# MENS EST VIVA MENSURA NICOLÁS DE CUSA Y EL ACTO INTELECTUAL

#### DANIEL GAMARRA

The article deals with the nature of the mind and its act, according to Nicholas of Cusa: it is a main philosophical problem in his thought because of the centrality of the *mens* as an essential category between God and the world, and in order to grasp what is life, principle and being.

# 1. Principio, logicidad y mens.

La reflexión filosófica de Nicolás de Cusa está dominada, de inicio a fin, por un subsuelo constituido por la coincidentia oppositorum. Este principio tiene en los textos del Cusano diversas formulaciones, según el interés o los intereses en los que ponga el acento; lo que nunca se percibe es un abandono o un olvido del mismo. Aun cuando algunas de sus obras mayores constituyan bajo un cierto punto de vista una reformulación global de los aspectos fundamentales de su filosofía<sup>1</sup>, no cabe duda de que en cada escrito Nicolás de Cusa se atiene a una constante que expresa, con una fórmula casi contradictoria, un principio de armonía. La coincidentia, la unitas, la connexio, etc., son términos que indican un plexo de algún modo unitario y, al mismo tiempo, internamente distinto. Sin embargo, la distinción interna a la coincidentia no es separación ni falta de unidad, sino que se trata precisamente de una distinción en una unidad de carácter metafísico; o inversamente, se podría decir también que se trata de una unidad internamente constituida por diversos, en donde la constitución implica la unidad inseparable de la diversidad, y donde la diversidad no indica ni individualidad ni subsistencia.

En este sentido todo acercamiento a la filosofía del Cusano tiene algo de inevitable, es decir, encuentra antes o después (probablemente más antes que después) la cuestión de la unidad

Cfr. G. Santinello, "Introduzione", en Nicolò Cusano, Scritti Filosofici, I, Zanichelli, Bologna, 1965, 15 y ss.

de los opuestos como un problema intrínsecamente implicado en la materia de estudio. Si bien es verdad que las fuentes del pensamiento de Nicolás de Cusa son variadas y él mismo se acerca más en algún momento a una filosofía de inspiración aristotélica. como puede ser en el De docta ignorantia, y otras veces su inspiración nace de fuentes neoplatónicas, como en el De coniecturis. lo que no es posible hacer en su filosofía es una demarcación neta y decidida de fuentes y, a la vez, de principios cambiantes; lo cual no significa que toda formulación sea definitiva en el Cusano, sino más bien que la línea de interés, la coherencia de principios y la unidad de sus resultados especulativos poseen una unidad profunda de alguna manera dirigida por un mismo preguntar<sup>2</sup>. No es, sin embargo, sólo la unidad del preguntar lo que da unidad de perspectiva a la filosofía de Nicolás de Cusa, sino la permanente inspiración en un núcleo de experiencias especulativas cuyo centro es Dios. Toda la variedad de terminología que se va renovando de escrito en escrito describe el movimiento entre estos puntos fijos: una experiencia del mundo y del hombre, una intuición fundamental sobre Dios, en donde la riqueza de realidad es percibida en su clara contradistinción del modo mismo de ser percibida.

El principio fundamental de la filosofía del Cusano, la coincidentia oppositorum, es una afirmación apodíctica del carácter real de lo real y, al mismo tiempo, de la no reductibilidad de lo real a pensamiento. La afirmación en cuanto tal es un acto del sujeto que afirma y por ello depende del haber conceptual del sujeto mismo. Juzgar que algo tiene tal o cual característica, tal o cual modo de ser o esencia, es un decir. El decir como tal no pertenece a lo que está más allá del decir, sino al que profiere el decir mismo. Afirmar, juzgar, decir son –si se quiere con terminología clásica— adecuaciones mentales, que en cuanto mentales pueden ser verdaderas, pero precisamente en cuanto verdaderas no son reales. El acto de afirmar del sujeto finito, o su acto de juzgar no es, como es evidente y bien sabido, el acto de la cosa,

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> K.-H. Volkmann-Schluck, Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit, Klostermann, Frankfurt a.M., 1984<sup>3</sup>, 4: "Die Frage, was das Seiende sei, oder die Frage nach der Wahrheit des Seienden ist die Grundfrage der Philosophie seit Plato und Aristoteles. Diese Frage, so sagt Nicolaus v. Cues, hat niemals eine gemäße Antwort gefunden. Die Philosophie ist auf der Suche geblieben".

sino un acto del sujeto. De modo que la verdad como acuerdo o adecuación expresa exactamente lo que de formal hay en verdad misma, a saber, su ser-de-adecuación, fuera del cual no hay estrictamente verdad va que ésta consiste en una relación cuya expresión es habitualmente el juzgar, o también el decir. Por esto, lo real, en la misma medida en que no se reduce a puro concepto, tampoco se reduce a su ser dicho real. La afirmación, o mejor el juicio no es idéntico a la realidad, sino radicalmente diverso en cuanto que el juicio, o el concepto, está mediado por un acto que no pertenece a la cosa sino a quien juzga o afirma. Desde el punto de vista del contenido conceptual meramente tal, la coincidentia oppositorum implicaría una unidad superior de resolución de la contradicción, una ulterioridad subjetiva, si se quiere. Sin embargo, para el Cusano, que los opuestos coincidan no es un resultado sino el origen metafísico, es decir, Dios. Afirmar, pues, que los opuestos coinciden en la unidad indistinta, en la unidad absoluta del ser de Dios, y que la oposición no es sino la anulación de las diferencias en la unidad que constituye su coincidencia y su mantenimiento como contrarios, significa que el primer principio no es equivalente a ningún decir.

La principialidad del ser de Parménides es, en un cierto sentido, la proposición de la identidad como lo estable, lo inmodificable, como lo perpetuamente coincidente porque es esencialmente indiferenciado. El ser de Parménides es, a la vez, metafísica y lógicamente estable. Lo idéntico se puede pensar como idéntico. La diversidad se puede pensar, desde esta perspectiva. como la negación del ser idéntico. Cuando Nicolás de Cusa afirma, en cambio, que el ser es lo opuesto que coincide, no introduce por ello el movimiento o la pluralidad en Dios, sino que establece, entre otras cosas, que lo lógico y lo real no coinciden como lo idéntico, sino que se distancian y en la distancia, si se quiere, se pueden adecuar. Lo idéntico es la anulación de toda distancia entre lo lógico y lo metafísico o real, mientras que el coincidir en la contrariedad no puede ser sino la formulación de la realidad por parte del intelecto que autopercibe en su mismo afirmar su acto propio en cuanto intelecto, su distinción respecto a lo real y la no convertibilidad de lo conceptual con lo real como real: lo real pensado no es real sino pensado, y afirmar lo real no es afirmar ni lo pensado ni lo real como pensado.

Sin embargo, el Cusano, en virtud de que la coincidentia oppositorum es en último término o, en sentido absoluto, Dios mismo, hace coincidir pensamiento y realidad en cuanto que el pensamiento divino es real; en Dios, pues, no hay distinción y distancia entre ser y pensamiento, de realidad y logos; la coincidencia de los opuestos es un modo de expresar la infinitud de la riqueza del ser divino y, al mismo tiempo, su absoluta identidad sin que por ello esta identidad sea una identidad lógica o abstracta, o bien una adecuación de juicio y realidad. Además pensar a Dios significa, para el hombre, pensarlo como lo que está más allá de lo pensable, es decir, como lo irreductible a cualquier pensar que no sea el pensar divino mismo. De la identidad (o bien, realidad) de pensar y ser en Dios, se sigue que el acto creador es como un pensamiento real fuera de Dios mismo: Dios al pensar la realidad la crea, o la crea pensándola. No es esto, de todos modos, una formulación de la identidad de pensamiento divino y realidad creada en sentido pleno y bidireccional, lo cual no sería otra cosa que una tesis panteísta. Pero Dios es toda la riqueza de la realidad en el sentido de que es el Uno que reúne en sí la totalidad, la complejidad, los opuestos: complica -según la terminología del Cusano- en sí de modo infinito y originario la multiplicidad en su propia unidad<sup>3</sup>, mientras que el mundo es explicación (explicatio), lo manifiesto de Dios de modo plural. La unidad absoluta de los opuestos se opone a la pluralidad real de lo creado, pero con una oposición que implica, a la vez, una relación de origen: la multiplicidad no puede ser real sino en virtud de la realidad primera y originaria, causa y unidad absoluta, identidad en la coincidencia de opuestos. Lo que se manifiesta, pues, en la multiplicidad de los opuestos, es en Dios uno y lo mismo4.

Por ello la *reunión* de los opuestos en Dios no es un acto que sobreviene a la multiplicidad: Dios no complica creando, sino

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> J. Stallmach, *Ineinsfall der Gegensätze und Weisheit des Nichtwissens.* Grundzuge der Philosophie des Nikolaus von Kues, Aschendorff, Münster, 1989, 8: "Nichts anderes meint auch die cusanische Replik auf den Wenkschen Pantheismus-Einwand, die nach all dem jetzt besser verständlich ist: Das viele, verschiedene und auch gegensätzliche Verursachte fällt *mit* in der einen einfachen Ursache zusammen, obwohl alles *in* deren Einheit und Einfachheit zusammenfällt". Cfr. De docta ignorantia, I, 22.

<sup>4</sup> La complicatio en Dios es originaria y no sucesiva a una multiplicidad real.

que creando explica lo que ya era unum et complicans. De este modo, el Principio primero se manifiesta originariamente, es decir, no sólo cabe decir de Él que es el origen, sino que lo manifestado a la vez que originado es manifestación originaria del origen, no en la unidad y complicación del mismo, sino en su pluralidad explicante. No cabe, entonces, pensar lo real y múltiple como separado de lo Uno, pero tampoco cabe pensar lo Uno como la pura identidad indistinta, como pura coincidencia de lo idéntico y absolutamente retraído en sí como una unidad puntual. La coincidencia de lo idéntico expresaría solamente el concepto del uno inexpresable que por ello se acercaría más a un uno abstracto, autocoincidente: lo uno como uno sería así sólo idea. Sin embargo, para Nicolás de Cusa, Dios es Igualdad infinita, sin alteridad ninguna<sup>5</sup>, aunque no concepto o lo que se predica de lo idéntico. Esto último, es decir la predicación de la identidad de lo idéntico, puede ser un acto intelectual pero no pensamiento de aquello que es Principio que, a la vez, no puede ser sino uno y lo mismo; la irreductibilidad del Principio a concepto, o a pensabilidad, equivale a la afirmación de la realidad como la alteridad pura respecto al pensar. La coincidentia oppositorum implica la imposibilidad de pensar el principio como concepto, porque el opuesto coincidente puede ser solamente afirmación de realidad, ruptura del ámbito conceptual puro, y al mismo tiempo afirmación de la unidad que trasciende toda diversidad que, sin embargo, es la totalidad de la diversidad en una unidad infinita de ser.

En Nicolás de Cusa el tema gnoseológico puede ser considerado tanto en la perspectiva de Dios como del hombre: en el primer caso la vecindad entre la metafísica del Uno como coincidentia oppositorum y como creador, y la temática de la visión es estrechísima; mientras que en el segundo se presenta un aspecto esencial para el desarrollo antropológico general, a saber, la cuestión de la continuidad entre la inteligencia finita y la infinita. No se trata, sin embargo, de una continuidad en el orden del ser sino más bien en lo que se podría denominar en el orden de la luz y, con términos del Cardenal, en el orden de la imagen. El

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Cfr. A.L. González, "Creador y creatura en el *De visione Dei* de Nicolás de Cusa", en *Biblia, exégesis y cultura. Estudios en honor del Prof. José María Casciaro*, Eunsa, Pamplona, 545 (cit. "Creador y creatura").

conocimiento finito es explicable como una cierta participación en la misma luz divina, aunque esa luz sea una luz separada y aunque el conocimiento finito no alcance la plenitud de la esencia divina; sin embargo, la estructura de la mens es también complicativa e iluminadora, pero sólo respecto a lo creado y sin ser ella misma creadora. Pero la cuestión misma de la mens es un tema central en la filosofía de Nicolás de Cusa pues permite articular la relación entre el Dios trascendente y el mundo creado a través de la luz creada que es constitutiva de la mens como tal. Conocer es siempre una forma de visión, una forma del ver que puede ser, a su vez, más o menos complicativo. En Dios la visión es creadora: "el ver absoluto es crear"6; en el hombre no hay explicatio en el acto de ver, es decir, una verdadera explicatio creadora: lo que sin embargo encontramos en su conocer son los reflejos de la luz originaria que, siendo todavía luz verdadera, ilumina lo que es, lo que hay en el mundo pero no lo crea. La mens crea, si se quiere, la propia species, en el sentido de que la mens es activa, no pura pasividad receptiva. Pero sea tanto por parte de su acto como por la species que presenta la realidad a la mens, ésta se mueve siempre en el ámbito de la finitud, de modo que la complicatio que opera con sus propios actos tiene un carácter contemplativo y habitual. Lo que Dios es como coincidentia oppositorum y como luz o visión creadora, lo tiene el hombre como contemplador y poseedor del habitus del saber. Pero lo que interesa señalar de momento es que la mens es la imagen de Dios que capta lo que son las cosas también como imagen de Dios: lo que es sólo cuerpo y materia no puede autoiluminarse y por ello no puede ser el nexo entre el mundo y la luz increada, pues sin ver no hay luz. La mens constituye el punto en el que la metafísica hace su aparición como ciencia de totalidad ya que contempla las similitudines del intelecto divino: de alguna manera recrea lo creado, aunque no en cuanto a su ser sino en cuanto a su inteligibilidad. Pero al mismo tiempo, en cuanto que ella es aquello ante lo que se presenta la incomprensibilidad de la coincidentia oppositorum infinita, se encuentra mediando, con su luz finita, entre la luz infinita y la ceguera de la naturaleza. Con ello vuelve a comparecer el tema platónico de la apariencia aunque en la

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> A.L. González, "Creador y creatura", 549; K.-H. Volkmann-Schluck, 176 y ss.

perspectiva de la armonía del ser: la similitudo es real como el aparecer creado que se manifiesta a la mens como luz creada, que, por su parte, puede afirmar lo real de la similitudo en virtud de la realidad incomprensible de la coincidentia oppositorum de cuya luz participa.

De este modo, la *mens* es simultáneamente una realidad creada y una realidad que participa de modo eminente de la misma luz que la crea: en cuanto creatura es real y, por ende, capaz de un actuar propio; pero por ello mismo su acto no es creador como el ver divino, sino que su ver es un acto conmensurado a su propio ser, es decir, es un ver contemplativo. Sin embargo, se podría preguntar por el ser de la mens, es decir, ¿hay más ser en la mens que su mismo ver? No es nuestra intención responder ahora a este problema que no admite una respuesta ni simple ni breve; de todos modos, la pregunta se podría también formular así: ¿hay más ser que el propio acto? Un inicio de respuesta lo encontramos en la consideración que hace el Cusano sobre el alma como forma sustancial<sup>7</sup>; mientras que también se tendría que considerar, como otras premisas necesarias para enfrentar la cuestión, tanto la distinción entre la actualidad del conocer y la potencialidad del conocer, como la virtualidad de lo conocido como ya conocido que permanece en el fondo de la mens como saber, como especulado. De todos modos, lo que sí nos interesa es la cuestión de que la mens es principio activo del conocer, pero un principio cuya actividad recae sobre sí mismo y no sobre lo real, pues la mens, en efecto, no crea ni produce sino su propio actuar representando, mas no la realidad -Dios o las creaturas-; y en cuanto que está situada como horizonte de lo finito, es una mediación actual -en un ámbito iluminativo y armónicoentre la creación y el Creador, entre la similitudo y el tópos ideal, por vía de visión y de ser. La mens viendo reúne, de modo que su mediación tiene dos direcciones: una descendente, en cuanto representa o reproduce en ella lo que no es ella misma -lo real-, que comienza a existir de modo nuevo mas no en cuanto real sino en cuanto species, como complicatio intentionalis; mientras que la línea ascendente de la mens viene dada por el hecho de que contempla el mundo ideal y a él remite sus propias representaciones. Ahora bien, lo que desde el punto de vista de la

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Cfr. p.e. De mente, cap. V y VI.

visión la mente media tiene también, en el Cusano, un correlato ontológico: es decir, la mens es mediación en cuanto conocimiento-de y en cuanto su actividad es bidireccional; mas desde un punto de vista metafísico, la mens es también una realidad que media entre el mundo y Dios, y entre Dios y el mundo<sup>8</sup>. Pero este modo de mediar no es complicativo sino que debe entenderse en términos de armonía ontológica en la que la mente aparece como imago Dei. No es separable, sin embargo, un aspecto del otro: la mens es complicans en la medida en que es imago; mientras que las creaturas se relacionan armónicamente con Dios a través de la mens porque ésta es, a la vez, complicans: la pluralidad del mundo comienza a tener una cierta unidad en la mente, como un primer paso de unión con el Principio. Es esta una perspectiva que se adscribe a una reditio del mundo hacia el Principio antropológicamente mediada, pues la unidad de origen está presente en las creaturas en cuanto que son, en cuanto su ser no se puede alejar y desasirse del ser divino. Sin embargo, la mediación de la mens implica que la vuelta del mundo a Dios lleva consigo la realización del sentido antropológico del mundo como tal; la mens hace aparecer al mundo representándolo, lo cual constituye un modo de apariencia diverso a la apariencia platónica del ser finito como "copia" del mundo ideal. El aparecer complicativo del mundo en la mens es inverso al aparecer explicativo del mundo como creación. Pero esta inversión no indica solamente dos modos del aparecer y sólo eso; lo que muestra es fundamentalmente que la mens no es explicans, no crea al representar aunque sí finaliza precisamente al mediar. El aparecer del mundo en la mente no es una simple y pura reducción del mundo a su aparecer, o una mediatización absoluta de su ser y de su sentido; pero no cabe duda de que en Nicolás de Cusa el motivo antropológico prevalece sobre el motivo mundano; es más, el mundo es para el hombre o, si se quiere, por el hombre. si este por se lee en el sentido de la finalidad y del motivo que daría, a su vez, razón de la configuración misma de la naturaleza.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> K.-H. Volkmann-Schluck, 71: "Denn in dem Thema mens vereignigen sich die Themen Gott und Welt, indem sie es aus sich entlassen. Deshalb entspricht ihm als Behandlungweise die thematische Verschränkung der drei Fragen ineinander".

Con esto de alguna manera se vuelve a plantear la cuestión de la distinción radical de representación y realidad, de la irreductibilidad del principio a ser-pensado-por, del alcance trascendente de la afirmación o del decir. El haber subrayado el de alguna manera connota sobre todo una impropiedad: es decir, es verdad que de alguna manera eso es así; sin embargo, se podría también afirmar que eso es necesariamente así. La cuestión de la distinción de realidad y concepto está implicada en la mediación de la mens y, al mismo tiempo, es una consecuencia de esa mediación, de modo que la mediación puede ser, en una dirección determinada, premisa de la distinción entre mundo y representación en cuanto crea esta distinción, pero en otro sentido o dirección, es lo que se sigue del acto creador absoluto que pertenece sólo al Principio que crea in explicatione, mientras que la mens representa in complicatione y de modo sucesivo al acto creador. a la constitución del mundo como mundo, sin que por ello mismo su complicación -es decir, su acto complicativo- sea estrictamente ontológica. El acto cognoscitivo es trasunto del unum trascendente, del omnia complicans principial; así, en la mens se revela el acto finito como una cierta coincidentia oppositorum que, sin embargo, no es el Principio mismo. La finitud es ciertamente la diferencia radical de modo que esa coincidentia oppositorum mental no es la unidad ontológica que es Dios mismo. Y esa finitud del acto mental es caracterizada, en el pensamiento del Cusano, por la conceptualización de la mens como mensura y como imago9. La finitud de la mens no es pura diferencia dialéctica: delante de la infinitud de Dios y de su poder creador la mente podría ser considerada como un analogado negativo, como un poder puramente diferencial, como la negación del poder infinito; y considerando que la infinitud es, a su vez, un concepto negativo, la mens sería una resultante: como la negación de la negación. En Nicolás de Cusa la perspectiva parece que es, por el contrario, positiva: la mens no niega lo negativo de la infinitud y, en esa negación, se constituye dialécticamente, sino que afirma lo que en Dios es afirmativo, si se quiere decir así; en efecto, la

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Aunque el tema principal de estas páginas es el de la *mens* como *mensura*, pensamos que es bastante difícil independizar la *mensura* de la *imago*; se pueden deslindar ambos aspectos desde un punto de vista metodológico o considerativo que se quiera, pero no de modo real: son dos caras de la misma moneda; si la *mensura* es *viva* lo es porque es *imago*.

negatividad respecto a Dios no es sino una incomprensión por parte del cognoscente, un defecto, una falta. Si el problema de la mens se considerara desde el punto de vista de lo que no hay, se debería suponer un haber absoluto no sólo en cuanto al ser sino también en cuanto a la comprensión que de ese absoluto se tuviera; pero comprender así el absoluto sería comprenderlo absolutamente. Posiblemente la raíz de toda dialéctica que incluya lo absoluto como uno de sus términos es la suposición de la comprehensión de lo absoluto o la asunción de un punto de vista absoluto<sup>10</sup>. El punto de vista de Nicolás de Cusa, el de la coincidentia oppositorum, parece excluir la perspectiva de una mala dialéctica, pues se trata de la afirmación de lo incomprensible como real, o de lo absolutamente real como inasumible; de allí que lo finito adopte el carácter de constituido que supone sí una realidad actual mas no la pura afirmación de lo opuesto como su fundamento. De allí que la cuestión de la mens como mensura y como imago adquiere el carácter de una indagación de una realidad relativa al fundamento en la medida en que esas categorías tienen una realidad propia, un acto cuya realidad no consiste en la oposición sino propiamente en vida<sup>11</sup>.

# 2. De la imago a la mensura.

El conocimiento, según nuestro autor, se realiza de modo perfecto solamente en Dios. Al infinito ser divino corresponde un

10 Éste podría ser el punto de vista de Hegel, como postura radical; aunque no se podría dejar de excluir a Espinoza, a Schelling y, antes todavía, a buena parte de la tradición neoplatónica.

<sup>11</sup> Como se puede fácilmente notar, esto no significa que la vida finita no se distingue de la vida divina, sino que no se puede definir como pura negación y en una perspectiva meramente dialéctica, aunque ciertamente toda distinción implica la mutua negación de los términos que se distinguen; de todos modos, nos encontramos aquí con un tipo de oposición que es tal por fuerza de un límite (lo finito como limitado), pero que esencialmente es distinción de positividades; en este sentido –y aunque la cuestión se pueda prestar a exageraciones, por otra parte históricamente dadas– las vidas se pueden distinguir por la autonomía, por su estar actualmente viviendo. La alteridad así afirmada no implicaría necesariamente separación y, por ende, la negación del carácter principiado de lo finito. De todos modos desarrollar estas consideraciones nos llevaría por otro camino temático.

ver también infinito que desentraña la esencia de las cosas de modo completo. El ver divino no es, sin embargo, un ver que se sigue de la existencia de las cosas, sino que es un ver antecedente: precisamente porque una esencia es vista puede ser creada, y de algún modo su ser creado se corresponde con el estar siendo vista por Dios. De aquí que Nicolás de Cusa afirma que si el hombre pudiera conocer de modo exhaustivo cualquier cosa real, ese conocimiento coincidiría con la visión divina por la cual la realidad es y, de esta manera, conocer la realidad sería conocer simultáneamente a Dios. En el capítulo III del De mente, el Cusano plantea esta cuestión central de un modo indirecto, al menos en apariencia.

Hay en su planteamiento un acercamiento nocional entre la esencia y el nombre. El nombrar es una acción que no tiene un puro valor indicativo, vocativo, sino declarativo del ser mismo de la cosa. Es decir, se trata de una reproposición del antiguo tema neoplatónico de los nombres divinos, en el que el nombre se pone por la cosa: nombrar a Dios o saber su nombre proprio es lo mismo que saber su esencia, aunque precisamente porque el nombre nombra, la esencia se presenta en una mediación que al mismo tiempo que la manifiesta, la oculta. Saber el nombre propio de Dios es conocer la esencia de Dios mas no como Dios mismo la conoce -o como Dios se conoce-. Sin embargo, si el nombrar es una acción divina declarativa de la esencia, el nombrar divino difiere del nombrar humano exactamente en lo que el nombrar divino tiene de esencial: su nombrar no es analógico o, si se quiere, impropio, puesto que nombrando sabe la totalidad. Este saber lo que algo es nombrándolo, corresponde propiamente a Dios, que en el nombrar crea o da el ser. El conocimiento humano, en cambio, se mueve también en el ámbito del nombrar, pero nombra desde fuera, no penetra esencialmente la cosa hasta su luz constitutiva y última. Si la tocara, vería con la luz que Dios mismo da y por ello conocería en la luz de Dios, la cosa, la totalidad de lo creado y a Dios mismo tal cual son. Este supuesto que no se da en el conocer finito es denominado por el Cardenal praecisio: "si se conociera el nombre preciso de una cosa, entonces también se conocerían los nombres de todas las cosas, porque no hay precisión fuera de Dios. Así, el que alcan-

zara una precisión, alcanzaría a Dios que es la verdad de todo lo cognoscible"12.

La esencia de lo real se convierte entonces con el decir de Dios: lo que existe es palabra suya que, no obstante la pluralidad de lo creado, es única; Dios no multiplica su decir o su nombrar al modo de la pluralidad de lo que es en el mundo, sino que su verbo es uno<sup>13</sup> en cuanto que la simplicidad de Dios "es complicativa de todas las cosas"14. Ahora bien, así como Dios es simple y su nombrar es uno, el conocimiento humano por ser algo creado es, por ello mismo, algo que forma parte de la pluralidad de los entes o del conjunto de la creación. Sin embargo, la mens no se relaciona con el mundo como un ente que se vuxtapone a otro o a la totalidad misma, ya que en cuanto es representativa realiza de modo analógico y consecuente lo que en Dios es único y originario. Es decir, la mens puede nombrar pero su nombrar no es crear, sino que es representar; además ningún acto de la mente alcanza la luz misma de Dios, o el proferir de Dios, de modo que el decir propio de la mens es una realización analógica de la unidad que en Dios es real: la simplicidad de la esencia divina corresponde en la mens a la asimilación de lo diverso. Ahora bien, precisamente porque en ningún concepto la mente llega a percibir el origen mismo, lo múltiple permanece tal en la mens; pero la multiplicidad de lo múltiple en cuanto representado no es, con todo, la multiplicidad misma, sino la multiplicidad en un grado de unidad que el mundo en sí mismo no posee. O mejor: el mundo no posee esa unidad para sí, pues se podría argüir que en cuanto el mundo es creado por Dios, es y tiene una unidad de ser, y con ello habría una unidad; la cuestión diferencial es más bien otra: si bien el mundo tiene unidad de ser, el mundo no

<sup>12</sup> De mente, III, V, 1983: "sic si praecisum nomen unius rei sciretur, tunc et omnium rerum nomina scirentur, quia praecisio citra Deum non est. Hinc qui praecisionem unam attingeret, Deum attingeret, qui est veritas omnium scibilium". Las citas de las obras de nuestro autor se harán por la edición: Nicolai de Cusa, Opera omnia, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis, Felix Meiner Verlag, Hamburg; la primera vez que se cite cada obra se pondrá entre paréntesis el volumen y el año de edición.

<sup>13</sup> De mente, III, V: "pariformiter aio, quod, si scirem praecisum nomen unius operis Dei, omnia nomina omnium Dei operum et quidquid sciri posset non ignorarem. Et cum verbum Dei sit praecisio omnis nominis nominabilis, solum in verbo omnia et quodlibet sciri posse constat".

<sup>14</sup> De mente, III, V.

puede decirse, el mundo no es mundo para el mundo, no se autonombra. Y en cuanto que el mundo es porque es nombrado
-creado por Dios a través de su verbo-, su unidad absoluta consiste de algún modo en su ser dicho originario, para lo cual necesita la mediación de la mens que contrae la pluralidad a una
unidad que, aunque no sea la unidad del nombrar originario, es
sin embargo un decir o un nombrar. El mundo es dicho por
Dios, pero también es dicho por la mens: en el primer caso se
trata de un nombrar constitutivo, en el segundo, representativo.
Pero si la mens es capaz de nombrar, aunque sea de modo limitado, al mundo, ¿es capaz también de nombrarse a sí misma?

La pregunta no es retórica sino que indica un punto central. Para decirlo de un modo dialéctico: si la mente no pudiera nombrarse a sí misma, no podría nombrar nada. No va que si no nombrara nada no sería capaz de nombrarse, lo cual es evidente, sino que el nombrar lo que es "deriva" de lo que la mens es en sí misma, es decir, en cuanto que es luz que se ilumina: no hay decir sin decirse, aunque el decirse venga aparejado en el decir, o bien, el decirse de la mens no es originario o anterior respecto al decir algo, sino que en el nombrar la mente se implica nombrándose: 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. La reflexión no es, pues, puro momento posterior, de dirección opuesta a la complicatio, sino que la misma complicatio es imposible sin este verse de la mens.

"Sabes de qué modo la simplicidad divina es complicativa de todas las cosas. La mente es la imagen de esta simplicidad complicante" la mens, entonces, como imagen de la simplicidad de Dios no indica solamente la capacidad de recepción de las species, sino también la capacidad de actuación de la simplicidad o de la complicatio; la mente es propiamente imagen en cuanto es complicativa, en cuanto realiza una cierta unidad, asimilando por

<sup>15</sup> De mente, III, V.

y en su propio acto: "si todas las cosas son en la mente divina como en su propia y precisa verdad, todas las cosas son en nuestra mente como en imagen o similitud de la propia verdad, es decir, nocionalmente, pues por la asimilación se realiza el conocimiento"16. La asimilación de lo que es, es conocer, es decir, la mente necesita enfrentarse a algo para poder conocer: no es conocimiento que origina, sino acto que conoce lo originado, de modo que ser imagen de Dios es poder poseer las representaciones de todas las cosas, pero el poseer mismo implica también la participación en el poder absoluto de Dios que viendo crea. La "creación" mental no es verdadera creación de realidad, sino que su actuación permanece en sí misma, de su acto no brota otra cosa que un concepto: "la concepción de la mente divina es la producción de las cosas; la concepción de nuestra mente es la noción de las cosas. Si la mente divina es la entidad absoluta, entonces su concepción es la creación de los entes; y la concepción de nuestra mente es la asimilación de los entes"17. Pero al mismo tiempo el Cusano afirma que "la mente humana, alta similitud de Dios, de alguna forma participa, por sí misma, de la fecundidad creativa de la naturaleza como imagen de la forma omnipotente"18. Lo cual es afirmar, por una parte, que la limitación de la fecundidad o del actuar de la mens está exactamente en la realización de la assimilatio, mientras que, por otra, Nicolás de Cusa no pierde de vista que la mens tiene un carácter mediador entre las creaturas y Dios19.

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> De mente, III, V: "si omnia sunt in mente divina ut in sua praecisa et propria veritate, omnia sunt in mente nostra ut in imagine seu similitudine propriae veritatis, hoc est notionaliter; similitudine enim fit cognitio".

<sup>17</sup> De mente, III, V: "conceptio divinae mentis est rerum productio; conceptio nostrae mentis est rerum notio. Si mens divina est absoluta entitas, tunc eius conceptio est entium creatio; et nostrae mentis conceptio est entium assimilatio".

<sup>18</sup> De coniecturis, I, 5 (III, 1972): "humana mens, alta Dei similitudo, fecunditatem creatricis naturae, ut potest, participat, ex se ipsa, ut imagine omnipotentis formae".

<sup>19</sup> De mente, III: "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 et omnium Dei imaginum post ipsum exemplar. Unde quantum omnes res post simplicem mentem de mente participant, tantum et de Dei imagine, ut mens sit per se Dei imago et omnia post mentem non nisi per mentem".

Sin embargo, en Nicolás de Cusa la visión estratificada del mundo, como ocurre con otros filósofos de la época, p.e. con Marsilio Ficino de modo particular, no tiene una valencia, por así decir, absoluta. Es evidente que la mens en cuanto espiritual. activa y con capacidad representativa se coloca desde el punto de vista ontológico como una realidad que está entre Dios y el mundo; pero al mismo tiempo, lo que no parece estar del todo claro en el Cusano es que esa distinción de órdenes de perfección sea rígida, sino que por el contrario nos encontramos delante de una realidad tridimensional: Dios, mens y naturaleza. Esto no es una simple equiparación o una pura igualación. Lo que tenemos aquí es una afirmación marcada del carácter trascendente de Dios v. contemporáneamente, de su carácter inmanente. La mens es propiamente imago, lo cual no significa que el resto del mundo no sea imagen de Dios; Dios trasciende la mente y el mundo, aunque su trascender no es separación pura, inaccesibilidad absoluta, ausencia ontológica. El trascender de Dios no es negación de su presencia, de su estar en el mundo, sino que en cuanto es trascendente, así es inmanente: una afirmación se corresponde con la otra. En este sentido Nicolás de Cusa no es aristotélico: Dios no es la última esfera, inmóvil, causa del movimiento del mundo; Dios, en cambio, penetra el mundo sin mezclarse con él porque lo trasciende, porque es la unidad complicativa de la cual el mundo es una imagen. Por ello la mediación de la mens no debe considerarse según un esquema espacial, según el cual cada uno de los "estratos" -naturaleza, mens y Dios- representa solamente uno de los órdenes ontológicos reales20; ello crearía una demarcación que necesitaría una justificación de la unidad, es decir, del paso de un orden a otro: Nicolás de Cusa, sin hacerlo de modo efectivo (sin darle peso ontológico absoluto), ha pensado más en la abolición de los límites que en su consideración precisiva, es decir, ha pensado más en términos de inclusión que de exclusión: el mundo está incluido en la mens porque ésta lo representa; la mens está incluida en Dios porque es su imagen; Dios está explicado en la mens y en el mundo, y su explicación es

<sup>20</sup> Lo cual no significa que no sean órdenes que tienen su autonomía, sobre todo por lo que respecta a Dios que es independiente del mundo en cuanto a su ser y a su obrar.

presencia, de modo que lo que aparece más claro es la unidad de la realidad que su serena distribución en ámbitos diversos<sup>21</sup>.

Dios es la unidad absoluta y en Él coinciden el ver con el ser visto, pero esta coincidencia no es una suerte de identificación de dos términos en un tercero, sino que es la misma unidad divina la que es y es principio; la creación es, en cambio, ser visto o automanifestación divina sin que el carácter automanifestativo implique autoconsciencia; la mens, por su parte, es tanto creatura como visión, por ello ve lo real y al verlo se ve: de algún modo su actuar se le automanifiesta. Lo que no sucede, sin embargo, es que la automanifestación de la mens coincida con el ver mismo de Dios, pues la mens es finita y su ver es por modo de representación y no por modo de creación. Pero la mens ve el mundo como similitudo Dei, no puede pensarlo de otro modo<sup>22</sup>, pues -como ya hemos visto<sup>23</sup>-, "si todas las cosas son en la mente divina como en su exacta y propia verdad, todas las cosas son en nuestra mente como en una imagen o similitud de la verdad propia, es decir, nocionalmente: el conocimiento se realiza por similitud". Y esta similitud que crea la mens en sí misma es una verdadera complicatio, aunque no al modo como Dios es coincidentia oppositorum. Aquí tenemos, pues, el paso de la imago a la mensura: "así como Dios es la entidad absoluta, que es la complicación de todas los entes, así nuestra mente es la imagen de aquella entidad [absoluta] [...]. El conocimiento (notitia) de Dios o su faz no desciende sino a través de la mente, cuvo objeto es la verdad. v no desciende ulteriormente sino por la mente, en cuanto la mente es imagen de Dios y ejemplar de todas las imágenes de Dios. De donde, en la medida en que todas las cosas participan de la mente, que está después de la mente simple [Dios], así partici-

<sup>21</sup> En este sentido podría también decirse que Nicolás de Cusa es poco medieval, ya que cambia el punto de vista de modo decisivo para la historia de la filosofía: en su mundo hay una circulación entre trascendencia de Dios, manifestación e inmanencia que en la filosofía medieval se presentaba de un modo escandido más según un punto de vista espacial —desde lo alto hacia lo bajo según una estratificación precisa— que de un punto de vista de la unidad que, si se quiere, podría describirse también como un punto de vista sincrónico, es decir, más ligado al tiempo que al espacio. Esto daría lugar a una caracterización peculiar de los tiempos de lo creado y de la eternidad divina, de la que ahora no nos ocupamos.

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Cfr. K.-H. Volkmann-Schluck, 172.

<sup>23</sup> Cfr. De mente, III, V.

pan de la imagen de Dios, pues la mente es en sí imagen de Dios. v todo lo que está después no es imagen sino por la mente"24. Ahora bien, este paso de la imago a la mensura no se puede considerar desde un punto de vista procesual real; no se trata de estados de la mens, o de etapas sucesivas, sino que es simplemente una explicitación, según puntos de vista diversos y complementarios, de lo que la mente es en sí misma. No hay, pues, antecedencia estricta de uno u otro aspecto, sino perspectivas diversas a través de las cuales se puede acceder a la mens y a su acto; de todos modos, Nicolás de Cusa sigue conservando el esquema aristotélico-medieval según el cual entre el ser y el operar hay una relación de origen, pero con la acentuación nítida de la inseparabilidad de origen y originado, y con la afirmación también clara de que ser y ser-operativo no son dos realidades distantes y cuya distancia deba ser justificada en un tertium quid ni siquiera nocional.

En realidad la *mens* es tanto imagen como medida: es medida en cuanto es imagen y es imagen en cuanto es medida. Su actividad representativa no es separable de su ser imagen porque precisamente en cuanto es imagen puede iluminar y mediar. Y al actuar de ese modo, la *mens* entiende lo que es según lo que ella misma es y según el ser de la cosa entendida. El conocer, como es evidente, se realiza según el modo de ver de la *mens* misma, pero en cuanto este ver es participación de la luz infinita participa también en el acto mismo de la luz creadora: la posibilidad reflexiva de la *mens* no es otra cosa que reflejo de la coinciden-

<sup>24</sup> De mente, III, V: "sicut Deus est entitas absoluta, quae est omnium entium complicatio, sic mens nostra est illius entitatis infinitae imago, quae est omnium imaginum complicatio, quasi ignoti regis prima imago est omnium aliarum secundum ipsam depingibilium exemplar. 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 et omnium Dei imaginum post ipsum exemplar. Unde, quantum omnes res post simplicem mentem de mente participant, tantum et de Dei imagine, ut mens sit per se Dei imago, et omnia post non nisi per mentem". También: De mente, IX: "Multum proficit qui ad complicationes et earum explicationes attente advertit: maxime quomodo complicationes sunt imagines complicationis simplicitatis infinitae, et non explicationes eius, sed imagines, et sunt in necessitate complexionis. Et mens, prima imago complicationis simplicitatis infinitae vim harum complicatio num sua vi complectens, est locus seu regio necessitatis complexionis, quia, quae vere sunt, abstracta sunt a variabilitate materiae, et non sunt materialiter, sed mentaliter, de quo superflue dictum aestimo".

cia divina de ser y visión; sin embargo, así como Dios es simple, la mente, al ser creada, no puede revertir todo su acto en su propio ser y tampoco puede verse a sí misma sin un mirar hacia lo que es; lo que es, lo real, le es dado, como le es dado su propio ser, por lo que su volver a sí misma, su reflexión, necesita de una explicitación de su propio acto que no es explícito sino en la contemplación de lo creado. De todos modos, a lo que la mens tiende es a la luz que aparece de modo eminente, en el mundo creado, en ella misma. Por ello tanto la mens como la totalidad del mundo se refleja en la luz de la mens en cuanto ésta ilumina, mide, desvela. Hay aquí, pues, una doble dimensión que al mismo tiempo es una unidad: por una parte, la mens ilumina y esa iluminación es tanto medida de lo que es como autovisión de la mente misma; por otra parte, la mens ve según lo visto ya que su ver no es creativo. Pero desde el punto de vista del objeto, es decir, de lo que es iluminado o visto por la mens, hay también una realización de su propia finalidad en la luz de la mens: no se trata de una finalidad última que se realice en su ser contemplado por la mens, sino de una finalización según el grado de unidad del que la mente es capaz. En cuanto la mente es complicativa pero no explicativa, la unidad que logra no es originaria, ya que la mens misma es originada. Pero lo originario no se presenta al mundo propiamente como luz sino en la mente: la coincidencia originaria se explica en el mundo, y así de alguna manera se separa y se desmembra, aunque no de un modo radical ya que todo depende en su ser de la relación al Principio<sup>25</sup>. Sin embargo la unidad que el mundo creado puede alcanzar sin perder su propia identidad o sin que la unidad sea sinónimo de aniquilación o retorno al Uno absoluto, se puede realizar en términos de iluminación, de inteligibilidad: ya que en efecto el acto de la mente es una complicatio, por ello mismo tiene un carácter de finalidad respecto a la naturaleza que tiende intrínsecamente a un fin que no es solamente ella misma; de este modo la mente no es solamente el lado representativo de la naturaleza, sino que es también una unidad realizada cosmológicamente. La mens es así el lugar

<sup>25</sup> Se entiende que la explicatio no es la trasposición de Dios en el mundo o como mundo, aunque lo que en Dios es uno, en el mundo es múltiple y actualmente opuesto; una reflexión sobre el mundo como quasi Deus creatus, como se expresa el Cusano alguna vez, llevaría a la necesidad de establecer los nexos presentes en la misma explicatio.

de la inteligibilidad, ya que la inteligibilidad es la trasparencia del ser ante una presencia —o la presencia ante la cual el ser es trasparencia—: la mens es luz y por ello es auto-inteligible, el mundo es iluminado y por ello es inteligible en la mens. De este modo la mens es la referencia última en el mundo, mientras que ella misma, en cambio, debe referirse a una instancia superior que es la misma luz increada, ya que el puro autoreferirse no sería otra cosa que la aparición de su propio ser medido, es decir, de su finitud y de su carácter de creatura<sup>26</sup>.

## 3. La mente como "medida viva".

En el capítulo nueve del diálogo *De mente*, los protagonistas entablan una animada discusión sobre la cuestión de la *mens* como medida; el *Idiota*, que lleva el hilo de la argumentación, acaba de expresar que el acto de la mente es estrictamente un acto de medir, y el *Filósofo* que oye la tesis no oculta su asombro: "me asombra que la mente, como dices, se llama medida porque mide tan ávidamente todas las cosas"<sup>27</sup>. Porque, en efecto, la mente está ávidamente midiendo todas las cosas o se lanza a la conquista de la medida de todas las cosas. Sin embargo, este movimiento hacia el mundo, hacia lo *externo*, no es un mero alienarse, un puro trasformarse internamente en *lo otro* de sí misma: en este sentido la *mens* es incapaz de una real y auténtica salida de sí misma, pues su salir es un traer. Pero en ese traer la *mens* ejerce una operación con dos fases: la primera es la de conocer la cosa, la segunda es la de conocerse a sí misma, de modo

<sup>26</sup> El auto-referirse es una posibilidad de la mens en el sentido más radical: la mente no sólo puede auto-referirse sino que no lo puede evitar: es su reflexividad, su verse, su autotrasparencia. Sin embargo esta reditio no es completa o exhaustiva: como antes se dijo, la praecisio como desvelamiento completo de la luz creadora presente en lo creado, no es una posibilidad mental; del mismo modo, el auto-referirse sería último si la mens fuera al mismo tiempo origen de sí misma, mas lo que la mente origina es una medida o un acto medido, es decir, conmensurado con algo cuyo origen no es ella misma.

<sup>27</sup> De mente, IX: "Admiror, cum mens, ut ais idiota, a mensura dicatur, cur ad rerum mensuram tam avide feratur".

tal que en cuanto conoce lo que no es ella, así conoce lo que ella es. Ahora bien, ¿qué significa para la mente conocerse?

Cuando el conocer se equipara al acto de ver, se puede llegar a concebir la relación entre el conocer intelectual y su objeto como una especie de relación estática, de un puro estar frente a frente; ver algún objeto sensible o físico no significa, en cambio, de modo estricto y necesario verlo sin su movimiento, en el caso de que en efecto la cosa vista se esté moviendo. En la consideración visual del conocimiento intelectual sucede que el ver del intelecto, porque está dirigido a un concepto, la cuestión del movimiento queda completamente fuera de las posibilidades de la comparación misma: se trataría de un ver estático porque los conceptos no se mueven. Sin embargo, no parece que haya dudas sobre la vitalidad del acto cognoscitivo, es decir, que no es un espejo que refleja sin más y por el simple hecho de tener frente a sí algo capaz de ser reflejado, sino que conocer es una actividad y por ello mismo un hacerse, un mantenerse activo, sin que este actuar sea un movimiento equiparable a un movimiento físico. Así, el que la mens se conozca a sí misma no significa que deba auto-presentarse y, para ello, desdoblarse en acto e imagen, aunque al mismo tiempo no pueda sobrepasar el límite que incumbe al acto mismo de conocer referido a sí mismo, a saber, que no se conoce por coincidencia o por identidad de ser y acto, sino por la diferencia de acto y objeto. Lo que sí parece que habría que desechar es que conocer el conocer sea un completo retraimiento de todo acto vital; más bien habría que pensarlo como una suerte de relación de la vida consigo misma, como la vida que conoce su propia vida. Y esto sería un contemplarse actuando, o un actuar contemplándose, donde la razón y finalidad del actuar no es otra que la contemplación definida como acto vital.

Nicolás de Cusa afirma que todo el actuar de la *mens* no tiene otra finalidad que la de conocerse: "todo lo hace para conocerse", se podría traducir su tesis. Pero al mismo tiempo este conocerse no es posible sin su actuar dirigido a lo que no es ella misma: no hay reflexividad sin acto y no hay acto sin objeto. La respuesta del *Idiota* al *Filósofo* es, pues, la siguiente: porque conocer es un acto vital, la plenitud de la vida no puede estar sino en su propia actividad inmanente, en la cual permanece toda la riqueza de lo conocido y, al mismo tiempo, toda la riqueza del

haber actuado, ya que del mismo modo que la actualización sucesiva del conocer es una sucesiva conquista de conocimientos objetivos, así también es el haber vivido más de la mens como tal, que no teniendo en sí mismo un carácter objetivo implica, sin embargo, el haber alcanzado una mayor plenitud de la propia vida. Y puesto que ni en los objetos externos ni en la propia luz puede encontrar la mens la satisfacción completa de su propia avidez, se debe dirigir a aquello en lo cual todo es uno, como la unidad perfecta es el cumplimiento y la realización última del vivir o la perfección del acto: la mente mide todas las cosas "para alcanzar su propia medida"<sup>28</sup>.

Desde un punto de vista apenas diverso, a saber, el del saber por conjeturas, que pone de manifiesto el hecho de que la actividad cognoscitiva es un progresivo acercamiento a la verdad, el Cusano reafirma que la unidad a la que la mens tiende es Dios, la coincidentia oppositorum que en la mens no alcanza la unidad absoluta sino la unidad conjetural, relativa pues a la vida finita de la mens<sup>29</sup>. Y desde el punto de vista de la luz que se manifiesta en lo creado y en la mente misma, la posición del Cusano completa o explicita de otro modo esta tesis, ya que la mens aspira infinitamente a la luz misma de Dios, puesto que de alguna manera ve sin ver, es decir, ve pero no comprehende, y en esa diferencia que la mens percibe nace su aspiración infinita –por así decir, su acto nunca es pleno, es esencialmente incompleto—30: "[...] cuando la mente, en su poder, observa que el poder mismo, por causa de

<sup>28</sup> De mente, IX: "Ut sui ipsius mensuram attingat. Nam mens est viva mensura quae, mensurando alia, sui capacitatem attingit. Omnia enim agit ut se cognoscat, sed sui mensuram in omnibus quaerens non invenit, nisi ubi sunt omnia unum; ibi est veritas praecisionis eius, quia ibi exemplar suum adaequatum". Ya antes había dicho en De mente, I: "Puto nēminem esse aut fuisse hominem perfectum, qui non de mente aliqualem salte fecerit conceptum. Habeo quiden et ego: mentem esse, ex qua omnium rerum terminus et mensura. Mentem quidem a mensurando dici conicio".

<sup>29</sup> De coniecturis, I, 5: "quapropter ut absoluta illa entitas est omne id quod est in quolibet est, ita et mentis humanae unitas est coniecturarum suarum entitas".

<sup>&</sup>lt;sup>30</sup> Cfr. R. Haubst, "Die erkenntnistheoretische und mystische Bedeutung der "Mauer der Koinzidenz", Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft (MFCG), 1989 (18), 167-191; J. Stallmach, "Die cusanische Erkenntnisauffassung zwischen Realismus und Idealismus", MFCG, 1967 (6), 50-54.

su excelencia, no puede ser alcanzado, entonces lo ve con la vista por encima de su capacidad [...]. El poder ver de la mente supera el poder comprender"31, pues "la claridad de la luz, tal como es en sí, supera la potencia visiva. Por tanto, no es vista como es en sí misma, sino que se manifiesta en las cosas visibles [...]. El que ve que la claridad de la luz es invisible en las cosas visibles, la ve de modo más verdadero"32. A diferencia de Dios en el que "ver y medir son idénticos", es decir, "el Absoluto no posee dos modos de visión: uno para verse o con el que se ve a sí mismo y otro con el que contempla lo creado"33, para la mens, en cambio, la situación es diversa aunque al mismo tiempo análoga: al no ser la mens la Igualdad, su acto es, por así decir, doble ya que debe salir de sí misma para ver y medir, y es sólo en el regreso a sí misma cuando se ve y se mide, cuando conquista la visión intrínseca de su luz. Pero el ver intrínseco es per-manecer, o abusando de la etimología latina, in-manecer, lo cual es propiamente vivir<sup>34</sup>. "Dios, afirma Nicolás de Cusa, hace todo por sí mismo [...]. Cuanto la mente se contempla a sí misma más sutilmente en el mundo explicatus, tanto más abundantemente se fecunda, en cuanto la razón de su propio fin es infinita, y en la cual se verá tal cual es, porque sólo ella es la medida de toda razón"35. Es

<sup>&</sup>lt;sup>31</sup> De apice theoriae, 10 (XI, 1982): "quando igitur mens in posse suo videt posse ipsum ob suam excellentiam capi non posse, tunc visu supra suam capacitatem videt [...]. Posse igitur videre mentis excellit posse comprehendere"; el texto castellano corresponde a: Nicolás de Cusa, La cumbre de la teoría, traducción, introducción y notas de A.L. González, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serv. Publicaciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1993, 60.

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup> De apice theoriae, 8: "claritas vero lucis, ut in se est, visivam potentiam excellit. Non igitur videtur uti est, sed in visibilibus se manifestat [...]. Qui enim claritatem lucis in visibilibus invisibilem videt, verius ipsam videt".

<sup>33</sup> A.L. González, "Creador y creatura", 545.

<sup>&</sup>lt;sup>34</sup> Cfr. G. von Bredow, "Der Geist als lebendiges Bild Gottes (Mens viva dei imago)", *MFCG*, 1978 (13), 58-67.

<sup>35</sup> De coniecturis I, 5: "Deum autem omnia propter se ipsum operatur, ut intellectuale sit principium pariter et finis omnium; ita quidem rationalis mundi explicatio, a nostra complicante mente progrediens, propter ipsam est fabricatricem. Quanto enim ipsa in se in explicato a se mundo subtilius contemplatur, tanto intra se ipsam uberius fecundatur, cum finis ipsius ratio sit infinita, in qua tantum se, uti est, intuebitur, quae sola est omnibus rationis mensura. Ad cuius assimilationem tanto propinquius erigimur, quanto magis mentem nostram profundaverimus, cuius ipsa unicum vitale centrum exsistit. Ob hanc causam naturali desiderio ad perficientes scientias aspiramus".

decir, al igual que Dios, la esencia de la mente es ver infinitamente según una luz que, a diferencia de Dios, no es originada de modo absoluto por ella misma, ya que su ver necesita de una luz que puede ver pero no comprender, y la propia luz de la mente no se actualiza sino en la presencia de la luz; ahora bien, la presencia implica una situación de irreductibilidad ontológica ya que lo que la mens ve –el mundus explicatus y ella misma– no consiste en su puro ser visto por la mente, sino en su ser visto por Dios. Sin embargo, toda la luz que la mente es y toda la luz que recoge de la contemplación de lo creado, no le es suficiente para satisfacer su impulso vital, el movimiento de su propia vida: "la mente no se sacia a menos que comprehenda aquello mejor que lo cual no puede existir nada. Y esto no puede serlo más que el poder mismo, es decir el poder de todo poder"36.

La vida de la *mens* es también un poder de medir, es decir, de iluminar: la analogía entre la vida divina y el acto de la mens no se restringe solamente a la capacidad representativa mental que da la posibilidad de una nueva presencia -así como la presencia del ente (su "primera presencia") es acto creador de Dios-; además la mens debe conseguir una unidad propia que pasa a través de la reducción de la multiplicidad a la unidad de mensuración que es la mens en sí misma que, en el constante medir representando, adquiere su propia medida viviendo. En realidad la diferencia que pasa entre el representar, el iluminar y el medir de la mens como actos dirigidos hacia el mundo, y el iluminarse y el medirse como actos vitales inmanentes, está solamente en la dirección mas no en un cambio de especificidad de los actos y, por así decir, de los resultados: el punto final es siempre la misma mens<sup>37</sup> que conoce lo otro y se conoce a sí misma, midiendo y auto-midiéndose, sin perder en ningún momento el núcleo originario de unidad que es su propio poder: su actividad es poder, como poder en sí mismo y sin límite, es Dios. De alguna manera su vida es unidad que retorna a una unidad enriquecida por su

<sup>36</sup> De apice theoriae, 12: "non satiatur mens nisi comprehendat quo nihil melius esse potest. Et hoc non potest esse nisi posse ipsum, posse scilicet omnis posse".

<sup>37</sup> De coniecturis, IV, 12: "Mens ipsa omnia se ambire omniaque lustrare comprehendereque supponens, se in omnibus atque omnia in ipsa esse taliter concludit, ut extra ipsam ac quod eius obtutum aufugiat nihil esse posse affirmet".

iluminar midiendo<sup>38</sup>, o, si se quiere, toda la potencia de la mente revierte en su propia unidad como término, sin que ello comporte la anulación de la diversidad del mundo a un concepto genérico o indiferenciado39. "¿De qué modo la mente puede hacerse medida de cosas tan diversas? -Así como el rostro absoluto (Dios) podría ser medida de todos los rostros. Si consideras cómo la mente es una cierta medida absoluta, que no puede ser ni mayor ni menor, no siendo contraída por la cantidad, y si además consideras cómo ella es medida viva que mide por sí misma, como un compás vivo podría medir por sí mismo, entenderás cómo la mente se hace noción, medida y ejemplar para poseer en sí todas las cosas"40. En cuanto la mente asimila todas las cosas. "para quien entiende de modo sutil, la mente es viva e incontracta similitud de la igualdad infinita"41, ya que la mens es al mismo tiempo luz, poder e imagen del Principio: todo lo entiende en sí misma<sup>42</sup> por modo de asimilación, y puesto que la "mente eterna entiende todas las cosas en la unidad, en la igual-

<sup>&</sup>lt;sup>38</sup> Cuando el *Idiota* se dispone a responder a cómo la "mens omnia mensurat", introduce inmediatamente el simbolismo geométrico y matemático ya que la mente es fuente de unidades originarias: *De mente*, IX: "mens facit punctum terminum esse lineae et lineam terminum superficiei et superficiem corporis. Facit numerum, unde multitudo et magnitudo a mente sunt, et hinc omnia mensurat"; cfr. también, *Idiota*, III, 3; *De possest*, 176 r.

<sup>&</sup>lt;sup>39</sup>De coniecturis, X, 44: "Omnis vis mentis nostrae circa ipsius debet unitatis conceptum subtiliando versari, quoniam omnis cognoscibilium multitudo ab eius dependet notitia, quae est in omni scientia omne id quod scitur".

<sup>40</sup> De mente, IX: "-Quomodo mens tam variarum rerum se mensuram facere potest adaequatam?- Modo quo absoluta facies omnium facierum se faceret mensuram. Quando enim attendis mentem esse absolutam quandam mensuram, quae non potest esse maior nec minor, cum sit incontracta ad quantum, et cum hoc attendis illam mensuram esse vivam, ut per seipsam mensuret, quasi si circinus vivus per se mensuraret, tunc attingis quomodo se facit notionem, mensuram seu exemplar, ut se omnibus attingat".

<sup>&</sup>lt;sup>41</sup> De mente, IX: "-Sed an se assimilet [mens] modis essendi, dicito.- Immo omnibus! Conformat enim se possibilitati, ut omnia possibiliter mensuret; sic necessitati absolutae, ut omnia unite et simpliciter, ut Deus, mensuret; sic necessitati complexionis, ut omnia in proprio esse mensuret; atque possibilitati determinatae ut omnia, quemadmodum existunt, mensuret. Mensurat etiam symbolice, comparationis modo, ut quando utitur numero et figuris geometricis et ad similitudinem talium se transfert. Unde subtiliter intuenti mens est viva et incontracta infinitae aequalitatis similitudo".

<sup>&</sup>lt;sup>42</sup> De coniecturis, V, 19: "Omnis mens inquisitiva atque investigativa non nisi in eius luminis inquirit, nullaque esse potest quaestio, quae eam non supponat".

dad de la unidad y en el nexo entre una y la otra"43, en la mens se refleja el modo de entender divino porque todo lo principiado se asemeja a su principio<sup>44</sup>. De este modo, según el Cusano, la mens es una imagen de Dios, pero una imagen que debe conquistar su propia unidad trascendiéndose: hay en efecto una unidad original activa en la mens que puede denominarse poder, por analogía al poder de Dios45; pero ese poder, al no ser creador, tiene un movimiento explicativo que coincide con su capacidad asimilativa, es decir, la unidad que logra la mens en sí misma es complicativa y a través del desplegamiento temporal de su operar<sup>46</sup>. Su trascenderse, en la conquista del espacio definido como realidad fuera de la mens, implica una constante ganancia de su mismo poder, pues éste crece en cuanto que la dirección del poder representativo de la mente está focalizado por el mundo, pero originado por sí misma: se podría decir que la mens recupera su acto, con el que trasciende su propio límite interno, pero lo recupera doblemente actualizado, es decir, en cuanto acto vital y en cuanto consecución del saber objetivo. El ejercicio del poder de la mente es imagen de Dios como Possest, aunque la mens se mueva constantemente en un ámbito conjetural: "la mente tiene una vida que le está conexa, y por la cual es siempre viva [...]. Si la mente es coincidencia de unidad y alteridad, al igual que el número, ¿cómo podría ser divisible si la divisibilidad coincide en ella con la indivisible unidad? Si la mente complica lo idéntico con lo diverso, porque entiende dividiendo y unifi-

<sup>&</sup>lt;sup>43</sup> De mente, XI: "mens aeterna omnia in unitate, unitatis aequalitate et utriusque nexu intelligit".

De mente, XI: "omnia principiata in se similitudinem principii habere [...]".
 Se debe recordar cómo Nicolás de Cusa ha planteado una cuestión fundamental en torno a los nombres divinos en su escrito de madurez: De Possest, XI, 2, 1973, nombre que es una síntesis de posse-esse. Cfr. A.L. González, "Introducción", en Nicolás de Cusa, De Possest, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serv. Publicaciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1992; L. Martínez Gómez, "From the Names of God to the Name of God: Nicholas of Cusa", International Philosophical Quarterly, 1965 (5), 80-102.

<sup>&</sup>lt;sup>46</sup> De mente, XI: "aeterna enim mens sine successione simul omnia et omni modo intelligendi intelligit. Sed successio est descensus ab aeternitate, cuius est imago vel similitudo. Intelligit igitur [mens] in successione, dum est unita corpori, quod successioni subicitur". El tema de la temporalidad está intrínsecamente unido al hecho de que la mens es medida finita con una interna tendencia infinita: la sucesión es necesaria en orden a la compleción de su tendencia infinita.

cando, ¿cómo podría ser destruida? [...]. El poder que complica explicando no puede devenir menor que sí mismo; y la mente hace esto: pues quien numera [mide] explica el poder de la unidad y complica el número en la unidad"<sup>47</sup>.

El pensamiento de Nicolás de Cusa encierra una extraordinaria riqueza; aunque en estas páginas no hemos explorado la dimensión histórica de su filosofía, es bien sabido que su pensamiento ofrece bastantes posibilidades de valoración histórica, como filosofía todavía muy cerca del Medioevo, o ya en los albores de la Edad Moderna. Sea lo que fuere, el Cusano es sin duda un precursor de problemas típicamente modernos y, al mismo tiempo, vive en un contexto de pensamiento que todavía no se ha definido como completamente moderno. Hay quienes sostienen la tesis de que Nicolás de Cusa no tenía conciencia de su modernidad sino que sobre todo intentó explotar posibilidades de lo que había recibido de la tradición medieval<sup>48</sup>. Que tiene conciencia de pertenecer a una larga tradición de pensamiento, probablemente no se puede discutir al menos en términos generales; que no tenga conciencia de su modernidad es también posible; de todos modos, es dudoso el hecho de que no tuviera conciencia de su originalidad. Hoy podemos ver en su pensamiento no sólo trazos o atisbos, sino una filosofía ya entrada en una nueva época. Y la cuestión de la mens, proporciona material de indudable interés también para la justificación de la situación histórica del Cusano. No se trata tanto de entablar una discusión sobre la fijación de unos límites precisos de una y otra época, cosa que por otra parte sería tan imposible como falta de auténtico rigor histórico, sí en cambio de añadir a la modernidad elementos que quizá puedan contribuir a una lectura más orgánica y articulada, si se quiere,

<sup>&</sup>lt;sup>47</sup> De mente, XV: "habet enim [mens] vitam sibi compaginatam, per quam est semper vivens, sicut sphaera semper rotunda per sibi compaginatum circulum. Sic si mens est coincidentia unitatis et alteritatis ut numerus, quomodo divisibilis, cum divisibilitas in ea sit cum indivisibili unitate coincidens? Si mens complicat idem et diversum, cum intelligat divisive et unitive, quomodo destruetur? [...]. Virtus enim, quae explicando complicat, minor fieri nequit; mentem autem hoc agere patet: nam qui numerat, explicat vim unitatis et complicat numerum in unitate". Las preguntas que formula el Cusano en este texto tienen como finalidad poner de manifiesto la inmortalidad del alma, tema del De mente, XV.

<sup>&</sup>lt;sup>48</sup> Cfr. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., 1974<sup>2</sup>, especialmente parte IV, cap. II.

con una nueva diversidad. Un ensachamiento de perspectivas en la consideración de lo moderno implicaría, en relación a la actual discusión sobre la tardomodernidad y la postmodernidad<sup>49</sup>, una necesaria complicación de esquemas, pero también una lectura menos lineal y necesitarista de lo que se ha dado en llamar postmodernidad. La tarea de repensar el pasado no corresponde solamente al ámbito de la crónica, sino sobre todo al del descubrimiento de la realidad y, con ello, de sus posibilidades históricas todavía no recorridas; en ese sentido Nicolás de Cusa no ha hecho otra cosa que repensar grandes temas con perspectivas innovadoras en la misma medida en que juzgar críticamente no implica fáciles abandonos sino responsabilidades históricas. Puede ser otra lección del Cusano.

Daniel Gamarra Ateneo Romano de la Santa Cruz Piazza Sant' Apollinare, 49 00186 Roma Italia

<sup>&</sup>lt;sup>49</sup> Cfr. J. Ballesteros, *Postmodernidad: decadencia o resistencia*, Tecnos, Madrid, 1989, en donde se distingue con claridad y de modo sugerente, la tardomodernidad de la postmodernidad, aspectos que en general son presentados de modo casi indistinto por un gran número de autores.