NICOLÁS DE CUSA Y LA IDEA METAFÍSICA DE EXPRESIÓN[1]

Mª JESÚS SOTO

This article tries to show how the idea of 'expression' –together with the 'mirror metaphor'– appears to solve, in the mystical philosophy of Nicholas of Cusa, the problematic relationship between the unity of God and the multiplicity of the world (*Urbild–Abbild*).

"Las cosas visibles son imágenes de las invisibles, y nuestro creador puede verse de modo cognoscible a través de las criaturas casi como en un espejo o en un enigma" (*Visibilia veraciter invisibilium imagines esse atque creatorem ita cognoscibiliter a creaturis videri posse quasi in speculo et in aenigmate*), *De docta ignorantia*, Lib. 1, cap. 11.

1. El símbolo del espejo en la idea de expresión del Cusano.

...*Quasi in speculo et in aenigmate*: el mundo como un espejo en el que el hombre puede ver a Dios; imagen familiar en toda la filosofía clásica, especialmente en la que elaboraron los teólogos del medioevo, y central –tras el misticismo eckhartiano de la inefabilidad del ser de lo divino[2]– en la mística renacentista del Cusano. Por ese vital afán suyo de dilucidar "la accesibilidad o inaccesibilidad de lo que sea el Absoluto, su comprehensibilidad o incomprehensibilidad", se ha escrito con razón hace poco que el punto de partida de la especulación del autor que nos ocupa, esto es, aquel desde el que "Nicolás de Cusa inicia su andadura"

---

[1] Las ideas fundamentales que expongo en este artículo se hallan recogidas en mi libro: *La recomposición del espejo. Análisis histórico-filosófico de la idea de expresión*, Eunsa, Pamplona, 1995. Aquí he añadido nuevas puntualizaciones y he eliminado algunos comentarios.

[2] Cfr. V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Vrin, París, 1960: el libro entero trata del tema que aquí nos ocupa, pero es especialmente relevante para nuestro propósito el capítulo VI, "Imago in speculo", 339-380.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

es el "famoso texto" de S. Pablo en su Epístola a los Romanos, I, 19–20: "Las perfecciones invisibles de Dios, también su poder eterno y su divinidad, se han hecho visibles a la inteligencia, después de la creación del mundo, a través de las cosas creadas"[3].

Se trata, el citado, de un texto que, además, había constituido una común fuente de inspiración en todo el pensamiento cristiano, para el cual las verdades del mundo reflejan y espejean –en la medida en que la "representan" y la dejan entrever– la verdad divina[4]; concepción que, por otra parte y como es sabido, fue trastocada en la modernidad. En efecto, el "gran libro" que es el mundo en el medioevo es considerado, más allá y a partir de su contenido propio, como una esencial remitencia al Autor que con su mano lo ha escrito. En cambio, la modernidad que culmina en la Ilustración está marcada por el signo de la sistemática racionalidad; y su metáfora fundamental, a saber, que las cosas del mundo "son como los reflejos de una luz general", debe ser interpretada a partir de las leyes autónomas de una razón definitivamente separada de la trascendencia, y por ello se ha dicho que "la función que en la Ilustración desempeña el concepto (*Begriff*) exige inexorablemente el olvido de sus antecedentes metafóricos"[5]. En definitiva, el nuevo mundo, que alcanza su configuración intelectual en el siglo XVII, no presupone ya, en las palabras del Cusano, que "las cosas visibles son imágenes de las invisibles".

Se trata, en lo sucesivo, de examinar –primero– el ámbito contextual en el que adquieren su máxima relevancia estas consideraciones previas; para –después– observar su desarrollo en el

---

[3] Nicolás de Cusa, *De Possest.*, introducción, traducción y notas de A.L. González, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serv. Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1992, 9 y 12.

[4] Cfr. E. Gilson, *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp, Madrid, 1981, cap. V, "Analogía, causalidad, finalidad", 92-115 (cit. *El espíritu*); J.A. Merino, "Introducción", *Historia de la filosofía franciscana*, BAC, Madrid, 1993, XXVII-XXVIII.

[5] Cfr. H. Blumenberg, *Die leserbarkeit der Welt*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1981, 166. En esta obra H. Blumenberg estudia la evolución que en la historia del pensamiento sufre la comprensión de la metáfora del mundo como libro, muy relacionada, sin duda, con la que aquí nos ocupa y que describe al universo de los entes siguiendo el símil del espejo. El autor, además, marca muy bien las diferencias entre las concepciones medievales, renacentistas, modernas y contemporáneas.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

propio Nicolás de Cusa. En un segundo apartado presentaremos la problemática metafísica fundamental incluida en la metáfora especular, aparejada siempre a la idea de expresión, y que es la cuestión de la inmanencia. Finalmente, habrá de proponerse la especulación mística, característica en el Cusano, como vía de solución a la cuestionabilidad de la trascendencia[6].

a) Contexto y algunos precedentes.

La mencionada proposición paulina constituyó, en el siglo XIII, el eje y la guía de las enseñanzas parisienses del franciscano S. Buenaventura, de las que el *Itinerarium mentis in Deum* –explicación antropológica y teológica de la teoría metafísica de la imagen[7]– es su expresión más acabada. Esa cita, como es sabido, es paralela a aquella otra en la que el Apóstol Pablo sostiene que "ahora vemos como en un espejo, oscuramente"[8], esto es, por mediación de las criaturas visibles que tienen razón de objeto visto. Así, haciéndose eco de las palabras paulinas, era habitual que describiera al universo como un espejo cuya luz refleja la divina sabiduría; esto lo demuestra, a título de ejemplo, el siguiente pasaje: "es manifiesto que el mundo entero es como un

---

[6] He de señalar que para este estudio me ha sido muy útil el trabajo publicado por J. García-González, "La bibliografía sobre Nicolás de Cusa", *Thémata*, 1985 (2), 173-197. Quiero precisar además desde el comienzo que para este artículo me he basado fundamentalmente en Libro II, capítulo 2, de la obra *De docta ignorantia*; pues es uno de los lugares en los que Nicolás de Cusa emplea de un modo más claro la metáfora del espejo. He seleccionado también algunos textos de otras obras, que se citan oportunamente. Para situar esta obra en el conjunto del pensamiento del Cusano: E. Vansteenberghe, *Le Cardinal Nicolas de Cues (1401 - 1464). L'action. La pensée*, Paris, 1920; Minerva, Frankfurt a.M., 1963.

[7] Cfr. L. Hödl, "Die Zeichen-Gegenwart Gottes und das Gott-Ebenbild-Sein des Menschen in der Hl. Bonaventura 'Itinerarium mentis in Deum' c. 1-3", en A. Zimmermann (ed.), *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter*, W. de Gruyter, Berlin, 1971, 99 (cit. *Der Begriff der Repraesentatio*).

[8] 1 Cor. 13, 12: "Videmus enim nunc per speculum in aenigmate". Véase el comentario a este pasaje en: *Sagrada Biblia*, T. VII: *Epístolas de San Pablo a los Corintios*, traducida y anotada por la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1984, 200-202.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

espejo lleno de luz que manifiesta la divina sabiduría"[9]. Y justamente a partir de estas consideraciones adquiere peso y relieve la idea metafísica de expresión.

En efecto, aquello a lo que hace referencia esa idea, y en este contexto, es a que las perfecciones de lo visible, vestigio de la divinidad, inclinan a descubrir, desde la imagen que es el hombre, las divinas perfecciones. Así lo delata el comentario que el Doctor Seráfico realiza de los textos citados de S. Pablo: "ya que estas luces que el Señor ha puesto fuera de nosotros nos disponen para entrar dentro de nuestra alma, espejo en el que brillan las divinas perfecciones"[10] y en este sentido el orbe creatural puede ser estimado –por el ser humano– como espejo y expresión del Absoluto[11]. Lo característico de la concepción metafísica de la expresión en S. Buenaventura, y por lo que puede considerarse ciertamente dentro de la tradición de la filosofía mística, es que la trascendencia, el paso decisivo en el conocimiento de Dios, no se consigue mediante una continuación o una ampliación en el conocimiento del mundo, sino a través de la profundización en el autoconocimiento[12]. Por ello sostiene el Santo: "... parum aut nihil est speculum exterius propositum, nisi speculum mentis nostrae tersum fuerit et politum": "de poco o nada servirá el espejo externo si el espejo de la mente no estuviere terso y pulido"[13]. Desde aquí, la estimación del mundo como expresión implica, a la vez y necesariamente, la consideración del hombre

---

9 S. Buenaventura, *Collationes in Hexameron*, II, n. 27: "Et sic patet totus mundus est sicut unum speculum plenum luminibus praesentantibus divinam sapientiam, et sicut carbo effundens lucem", Quaracchi (ed.), V, 340. De ahí, en efecto, la íntima relación entre la metáfora de la luz y el símil del espejo en la idea metafísica de expresión; esto aparece también en el Cusano, como tendremos ocasión de comprobar.

10 S. Buenaventura, *Itinerario de la mente a Dios*, cap. 2, 13, P. Masa (trad.), Aguilar, Buenos Aires, 1957, 85.

11 El estudio del significado de la idea de expresión al hilo de la metáfora del espejo, así como el desarrollo histórico de esta idea y sus diversas implicaciones en distintos autores, lo he llevado a cabo en un reciente trabajo, que lleva por título: *Expresión. Esbozo para la historia de una idea*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serv. Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1994. Lo que expongo en este artículo supone algunas de las conclusiones centrales de esa investigación, pero es inédito respecto a ella.

12 Cfr. E. Gilson, *La filosofía de San Buenaventura*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1948, 212-216 (cit. *San Buenaventura*).

13 San Buenaventura, *Itinerario de la mente a Dios*, prólogo, n. 4.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

como testigo y delator de la semejanza impresa por el creador en las creaturas; de ahí que pueda llegar a afirmarse que "la existencia de las cosas desprovistas de inteligencia no es exigida inmediatamente por un Dios que se manifiesta y se comunica, pero sí por la existencia de un testigo como el hombre que en ellas contemplará, como en un espejo, las perfecciones de Dios. Existen, pues, las cosas para el hombre, y como el hombre lo es para Dios, las cosas son indirectamente para Dios"[14], esto es, a través del hombre, quien, como *microcosmos*, reúne en sí las perfecciones inferiores[15].

b) Lux et speculum.

La mística del Cusano, en pleno Renacimiento, sigue esa misma línea[16], haciendo de la idea metafísica de expresión el centro mismo de sus reflexiones filosófico–teológicas. Aquí, como es manifiesto, se halla indisolublemente ligada a las ideas neoplatónicas de *complicatio* y *explicatio*, así como a su característica doctrina de la *coincidentia oppositorum*. En efecto, *explicatio* significa propiamente en el renacentista Cusa, expresión: el universo es *explicatio Dei* porque expresa, aunque imperfecta e inadecuadamente a Dios; o sea despliega en el reino de la multiplicidad lo que en Dios está presente unitariamente (*complicatio*). Y así cada ente finito representa o expresa la misma divinidad[17].

---

14 E. Gilson, *San Buenaventura*, 213-214.

15 Ésta es también la idea de un artículo de M. Kurdzialek, "Der Mensch als Abbild des Kosmos", en A. Zimmermann (ed.), *Der Begriff der Repraesentatio,* 34-75. Este autor considera, a mi juicio acertadamente, que la doctrina que consideramos es un desarrollo especulativo de *Romanos*, VIII 19, 22: "Nam expectatio creaturae revelationem filiorum Dei expectat ... Scimus enim quod omnis creatura ingemiscit et parturit usque adhuc".

16 R. Haubst, en la página 141 de su artículo "Wort und Leitidee 'Representatio' bei Nikolaus von Kues", en el vol. cit., A. Zimmermann (ed.), *Der Begriff der Repraesentatio,* señala que Nicolás de Cusa se remite, para elaborar su teoría, expresamente a San Buenaventura, como también a otros autores de la Alta Edad Media.

17 Cfr. M.J. Soto, "Le calcul infinitesimal de G.W. Leibniz et la *cointidentia oppositorum* de Nicolás de Cusa", en V.V.A.A., *Leibniz, Werk und Wirkung*, Hannover, 1983, 724-731.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

Según estas teorías del Cusano el ser de lo finito es caracterizado mediante la presencia (inmanencia) del Infinito y del Absoluto en él, a la vez que se resalta la total trascendencia de Dios. Hay que precisar en este punto que los dos términos, inmanencia y trascendencia, son desiguales: ciertamente, lo finito implica la presencia del Infinito en él, pero no está dado de modo necesario con el Infinito. Si no, lo Infinito necesitaría de lo finito y no podría hablarse de una verdadera trascendencia[18]. En otras palabras, las cosas no pueden ser consideradas sin Dios, pero Él sí puede serlo sin los entes finitos: "Si se consideran las cosas sin Él, no son nada, como el número sin unidad. Si se le considera a Él mismo sin las cosas, Él es y las cosas no son nada"[19].

La *concidentia oppositorum*, que es el principio de la *docta ignorantia*, nos muestra cómo la verdad de lo finito aparece determinada por el Infinito, a la vez que nos enseña la forma en la que la verdad del Infinito nos es accesible; en definitiva, demuestra lo más propio del ser de lo finito: que es una expresión del Infinito[20]. Expresión que no coincide nunca con lo expresado, pero que requiere la presencia de lo expresado en su expresión para que ésta última llegue a ser "algo": "Si se le considera en cuanto que está en las cosas, las cosas en las cuales se considere que Él es, son algo"[21]. Entiéndase bien que, en este contexto, se trata de una real y literal presencia de Dios en las cosas, sin la cual éstas no podrían expresar su origen divino; del mismo modo a como los espejos diversos reflejan el rostro idéntico "presente" en ellos. Gracias a esa presencia cabe una deificación de la creatura[22]. Presencia que, sin embargo, no implica nunca identifica-

---

18 Cfr. M. Álvarez-Gómez, *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues*, Munich, 1968, 15.

19 *De docta ignorantia*, Lib. 2, cap. 3. Para las obras de Nicolás de Cusa utilizo la edición latino-alemana de L. Gabriel, *Philosophisch-Theologische Schriften*, 3 vols., Herder, Viena, 1982. El texto que acabamos de citar se encuentra en página 334 del primer volumen.

20 Cfr. M. Álvarez-Gómez, 16.

21 *De docta ignorantia*, loc. cit.

22 El último libro del *De docta ignorantia* muestra esta posibilidad, teniendo en cuenta la realidad del Verbo; de ahí que pueda sostener en el cap. 2 del libro 3 que "Maximum contractum pariter est et absolutum, creator et creatura", afirmación que sólo se comprende desde la Teología del Verbo, a cuya luz queda iluminada la doctrina del hombre como "ad imaginem Dei". Cfr. la referencia

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

ción de corte panteísta, sino que la teoría de la expresión que conlleva la *complicatio* y la *explicatio* muestra, fundamentalmente, la mutua pertenencia de Dios y el mundo, implicando la dependencia radical de éste último: "el mundo es la *explicatio*, el despliegue de lo que Dios ha producido en su unidad; el mundo consiste sólo en el desarrollo de la unidad en la multiplicidad; es la autoexpresión del Absoluto en la forma de una alteridad (*Andersheit*). Por ello el Cusano puede hablar del mundo como *Deus sensibilis*"[23], sin que ello suponga, en un principio, destituir de su estatuto ontológico propio a lo finito, contrariamente a lo que ocurre, por ejemplo, en la teoría de la expresión spinociana[24]. En este contexto no panteísta la relación de expresión entre la imagen (en sentido general, como *Bild* o *Abbild*) y el arquetipo (*Urbild*) ha de ser estimada como una relación de semejanza cuyos contornos están delimitados con mucha precisión y sin estar sujetos a modificaciones profundas[25]. Y ello es así atendiendo del mismo modo a dos interpretaciones en parte divergentes; esto es, tanto si se aprecia que la semejanza es el resultado de una "efluencia" del Bien-Arquetipo, como si se juzga que es necesaria una "conversión" de la imagen hacia su principio. En ambos casos, como digo, el, por así decir, lugar ontológico de cada término está perfectamente fijado, pues el dinamismo entre los dos polos está determinado por el grado de participación, de filiación, que regula el movimiento (*anàbasis*)[26].

---

bibliográfica y de contenido que hago a este asunto en mi artículo: "Expresión y representación", *Anuario Filosófico*, 1994 (27), 485-487.

23 E. Metzke, "Nikolaus von Cues und Hegel", *Kant-Studien*, 1956-57 (48), 220.

24 Cfr. G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, 1968; A. Robinet, "Expression ou expressivité selon 'Ethica 77'", *Revue de Synthèse*, 1978 (89-91), 223-269; M.J. Soto Bruna, "Spinoza: Entidad de lo finito como expresión del Absoluto", VV.AA., *El hombre: inmanencia y trascendencia*, Serv. Publicaciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1991, 997-1006.

25 Cfr. P. Schmitt, "Das Urbild in der Philosophie des Nikolaus von Kues", *Eranos-Jahrbuch*, 1950 (8), 291-321.

26 Cfr. R. Javelet, "La réintroduction de la liberté dans les notions d'image et de ressemblance, conçues comme dynamisme", A. Zimmermann (ed.), *Der Begriff der Repraesentatio*, 1-34. El autor alude a esas dos interpretaciones mencionadas en nuestro texto como: una consideración teológica, que ve al arquetipo como *alfa* participable; y una consideración espiritual que lo ve como *omega* participable; a mi juicio, ambas se hallan presentes en el Cusano.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

Desde lo expuesto, puede entenderse que Nicolás de Cusa, siguiendo con el símil del espejo, sostenga que "Dios es todas las cosas"; pues, en la medida en que es su divino rostro el que está en ellas, puede verse en ellas como en un espejo, así como las creaturas pueden contemplarle en sí mismas. La creatura se asemeja a Dios, a la vez que las cosas son vistas, en su verdad, en el Absoluto, pero en un contexto de absoluta trascendencia que rebasa –a veces– la capacidad de comprensión de la mente finita: "¿Quién, finalmente, puede entender que Dios es la forma del ser y, sin embargo, no se mezcle a la criatura?"[27]. Amigo de las comparaciones matemáticas, explica el Cusano que, así como no puede comprenderse que el ser de la línea curva sea por la recta infinita, "la cual no la informa como forma, sino como causa y razón, razón de la que no puede participar tomando una parte de ella, pues es infinita e indivisible", tampoco puede entenderse "cómo varios espejos participan del mismo rostro de diverso modo: pues como no es el ser de la criatura, pues existe como espejo, es espejo antes de recibir el rostro de la criatura"[28]. En Cusa, la idea de que una forma infinita (Dios) sea participada por distintos entes desigualmente, unida a la temática de la expresión, lleva a considerar a los seres finitos como "resplandor" de la luz infinita, acercando de nuevo la metáfora de la luz a la metáfora del espejo, como anteriormente lo había hecho el maestro franciscano: "¿Quién hay que pueda entender cómo una forma infinita sea participada por diversas criaturas de modo distinto, no pudiendo ser el ser de las criaturas otra cosa que su resplandor, el cual no es recibido positivamente sino en cosas que son contingentemente diversas?"[29]. Pero, permítasenos insistir, ese ser un "resplandor" no hace de las cosas meros reflejos o fulguraciones de la divinidad, o, continuando con nuestra metáfora, simples espejos sin consistencia propia; así lo delata de nuevo nuestro autor: "Es lo mismo quizá que si lo construido, que depende totalmente de la idea del artífice, no tuviera más ser que el de depender de quien tomara el ser y bajo cuya influencia se conservara,

---

27 L. Gabriel (ed.), *De docta ignorantia*, Lib. II, cap. 2, 326.
28 *De docta ignorantia*, Lib. II, cap. 2, 326.
29 *De docta ignorantia*, Lib. II, cap. 2, 326.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

como la imagen de una forma puesta en el espejo, espejo que antes o después, por sí y en sí, no fuera nada"[30].

Bajo los presupuestos explicitados, encontramos en la obra de Nicolás de Cusa textos enteramente paralelos a los citados de S. Buenaventura; muy significativo es aquel del *De apice theoriae*, según el cual los entes sensibles manifiestan y representan –expresan– de modo visible la primigenia luz invisible: "pero la claridad de la luz, tal como es en sí, supera a la potencia visiva. Por tanto, no es vista como es en sí misma, sino que se manifiesta en las cosas visibles, en una más claramente y en otra de modo más oscuro. Lo visible, cuanto más claramente representa la luz, tanto más noble y bello es. Pero la luz complica y supera la claridad y belleza de todas las cosas visibles. La luz no se manifiesta en las cosas visibles apareciendo como visible, sino precisamente más bien mostrándose invisible, ya que su claridad no puede ser aferrada en las cosas visibles"[31]. Los diversos entes son así diversas expresiones a través de las que comparece el poder absoluto: *varia entia nisi apparitionis ipsius posse varios modos*[32]. Y ello aún cuando, en la estricta especulación mística del Cusano, el Absoluto, Dios, causa eficiente, final y ejemplar del universo de los entes, quede, en sí mismo, siempre inaccesible al entendimiento humano. El mundo, como había aseverado el franciscano medieval, sigue siendo un espejo cuya luz refleja la luz divina. La idea de expresión en Nicolás de Cusa implica así la manifestación, al entendimiento humano, de Dios en las cosas, y, al mismo tiempo, su ocultación[33]. Esto es, debido a su trascenden-

---

30 *De docta ignorantia*, Lib. II, cap. 2, 326.

31 Nicolás de Cusa, *De apice theoriae*, 8. Sigo la traducción de A.L. González, en: Nicolás de Cusa, *La cumbre de la teoría*, introducción, traducción y notas de A.L. González, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serv. Publicaciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1993, 59; y la he confrontado con el texto latino y su respectiva traducción alemana de la edición citada de L. Gabriel, vol. II, 370-371. Es preciso subrayar, a raíz del texto, la cercanía de la metáfora de la luz con el símil del espejo, como lo he puesto de manifiesto en la última parte de mi trabajo, ya citado: *Expresión. Esbozo para la historia de una idea.*

32 Nicolás de Cusa, *De apice theoriae*, 8.

33 Es preciso señalar que es común en toda la tradición de la filosofía de la expresión comprender ese aspecto de simultánea manifestación y ocultación de lo expresado en su expresión; y esto es así tanto en la vertiente inmanentista como en la de la trascendencia. Esto es incluso patente en la actual filosofía de

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

cia, la identidad de Dios queda, en definitiva y en última instancia, inaccesible al hombre en este mundo, pues, a pesar de poderlo contemplar, podríamos decir, como espejo en espejos, nunca "aparece en signos positivos"[34]. En la mística expresionista de la *docta ignorantia* Dios está presente como "lo oculto". Así, "la verdadera ciencia de Dios consiste en instalarse en la tiniebla de la ignorancia, y cuando –el pensamiento– percibe la tiniebla, es signo de que ahí está el Dios que busca"[35].

De lo introducido hasta aquí se desprende que en la idea de expresión está encerrada no ya sólo la vieja problemática –de corte parmenídeo y continuada en todo el platonismo y en el neoplatonismo[36]– relativa a la unidad y a la pluralidad[37], sino, y sobre todo, la referida a la relación entre la inmanencia y la trascendencia; temática –es sabido– especialmente querida por el Cardenal de Cusa y además, por supuesto, especialmente tratada en toda la tradición metafísica. Plasmada, en efecto, tanto en la versión inmanentista (panteísmo) como en la vertiente de la trascendencia (creacionismo-ejemplarismo neoplatónico), en la que se inserta nuestro autor.

Precisando más, la idea de expresión, dentro del vasto tema "inmanencia–trascendencia", trata de dilucidar la cuestión de la *similitudo* (semejanza, en el sentido de la analogía) en la relación Dios–creatura, siendo su instrumento conceptual el *speculum*. Desde un principio, la posición de Nicolás de Cusa al respecto es nítida: el mundo es *imago representationis* creada, porque re-

---

la expresión desarrollada por el italiano G. Colli, desde la influencia de la gnoseología kantiana y de la ontología nietzscheana. Para él toda cosa manifiesta y vela a la vez el fundamento que en su pensamiento permanece definitivamente oculto: "todas las cosas del mundo poseen un interior; toda cosa manifiesta, cubre, algo oculto. Se puede ver en esta teoría una resonancia de la oposición órfica entre apariencia y realidad divina", G. Colli, *La sapienza greca*, II, Milán, 1978, 10 A, 13.

34 *De docta ignorantia*, loc. cit. Cfr. el comentario a estas ideas, aludiendo a la simultánea inmanencia y trascendencia divinas, en el libro citado de M. Álvarez-Gómez, 74-76.

35 J. Quillet, "De l'art des conjectures à la science divine selon Nicolas de Cues", en VV. AA., *'Scientia' und 'ars' im Hoch- und Spätmittelalter*, W. de Gruyter, Berlin, 1994, 103.

36 Cfr. W. Beierwaltes, "Deus oppositio oppositorum", *Salz. Jahrbuch der Philosophie*, 1964 (8), 175-85.

37 Cfr. Platón, *Parménides*, 155 d.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

mite, como una imagen (*Bild*) reflejada en un espejo, al creador; ya que Dios, al crear, no tiene otro ejemplar (*Urbild*) que Él mismo; por ello el mundo entero es creado según la semejanza divina (*ad Dei similitudinem*). Más exactamente dicho: la creación material es una huella de Dios, poseyendo sólo la criatura espiritual una semejanza auténtica con el creador (*creatoris similitudo*): el hombre es una *imago imitationis creata*[38]. Todo ello no significa en modo alguno que esa "imagen reflejada", a la que acabamos de aludir como caracterización de lo finito desde la idea metafísica de expresión, haga del orbe creatural una mera "copia" –al estilo del platonismo más estricto[39]–; antes bien, lo que eso significa es la posibilidad de contemplar cómo los entes pueden hacer presente la presencia en ellos del rostro del Absoluto. Volkmann–Schluck ha precisado esto en términos muy concretos; así, cuando habla de la representación simbólica del mundo en Nicolás de Cusa sostiene: "desde el principio es necesario tener claro que *imago* no significa copia (*Abbild*) de un original (*Urbild*), sino expresión visible de lo que es invisible"[40], donde expresar, frente a copiar, significa imitar y reproducir –hacer visible– la invisibilidad esencial del Absoluto, cuestión álgida en nuestro tema: "la invisibilidad esencial del Absoluto y la posibilidad de su visibilidad son los dos puntos sobre los que pivota la articulación de la trascendencia de Dios y su inmanencia en todo lo creado"[41].

---

38 A diferencia del Verbo, el Hijo, que es *imago aequalitatis genita Patris*. El desarrollo de estas lúcidas ideas del Cusano puede encontrarse en el ya citado artículo de R. Haubst, 139-140.

39 Platón, *Timeo*, 30 c; donde declara que el universo de la multiplicidad ha sido constituído como "copia" "del más bello de los seres inteligibles".

40 K.H. Volkmann-Schluck, *Nikolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1984, 25. La traducción es mía.

41 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. D. José María Casciaro*, Eunsa, Pamplona, 1994, 550.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

2. El problema de la metáfora especular.

Desde las anteriores consideraciones, puede confirmarse que el símil del espejo, en el nervio mismo de su significado metafísico, es el adecuado para caracterizar la entera *Weltanschauung* del Cusano. En última instancia –como ya hemos apuntado y en las palabras del propio Nicolás de Cusa– todas las criaturas son "varios espejos" que "participan del mismo rostro de diversos modos"[42]; donde el ser espejo no tiene una función meramente alegórica, sino que permite captar la entidad de un modo más complejo que el que nos ofrece el concepto. Aquí quiere decir que cada cosa, procediendo esencialmente de un principio esencialmente metafísico del que deriva toda su realidad, traduce y expresa ese principio a su manera y según un orden de existencia[43].

La imitación y reproducción del Principio que supone la expresión y que, a su vez, presupone la "inmanencia" del Absoluto en lo relativo y contingente, no puede, en el Cusano, derivar en el panteísmo. En efecto, el que es Uno permanece siempre como lo inexpresable y anterior a todo lo expresable; en este punto se pone de nuevo de manifiesto el doble aspecto de ocultación y de desocultación que lleva aparejado la idea de expresión: "el mismo principio existe de modo inexpresable por encima de todos los opuestos y de las cosas expresables, compruebo que es anterior simultáneamente al máximo y al mínimo, superpuesto sobre todas las cosas que puedan expresarse"[44]. La expresión y el ser expresado no coinciden aquí; fuera de todo posible inmanentismo, lo finito remite al Infinito como a lo "indesignable": "El mundo es la figura de lo infigurable y la designación de lo indesignable. El mundo sensible es figura del mundo insensible, y el mundo

---

42 *De docta ignorantia*, Lib. II, cap. 2. L. Gabriel (ed.), 326: "ut plura specula eandem faciem diversimode, cum non sit esse creaturae ante ab-esse, cum sit ipsum, sicut speculum ante est speculum quam imaginem faciei recipiat".

43 Cfr. J. E. Cirlot, *Diccionario de símbolos*, Labor, Barcelona, 1988, 17.

44 Nicolás De Cusa, *De principio*, L. Gabriel (ed.), vol. II, 252. Utilizo, para esta obra, Nicolás de Cusa, *El principio*. introducción, traducción y notas de M.A. Leyra, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serv. Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1994, 42; véase ahí la nota 47 explicando algunas de estas ideas.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

temporal es figura del eterno e intemporal. El mundo figurativo es imagen del mundo verdadero e infigurable"[45].

Aunque desde el terreno de su especulación mística, puede sostenerse que Nicolás de Cusa sigue en estos puntos a la tradición que culmina, en su original síntesis superadora, con Tomás de Aquino, pues ya éste había sostenido que entre el creador y la creatura existe una desigual desemejanza, siendo mayor la "dissimilitudo que la similitudo[46]; de ahí que nulla species creata possit inveniri sufficiens ad essentiam divinam repraesentandam"[47]. La *repraesentatio* trascendental medieval expresa mejor que la *similitudo* la relación al Fundamento de las cosas creadas, significando propiamente una "re-presencia" de la presencia del Absoluto[48], el cual permanece siempre trascendente.

Es verdad, por otra parte, que la metáfora del espejo para explicar la esencia del mundo ha sido empleada desde que el hombre comenzó a leer el rostro de la naturaleza: y esto sea de un modo más o menos mítico o reflexivo[49]. Y se trata además, como hemos puesto de manifiesto a lo largo de este artículo, de un símbolo inmediatamente aparejado a la idea de expresión, lo cual ha sido acertadamente apoyado por G. Deleuze, en su excelente trabajo sobre la expresión en Spinoza: "el aparato metafórico de la expresión es el espejo [...]. La expresión como *ratio essendi* se refleja en el espejo como *ratio cognoscendi*"[50].

El problema que tiene el espejo cuando se aplica a la comprensión del universo en su causa primera es que tiende a desdibujar el estatuto ontológico de la realidad reflejante –quien expresa– y de la realidad reflejada –quien se expresa–. Y no sólo eso, sino que además lleva a identificar, o, por lo menos, a di-

---

45 Nicolás de Cusa, *De principio*, 254 y en la trad. de M.A. Leyra, 43.

46 Véanse aquí los comentarios de C. Fabro, *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin*, Publications Universitaires de Louvain, Louvain, 1961, 510 y ss.

47 Tomás de Aquino, *De Veritate*, 10, 11 c. Cfr. E. Przywara, *Analogia entis*, PUF, Paris, 1990.

48 Cfr. B.J. Hafner, *Darstellung. Die Entwicklung des Darstellungsbegriffes von Leibniz bis Kant und sein Anfang in der antiken Mimesis und der mittelalterlichen Repraesentatio*, Dusseldorf, 1974, 180.

49 Cfr. G. Gusdorf, *Mito y metafísica*, Nova, Buenos Aires, 1961, 285.

50 G. Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, 300. He traducido yo los textos que cito de este autor.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

fuminar los límites entre ambos extremos. Cuando Nicolás de Cusa intenta ver a Dios en las cosas, de hecho, sólo accede a su invisibilidad: "no sé qué veo, ya que no veo nada visible. Solamente sé que sé que yo no sé qué veo y jamás podré saberlo"[51]. Y, al mismo tiempo, quien se mira en Dios como en un espejo, ya no se ve a sí mismo, sino a la misma verdad, de la que él es la figura: "mientras alguien mira en este espejo, ve su forma en la forma de las formas, que es el espejo. Y considera que la forma que ve en ese espejo es la figura de su forma, ya que así es en el espejo material pulimentado, aunque sea verdadero lo contrario, porque lo que ve en ese espejo de eternidad no es la figura sino la verdad, de la que el mismo que ve es la figura"[52].

Es preciso señalar que, tanto en nuestro autor como cuando en la tradición filosófica se ha empleado la metáfora especular para describir al orbe de lo finito como expresión del Absoluto, no se ha puesto en entredicho la real consistencia de Dios –como causa primera y ejemplar–. Sin embargo, sí se hacía dificultoso apresar a lo creado en su ser, pues en ocasiones se desvanecía en su aparecer únicamente como imitación de la trascendencia. Esto también lo ha observado G. Deleuze: "pero he aquí que el espejo parece absorber tanto el ser que se refleja en él como al ser que mira la imagen [...]. ¿Y cuál es esta extraña existencia, tal como está apresada en el espejo [...] lo *expresado*, entidad de la que apenas se puede decir que exista?"[53]. Y ello no ha ocurrido solamente en el platonismo antiguo, en el que el mundo sensible era descrito como aquello "que nace siempre y no existe nunca", frente al "ser eterno que no nace jamás"[54]. También corría ese peligro el medioevo místico y simbólico –por ejemplo– de un Hugo de San Víctor o de un San Buenaventura, en quienes primaba la visión de un universo en el que todas las cosas eran leídas como "vestigios de la divinidad". E. Gilson indicó esto de un modo brillante cuando habló de que en el universo simbólico de

---

51 Cfr. *De visione Dei*, XIII, L. Gabriel (ed.), vol. III, 146. Véase el comentario a este texto de A.L. González, en su ya citado artículo sobre el *De Visione Dei*, 551.

52 *De visione Dei*, XV, L. Gabriel (ed.), vol. III, 160.

53 G. Deleuze, 300.

54 Platón, *Timeo*, 28 c.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

la Edad Media "lo real desaparece bajo las significaciones místicas con que lo cargan los artistas y los pensadores, a tal punto que el libro de la naturaleza no es más que una suerte de biblia cuyas palabras serían las cosas. Fábulas de animales, espejos del mundo, vidrieras y pórticos de catedrales, conciertan en describir, cada cual en su lenguaje propio, un universo simbólico, cuyos seres, tomados en su esencia misma, no son sino expresiones de Dios"[55].

También nuestro autor, el cardenal Nicolás de Cusa, cuando de un modo muy familiar considera que cada ser creado es un espejo de la divinidad, para no llegar a la identificación de Dios con el mundo, resalta la absoluta trascendencia divina o, mejor, el absoluto ser divino del que todas las cosas deben ser semejanzas –pues son *en* Él[56]–. Y esto a tal punto que, en todo caso, puede parecer que queda en entredicho la realidad de lo finito. Así lo explica A.L. González: "Desde la estricta óptica metafísica, me parece que el núcleo de la crítica al Cusano estriba en el –a mi parecer– incorrecto modo de explicación del acoplamiento de lo finito y lo infinito. Por una parte, es patente que el Infinito no está en entredicho; en todo caso, quien podría parecer en entredicho es lo finito, en cuanto a su propia consistencia ontológica... El ser de la criatura es contraído y finito. De ese modo lo que está sosteniendo es que no hay más ser que el del infinito, dado infinitamente o finitamente, o que el ser es Dios"[57]; aunque debe alejarse toda sombra de panteísmo en la mística del Cusano[58].

3. La mística inaccesibilidad del Absoluto.

La *complicatio* de las cosas en Dios, así como la *explicatio* divina en los entes del universo no incluye, efectivamente, a Nicolás de Cusa en los sistemas de la inmanencia. Se hace necesario en este punto recalcar que la idea de expresión se conjuga

---

55 E. Gilson, *El espíritu*, 108.
56 Cfr. *De docta ignorantia*, Lib. II, cap. 3.
57 A.L. González, 563-564.
58 Nicolás de Cusa, *De Possest*, 15.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

aquí con el principio metafísico de la analogía, el cual salva la trascendencia del Absoluto y la existencia del mundo como no idéntico a Dios. Así pues, dentro de las dos tradiciones siempre presentes en la filosofía de la expresión –una que responde a la inmanencia y de derivación neoplatónica (G. Bruno, Spinoza); y otra que, partiendo también del neoplatonismo, acoge la trascendencia y la analogía–, N. Cusa se inserta dentro de la vertiente que admite la trascendencia. Respondemos con ello a G. Deleuze, para quien toda teoría de la expresión debe responder a la univocidad y a la inmanencia, contando al Cusano dentro de la primera de las dos tradiciones mencionadas.

En efecto, para G. Deleuze, sostener que el universo finito es expresión de la divinidad, significa aceptar que aquél ha sido elevado al rango de la divinidad de un modo tal que pierde sus límites o su finitud[59]. Así, citando incluso al propio Nicolás de Cusa, dice: "La inmanencia se define por el conjunto de la complicación y de la explicación, de la inherencia y de la implicación. Las cosas quedan inherentes a Dios que las complica, como Dios permanece implicado por las cosas que lo explican. Dios complicante es quien se explica a través de todas las cosas: 'Dios es la complicación universal, en el sentido de que todo está en Él; y la universal explicación, en el sentido de que todo está en Él' (*De doct. ign.*, II, 3). La participación encuentra su principio, no ya en una emanación de la que el Uno sería la fuente más o menos próxima, sino en la expresión inmediata y adecuada de un Ser absoluto que comprende a todos los seres y se explica por la esencia de cada uno. La expresión comprende todos estos aspectos: complicación, explicación, inherencia, implicación. Estos aspectos de la expresión son también categorías de la inmanencia; la inmanencia se revela como expresiva, la expresión inmanente"[60].

A mi juicio, es preciso anotar que la doctrina de la *complicatio* y la *explicatio*, conjugada y unida a la teoría de la expresión, lleva a Nicolás de Cusa a mantener la distinción fundamental entre el Arquetipo y la diversidad de rostros entre los que se refleja. Así lo pone de manifiesto nuestro autor al final del capítulo citado por G. Deleuze: "Dios es la complicación y la explicación

---

59 Cfr. G. Deleuze, 160.
60 Cfr. G. Deleuze, 159.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

de todas las cosas, y (que) en cuanto es, es complicación, todo en Él es Él mismo y en cuanto es explicación Él mismo es en todas las cosas lo que son, como la verdad en la imagen; lo mismo que si hubiera un rostro en una imagen propia que se multiplicara por sí de lejos y de cerca, no entiendo en cuanto a la multiplicación de la imagen distancia local, sino gradual, según el parecido del rostro, pues no podría multiplicarse de otro modo, y de modo distinto y múltiple apareciera ininteligiblemente y por encima de todo sentido y mente un solo rostro"[61].

Cada criatura que compone el universo es así una suerte de "teofanía" que expresa la presencia de Dios mismo. Aquí, el tema de la teofanía es el tema de la creación como manifestación mediante el Verbo. El mundo aparece como la palabra y la manifestación del Verbo, siendo éste último palabra y manifestación de Dios, esto es, "expressio exprimentis et expressi; ideo et lux dicitur, quae se omnia visibilia facit"[62].

Desde otro aspecto, Dios aparece en Nicolás de Cusa como un escultor, que posee las ideas y los fundamentos originarios de todas las criaturas posibles, las cuales están en Él como en su causa. Así, las criaturas expresan a su artífice, del mismo modo a como en el espíritu del artista está reflejada y centellea la belleza de la obra que Él crea[63]. Desde aquí se comprende que, si bien es el propio ser divino lo que al crear queda "asimilado" (*assimilare*) por el ser de la creatura, el primero no informa a la segunda como forma, sino como causa y razón; y esto es precisamente lo que diferencia a Cusa del dominicano Eckhart[64].

En última instancia –y para concluir– si en ocasiones resulta difícil explicar adecuadamente la articulación entre la trascendencia y la inmanencia en Nicolás de Cusa desde su concepción fundamental de la *complicatio* y la *explicatio* o –lo que es lo mismo– desde la teoría de la expresión como explicación de la

---

61 Nicolás de Cusa, *De docta ignorantia*, Lib. II, cap. 3; L. Gabriel (ed.), 336.

62 Estas son las ideas desarrolladas por M. Ghio, "Cenni sulla storia del concetto di espressione", *Filosofia*, 1979 (30), 387.

63 La idea de Dios como un gran artista y escultor aparece en el *De quaerendo Deum*, IV, L. Gabriel (ed.), vol. II, 602-603.

64 Cfr. V. Lossky, 345 y ss. Según este autor, lo que salvaría a Eckhart del panteísmo es la articulación de la causalidad formal con la ejemplaridad divina.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

relación Dios-mundo, es porque debe comprenderse dentro de la mística renacentista a la que pertenece[65]. Dios quedará siempre como algo inaccesible al entendimiento finito, oculto en el universo de los entes: tal es la sabia ignorancia que permite "comprender" a Dios. Así, la docta ignorancia es una suerte de acto intelectual que permite acceder a la relación Dios-creatura, pero ya fuera del discurso racional.: "Nicolás de Cusa nunca abandona su punto de partida: la incognoscibilidad definitiva de Dios por parte del hombre. Dios queda siempre inapresable; eso se muestra mediante la expresión: *De docta ignorantia*"[66]. Hay que subrayar, en efecto, que en el problema fundamental del segundo libro del *De docta ignorantia*, esto es, la auto–expresión divina en el mundo (*sich–selbst–sichtbarwerden*), nunca son confundidos los límites entre lo finito y lo infinito[67].

No puede hablarse, por tanto, en Nicolás de Cusa ni de teología afirmativa ni de teología negativa de modo absoluto, pues Dios queda, definitivamente, *super omniam affirmationem et negationem*. Infinitamente reflejado, presente y expresado por las criaturas de este mundo, queda oculto –en su trascendencia– en él para el hombre: "He aprendido el lugar donde Vos os halláis sin velo: está cercado por la coincidencia de los contradictorios; ella es la muralla del paraíso donde Vos habitáis. Su puerta está guardada por el más espléndido espíritu de Razón, y la puerta no se abrirá, a menos que sea conquistada"[68]. Por ello no puede sostenerse que el no–saber en el que se resuelve el saber acerca del Absoluto incluya a Cusa en los sistemas modernos de la subjetividad[69], aunque sí se respira en él el nuevo espíritu del Renacimiento.

Mª Jesús Soto Bruna
Departamento de Historia de la Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona España

---

65 Cfr. M. de Gandillac, *La philosophie de Nicolas de Cues*, Aubier, Paris, 1941, 29-132.

66 E. Metzke, 221.

67 E. Metzke, 221.Este tema es también central en el *De Idiota*.

68 Nicolas de Cusa, *De Visione Dei*, cap. IX, L. Gabriel (ed), vol. III, 132.

69 Tal es la opinión que mantiene E. Fränzki, en su excelente libro: *Nikolaus von Kues und das Problem der absoluten Subjektivität*, Meisenheim am Glan, 1972, 22 ss.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra