Edad Moderna*, Valencia: Pre-Textos, 2008.

Bond, L. H., “Nicholas of Cusa from Constantinople to “Learned Ignorance”: The Historical Matrix for the formation of the *De Docta Ignorantia*”, en: G. Christianson, T. M. Izbicki (eds.), *Nicholas of Cusa on Christ and the church*, Leiden: Brill, 1996, pp. 135-163.

Brient, E., “Transitions to a Modern Cosmology: Meister Eckhart and Nicholas of Cusa on the Intensive Infinite”, en: *Journal of the History of Philosophy*, XXXI (1999), pp. 575-600.

———, Meister Eckhart’s Influence on Nicholas of Cusa: A Survey of the Literature, en: J. Hackett (ed.), *A Companion to Meister Eckhart*, Leiden: Brill, 2012, pp. 553-585.

Casarella, P., “*His Name is Jesus*: Negative Theology and Christology in Two Writings of Nicholas of Cusa from 1440”, en: G. Christianson y T. M. Izbicki (eds.), *Nicholas of Cusa on Christ and the Church*, Leiden: Brill, 1996, pp. 280-299.

———, *Word as Bread: Language and Theology in Nicholas of Cusa*, Münster: Aschendorff Verlag, 2017.

Cassirer, E., “Nicolás de Cusa”, en: *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires: Emecé Editores, 1951, pp. 21-67.

———, “Nicolás de Cusa”, en: *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna I*, México: Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 65-99.

Colomer, E., “Modernidad y tradición en la metafísica del conocimiento de Nicolás de Cusa”, en: *De la Edad Media al Renacimiento: Ramón Llullio, Nicolás de Cusa, Juan Pico della Mirandola*, Barcelona: Herder, 1975, pp. 176-200.

Copleston, F., *Historia de la filosofía III: De Ockham a Suarez*, Barcelona: Editorial Ariel, 1994.

Cubillos, C., *Los múltiples nombres del Dios innumerable*, Pamplona: EUNSA, 2013.

D’Amico, C., “Nicolás de Cusa, “De Mente”: la profundización de la doctrina del hombre-imagen”, en: *Patristica et Mediaevalia*, XII (1991), pp. 53-67.

—————, “Ignorancia y conjetura en la propuesta de concordancia de Nicolás de Cusa”, en: J. M. Machetta y C. D’Amico (eds.), *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, Buenos Aires: Editorial Biblos, 2005, pp. 267-279.

—————, “Acerca del carácter irreductible de la *mens* humana en Nicolás de Cusa: unidad y número”, en: *Franciscanum*, LX (2018), pp. 87-104.

—————, “El poder de la imagen: Aenigma, teúrgia y performatividad”, en: Cuozzo, G., Dall’igna, A., González Ríos, J., Molgaray, D., Venturelli, G. (eds.), *Verbum et imago coincidunt: Il Linguaggio come specchio vivo in Cusano*, 2019, pp. 17-32.

Di Rienzo, R., “La inmortalidad de la mente”, en: J. M. Machetta y C. D’Amico (eds.), *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, Buenos Aires: Editorial Biblos, 2005, pp. 209-219.

Duclow, D., “Life and Works”, en: Bellito, C. M., Izbicki, T. M., Christianson, G. (eds.), *Introducing Nicholas of Cusa. A Guide to a Renaissance Man*, Nueva Jersey: Paulist Press, 2004, pp. 25-58.

—————, *Masters of Learned Ignorance: Eriugena, Eckhart, Cusanus*, Farnham: Ashgate Variorum, 2006.

Dupré, W., “The image of the living God: Some Remarks on the Meaning of Perfection and World Formation”, en: Casarella, P. (ed.), *Cusanus: The Legacy of Learned*

Ignorance, Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2006, pp. 89-104.

Ehrman, B., *How Jesus Became God*, San Francisco: HarperOne, 2014.

Euler, W., “Proclamation of Christ in Selected Sermons from Nicholas of Cusa”, en: Izicki, T. M., Bellito, C. M. (eds.), *Nicholas of Cusa and His Age: Intellect and Spirituality*, Leiden: Brill, 2002, pp. 89-103.

—————, “La Christologie de Nicolas de Cues”, en: M. A. Vannier (ed.), *La christologie chez les mystiques rhénans et Nicolas de Cues*, París: Cerf, 2012, pp. 167-176.

—————, “The theological significance of Holy Scripture according to Nicholas of Cusa”, en: Machetta, M., C. D’Amico (eds.), *La cuestión del hombre en Nicolás de Cusa. Fuentes, originalidad y diálogo con la modernidad*, Buenos Aires: Editorial Biblos, 2015, pp. 415-424.

Euler, A. W., Gustaffson, Y., Wikström, I. (eds), *Nicholas of Cusa on the self and self-consciousness*, Turku: Åbo Akademi University Press, 2010.

Fiamma, A., “La questione dell’innatismo nel *De mente* di Nicola Cusano”, en: *Cusano e Leibniz. Prospettive filosofiche*, Milán: Mimesis Edizioni, 2013, pp. 101-115.

—————, “Internal senses in Nicholas of Cusa’s psychology”, en: *Revista Española de Filosofía Medieval*, XVII (2020), pp. 59-77.

Flasch, K., *Introduzione alla filosofia medievale*, Turín: Einaudi, 2002.

—————, *Nicolás de Cusa*, Barcelona: Herder Editorial, 2003.

Fraile, G., “Nicolás de Cusa”, en: *Historia de la filosofía III: Del Humanismo a la Ilustración (siglos XV-XVIII)*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1991, pp. 150-170.

Führer, M. L., “Wisdom and Eloquence in Nicholas of Cusa’s *Idiota de sapientia* and *de mente*”, en: *Vivarium*, XVI (1978), pp. 142-155.

—————, “The mind and the levels of cognition (*De mente* c. 2, n. 64-68)”, en: Mandrella, I. (ed.), *Nicolaus Cusanus: Der Laie über den Geist. Idiota de mente.*, Berlin: De Gruyter, 2021, pp. 47-61.

Gamarra, D., “Mens est viva mensura. Nicolás de Cusa y el acto intelectual”, en: *Anuario Filosófico*, XXVIII (1995), pp. 583-609.

Gerlier, V., “Incomprehensible Praise: Wonder, Adoration and the Ground of Language in Nicholas of Cusa”, en: *Medieval Mystical Theology*, XXVII (2018), pp. 89-102.

González, A. L., “La doctrina de Nicolás de Cusa sobre la mente. Hacia una nueva gnoseología”, en: *Studia Philologica Valentina*, X (1995), pp. 1-24.

Haubst, R., “Das Thema der dreifachen Geburt”, en: *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Barcelona: Herder, 1956, pp. 30-38.

Henningfeld, J., “VERBUM-SIGNUM. La définition du langage chez s. Augustin et Nicolas de Cues”, en: *Archives de Philosophie*, LIV (1991), pp. 255-268.

Hopkins, J., *Nicholas of Cusa's Metaphysic of Contraction*, Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, 1983.

—————, “Prolegomena to Nicholas of Cusa's Conception of The Relationship of Faith to Reason”, 1996b, https://www.jasper-hopkins.info/cusafaith_reason-engl.pdf, consultado el 03 de julio del 2023.

—————, “Nicholas of Cusa (1401-1464): First Modern Philosopher?”, en: *Midwest Studies in Philosophy*, XXVI (2002), pp. 13-29.

Hudson, N., “Divine Immanence: Nicholas of Cusa's Understanding of Theophany and The Retrieval of a “New” Model of God”, en: *Journal of Theological Studies*, LVI (2005), pp. 450-470.

—————, *Becoming God: the doctrine of theosis in Nicholas of Cusa*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2007.

Hundersmarck, L., Izbicki, T. M., “Nicholas of Cusa’s Early Sermons on the Incarnation: an Early Renaissance Philosopher-Theologian as Preacher”, en: T. M. Izbicki y C. M. Bellito (eds.), *Nicholas of Cusa and His Age: Intellect and Spirituality*, Leiden: Brill, 2002, pp. 79-89.

Izbicki, T., “Christiformitas in Nicholas of Cusa’s Roman Sermons (1459)”, en: *Asian Perspectives in the Arts and Humanities*, I (2011), pp. 1-16.

Jacob, E. F., “Cusanus the Theologian”, en: *Bulletin of the John Rylands Library*, XXI (1937), pp. 406-424.

Jaspers, K., “Nicholas of Cusa”, en: H. Arendt (ed.), *Anselm and Nicholas of Cusa*, Nueva York: A Harvest Book, 1974, pp. 26-183.

Kijewska, A., ““IDIOTA DE MENTE”: CUSANUS’ Position in the Debate between Aristotelianism and Platonism”, en: Euler, W. A., Gustafsson, Y., Wikström, I. (eds.), *Nicholas of Cusa on the Self and Self-Consciousness*, Turku: Åbo Akademi University Press, 2010, pp. 67-88.

Kny, C., “Cusanus on Ideas and Aristotelianism”, en: Vimercati, E., Zaffino, V. (eds.), *Nicholas of Cusa and the Aristotelian Tradition. A Philosophical and Theological Survey*, Berlín: De Gruyter, 2020, pp. 127-144.

Kristeller, P. O., *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

Koyré, A., “El firmamento y los cielos (Nicolás de Cusa y Marcellus Palingenius)”, en: *Del mundo cerrado al universo infinito*, México: Siglo Veintiuno Editores, 1999.

Kuzmina, E., “El pensamiento estético de Nicolás de Cusa en el espectro de la luz renacentista”, en: *Pensamiento y Cultura*, 13 (2010), pp. 37-52.

Liddell, A. F., “The Significance of the Doctrine of the Incarnation in the Philosophy of Nicholas of Cusa”, en: *Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy*, XI (1953), pp. 126-131.

Liddell, H. G., R. Scott, *Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1996.

Lyons, N., “Art. Culture as Participation in Nicholas of Cusa”, en: *Signs in the Dust. A Theory of Natural Culture and Cultural Nature*, Oxford: Oxford University Press, 2019, pp. 63-81.

Machetta, J. M., “La noción de *Principio* en Nicolás de Cusa a partir del comentario al *Parménides* de Proclo”, en: *Veritas*, XLIX (2004), pp. 553-567.

—————, “*Intellectus explicatio fidei o Intellectus explicatio Christi*: la dimensión cristológica de la verdad. Reflexiones en torno a la verdad, la unidad y Cristo” en: J. M. Machetta y C. D’Amico (eds.), *Nicolás de Cusa: identidad y alteridad. Pensamiento y diálogo*, Buenos Aires: Editorial Biblos, 2010, pp. 447-463.

Mandrella, I., “Einleitung”, en: Mandrella, I. (ed.), *Nicolaus Cusanus: Der Laie über den Geist. Idiota de mente.*, Berlin: De Gruyter, 2021, pp. 1-10.

Mattioli, A., “Idiota: ausencia de cultura u opción por la privacidad. Notas de lexicografía franciscana”, en: *Cuadernos Franciscanos*, 82 (1988), pp. 3-14.

McGinn, B., “*Maximum, Contractum et Absolutum*: The Motive for the Incarnation in Nicholas of Cusa and his Predecessors”, en: Izbicki, T. M., Bellito, C. M. (eds.), *Nicholas of Cusa and His Age: Intellect and Spirituality*, Leiden: Brill, 2002, pp. 151-175.

—————, *The Harvest of Mysticism in Medieval Germany*, Barcelona: Herder, 2005.

McTighe, T. P., “Contingentia and Alteritas in Cusa’s Metaphysics”, en: *American Catholic Philosophical Quarterly*, LXIV, (1990), pp. 55-71.

Miller, C. L., *Reading Cusanus. Metaphor and Dialectic in a Conjectural Universe*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2003.

—————, “Form and Transformation: *Christiformitas* in Nicholas of Cusa”, en: *The Journal of Religion*, XC (2010), pp. 1-14.

Miner, R. C., “Nicolaus Cusanus”, en: *Truth in the making. Creative Knowledge in Theology and Philosophy*, Londres: Routledge, 2003, pp. 19-39.

Monaco, D., “Monadi, specchi e menti. Pensiero matematico e “imago Dei” nell’opera di Cusano”, en: *Laboratorio dell’ISPF*, X (2013), pp. 1-11.

Moran, D., “Pantheism from John Scottus Eriugena to Nicholas of Cusa”, en: *American Catholic Philosophical Quarterly*, LXIV (1990), pp. 131-151.

—————, “Nicholas of Cusa and modern philosophy”, en: J. Hankins (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 173-192.

Moritz, A., “Der Geist als Bild göttlicher Einfaltung (De mente c. 3 und 4)”, en: Mandrella, I. (ed.), *Nicolaus Cusanus: Der Laie über den Geist. Idiota de mente.*, Berlin: De Gruyter, 2021, pp. 63-82.

Nácar, E., y A. Colunga (trad.), *Sagrada Biblia*, Madrid: Gredos, 1965.

Oliva, M., “The metaphysics of language in Cusanus and Gadamer”, en: *Anuario Filosófico*, XLIX (2016), pp. 401-422.

Pavlas, P., “The Book Metaphor Triadized: The Layman’s Bible and God’s Books in Raymond of Sabunde, Nicholas of Cusa and Jan Amos Comenius”, en: Burton, S., Hollman, J., Parker, E. (eds.), *Nicholas of Cusa and the Making of the Early Modern World*, Leiden: Brill, 2019, pp. 384-416.

Pico Estrada, P., “Cuerpo y conocimiento en el diálogo *Idiota de mente* de Nicolás de Cusa” en: J. M. Machetta y C. D’Amico (eds.), *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, Buenos Aires: Editorial Biblos, 2005, pp. 233-241.

—————, “La fuerza asimilativa de la mente”, en: Machetta, J. M. (trad.), *Un ignorante discurre acerca de la mente. Idiota. De mente. Nicolás de Cusa*, Buenos Aires: Biblos, 2005, pp. 179-188.

—————, “Weight and proportion in Nicholas of Cusa’s *De Staticis Experimentis*”, en: Reinhardt, K, H. Schwaetzer, *Nicolaus Cusanus: ein bewundernswerter historischer Brennpunkt: philosophische Tradition und wissenschaftliche Rezeption*, Regensburg, 2008, pp. 135-146.

—————, “La vía del amor según Nicolás de Cusa”, en: Cuozzo, G., D’amico, C., Russano, N., *Nicolás de Cusa: Unidad en la Pluralidad. Homenaje a Jorge Mario Machetta. Tomo I*, Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, 2021, pp. 291-327.

—————, *Nicholas of Cusa on the Trinitarian Structure of the Innate Criterion of Truth*, Leiden: Brill, 2022.

Reaidy, J., “Les fondements christologiques de la mystique eckhartienne de la “naissance de Dieu dans l’âme””, en: M. A. Vannier (ed.), *La christologie chez les mystiques rhénans et Nicolas de Cues*, París: Cerf, 2012, pp. 89-107.

Reinhardt, K., “Conocimiento simbólico: acerca del uso de la metáfora en Nicolás de Cusa” en: J. M. Machetta, C. D’Amico (eds.), *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa*, Buenos Aires: Biblos, 2005, pp. 423-435.

—————, “Introducción a la cristología cusana” en: K. Reinhardt, M., Machetta, J. M., Ludeña, E. (eds.), *Nicolás de Cusa. Acerca de la docta ignorancia: libro III: lo máximo absoluto y a la vez contracto*, Buenos Aires: Biblos, 2009, pp. 13-32.

—————, “La conception du Christ par la Vierge Marie selon les *Sermons* de Nicolas de Cues pour la fête de l’annonciation”, en: M. A. Vannier (ed.), *La christologie chez les mystiques rhénans et Nicolas de Cues*, París: Cerf, 2012, pp. 191-199.

—————, “La antropología de Nicolás de Cusa a la luz de su cristología” 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, 2015, pp. 17-25.

Rice, E. P., “Nicholas of Cusa’s Idea of Wisdom”, en: *Traditio*, XIII (1957), pp. 345-368.

Rusconi, C., *El uso simbólico de las figuras matemáticas en la metafísica de Nicolás de Cusa* (1401-1464), Buenos Aires: Editorial Biblos, 2012.

Russo, R. P., “The Pre-eminence of Christ in Creation: The Dual Christological Perspectives of Nicholas of Cusa”, 2015, en: https://www.academia.edu/6931002/The_Pre_eminence_of_Christ_in_Creation_The_Dual_Christological_Perspectives_of_Nicholas_of_Cusa, consultado el 03 de julio del 2023.

Santinello, G., “L’UOMO “AD IMAGINEM ET SIMILITUDINEM” NEL CUSANO”, en: *Doctor Seraphicus*, XXXVII (1990), pp. 85-97.

Schulz, W., “El Cusano y la metafísica moderna”, en: *El Dios de la metafísica moderna*, México: Fondo de Cultura Económica, 1961.

Schwaetzer, H., “Perspectivas de la ciencia cusana acerca de la *mens*”, en: J. M. Machetta y C. D’Amico (eds.), *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, Buenos Aires: Editorial Biblos, 2005, pp. 183-195.

—————, “La *christiformitas* chez Nicolas de Cues”, en: M. A. Vannier (ed.), *La christologie chez les mystiques rhénans et Nicolas de Cues*, París: Cerf, 2012, pp. 201-205.

—————, “Juicio concredo y viva imagen de Dios. Existencialismo intelectual en el pensamiento de Nicolás de Cusa”, en: Machetta, J. M. y C. D’Amico (eds.), *La cuestión del hombre en Nicolás de Cusa. Fuentes, originalidad y diálogo con la modernidad*, Buenos Aires: Editorial Biblos, 2015, pp. 25-43.

—————, “Sujet, intellect, image chez Nicolas de Cues”, en: M. A. Vannier (ed.), *Intellect, sujet, image chez Eckhart et Nicolas de Cues*, París: Cerf, 2016, pp. 83-110.

Soto, M. J., “Nicolás de Cusa y la idea metafísica de expresión”, en: *Anuario Filosófico*, 28 (1995), pp. 737-754.

Venturelli, G., “La triple natividad. Una lectura de los sermones juveniles de Nicolás de Cusa”, en: *Revista de estudios Culturales*, I (2018), pp. 1-24.

—————, *La triple natività. La riflessione cristologica in Cusano dalle prediche giovanili agli scritti filosofici*, Milán: Mimesis, 2020.

Watanabe, M., “An appreciation”, en: C. M. Bellito, Izbicki, T. M., Christianson, G. (eds.), *Introducing Nicholas of Cusa. A Guide to a Renaissance Man*, Nueva Jersey: Paulist Press, 2004, pp. 3-25.

Watts, P. M., *Nicolaus Cusanus. A Fifteenth-Century Vision of Man*, Leiden: Brill, 1982.
—————, “Renaissance Humanism”, en: C. M. Bellito, Izbicki, T. M., Christianson, G. (eds.), *Introducing Nicholas of Cusa. A Guide to a Renaissance Man*, Nueva Jersey: Paulist Press, 2004, pp. 169-204.

Winkler, N., “Der antigelehrt philosophierende Laie (De mente c. 1)”, en: Mandrella, I. (ed.), *Nicolaus Cusanus: Der Laie über den Geist. Idiota de mente.*, Berlin: De Gruyter, 2021, pp. 11-28.

Ziebart, K. M., *Nicolaus Cusanus on Faith and the Intellect*, Leiden: Brill, 2014.
—————, “Cusanus and Nominalism”, en: Izbicki, T. M, Aleksander, J., Duclow, D. (eds.), *Nicholas of Cusa and Times of Transition. Essays in Honor of Gerald Christianson*, Leiden: Brill, 2019, pp. 219-241.