

La doctrina de Nicolás de Cusa sobre la mente. Hacia una nueva gnoseología

Ángel Luis González
Universidad de Navarra

INTRODUCCIÓN

Hoy ciertamente no puede ya decirse, como Gadamer señaló en su día, que Nicolás de Cusa (1401-1464) es un olvido de nuestra conciencia histórica.¹ En los últimos cuarenta años se han multiplicado los estudios sobre su pensamiento, los congresos y las actas correspondientes, está casi culminada la edición crítica de toda su obra, se realizan traducciones de sus obras a diversos idiomas. Con ello, como es natural, han surgido y florecido diversas hermenéuticas sobre su pensamiento.

Es doctrina común que Nicolás de Cusa produjo una enérgica transformación en metafísica y teodicea, especialmente en la explicación de las relaciones entre finito e infinito. Y el novedoso valor que, sin detrimento de lo infinito, se concede a lo finito, a la naturaleza que es preciso desentrañar, producirá entre otras cosas un cambio en ontología y un nuevo modo de entender el conocimiento. Como es sabido, fueron los neokantianos de Marburgo quienes «redescubrieron» al Cusano, haciendo de él casi exclusivamente un antecesor o precedente neto del kantismo; para ellos, en efecto, lo más relevante del pensamiento de Cusa sería la teoría del conocimiento. Y, como también es notorio, la magna historia de la teoría del conocimiento que publicara Cassirer² en varios volúmenes comienza precisamente por Nicolás de Cusa. Aunque hoy día, tras Gadamer, no es admitido, de modo habitual, la interpretación

¹ Cfr. H. G. Gadamer, «Nicolás de Cusa y la filosofía del presente», en *Folia humanística* (1964), 2, 3, p. 929.

² Cfr. E. Cassirer, *El problema del conocimiento*, vol I., trad. cast., 3ª reimpresión, México, 1979, pp. 65 ss.

del Cusano solamente como un precedente, sin más, del kantismo, sin embargo, nadie pone en duda la relevancia y originalidad del pensamiento cusánico en teoría del conocimiento. Es un innovador en gnoseología, como también en otros muchos ámbitos de pensamiento filosófico.

Innova inteliendo desde la tradición, se podría decir con el título de un conocido trabajo de W. Beierwaltes.³ No es ya un moderno, o el «portero de la modernidad», como diversos autores quieren considerarlo;⁴ por supuesto todavía menos es un declinar del Medioevo; coincido con el mesurado juicio que subraya que Nicolás de Cusa «representa un *productivo* ‘interludio de las épocas’, que reflexiona cuidadosamente sobre la tradición y que al mismo tiempo la prosigue determinando una irrupción, que se realiza desde raíces profundas en lo antiguo pensado críticamente hasta el fondo y asimilado aprobatoriamente, hacia nuevos campos y modos de proceder de un pensamiento que se hace cada vez más consciente de sí mismo como nuevo y distinto».⁵

Uno de los temas en los que se pone de manifiesto esa innovación, reforma o transformación de la gnoseología, que lleva a cabo Nicolás de Cusa, estriba en su novedosa y original doctrina de la mente. Trataré aquí de explicar algunos puntos fundamentales de la doctrina cusánica, con especial atención al tercero de los libros de los *Diálogos del Idiota*, titulado precisamente *La mente*.⁶

³ Cfr. su *Cusanus, Reflexión metafísica y espiritualidad*, trad. cast. Pamplona, 2005, pp. 45 y ss.

⁴ Una pormenorizada revisión de las interpretaciones habidas sobre el Cusano y la pertinente toma de postura, es el libro de Benz, H. *Individualität und Subjektivität. Interpretationstendenzen in der Cusanus-Forschung und das Selbstverständnis des Nikolaus von Kues*, Münster 1999.

⁵ Cfr. Beierwaltes, W., *Cusanus*, cit. p. 66.

⁶ Cito por mi traducción, contenida ahora en *Nicolás de Cusa, Diálogos del Idiota, El Possest. La cumbre de la teoría*, Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González, 2ª ed., Pamplona 2008 (en prensa). De todas esas obras hubo dos ediciones previas, publicadas entre 1992 y 1998, en Cuadernos de Anuario Filosófico, Pamplona; en concreto *Los Diálogos del Idiota* fueron publicados en 1998 y como segunda edición en 2000. Indicaré en el lugar correspondiente las ediciones de las demás obras del Cusano, que siempre tienen como punto de referencia la edición crítica: *Nicolai de Cusa opera omnis iussu et auctoritate Accademiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, Hamburgo, 1932 ss.

1. LA NUEVA PERSPECTIVA DEL HOMBRE COMO MEDIDA DE TODO.
LA MENTE COMO MEDIDA.

Para comenzar, sin embargo, traigo a colación dos afirmaciones del Cusano, que se encuentran casi en los primeros compases de *El Berilo* (o, si se prefiere, como algunos otros traducen, *La lente*); establece allí Nicolás de Cusa cuatro principios, proposiciones o propuestas, cuya explicación o despliegue —señala— conformarán ese libro (si bien después no atenderá estrictamente a lo que era su propósito). Como es notorio, *De Beryllo* es, en buena medida, un compendio de su pensamiento. Aunque las dos primeras propuestas son capitales (la primera se refiere a que el primer principio es uno, que ese único principio del mundo es intelecto y que el intelecto creador crea las sustancias cognoscitivas; la segunda: todo lo que es o es verdad o semejanza de la verdad) registraré a continuación solamente la tercera y cuarta, que hacen más directa relación a nuestro tema.

«En tercer lugar, tendrás en cuenta la afirmación de Protágoras de que el hombre es la medida de las cosas. Pues en efecto con el sentido mide las cosas sensibles, con el intelecto las inteligibles, y las que están por encima de las inteligibles las alcanza yendo más allá del intelecto...».

«En cuarto lugar ten presente la afirmación de Hermes Trimegisto de que el hombre es un segundo Dios. Efectivamente, lo mismo que Dios es creador de los entes reales y de las formas naturales, de igual modo el hombre lo es de los entes racionales y de las formas artificiales, las cuales no son otra cosa que semejanzas de su intelecto, como las criaturas de Dios son semejanzas del intelecto divino. En consecuencia, el hombre posee un intelecto, que en el crear es semejanza del intelecto divino. Por eso, crea semejanzas de las semejanzas del intelecto divino, como en efecto las figuras artificiales extrínsecas son semejanzas de la forma natural intrínseca. De ahí que el hombre mida su propio intelecto por medio de la potencia de sus obras, y de esa manera mide también el intelecto divino, lo mismo que la verdad es mensurada por medio de una imagen. Y ésta es la ciencia a través de enigmas. Pero el hombre posee una visión muy penetrante, por medio de la cual ve que el enigma es enigma de la verdad, de manera tal que llega a saber que la verdad existe, y que no es configurable en enigma alguno».⁷

Estas tesis fundamentales, propuestas en *El Berilo*, y que por otra parte comparecen en diversas obras del Cusano, constituyen una transformación de la gnoseología antiguo-medieval. La propo-

⁷ El *Berilo*, 6 y 7. Cito por mi versión de esa obra: *Nicolás de Cusa: El Berilo*. Introducción, traducción y notas de Angel Luis González, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n° 200, Pamplona, 2007.

sición tercera es expresada con la conocida aserción de Protágoras: el hombre es la medida de todas las cosas. La afirmación de Protágoras ha sido entendida por los filósofos posteriores, y así viene a señalarlo Cusa, como lema de un escepticismo rampante. Se trata, sin embargo, de otra cosa muy distinta; señalo a continuación el texto de *El Berilo* en el que Nicolás de Cusa critica la opinión aristotélica para, a continuación, basándose en la gnoseología del estagirita, proporcionar un nuevo sentido a la frase protágorica: «Aristóteles afirma que Protágoras con esto no ha señalado nada profundo, y sin embargo a mi me parece que ha dicho algo muy relevante. En primer lugar considero que Aristóteles correctamente afirma en el inicio de la *Metafísica* que ‘todos los hombres desean por naturaleza saber’, y explica esto con el sentido de la vista, que el hombre no lo posee solamente para actuar, sino que lo amamos por causa del conocer, ya que nos ‘manifiesta muchas diferencias’. Si, pues, el hombre tiene sentido y razón, no sólo para usar de ellos en orden a la conservación de la vida, sino para conocer, entonces las cosas sensibles son alimento para él por una doble razón, a saber, para vivir y para conocer. Ahora bien, conocer es más importante y más noble, ya que tiene un fin más alto e incorruptible. (...); por tanto las cosas visibles existen para que en ellas pueda conocerse el intelecto divino, artifice de todas las cosas».⁸

Con esas afirmaciones Cusa está subrayando que si el Absoluto incomprendible ha creado el mundo lo ha hecho precisamente para que el hombre pueda acceder, de algún modo, a esa incomprendibilidad. De ahí que la frase protagórica adquiere una novedosa intelección; y, en los términos señalados por Nicolás de Cusa, resulta a mi parecer, lo más contrario a un relativismo. Parece claro que en la afirmación de Protágoras no hay posibilidad de un acceso a un Absoluto, o al menos debe señalarse como algo que no es posible conocer; muy otro, como se ve, es el sentido que le proporciona el Cusano, y eso tanto por lo que se refiere a la posibilidad de conocer al Absoluto, cuanto por la nueva doctrina de la mente, que por un lado es explanada como imagen de Dios y por otro configuradora de su mundo. «Si Dios creó el mundo para que le conociéramos a El, entonces el mundo no sólo tiene que ser cognoscible *de facto*, sino que además nosotros tenemos que poder determinar anticipadamente, de acuerdo con ello, cuáles son las

⁸ *El Berilo*, 65.

estructuras del mundo, decidiendo si éstas permiten, y hasta qué punto, nuestro conocimiento del mundo».⁹ Parece fácil que desde ahí puede arrancar una hermenéutica que considere a Cusa como un adelantado del kantismo. Mi opinión es que la original teoría del conocimiento que formula Nicolás está alejada ya de la anterior, si bien es mucho todavía lo que le separa de Kant. Si se prefiere, podría afirmarse que es precedente del kantismo en el sentido de que el conocimiento no deberá girar en torno a las cosas, como diría el regiomontano, sino sobre sí mismo; sin embargo está muy lejos todavía de él por cuanto el Cusano no considerará ni como fenómenos a las cosas conocidas ni a la subjetividad como la medida del mundo; ésta se constituye por los modos universales de conocimiento humano.¹⁰

En los últimos números de *El Berilo*, que trazan algunos aspectos de la doctrina de la *mens*, a propósito de una explicación del conocimiento realizada desde la teoría de la visión, Nicolás establece esta conclusión, que en mi opinión es lo contrario de un relativismo: «Aristóteles sostuvo esto mismo, a saber, que suprimido el conocimiento sensitivo se suprimen también los sensibles, cuando afirma en la *Metafísica* (...). Por tanto, correctamente afirmaba Protagoras que el hombre es la medida de las cosas, el cual sabiendo a partir de la naturaleza de su propio conocimiento sensitivo que los sensibles son por causa de ese mismo conocimiento, los mide con el fin de aprehender de modo sensible la gloria del intelecto divino. Por lo que se refiere al conocimiento intelectual, debe decirse lo mismo sobre los inteligibles, y por último a partir del mismo principio puede contemplarse esa naturaleza intelectual inmortal, para que el intelecto divino pueda mostrarse a sí mismo en su inmortalidad».¹¹ También aquí, como de otro modo se subrayaba ya antes, se pone de manifiesto la enorme diferencia entre la aserción protagórica del hombre como medida de todas las cosas y la intelección cusánica de esa expresión.

La doctrina (conjetura, afirma él) del Cusano sobre la mente comienza por subrayar que mente procede de medir: *mens* es *mensurare*. «La mente es aquello que es término y medida de todas las cosas. Sostengo que la mente se llama así a partir del medir».¹²

⁹ K. Flasch, *Nicolás de Cusa*, trad. cast., Barcelona, 2003, p. 96.

¹⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 95 y 98.

¹¹ *El Berilo*, 69.

¹² *La mente*, I, 57.

En último término, conocer es medir, como señala en *El Berilo*.¹³ Medir y poner nombres, como señala con el famoso ejemplo del arte hacer cucharas: «El idiota, tomando la cuchara en la mano, afirmó: La cuchara no tiene un ejemplar distinto fuera de la idea de nuestra mente. En efecto, si bien el escultor o el pintor toman de las cosas los ejemplares de los entes que procuran representar, yo no hago así al extraer de la madera y del barro cucharas, copas y ollas. No imito en esto la figura de ninguna cosa natural. Estas formas de cucharas, de copas y de ollas se realizan únicamente por medio del arte humano. Por ello, mi arte es más creador que imitador de figuras creadas, y en esto es más semejante al arte infinito».¹⁴ Más creador que imitador; la *mensura* posee, como una moneda de doble cara, un aspecto estático y otro dinámico; lo novedoso en la gnoseología del Cusano estriba precisamente en que sin rechazar la faz pasiva, como más tarde abordaremos, establece nítidamente el carácter dinámico. «Es activamente mensurable, principio, causa, razón de orden, de organización, idea directiva de un proceso, foco de atracción y término de acción. La medida no es instrumento ‘con que’ se mide, sino el principio que mide, modelo que modela, guía, organiza hacia sí, ejemplar que actúa desde

¹³ *El Berilo*, 71.

¹⁴ *La mente*, II. Véase la continuación del texto: «Supongamos, pues, que yo desee explicar mi arte y hacer sensible la forma de la cuchara, por medio de la cual se constituye la cuchara. Aunque esta forma no sea alcanzable en su naturaleza por medio de ningún sentido, puesto que no es blanca ni negra, ni de otro color, ni tiene sonido, olor, gusto, o tacto, sin embargo me esforzaré por hacerla sensible de la manera que pueda. Por eso, labro y ahueco una materia, por ejemplo un trozo de madera, con diversos movimientos de los instrumentos que uso, hasta que surja en la madera la debida proporción en la que resplandezca adecuadamente la forma de la cuchara. De este modo, puedes comprobar que la forma de la cuchara, simple y no sensible, resplandece casi como en su imagen, en la proporción configurada de este trozo de madera. La verdad y la precisión de la cuchareidad, que no es multiplicable ni comunicable, no puede jamás hacerse sensible perfectamente por medio de cualquier instrumento y por cualquier hombre; en todas las cucharas resplandece de modo diverso la misma forma simplicísima, en una más, menos en otra, pero en ninguna de modo preciso». Entre la bibliografía referente al tema, cfr. L. Ribeiro dos Santos, *A sabedoria do Idiota*, en *Coincidência dos opostos e concórdia. Caminhos do pensamento em Nicolau de Cusa*, Coordenação de J. M. André y M. Alvarez Gómez, Coimbra 2002, esp. pp. 92 ss.

su posición trascendente respecto del ejemplado». ¹⁵ En eso estriba la dinamicidad de la medida, que no consiste, pues, en un mero confrontar, sino en un auténtico moldear; y sin olvidar, por otra parte, que ese moldeamiento de la medida mensurante está sujeto a la medida infinita no mensurada. En el ámbito de lo finito la medida no puede ser más que relativa, por cuanto es una medida que ha sido originada. La medida de la mente es una medida finita, no medida suma como es la medida divina, que es la precisión absoluta, la verdad misma; pero al mismo tiempo, a la manera o semejanza de la medida infinita creadora, extrae de sí todo, lo mide y configura y regula, activa y dinámicamente.

Es la razón la que impone los nombres. Con prioridad a su ideación por la mente humana, no hay cucharas en la naturaleza. ¹⁶ La mente mide todas las cosas, realiza medidas adecuadas de toda realidad; aunque no sea una absoluta *mensura mensurans*, lo que sólo corresponde a la mente divina, es *mensurata mensura mensurans*, es verdadera medida, una cierta medida absoluta, como la denomina el Cusano, que no puede ser mayor ni menor, ya que no está contraída en la cantidad, se asimila a todos los modos de ser (a la posibilidad y la necesidad en sus diversos tipos, señala expresamente). La mente humana, subraya el Cusano, es imagen de la mente eterna y rastrea, busca alcanzar, lo mismo que la semejanza en la verdad, la medida de sí misma en la mente eterna. ¹⁷ Cuando en el diálogo, el filósofo pregunta cómo es posible que la

¹⁵ L. Martínez Gómez, *El hombre «mensura rerum» en Nicolás de Cusa*, en *Philosophica al filo de la historia*, Madrid 1987, p. 67.

¹⁶ Cfr. M. Álvarez Gómez, *La mente como imagen viva en Nicolás de Cusa*, en *Mente, conciencia y conocimiento* (M^a del Carmen Paredes, ed.), Salamanca 2001, p. 23. A continuación se subraya en este excelente estudio: «Esto es preciso entenderlo en un sentido originario, concretamente en el sentido de que previamente a la ideación del hombre no hay en la naturaleza cucharas, como no hay tampoco mesas, sillas o alacenas. Obviamente a partir del momento en que tales objetos y utensilios se producen, se puede poner en marcha una actividad imitatoria, que produce, p. ej. martillos al modo como previamente se han producido o fabricado martillos. Pero originariamente no es así, ya que la naturaleza no producirá nunca martillos o cucharas que luego el hombre imite... Más aún, aunque la imite en concreto, fácticamente, la idea misma de cuchara no es ni podrá ser nunca una imitación porque originariamente no lo es».

¹⁷ Esas expresiones son espigues de textos que se encuentran en *La mente*; cfr. especialmente los capítulos IX y XI, pp. 85-88 y 91-96.

mente, que se llama así a partir de la medida, se dirige ávidamente a medir las cosas, el idiota (o si se prefiere, el profano, o ignorante o el iletrado)¹⁸ afirma que «lo hace para alcanzar la medida de sí misma. En efecto, la mente es una medida viva que, midiendo las demás cosas, aferra su propia capacidad. Lo hace todo para conocerse. Ahora bien, buscando su propia medida en todas las cosas no la encuentra sino allí donde todas las cosas son una. Allí está la verdad de su precisión, porque aquí está su ejemplar adecuado».¹⁹

Mens est viva substantia, afirma el Cusano en el capítulo V de *La Mente*. La mente es una sustancia viva, lo que es equivalente, entre otras cosas, a decir que es forma sustancial que vivifica el cuerpo, que es capaz de discernir todo, y aunque sea adelantar la temática del último apartado del trabajo, es preciso señalar aquí que la explicación de por qué la mente puede realizar juicios sobre todo, «la posee por el hecho de que es imagen del ejemplar de todas las cosas. Dios, en efecto, es el ejemplar de todo. Por consiguiente, puesto que el ejemplar de todas las cosas resplandece en la mente como la verdad en la imagen, la mente tiene en sí misma aquello a lo que mirar y por eso juzga de las cosas exteriores. Si una ley escrita fuese viva, leería en sí misma, puesto que es viva, todas las cosas que pueden juzgarse. Por eso, la mente es descripción viva de la sabiduría eterna e infinita. Pero en nuestras mentes, en el inicio, la vida es similar a la de uno que duerme, hasta no ser estimulada a moverse por la admiración que tiene su origen en las cosas sensibles. Entonces, mediante los actos de su vida intelectual, encuentra en sí misma descrito lo que busca. Tienes que entender esta descripción como un resplandor del ejemplar de todas las cosas, a la manera en que la verdad resplandece en su imagen».²⁰ Será preciso insistir sobre este extremo más adelante.

2. LA MENTE, VIS ASSIMILATIVA

La cuarta propuesta fundamental de *El Berilo*, señalada en el inicio, es la consideración del hombre como *segundo dios*. Esa afirmación tiene sentido en una adecuada intelección de la doctrina

¹⁸ En las primeras páginas (pp. 11-14) del artículo poco ha citado de M. Álvarez Gómez están las más atinadas observaciones que conozco sobre el controvertido problema de la traducción y significado del término «idiota» empleado por el Cusano.

¹⁹ *La mente*, IX, pp. 87-88.

²⁰ *Ibid.*, V, p. 70.

cusánica de la mente. En el texto de esa propuesta se contienen algunos de los puntos fundamentales de las doctrinas filosóficas de Nicolás de Cusa.

En primer lugar, el parangón y los paralelismos entre los intelectos divino y humano que Cusa pone manifiesto aquí y en otras obras, no puede hacer olvidar la diferencia, incolmable, entre ambos intelectos. La diferencia capital es subrayada por el Cusano cuando afirma que el entendimiento divino es creador o entificador, una *vis entificativa*, mientras que la mente humana es una *vis assimilativa*. «Entre la mente divina y la nuestra hay la diferencia que existe entre el hacer y el ver. La mente divina concibiendo crea; la nuestra, concibiendo asimila nociones, es decir, crea visiones intelectuales. La mente divina es una fuerza entificadora, la nuestra es una fuerza asimiladora».²¹ La mente infinita es fuerza formadora absoluta; la mente finita es una forma conformadora o configuradora.²² El Absoluto crea; el hombre se apropia lo creado, o si se prefiere Dios es creador entitativo; el hombre, creador nocional: «La concepción que realiza la mente divina es producción de las cosas; el concebir de nuestra mente es la noción de las cosas. Si la mente divina es entidad absoluta, entonces su concebir es la creación de los entes, y la concepción de nuestra mente es asimilación de los entes».²³ La mente humana, noble imagen de Dios, participa según sus posibilidades de la fecundidad de la naturaleza creadora, por cuanto extrae de sí misma, en cuanto imagen de la forma omnipotente, entes racionales a semejanza de los entes reales.²⁴

²¹ *La mente*, VII, p. 77.

²² Cfr. *La mente* IV, 65.

²³ Cfr. *La mente*, III, 64. En el capítulo 27 de *De venatione sapientiae*, el Cusano compara la mente eterna con la mente humana, subrayando la libertad y el modo de obrar de ambas mentes; la mente eterna, que era libre de crear o de no crear determinó dentro de sí misma como quiso lo que quiso y *ab aeterno*; por su parte la mente humana, como imagen que es de la mente eterna y absoluta, es humanamente libre, y a semejanza de la mente eterna cuanto se propone realizar lo determina antes dentro de sí, pone términos en su concepto a todas las cosas, mensura nocionalmente todo. Cfr. el trabajo, del que he tomado esa referencia, de Martínez Gómez, L., *Libertad del espíritu en Nicolás de Cusa*, en *Nicolás de Cusa en el V Centenario de su muerte*, Madrid, 1967, p. 15.

²⁴ Cfr., para esa temática, M. Álvarez Gómez, *Der Mensch Schöpfer seiner Welt: Überlegungen zu De coniecturis*, Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft, 13 (1978), pp. 160-166.

Con insistencia subraya el Cusano que la mente divina es la forma real del mundo; la *mens* humana, en cambio, es forma conjetural del mundo. De esa manera, el hombre posee un entendimiento que es semejanza del entendimiento divino cuando crea; por eso, el hombre crea las semejanzas de las semejanzas del entendimiento divino, como las figuras artificiales extrínsecas son semejanzas de la forma natural intrínseca, como señalaba la cuarta proposición fundamental de *El Berilo*.

Aunque no podamos aquí más que aludirlo, es preciso resaltar la noción de asimilación de la que trata el Cusano. Pongo énfasis en dos puntos; el primero, que la mente, extrae de sí misma las formas de las cosas por vía de asimilación, y eso tanto por lo que se refiere a lo sensible, como la imaginación y la razón misma; como subraya el Cusano expresamente, todas las configuraciones que se hagan o puedan hacerse en la escultura o en la pintura o en un arte fabril, no pueden ser hechas sin la mente; es más, es la mente la que lleva a término todas las cosas.²⁵

El segundo punto estriba en subrayar que la *vis assimilativa* de la mente es una asimilación en sentido estricto; así me parece que hay que entender textos como el siguiente: «la mente es esa potencia que, aunque carezca de toda forma nocional, sin embargo puede, estimulada, asimilarse a toda forma y producir las nociones de todas las cosas, semejantes en cierto modo a una vista sana que está en la oscuridad y que jamás haya estado en la luz; esa vista está privada de toda noción actual de las cosas visibles, pero cuando adviene a la luz y es estimulada, se asimila a lo visible para tener una noción»;²⁶ los casos a los que acude el Cusano para explicitar esa afirmación (el punto, la unidad, el instante, etc., correspondientes respectivamente a la magnitud, la multitud, el tiempo, etc.) confirman, como señala Álvarez Gómez, «una concep-

²⁵ «La mente es hasta tal punto asimiladora que en la vista se asimila a las cosas visibles, en el oído a las cosas audibles, en el gusto a las cosas gustables, en el olfato a las olfateables, en el tacto a las táctiles, en el sentido a las sensibles, en la imaginación a las imaginables, en la razón a las razonables. La imaginación, en ausencia de las cosas sensibles, se comporta como un sentido privado de la distinción de lo sensible. Se conforma, en efecto, de modo confuso a los sensibles ausentes, sin discernir un estado de otro. Por el contrario, en la razón se conforma a las cosas, discerniendo un estado de otro estado...». *La mente*, VII, p. 77.

²⁶ *La mente*, IV, p. 67.

ción inequívocamente apriorística del conocimiento en cuanto que todo lo que con sentido se puede decir de las cosas no es sino la forma como la mente se asimila esas mismas cosas, o lo que es lo mismo, éstas no son sino una explicitación de las nociones que implica o encierra en sí la mente». ²⁷ Por una parte, concede a Aristóteles que el alma no posee nociones concreadas desde el inicio, que hubiera perdido al entrar en el cuerpo; ahora bien, a Platón hay que concederle que existe un cierto conocimiento innato, puesto la mente no podría desarrollarse si careciera de todo juicio; por eso nuestra mente tiene una capacidad innata de juicio, sin la que no podría progresar, capacidad judicativa que según el Cusano es por naturaleza creada junto con la mente. ²⁸

No puede existir un autoconocimiento estricto, puesto que, según Nicolás, la mente para llegar a conocerse a sí misma debe ser excitada por la realidad; la mente humana no es la divina, como con términos cusánicos explanamos antes. Lo real siempre está presente para conocer-medir. Pero, al mismo tiempo, «si el hombre es imagen de Dios en cuanto creador-asimilador de la realidad, no se conocerá a sí mismo si no es creando asimilativamente las cosas. La capacidad creadora de la mente se explicita a sí misma al explicitarse en las cosas, se actualiza y vuelve sobre sí misma en y por la asimilación de las cosas, concebida no como una simple captación, sino como una reconstrucción de las mismas». ²⁹ La realidad estimula a la mente, como subrayaba antes, pero su dinamicidad o viveza le hace parecida a la mente infinita: «La mente es una sustancia viva, que nosotros sentimos hablar y juzgar en nuestro interior, y se asemeja a la sustancia infinita y a la forma absoluta más que cualquier otra potencia de entre todas aquellas potencias espirituales de las que tenemos experiencia dentro de nosotros mismos». ³⁰ Conocer es medir, con las características se-

²⁷ M. Álvarez Gómez, *La mente como imagen viva*, cit., p. 28.

²⁸ Cfr. *La mente*, IV, pp.66-67. Sobre esa fuerza judicativa innata, cfr. André, J.M., *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*, Coimbra 1997, pp. 543 ss. Sobre el concepto de *assimilatio* contiene muy interesantes observaciones el epígrafe 3 del capítulo IX, pp. 537-552, de esa espléndida monografía sobre el Cusano.

²⁹ M. Álvarez Gómez, *Pensamiento del ser y espera de Dios*, Salamanca 2004, p. 94. Cfr. también Henke, N, *Der Abbildbegriff der Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues*, Münster 1969.

³⁰ *La mente*, V, p. 68.

ñaladas; no es crear, pero sí —por así decirlo— recrear cognoscitivamente. Es luz, y por tanto autointeligible; ilumina el mundo y por ello el mundo se hace inteligible en la *mens*; ella es la última referencia del mundo, pero ella —por muy transparente que llegue a ser para sí misma, por su reflexividad, etc.— no es autorreferente en sentido absoluto, pues por su origen está referida a la mente increada.³¹

3. LA MENTE, IMAGEN DEL INFINITO

Como se ha señalado con justeza, la entera metafísica de Nicolás de Cusa se basa en última instancia en una consideración e interpretación de lo creado, y especialmente del hombre, como *imago Dei*.³² La causalidad del Absoluto produce semejanzas; la consideración del mundo como teofanía del Absoluto es doctrina clave en el Cusano, expresada implícita o explícitamente en todas sus obras.

Por lo que respecta a nuestro tema, hay que afirmar que para Nicolás el Absoluto está en todas las cosas como la verdad en la imagen; la explicación más aquilatada del asunto se da en la doctrina de la *mens*; sin embargo se refiere en primer lugar a la entera creación, pues todo lo que pueda decirse de la imagen está previamente y de modo más incomparable en el Absoluto, del que lo creado es una semejanza. Cusa llega a decir, en los mismos lugares en los que propone una novedosa y original teoría del conocimiento, que sin el Absoluto no habría ciencia alguna; la ciencia de Dios precede a la ciencia de cualquier otra cosa.³³

³¹ Cfr. Gamarra, D., «Mens est viva mensura. Nicolás de Cusa y el acto intelectual», en *Anuario Filosófico*, 1995 (28, 3), pp. 600-601.

³² Cfr. K. H. Volkman-Schluck, *Nicolò Cusano. La filosofía nel trapasso dal Medioevo all'età Moderna*, Brescia, 1993, 27. Cfr. sobre la temática que analizamos a continuación las interesantes delimitaciones de D'Amico, C., «Nicolás de Cusa: De mente. La profundización de la doctrina del hombre-imagen», en *Patristica et Medievalia*, XII (1991), pp. 53-67; y también Santinello, G., «L'uomo 'ad imaginem et similitudinem' nel Cusano», en *Doctor Seraphicus*, 37 (1990), pp. 85-97.

³³ *La mente*, X, p. 89: «Es verdad. En efecto, no se conoce una parte si no se conoce el todo; el todo mide la parte. Cuando extraigo de la madera parte por parte la cuchara, al ajustar cada parte tengo en cuenta el todo, con el fin de poder extraer una cuchara bien proporcionada. La cuchara entera, que he concebido con la mente, es el ejemplar al que miro mientras esculpo cada parte. Puedo hacer una cuchara perfecta cuando

Todo lo creado es imagen del Absoluto, pero esa imagen es más clara en el hombre, por cuanto éste por su *mens* posee unas características que le asemejan más al Absoluto; incluso Nicolás llega a señalar que «la mente es de suyo imagen de Dios, y todo lo que es posterior a la mente lo es exclusivamente por medio de la mente».³⁴ «El espíritu de Dios es la síntesis, *complicatio*, de todas las cosas; nuestro espíritu es imagen de la onticidad infinita y, como tal, es la implicación de todas las imágenes, *complicatio imaginum* (...) Nuestro espíritu, como imagen de la precisión absoluta, es también el arquetipo, *exemplar* de todas las demás aproximaciones a la verdad».³⁵ Resulta pertinente subrayar tanto que la mente es imagen como que es imagen de la infinitud.³⁶ Por una parte, la mente subsiste en sí misma como imagen, pero por así decirlo no es autoimagen. A primera vista, no parece sencillo comprender la compatibilidad de la subsistencia con lo que es imagen (que, inicialmente al menos, no puede ser más que reflejo de otra cosa: subsistir y ser reflejo a simple vista son incompatibles); todas las características de la mente señaladas en epígrafes anteriores están por así decir fundamentadas en lo que constituye a la mente en sí misma, su esencia, a saber, que es imagen; «las características de la mente se condensan en que es imagen».³⁷ Y precisamente porque es imagen *del infinito* puede atisbarse que Nicolás de Cusa establezca que subsiste en sí misma.

La mente es imagen de la divina infinitud absoluta; y si la simplicidad divina complica todo, la mente es imagen de esa simplicidad. «Si llamas a la mente divina la totalidad de verdad de las cosas, a la nuestra deberás llamarla la totalidad de la asimilación

cada parte conserva su proporción en orden a la cuchara entera. De igual forma, una parte comparada con otra debe respetar su propia integridad. Por esto será necesario que la ciencia del todo y de sus partes preceda a la ciencia de una cosa singular. Por ello, si se ignora a Dios, que es el ejemplar universal, es claro que no se puede saber nada de la totalidad; y si se ignora la totalidad, no se puede saber nada de sus partes. La ciencia de Dios y de todas las cosas precede a la ciencia de cualquier cosa».

³⁴ *La mente*, III, p. 64.

³⁵ K. Flasch, cit., pp. 127-128.

³⁶ *La mente*, I, p. 57: «la mente subsistente en sí o es infinita o es imagen del infinito».

³⁷ M. Álvarez Gómez, *La mente como imagen viva en Nicolás de Cusa*, cit., p. 18. Vid. allí el análisis explicativo de la compatibilidad de *infiniti* *imagen* y *mens subsistens*.

de las cosas, o sea la totalidad de las nociones. La concepción que realiza la mente divina es producción de las cosas; el concebir de nuestra mente es la noción de las cosas. Si la mente divina es entidad absoluta, entonces su concebir es la creación de los entes, y la concepción de nuestra mente es asimilación de los entes». ³⁸ Según Cusa, todas las cosas están en Dios, pero allí están como ejemplares de las cosas; todas están en nuestra mente, pero como semejanzas de las cosas. ³⁹

La mente es igualdad; subrayar eso conlleva en el Cusano afirmar que la imagen no es representación, o copia, ya que no es *explicatio* del modelo. Afirma Nicolás de Cusa: «la igualdad de la complicación de la unidad es imagen, no su explicación. De esta manera, sostengo que la mente es entre todas las imágenes de la complicación divina la más simple imagen de la mente divina. La mente es la imagen de la complicación divina anterior a todas las imágenes que complica en su simplicidad y virtud de complicación. Lo mismo que, en efecto, Dios es la complicación de las complicaciones, igualmente la mente, que es imagen de Dios, es la imagen de la complicación de las complicaciones». ⁴⁰

Lo que hace relevante, pues a la mente, por encima de cualquier otra cosa, es que es imagen, y no simplemente una semejanza o imagen de una imagen o reproducción del ejemplar; no es al modo de una *explicatio Dei*, como lo son las demás cosas creadas. La esencia de la imagen consiste en ser imagen, sólo imagen, pura imagen: ⁴¹ la mente —afirma el Cusano— es pura imagen de la eternidad. Se entiende así lo que se señalaba antes: la mente absoluta del Absoluto es la verdad de todas las cosas; la mente humana es la asimilación de todas las cosas.

³⁸ Cfr. *La mente*, III, p. 64.

³⁹ Cfr. *ibid.* Y un poco más adelante concluye esa doctrina con las siguientes palabras: «la mente es imagen de Dios y es el ejemplar de todas las imágenes de Dios que son posteriores a él. Por ello, cuanto más participan de ella todas las cosas que vienen después de la mente simple, tanto más participan también de la imagen de Dios, puesto que la mente es de suyo imagen de Dios, y todo lo que es posterior a la mente, lo es exclusivamente por medio de la mente».

⁴⁰ *Ibid.*, IV, p. 65.

⁴¹ Cfr. K. H. Volkmann-Schluck, cit., pp. 122-123.

Se trata, como afirma el Cusano, de una imagen viva;⁴² en mi opinión, habría que entender esa noción de imagen viva en un triple sentido; uno, que sólo la mente en cuanto imagen viva puede reconocerse como *imago* de la Verdad Absoluta, pensar que es una imagen de la divinidad; en segundo lugar, pensarse a sí misma; y en tercero, pensar, producir conceptos: es creadora de nociones, como vimos que lo definía más arriba; la mente es activa de suyo, creadora o creativa. Como escribe Flasch, «Nicolás de Cusa no sólo investigó la producción de conceptos, sino que además revalorizó la actividad artesanal y artística del hombre, cuando dijo —con Hermes Trimegisto— que el hombre es un segundo Dios. Con ello convirtió el mundo de la cultura, en cuanto obra del hombre creativo, en el tema de la filosofía».⁴³ La mente es un arte finito, imagen del arte infinito.⁴⁴ Se hace preciso resaltar esa potencialidad de la mente humana; ésta ciertamente es creada, y lo que hace es asimilarse lo ya creado; ahora bien, su conocimiento de la realidad no resulta una asimilación intencional, sino una medición; la mente mide, mensura, se apropia, compara, valora, configura, o incluso, si se prefiere, recrea la realidad que ella misma no crea. Un conocido ejemplo, expuesto en *De ludo globi*, plasma de modo excelente lo que quiere subrayar el Cusano; Dios es el creador o acuñador de las monedas, el hombre es quien proporciona el valor a las monedas creadas: «Pues aunque el entendimiento humano no proporcione el ser al valor, con todo sin él no sería ya posible discernir la existencia de ningún valor. Si se prescindiese del entendimiento no se podrá ya ni siquiera saber si existe algún valor. Sin la fuerza del conocimiento racional y comparativo cesa todo apreciar, y con ello todo valor. Aquí se muestra la nobleza de la mente, ya que sin ella todo lo creado carecería de valor».

Cusa sugiere que la verdad de la imagen no es la imagen, sino el ejemplar del que la imagen es imagen; así se señala en este texto de *De visione Dei*: «Dios, que eres digno de ser admirado por toda mente, parece en ocasiones como si fueras una sombra, tú que eres luz. Cuando veo cómo la mirada de tu icono parece que ha cambiado a tenor del cambio de la mía y tu cara parece que ha

⁴² Sobre ese tema, cfr el ya citado trabajo de M. Alvarez Gómez, *La mente como imagen viva en Nicolás de Cusa*, pp. 11-27.

⁴³ K. Flasch, cit., 133.

⁴⁴ Vid. el capítulo titulado *El conocimiento como arte* en el libro citado de Volkmann-Schluck, pp.127-138.

cambiado porque he cambiado yo, te me presentas como si fueses la sombra que acompaña el cambio del que se desplaza; pero puesto que yo soy una sombra viva y tú eres la verdad, considero que la verdad cambia con el cambio de la sombra. Eres, pues, Dios mío, de tal modo sombra que eres la verdad. Eres mi imagen y la imagen de cualquiera de modo tal que eres el modelo». ⁴⁵ El Cusano recalca de modo insistente la idea de que la verdad de la imagen estriba en su ejemplar, y por eso cuanto más imagen es, más resplandece la verdad de la que es imagen; como señala con frase lapidaria: *imago in se nihil est, sed omne id, quod est in imagine, est exemplar*. ⁴⁶

La manera como la verdad está en la imagen es explanada en diferentes obras por el Cusano. ⁴⁷ Traigo a colación un texto de *Apologia doctae ignorantiae*, obra que por su carácter polémico y como defensa de la acusación de panteísmo lanzada por Wenck, por cierto Rector tres veces de la Universidad de Heidelberg, obligó al Cusano a perfilar más acilatadamente algunas ideas vertidas en *De Docta ignorantia*. En el ámbito de la explicación del modo de nuestro conocimiento del Absoluto incomprendible (sólo incomprendiblemente puede llegarse a lo incomprendible), señala lo siguiente: «La verdad no puede ser vista de ningún modo a través de una imagen como es en sí misma, ya que ante ella toda imagen sucumbe, puesto que la imagen procede de la verdad de su ejemplar... Pues aquél que concibe toda criatura como una imagen del único Creador, ve por sí mismo que así como el ser de la imagen no tiene absolutamente nada de perfección por sí misma, así también toda su perfección procede de aquél del cual es imagen, pues el ejemplar es medida y razón de la imagen». ⁴⁸ Ese es el modo —dice

⁴⁵ *De visione Dei*, XV, 112. Cito por mi edición de Nicolás de Cusa, *La visión de Dios*, Introducción, traducción y notas de A. L. González, 5ª ed., Eunsa, Pamplona, 2007. Las citas de *La visión de Dios* se harán con la sigla VD, seguida del capítulo y la página de esa edición. Cfr. las pertinentes observaciones del capítulo titulado *Visio facialis: Mirar a la cara. Sobre la coincidencia en el Cusano de la mirada finita e infinita*, de Cusanus, cit., de W. Beierwaltes.

⁴⁶ Cfr. Nicolás de Cusa, *Sermo LXXIV*. Antecedente a este texto las siguientes expresiones: «Adverte quo modo veritas imaginis est exemplar. Quanto enim verior est imago, tanto verior reluctancia exemplaris».

⁴⁷ Recojo aquí ideas y expresiones de mi trabajo «Ver e imagen del ver», en *Anuario Filosófico*, XXVIII (1995), 627-648.

⁴⁸ Nicolás de Cusa, *Apología de la docta ignorancia*, traducción de S. Sanz, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 24, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1995, 89.

Nicolás— en el que reluce Dios en las criaturas: como la verdad en la imagen. Al contrario de lo que pueda pensar su contradictor, esa doctrina conduce precisamente a la incomprendibilidad del Absoluto, o mejor, esa incomprendibilidad es el mejor camino, o incluso el único, para acceder al Incomprendible en sentido estricto; eso es así porque la forma divina, de la que toda criatura es una imagen no es comprensible por ninguna criatura, «pues ninguna criatura puede ser medida adecuada de la verdad, debido a que, en aquello que tiene de imagen, resulta insuficiente. Así pues, la verdad absoluta no es comprensible».⁴⁹ A la hora de estudiar a Nicolás de Cusa, siempre habrá de tenerse presente su famoso lema de que no hay proporción alguna entre finito e infinito (*finiti ad infinitum nulla est proportio*; o: *infiniti ad finitum proportionem non esse*), como recalcará ya desde *La docta Ignorancia*, e intentar explicar la compatibilidad de inmanencia (ser en) y trascendencia (por encima de) como dimensiones del Absoluto, puesto que Dios sería con la fórmula cusánica «Todo en todo y al mismo tiempo un Todo por encima de todo».

Nicolás de Cusa, en mi opinión, está subrayando que la verdadera forma de la imagen es que es forma formada, lo mismo que posee la forma que proporciona el ser por el que es imagen (y eso no cercena su realidad, propia);⁵⁰ en ese caso, pues, la verdad de la imagen no es la imagen, sino el ejemplar. La verdadera verdad de una criatura no es la criatura (imagen del Absoluto) sino el Absoluto presente en su imagen, es decir, en la criatura.

4. LA MENTE Y LA INACCESIBLE ACCESIBILIDAD AL ABSOLUTO

La mente es de suyo imagen de Dios; y la propia mente es una imagen que se conoce y reconoce a sí misma como imagen: ese reconocimiento lleva consigo que en último término está siempre irrequieta en un impulso, que le es connatural, hacia su modelo, su Verdad, hacia el Absoluto que la ha creado, hacia la sabidu-

⁴⁹ *Ibid.*, 89.

⁵⁰ «Dios es la Forma que da el ser, que produce toda forma. De ahí que, así como la imagen tiene la forma que da el ser por el cual es imagen, la forma de la imagen es una forma formada y lo que hay de verdad en ella no lo tiene sino por la forma que es la verdad y su ejemplar: así también toda criatura es en Dios lo que es. Pues allí está presente en su verdad toda criatura que es imagen de Dios. Sin embargo, no por esto se destruye la subsistencia de las cosas en su propia forma». *Ibid.*, 105.

ría eterna, que es Dios.⁵¹ Una de las características de la mente humana en cuanto imagen del Absoluto es que la *mens* es *capax Dei*. El siguiente texto de *Idiota de Sapientia* resume lo anterior y enlaza con la siguiente idea que deseo señalar: «Esta semejanza con la sabiduría, que es inherente a nuestro espíritu, por medio de la cual él no se aquieta más que en la sabiduría misma, es como una imagen viva de ella. En efecto, la imagen no se aquieta sino en aquello de lo que es imagen, de quien posee su principio, su medio y su fin. La imagen, viva gracias a la vida, lleva consigo el movimiento hacia el ejemplar, en el que exclusivamente se aquieta. La vida de la imagen no puede reposar en sí misma, ya que es vida de la vida de la verdad, y no vida propia. Por tanto se mueve hacia el ejemplar como hacia la verdad de su ser. Si, pues, el ejemplar es eterno y la imagen tiene una vida en la que pregusta su ejemplar y hacia él se mueve con nostalgia, y puesto que ese movimiento vital no puede reposar más que en la vida infinita, que es la sabiduría eterna, este movimiento de nuestro espíritu, que nunca alcanza infinitamente la vida infinita, no puede cesar jamás».⁵² La imagen, que sabe que es imagen de la verdad que ella no es, no descansa intentando conseguir acercarse a la verdad de la que es imagen. Nostalgia, decía el texto anteriormente transcrito; añoranza, anhelo o deseo, que en el Cusano es también original, pues se trata de un deseo intelectual.⁵³

La mente es *capax Dei*. La relación de la mente con el problema de la accesibilidad racional a Dios se puede explicar de la siguiente manera. El Absoluto es, de suyo, incompreensible, el Incompreensible en sentido absoluto. Con una de sus habituales fórmulas paradójicas, Nicolás de Cusa señala que en el Dios incompreensible nada puede comprenderse excepto la incompreensión misma. Eso lleva como conclusión que el incompreensible no puede ser alcanzado más que en su modo de ser incompre-

⁵¹ Cfr. L. Martínez Gómez, «Libertad del espíritu en Nicolás de Cusa», cit., pp. 25 ss.

⁵² *Diálogos del Idiota, La sabiduría*, libro I., ed. cit., p. 38.

⁵³ Esa doctrina es capital en la filosofía del Cusano. Cfr., entre otros trabajos, Álvarez Gómez, M., *Añoranza y conocimiento de Dios*, en su libro *Pensamiento del ser y espera de Dios*, cit.; también el capítulo quinto de la cuarta parte del libro citado de Volkmann-Schluck, K.-H., cit., pp. 199 ss., titulado *El anhelo como constitución fundamental de la mente (desiderium intellectuale)*.

hensible. El verdadero conocimiento del Absoluto es un desconocimiento, o mejor, un sapiente no-saber, una ignorancia docta, que equivale a una cognoscible incognoscibilidad. Ese «conocimiento» posee un eminente sentido positivo; es más, para Nicolás de Cusa, el acceso al Inaccesible únicamente puede darse por medio de un conocimiento nesciente o incognoscible; esa es la única manera de situarse ante el Absoluto Incomprehensible, y el único modo de comprenderle.⁵⁴

La naturaleza intelectual está vocada por esa sabiduría, que en sí misma es inalcanzada e inalcanzable, por lo que nunca se sacia con lo que es mayor que toda comprensión: siempre procurará, con irrequieto afán, comprender mejor al Incomprehensible.⁵⁵ El entendimiento humano aspira a la sabiduría como hacia su propia vida; en esa ascensión estriba lo más agradable para el entendimiento, aunque éste sepa que la sabiduría es completamente inaccesible. Por eso, la inasequibilidad, inaccesibilidad, incomprehensibilidad del Absoluto infinito constituye la verdadera y deseada comprensión del intelecto humano; esa ciencia del incomprehensible es una comprensión muy alegre y deseadisima, señala el Cardenal de Cusa; en eso estriba la muy alegre comprensibilidad del Incomprehensible, la amada docta ignorancia; ésta sabe a su modo y, sin embargo, no sabe con precisión.

La trascendencia del Absoluto comporta su invisibilidad. Que pueda hacerse visible es resultado de una adecuada explicación del estatuto ontológico de la imagen; ésta lo que hace es revelar o hacer visible al ejemplar. La imagen solamente se puede comprender desde su origen o modelo primordial, pero es —de modo máximo— semejante a él.⁵⁶ Por eso, como ya fue señalado, la mente no es, según Nicolás de Cusa, una participación deficiente, una copia *semejante* al original, ejemplar o modelo. La *imago* no es la produc-

⁵⁴ Ulteriores ampliaciones sobre cómo lo incomprehensible puede aferrarse incomprehensiblemente, pueden verse, entre otros lugares, en el capítulo XII de *De venatione sapientiae*. Utilizo aquí alguna de las notas de mi introducción a la traducción de los *Diálogos del Idiota*, de la ed. citada.

⁵⁵ Sobre esa temática, cfr. el estudio de M^a del Carmen Paredes, «El concepto de ‘sabiduría’ en Idiota de Sapientia», en *Anuario Filosófico*, XX-VIII/3 (1995), pp. 671-694.

⁵⁶ Cfr. W. Beierwaltes, *Cusanus*. cit, p. 199.

ción de un prototipo, sino hacer visible mediante una representación una realidad invisible.⁵⁷

La inmanencia o presencia del Invisible en todo lo visible, por ser el Absoluto *non-aliud* de todo lo visible, lleva consigo que el ser creatural ve lo invisible en lo visible,⁵⁸ aunque propiamente hablando la invisibilidad permanece invisible: «No sé qué veo, ya que no veo nada visible. Solamente sé que sé que yo no sé qué veo y que jamás podré saberlo».⁵⁹ Si la invisibilidad no deja nunca de ser invisibilidad convirtiéndose en visible, únicamente puede ser vista por todos a modo de imagen, una imagen de la invisibilidad. «El invisible puede llegar a ser visible solamente en manera tal que la imagen aparezca al mismo tiempo como imagen, es decir, como la mera forma de la visibilidad. La imagen (*Bild*) haciendo propiamente visible su figurabilidad (*Bildlichkeit*), hace aparecer lo invisible precisamente como tal. La imagen de la verdad, por tanto, está constituida por una doble forma: ser visibilidad del invisible y, para hacer visible a éste como invisible, ser visibilidad de sí misma».⁶⁰

5. LA MENTE, IMAGEN Y SUSTANCIA VIVA

Sin perder de vista la inconmensurabilidad del entendimiento divino y del humano, Nicolás de Cusa señala, con expresión extremosa, que precisamente por la *mens* el hombre es un dios humano, o humanamente un dios, *deus creatus*, *deus occasionatus*; como se señaló, el hombre crea las semejanzas, ordena y dispone las imágenes creadas, al igual que el Absoluto creador crea los entes.⁶¹

La simplicidad divina complica todas las cosas; la mente, por su parte, es imagen de esa simplicidad complicante; el texto que cito

⁵⁷ Cfr. K. H. Volkman-Schluck, cit., 61-62. Vid., a este respecto el cap. XII de *La visión de Dios*, en la ed. citada, titulado *Donde el invisible es visto, el increado es creado*.

⁵⁸ «Videre enim illud quod equidem ad deum refero, non est videre visibile, sed est videre in visibile invisibile», *De non aliud*, 22. Vid. Nicolás de Cusa, *El no-Otro*. Traducción, introducción y notas de Ángel Luis González, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n.º 180, Pamplona, 2005. Cfr. el capítulo titulado *Identidad y diferencia como principio del pensamiento del Cusano*, en el libro citado de W. Beierwaltes, pp. 145-180.

⁵⁹ VD, XIII, p. 102.

⁶⁰ K. H. Volkman-Schluck, cit., p. 62.

⁶¹ Las anteriores afirmaciones son un espiguelo de frases contenidas en Nicolás de Cusa, *De coniecturis*, II, 14.

a continuación (y que ciertamente valdría para cualquiera de los epígrafes de este trabajo), explaya esa idea de manera nítida: «Sabes que la simplicidad divina complica todas las cosas. La mente es imagen de esta simplicidad complicante. Por ello, si a esta divina simplicidad la llamas mente infinita, ella será el ejemplar de nuestra mente. Si llamas a la mente divina la totalidad de verdad de las cosas, a la nuestra deberás llamarla la totalidad de la asimilación de las cosas, o sea la totalidad de las nociones. (...) Las cosas que convienen a la mente divina en cuanto verdad infinita, convienen a nuestra mente como a su imagen próxima. Si todas las cosas están en la mente divina como en su verdad precisa y propia, todas están en nuestra mente como en la imagen o semejanza de su propia verdad, es decir, nocionalmente; el conocimiento se realiza, en efecto, sobre la base de la semejanza». ⁶² La mente es imagen de Dios y es el ejemplar de todas las imágenes del Absoluto posteriores al Absoluto. ⁶³

La *mens* es una *viva imago* del Absoluto. ⁶⁴ Todo lo demás que no sea la naturaleza intelectual es una imagen de la imagen viva que es la mente. Como es sabido, con una batería de metáforas y símbolos ha explayado el Cusano esa doctrina; la mente encuentra en sí todo como si fuera un espejo vivo (en *La caza de la sabiduría*, 17), ⁶⁵ la agudeza del diamante (en cap. V de *La mente*), un compás vivo o viviente (cap IX de *La mente*), una ley escrita viva, ⁶⁶ o las conocidas expresiones de la mente como número vivo, número numerante, etc. ⁶⁷ Aludiré aquí sólo a la metáfora del artista infinito;

⁶² *La mente*, III, p. 64.

⁶³ Cfr. *ibid.*

⁶⁴ Cfr. al respecto, además de la ya citada, la siguiente bibliografía: G. von Bredow, *Der Geist als lebendiges Bild Gottes*, en *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus Gesellschaft*, 13 (1978), pp. 58-67; en la misma obra, pp. 167-181, el trabajo de Steiger, R., *Die Lebendigkeit der erkennenden Geistes bei Nikolaus von Kues*.

⁶⁵ Sobre la metáfora del espejo, la metafísica de la expresión, cfr. el estudio de M^a J. Soto Bruna, «Nicolás de Cusa y la idea metafísica de expresión», en *Anuario Filosófico*, XXVIII/3 (1995), pp.737-754.

⁶⁶ «Si una ley escrita fuese viva, leería en sí misma, puesto que es viva, todas las cosas que pueden juzgarse. Por eso, la mente es descripción viva de la sabiduría eterna e infinita». *La mente*, V, p. 70.

⁶⁷ Cfr. L. Martínez Gómez, *Libertad del espíritu en Nicolás de Cusa*, cit, pp. 18-20, con atinadas observaciones sobre esos y otros símbolos aplicados a la mente por el Cusano.

el Cusano subraya que el Absoluto, que ha creado todo y lo ha creado para sí mismo, ha hecho el mundo por causa de la naturaleza intelectual, *quasi pictor*, como un pintor que deseara realizar un autorretrato lo más parecido posible al original; debe subrayarse *lo más parecido posible* al original por cuanto la entidad infinita no es trasvasable de ninguna manera a nada.⁶⁸ En *La mente*, Cusa subraya la enorme diferencia entre una imagen viva y una imagen muerta; ambas son imágenes, imperfectas de suyo las dos, e incluso la imagen muerta en sí misma puede parecer que es más semejante en acto al pintor, pero no tiene —como posee, por el contrario, una imagen viva— la posibilidad de perfeccionarse progresivamente más al modelo. Una imagen muerta, por más perfecta que sea en acto, es sin embargo más imperfecta que otra imagen viva, aunque de suyo ésta sea menos perfecta en acto que aquélla. La imagen viva es más perfecta por cuanto, estimulada por su objeto, es capaz de hacerse progresivamente más conforme al original, ya que de ese modo imita más el arte del pintor, aunque la precisión del arte infinito permanezca siempre inaccesible.⁶⁹ Sólo la *mens* puede reconocerse como *imago* de la Verdad Absoluta; solamente ella, como imagen viva que es, puede pensar, pensarse a sí misma y pensar que es una imagen de la divinidad.

Por ser imagen de la mente infinita, que complica en sí misma todas las cosas, posee la capacidad de asimilarse a toda explicación.⁷⁰ La imagen viva, por tanto, no es propiamente semejanza,

⁶⁸ «Tú, Señor, que lo haces todo para ti mismo, has creado todo este mundo por causa de la naturaleza intelectual, como si fueras un pintor que mezcla diversos colores, para por último poder pintarse a sí mismo, y tener una imagen propia, en la que pueda tener su complacencia y su arte encuentre reposo; y aunque el pintor es uno y no es multiplicable, sin embargo procura multiplicarse del modo en que le es más posible, es decir, en una imagen parecidísima», *VD*, XXV, p. 149. Recojo aquí y a continuación ideas y expresiones contenidas en mi Introducción a los *Diálogos del Idiota*, cit.

⁶⁹ Cfr. *La mente*, XIII, pp. 99-101. Cfr. las interesantes precisiones sobre ese extremo de J.M. André, «La dimensión simbólica del arte en Nicolás de Cusa», en *Anuario Filosófico*, XXVIII/3 (1995), pp. 547-582.

⁷⁰ Cfr. *La mente*, IV, 65-67. Véase este otro texto de ese mismo capítulo: «La mente es la imagen de la complicación divina anterior a todas las imágenes que complica en su simplicidad y capacidad de complicación. Lo mismo que, en efecto, Dios es la complicación de las complicaciones, igualmente la mente, que es imagen de Dios, es la imagen de la complica-

sino un doble de la unidad complicante; una imagen *igual* significa que hay que prescindir de las propiedades o características que nuestra imaginación establece en una imagen. Una imagen igual es sólo imagen, es decir, no representación, no una copia, puesto que no es explicación del modelo: «la igualdad de la complicación de la unidad es imagen, no su explicación».⁷¹ La *mens* es activa, y su ámbito de actividad no está contraído a nada. Como ha señalado Gamarra, «el acto de la *mens* no es solamente transitividad hacia la realidad, sino que también y en el mismo movimiento hacia el objeto, se refleja a sí misma y se connota; precisamente por ello su ser imagen no es una representación inerte de una inteligencia que la crea o produce, sino que en cuanto imagen del Principio mismo, es activa, con una actividad que se vuelca en su inmanencia en cuanto se trasciende por su propio acto».⁷²

Si la imagen fuera semejanza sería imagen *de*, o una imagen de la imagen; es decir, el estatuto ontológico de la imagen sería algo más que su propio y exclusivo ser imagen.⁷³ La mente, por ser pura imagen de la eternidad, no está sujeta al tiempo; esa es precisamente la razón apuntada por el Cusano para probar la inmortalidad del alma, que sirve sin embargo también para perfilar la noción de la esencia de la imagen, consistente sólo en ser imagen. Si fuese una *similitudo* sería limitable o terminable por alguna razón, pero al ser pura imagen «únicamente la mente increada la mide, la determina y la limita, como hace la verdad con una imagen suya viva, creada a partir de ella, en ella y por ella».⁷⁴

ción de las complicaciones». Sobre estos aspectos, puede verse el excelente artículo de D. Gamarra, cit., pp.583-610.

⁷¹ *La mente*, IV, p. 65.

⁷² Cfr.D. Gamarra, cit. p. 595.

⁷³ Cfr. K. H. Volkmann-Schluck, cit., p.122.

⁷⁴ Cfr. *La mente*, XV, pp.106.Véanse estas frases que siguen al texto citado: «¿Cómo podría percer la imagen que es un resplandor de la verdad incorruptible, si la verdad no destruyese el resplandor que ella proporciona? Lo mismo que es imposible que la verdad infinita sustraiga el resplandor que ha comunicado, ya que es bondad absoluta, de igual manera es imposible que su imagen, que no es otra cosa que ese resplandor comunicado, se debilite jamás». Sobre el tema, cfr. Di Rienzo, R., *La inmortalidad de la mente*, en *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, Jorge M. Macchhetta/Claudia D'Amico (eds.), Buenos Aires 2005, pp. 209-217.

La *mens* como imagen es originada y no origen puro y simple. Ahora bien, es imagen pura, imagen y solamente imagen, que consiste en ser aparición de la invisibilidad, una visibilidad de la invisibilidad estricta, imagen de la verdad infinita o absoluta. Es así hasta tal punto que cuanto más imagen más verdadera es.⁷⁵ Por eso, cuanto más ahonda en sí mismo el hombre, tanto más se aproxima al Infinito.

GONZÁLEZ, Ángel Luis, «La doctrina de Nicolás de Cusa sobre la mente. Hacia una nueva gnoseología», *SPhV* 10 (2007), pp. 1-24.

RESUMEN

Para Nicolás de Cusa, *cognoscere mensurare est*. El dinamismo intelectual no es ya sólo asimilación intencional sino medición de la realidad. La rehabilitación y nuevo sentido de la doctrina protagórica del hombre como medida de todas las cosas: la mente como *vis assimilativa* de la realidad. El estatuto ontológico de la mente como imagen viva.

PALABRAS CLAVE: mente, gnoseología, Nicolás de Cusa.

ABSTRACT

For Nicolas de Cusa, *cognoscere mensurare est*. The intellectual dynamism is not only intentional assimilation but measurement of the reality. The rehabilitation and new sense of the Man's Protagoric doctrine as measure of all the things: the mind like *vis assimilativa* of the reality. The ontologic statute of the mind like alive image.

KEYWORDS: Mind, Gnoseology, Nicholas of Cuse.

⁷⁵ Cfr. *VD*, XV, 112. Cfr, sobre esta cuestión, Dupré, W., *Das Bild und die Wahrheit*, en *Mitteilungen und Forschungsbeiträge del Cusanus Gesellschaft*, 18 (1989), pp. 125-158.