



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

G

El carácter especular de la Ciencia Enigmática en el opúsculo *De Beryllo* de Nicolás de Cusa

Autor:

Rusconi, María Cecilia

Tutor:

D'Amico, Claudia

2004

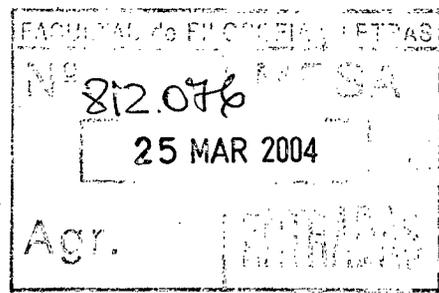
Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

Grado



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA



TESIS
10-9-2

Universidad de Buenos Aires
Facultad de Filosofía y Letras
Departamento de Filosofía

Tesis de Licenciatura

El carácter especular de la Ciencia Enigmática en el
opúsculo *De Beryllo* de Nicolás de Cusa

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

Alumna: María Cecilia Rusconi
L. U.: 25. 831.409
Directora: Dra. Claudia D'Amico

TESIS 10-9-2

A mis padres

040903

Agradecimientos

Este trabajo es el fruto de los intereses generados en mí a partir de la lectura y discusiones planteadas en las reuniones del Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires, ámbito en el cual he hallado, además de la imprescindible guía para el estudio de los textos de Nicolás de Cusa, la confianza y la calidez de sus integrantes.

Quiero expresar mi sincero agradecimiento a la Dra. Claudia D'Amico, quien ha dirigido esta tesis con gran dedicación y al Dr. Jorge Mario Machetta, cuyo amor por la filosofía será para mí siempre un ejemplo.

Asimismo, agradezco a mi hermana Silvina y a Teresita Bonny, quienes me han brindado su desinteresado apoyo.

Introducción

Aun en un primer acercamiento a la figura histórica de Nicolás de Cusa sale a la luz inevitablemente, el hecho de no estar frente a un ascético sabio de gabinete, sino por el contrario, ante la figura de un hombre plenamente activo, cuyos intereses han superado todos los límites.

Su curiosidad intelectual ha sido múltiple, abarcando desde los problemas políticos de la historia de la Iglesia hasta los problemas matemáticos de la época, a la vez que cuestionó, si bien en una aproximación tan sólo teórica a la astronomía, la afirmación acerca de que la Tierra permanezca en reposo en el centro del universo, abriendo a este último hacia la infinitud.

Y sin embargo, en el espíritu de esa multiplicidad de intereses reluce una intención de carácter permanente, la cual es justamente la intención de la infinita búsqueda –antes que la del hallazgo– de la unidad en lo múltiple. Esa unidad que puede, en tanto intención misma del único creador, ser hallada en cada cosa al modo de un reflejo.

Así pues, en la misma actividad incansable que caracteriza toda su vida, pueda quizás intuirse asimismo, el reflejo del desarrollo de una nueva concepción: la del hombre como principio productivo, la cual posibilitará a su vez, la construcción de una *aenigmatica scientia*. Esta concepción quizá se encuentre más ligada al movimiento cultural del Humanismo o del Renacimiento que al aristotelismo escolástico, del cual Nicolás comienza a desprenderse otorgando a la lógica aristotélica la autonomía que implica el mismo hecho de tener que ser ella superada, toda vez que se pretenda inquirir sobre el ámbito teológico. Este concepto nuevo –que ha generado en mí la fascinación que me impulsa a desarrollar este trabajo– nace quizá, de ese incipiente Humanismo que el Cusano llegó a conocer, cuando en octubre de 1417 se inscribe como estudiante de derecho en Padua, encontrando allí un notable cuerpo profesional. El concepto pues, al que nos dirigimos es aquel que, juntamente con la idea del principio primero como una unidad que –desde la perspectiva *humaniter*– debe ser entendida como *coincidentia oppositorum*, distingue principalmente al pensamiento cusano de la tradición, al tiempo que funciona como principio a través del cual él mismo emprenderá la relectura crítica de tal tradición: el concepto del hombre como un

principio productivo; concepto, a partir del cual Nicolás ha podido valorizar tanto la productividad intelectual así como toda práctica artística en su más amplio sentido. Pues será solamente en el mismo desarrollo de tal actividad, que el hombre será capaz de realizarse plenamente en tanto tal principio productivo. Serán pues, de esa manera, sus mismas realizaciones, las que le permitan conocer el don que ha recibido en su ser creado a imagen y semejanza de un principio creador. El hombre, que se sabe creado a imagen de su eterno principio, tendrá que comprenderse como un principio activo finito, imagen a su vez, de un principio activo infinito que, a causa de tal infinitud, no puede ser aprehendido por una razón que discurre de lo conocido a lo desconocido en un proceso de desarrollo que va de la medida hacia lo medido. Lo infinito pues, escapa a tal proceso en su estar más allá de la medida última a la cual la razón finita puede reducir todo lo medido. Tal medida no es sino ella misma en cuanto es número.

De esta manera, la imposibilidad de acceder a aquello que es inaccesible se traduce en el Cusano como la imposibilidad –para una razón que a todo pone medida para entender como *quantum* lo que por su naturaleza es cualitativo– de medir aquello que, antecendiéndola, habrá de preceder por lo tanto, a toda medida posible. Puesto que, como veremos, tal medir no es sino el mismo desplegarse de la razón finita en tanto número vivo.

Es sabido que Nicolás de Cusa se ha ocupado de temas exclusivamente matemáticos en algunas de sus obras, donde demuestra haber conocido el pleno desarrollo de la matemática de su tiempo y estar al tanto de los problemas más discutidos en aquella época. Así, en 1450 es compuesto en Roma el opúsculo *De quadratura circuli* y el *De Transmutationibus Geometricis*. A mediados de 1453, la recepción de la traducción de la *Geometria* de Arquímedes presenta, por su parte, la ocasión para el *De mathematicis complementis*, tratando a su vez, acerca del uso trascendental que puede darse a esta obra, en el *Complementum Theologicum*.

Asimismo, en *De Mathematica Perfectione* se busca llegar a la ecuación de la recta con la curva, intentado de ese modo, dar respuesta a otro de los más importantes problemas matemáticos de la época junto con el de la cuadratura del círculo. En esta obra, el Cusano renunciará al cálculo matemático racional para dirigirse en cambio, al recurso de la intuición, pues la igualdad de la curva y la recta sólo puede encontrarse en el *minimum simpliciter*, al cual el discurrir racional puede acceder únicamente en forma negativa. Esto es, siendo iluminado por la luz intelectual. Así pues, como el autor aclarara ya en *De transmutationibus geometricis*, la relación de la recta y la curva sólo puede ser “irracional”. La importancia y los conocimientos matemáticos de Nicolás de Cusa son pues, ciertamente notables. Sobre todo, si tenemos en cuenta, que tal importancia no le es adjudicada en función de algún tipo de interés autónomo respecto del resto de su filosofía. Tal interés se apoya por el contrario en la misma concepción antropológica cusana de acuerdo con la cual –y reinterpreta de manera explícita el dicho de Protágoras– el hombre es la medida de todas las cosas. Pues, como dijimos, la mente del hombre es concebida en el pensamiento cusano como un número vivo que se explica a sí mismo en su discurrir a través de continuas mediciones.

La comprensión matemática no es sino el modo más originario de comprensión *humaniter*, la cual se sabe sin embargo, imagen de la comprensión eterna. Será entonces tan sólo en este saberse imagen del infinito entender creador del principio primero, que habrá de ser posible, para la finitud humana, que solamente puede comprender midiendo –esto es, como veremos, racionalmente– tomar a su vez, a su propias creaciones, generadas a partir de sí misma en tanto número, como semejanzas de las creaciones de su infinito principio creador.

Ahora bien, estas creaciones que encuentran su principio en la mente finita, no hallarán sin embargo, su ser semejanzas de las creaciones de la mente infinita, en alguna forma de *mimesis* respecto del objeto creado. Tales objetos serán, por el contrario, de muy diversa índole. La categoría de semejanza en relación con las creaciones del primer principio, no la hallarán estos objetos, sino en el hecho mismo de su ser creaciones nacidas de una *mens* como principio suyo, la cual será finita en un caso e infinita en el otro. De tal modo, la semejanza de tales creaciones, lejos de hallarse en las características de lo creado en sí mismo, se encontrará más bien, en el propio acto creativo .

Ahora bien, tanto la caracterización del acto creativo humano como creación de las semejanzas del acto creativo eterno, así como la caracterización del principio de este acto creativo finito como un hombre que es medida de todas las cosas, encuentran entre las obras de Nicolás de Cusa, un lugar de privilegio como axiomas de un opúsculo perteneciente al período que corresponde a la estadía del Cusano en Bresannone (1452-1458): *De Beryllo*.

El opúsculo *De Beryllo*:

En medio de una época poco pacífica, signada por algunas resistencias frente a su obra de reforma¹, el Cusano mantiene una estrecha amistad con los monjes del convento benedictino de Tegernsee, cuyo Prior Bernardo de Waging así como el Abad Gaspar Aindorffer compartieron con él cantidad de intereses y aspiraciones, documentadas por una rica correspondencia. Tanto *De Beryllo* –obra finalizada el 18 de agosto de 1458– como anteriormente el tratado *De visione Dei* –1453–, nacen como frutos de esta relación.

Este trabajo tendrá como fuente principal una de estas obras –*De Beryllo*–, la cual fue compuesta con ciertas interrupciones en el castillo de Buchenstein, donde el Cusano se encontraba recluido, ante la poca seguridad que ofrecía el Palacio de Bresannone frente a los ataques del Duque Segismundo de Austria. Nicolás emprende en este opúsculo, a la luz de su lente –el *beryllo*– la relectura crítica de autores, de cuyas obras puede tomarse, en los códices poseídos por el Cusano, la fecha de adquisición referente a estos tiempos de Bresannone: la *Metafísica* de Aristóteles en la nueva traducción de Bessarión, el *Comentario* de Alberto Magno a las obra del Pseudo Dionisio, el *Comentario al Parménides* de Proclo, el *De Praeparatione evangelica* de Eusebio de Panfília, además de numerosas alabanzas y reclamos a las obras de Anaxágoras, los Pitagóricos, Protágoras,

¹ Cf. Giovanni Santinello, *Introduzione a Niccolò Cusano*, Editori Laterza & Figli, Roma-Bari, 1987 p. 88 y ss. Y Edmond Vansteenberghé, *Le Cardinal Nicolas de Cues, (1401-1464) L'action-la pensée*, Paris, 1920, première partie pp. 3-236

Platón, la tradición hermética y la tradición árabe aristotélica y neoplatónica (Avicena, Averroes, Avicibrón).

El Cusano recorre en esta obra el camino de la sabiduría antigua y medieval, a la luz de una lente que es, como veremos, una lente intelectual que establece la regla de la coincidencia de los opuestos en el principio. Tal coincidencia es, desde una razón que discurre midiendo a través de proporciones, expresada como la coincidencia de máximo y mínimo.

Pero más allá de la pretensión de recorrer *las más densas sentencias y opiniones* con el auxilio de la lente intelectual, el principal objetivo del opúsculo consiste al parecer, en proporcionar al lector cierta enseñanza en función de las *elevaciones intelectuales*, para lo cual Nicolás dirá que, *conforme a esta fuerza intelectual que supera la luz de la razón*, habrá de poner en manos del lector *el espejo y el enigma* para la orientación hacia lo más extremo de lo que puede saberse.

Y esto, si ... con máximo deseo de saber perseveraras en la reflexiones y recibieras la práctica de alguien que te explique los enigmas, llegarás a esto: que nada habrás de anteponer a esta luz y te alegrarás de haber encontrado un tesoro intelectual; y ello lo experimentarás en muy pocos días².

La pretensión es pues llegar de alguna manera posible a lo más extremo de lo que puede saberse: el primer principio.

...queremos verlo a Él en cuanto principio indivisible³.

Para tal tarea Nicolás propone enseñar una práctica, que consiste según vimos, en la explicación de *aenigmae* sobre los cuales el aprendiz deberá reflexionar ayudado por el uso de la lente intelectual.

Ahora bien, inmediatamente antes de *descender al asunto*, el autor considera necesario tener en cuenta unas pocas premisas *—paucas praemissas⁴—*. Tales premisas rezan del siguiente modo:

² *Et hoc si... maximo sciendi desiderio continuaveris meditationes et praxim ab aliquo, qui tibi aenigma declaret, acceperis, eo pervenies quod nihil huic luci antepones et intellectualem thesaurum repperisse gaudebis; et hoc paucissimis diebus experieris.* De Beryllo n 2, 7-11. Utilizamos la Edd. I. G. Senger y C. Bormann, Hamburgi, Meiner, 1988. Como texto castellano se utiliza la traducción provisoria del Dr. Jorge Mario Machetta con las variaciones pertinentes.

³ *Volumus autem ipsum ut principium indivisibile videre.* Ibid. n. 8, 4-5

Es convenientes que tú, en primer lugar, tengas en cuenta que uno es el primer principio y tal es llamado, según Anaxágoras, intelecto, del cual proviene todo en el ser, a fin de que muestre al mismo ser. Pues el entendimiento se complace en mostrar y comunicar la luz de su inteligencia. Por lo tanto el intelecto hacedor, por cuanto se constituye fin de sus obras, es decir para manifestar su grandeza, crea las sustancias cognoscitivas, que pueden ver la verdad de él, y a ellas se brinda el mismo hacedor, según el modo en el que pueden catar al que se hace visible. Saber esto es lo primero, en ello está todo contenido complicadamente⁵.

En segundo lugar, has de saber cómo aquello que no es verdadero ni tampoco verosímil, no existe. Ahora bien, todo lo que es diversamente es otro antes que en sí. Pues es en sí en cuanto en su ser verdadero, en cambio es en otro en cuanto en su ser similar al verdadero⁶...

En tercer lugar, tomarás nota del dicho de Protágoras que el hombre es medida de todas las cosas. Pues con el sentido mide lo sensible, con el intelecto lo inteligible y lo que está por sobre lo inteligible lo alcanza en el exceso... De donde el hombre encuentra en sí como en una razón mensurante todo lo creado⁷.

En cuarto lugar, advierte que Hermes Trimegisto dice que el hombre es un segundo Dios. Pues así como Dios es creador de los entes reales y de las formas naturales, de la misma manera lo es el hombre de los entes racionales y las formas artificiales, los cuales no son sino semejanzas de su propio intelecto, de la misma forma como las criaturas de Dios son semejanzas del intelecto divino en el crear. De ahí que cree las semejanzas de las semejanzas del divino intelecto, de la manera como las figuras exteriores son semejanzas de la forma natural intrínseca. De donde mide al intelecto por medio de la potencia de sus obras y a partir de esto mide al intelecto divino, a la manera como la verdad es medida por medio de la imagen. Y esta es la ciencia enigmática...⁸

⁴ Ibid. 1

⁵ *Oportet te primum attendere unum esse primum principium, et id nominatur secundum Anaxagoras intellectus, a quo omnia in esse prodeunt, ut se ipsum manifestet. Intellectus enim lucem suae intelligentiae delectatur ostendere et communicare. Conditor igitur intellectus, quia se finem facit suorum operum, ut scilicet gloria sua manifestetur, creat cognoscitivas substantias, quae veritatem ipsius videre possint, et illis se praebet ipse conditor modo quo capere possunt visibilem. Hoc scire est primum, in quo complicate omnia dicenda continentur. Ibid. n. 4, 1-9*

⁶ *Secundo scias, quomodo id, quod non est verum neque verisimile, non est. Omne autem quod est aliter est in alio quam in se. est enim in se ut in sho vero esse, in alio autem ut in suo esse verisimili... Ibid. n. 5, 1-2*

⁷ *Tertio notabis dictum Protagorae hominem esse rerum mensuram. Nam cum sesu mensurat sensibilia, cum intellectu intelligibilia, et quae sunt supra intelligibilia in excessu attingit... Unde in se homo reperit quasi in ratione mensurante omnia creata. Ibid. n. 6, 1-3, 7-8*

⁸ *Quarto advertit Hermetem Trimegistum dicere hominem esse secundum deum. Nam sicut deus est creator entium realium et naturalium formarum, ita homo rationalium entium et formarum artificialium, quae non sunt nisi sui intellectus similitudines sicut creaturae dei divini intellectus similitudines. Ideo homo habet intellectum, qui est similitudo divini intellectus in creando. Hinc creat similitudines similitudinum divini intellectus, sicut sunt extrinsecae artificiales figurae similitudines intrinsecae naturalis formae. Unde mensurat*

La última premisa culmina en la noción, cuya explicación y fundamentación es el principal objetivo de este trabajo: la noción de *ciencia enigmática*.

Esta noción ha sido tratada por diversos investigadores del pensamiento de Nicolás de Cusa.

Karl-Heinz Volkmann-Schluck ensaya una interpretación de tres obras centrales de Nicolás de Cusa: *De Docta Ignorantia* –1440–, *De Mente* –1450– y *De Beryllo* –1458–, al servicio de un intento de iluminación respecto del pasaje del Medioevo a la Edad Moderna. En su obra, Volkmann-Schluck presenta a la Ciencia Enigmática como el punto culminante del desarrollo de la concepción del saber del hombre en tanto *Imago dei*⁹.

Asimismo, Kurt Flasch ha dedicado una obra completa exclusivamente al estudio del *De Beryllo* en la que sostiene, que sería posible tomando como guía a este opúsculo, recorrer toda la filosofía cusana. La primera parte del texto se haya destinada al estudio de las cuatro premisas postuladas en *De Beryllo*; la segunda, a una revisión de la noción de *Coincidentia Oppositorum* en relación tanto a la tradición como a la posteridad¹⁰.

Por otra parte, la obra de Katrin Platzer, de aparición reciente concede una dedicación parcial al opúsculo en cuestión, considerando conjuntamente las nociones de *aenigmatica scientia* y *symbolica venatio* en el camino conjetural del conocimiento como fuerza creadora del espíritu humano¹¹.

Nuestro trabajo –si bien considera, en pleno acuerdo con la visión de Volkmann-Schluck, que la noción de *imago dei* es fundamental para la comprensión de la ciencia enigmática¹²– propone una lectura que toma como hilo conductor un paralelismo que, a partir de la concepción cusana de número, es posible plantear entre la creación infinita y la finita o humana. Nuestro propósito es el de guiar este paralelismo hacia sus fundamentos, a lo largo de un camino en el cual éste será entendido primeramente en términos de *mensura rerum*,

suum intellectum per potentiam operum suorum et ex hoc mensurat divinum intellectum, sicut veritas mensuratur per imaginem. Et haec est aenigmatica scientia... Ibid. n. 7, 1-11

⁹ Karl-Heinz Volkmann-Schluck, *Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, 1932 Vittorio Klostermann- Frankfurt am Main.

¹⁰ Kurt Flasch, *Nicolaus Cusanus*, München, 2001

¹¹ Katrin Platzer, “Simbólica venatio” und “scientia aenigmatica”, Frankfurt am Main, 2001

¹² Karl Heinz Volkmann-Schluck, Op. Cit. Parte cuarta, cap. 1

obteniendo a su vez, una mayor plenificación en la noción de *secundus deus*, para revelarse finalmente de manera más originaria, como *imago dei*.

Creemos que el camino propuesto sigue el espíritu que expresa la obra cusana en cuanto a la presentación de las cuatro premisas enunciadas:

Respecto de la primera premisa –la que establece que el primer principio es uno y que es intelectual–, no podemos dejar de tener en cuenta, en primer lugar, y cualquiera sea la significación que demos en última instancia a la noción de *ciencia enigmática*, que el objetivo de tal ciencia consiste claramente en la obtención de algún tipo de comprensión del principio primero. Asimismo, la concepción del principio como intelecto recorrerá cada uno de los conceptos antropológicos y gnoseológicos que serán presentados en nuestro trabajo, en razón de su carácter de fundamento ontológico respecto de cada uno de ellos.

La segunda premisa establece que todo lo que es ha de ser o bien verdadero o bien verosímil –*en sí en cuanto en su ser verdadero, en cambio en otro en cuanto en su ser similar al verdadero*¹³–. Será por tanto esta premisa, la que nos abrirá el paso desde el ámbito del principio hacia el de lo creado, puesto que todo lo que existe no es sino explicación de un principio intelectual, considerado por Nicolás como verdad que se explicita a sí misma a través de sus semejanzas –entes reales y formas naturales–, las cuales serán entonces, verosimilitud.

Serán finalmente, las dos últimas premisas –que toman nota del dicho de Protágoras y de Hermes Trimegisto respectivamente–, las cuales, siendo ambas de índole antropológica, permitirán hallar en los conceptos que presentan –el del hombre como *mensura rerum* y el del hombre *secundus deus*– a su vez, el concepto del hombre como un principio creador que, al igual que el principio del cual es imagen, se explica a sí mismo en sus constantes creaciones –entes racionales y formas artificiales– generadas en un acto creativo proporcional, cuya base, debiendo ser la base de una proporción– será el número, que no es, como mostraremos, sino la razón misma.

Puesto que nuestro interés consiste en la explicación de la noción de *ciencia enigmática*, la cual si bien tendrá un fundamento metafísico, es un modo de conocer de la razón finita que

¹³ Cf. *supra* nota n. 5

halla su principio inmediato, no en la *mens infinita*, sino en la *humana mens*, creemos apropiado situar el comienzo de nuestro desarrollo en la descripción de esa *mens finita* y de sus modos de conocimiento, previamente a lo cual, en función de la principal característica del modo de conocer que debemos destacar para nuestro propósito: aquel que discurre por medio de proporciones, creemos necesario un primer capítulo que, trascendiendo los límites del pensamiento cusano, provea cierto marco para la concepción propiamente cusana del número, a partir de un breve recorrido por la tradición, y llegando inclusive –con la intención de destacar algunas oposiciones e iluminar así las características peculiares del concepto de número y proporción en Nicolás de Cusa– a considerar en un brevísimos apartado, las primeras proposiciones de la obra que Fray Luca Pacioli concluyera en 1498: *De divina Proportione*.

Así, en el primer capítulo analizaremos también los conceptos de número y proporción en el pensamiento cusano, oponiéndolos a una concepción realista de los mismos tomada, por un lado, a partir de las tradiciones pitagórica y platónica y, por otro, de las proyecciones de esta concepción ejemplificadas por la proporción aurea retomada por Pacioli diez años después de la redacción del *De Beryllo*.

En el capítulo segundo estudiaremos los modos de conocimiento de la *mens* comenzando desde la sensibilidad, pasando por la imaginación y la razón, para llegar finalmente al saber meramente negativo de un intelecto finito, que se encuentra debilitado por sus ataduras corporales. Será en esta instancia que nos enfrentaremos por una parte, al problema del conocimiento de aquellos objetos a los que sólo se puede tener acceso por medio de la visión intelectual y, por otra, a la crítica cusana a la pretensión aristotélica de alcanzar tales objetos a través de un camino discursivo que se dirige de lo causado a la causa; único modo sin embargo, de conocimiento propiamente positivo.

El hecho de que aquello que se pretende conocer –el principio primero– se encuentra más allá de toda medición de la razón discursiva, será pues, lo que dará lugar al tercer capítulo de este trabajo, aquel que dedicaremos al estudio de la construcción de enigmas. Para tal propósito explicaremos en primer lugar, la manera en que creemos, entiende Nicolás el término *aenigma*, para pasar a estudiar, en un segundo momento, cada uno de los enigmas que pueden encontrarse en esta obra.

Una vez realizada tal tarea, podremos preguntarnos por el sentido o fundamentación que pueda tener una *praxis* semejante; pregunta que intentaremos responder a partir de la noción que se presenta en la última premisa: la del hombre como segundo dios. Daremos tratamiento a esta noción en el capítulo cuarto, donde el concepto de hombre como medida de todas las cosas revelará, mediante este segundo concepto antropológico, un sentido plenamente creativo, ya que las creaciones que le confieren al hombre el “nombre” de *secundus deus* serán generadas a partir del número de la *mens*. A su vez, tales creaciones tomarán, en el mecanismo de la ciencia enigmática, el rol de un espejo en el cual el hombre creador podrá espejar su misma potencia creadora, para entonces, por medio de lo que daremos en llamar “un segundo movimiento” de ese mecanismo especular, el cual implicará la utilización de la luz de que provee a la razón que mide, el intelecto negativo, como utilización de una lente que permitirá objetivar de cierto modo el discurrir de esa potencia creativa, para que, a través de ese nuevo espejo, especule, profundizando en el conocimiento –la potencia creadora de su propia razón discursiva– la potencia creadora infinita del primer principio que quiere conocer.

Finalmente, y a modo de conclusión, consideraremos en el capítulo quinto, una noción que creemos fundamental: la del hombre como *imago dei*. Tal noción sin embargo, no se encuentra en la obra a cuyo análisis dedicaremos este trabajo, sino en una obra anterior: *De Mente*, el tercer libro del *Idiota*.

La concepción del hombre como imagen de su principio creador, a la cual nos hemos referido más arriba, halla sus raíces en la teología revelada, obteniendo a su vez su más amplio tratamiento metafísico-antropológico en esta obra de 1450, mostrando un carácter de fundamento respecto de un paralelismo entre la creación divina y la creación humana, con base en el cual, el hombre podrá conocer enigmáticamente, profundizando en el conocimiento de su propia potencia creadora y, a través del espejo, la infinita potencia de la creación divina. Este paralelismo comenzará a perfilarse en el segundo capítulo de nuestro trabajo, a partir del concepto de *número*, para obtener su formulación más definitiva en términos de *secundus deus*, concepto a partir del cual se comprenderá que la *humana mens* sea capaz, en su finitud, de ejercer en un acto reflexivo, este peculiar juego de espejos al que Nicolás de Cusa denomina *Aenigmatica Scientia*.

I

Número y Proporción

...Entonces fue cuando todos los géneros constituidos de esta manera recibieron de él su figura, por la acción de las Ideas y de los Números. Pues, en la medida en que era posible, de estos géneros... el Demiurgo ha hecho un conjunto, el más bello y mejor.

Platón, *Timeo*, 53 b

Ya para el pitagorismo, el mundo aparece ante los ojos, como constituido por antinomias o como un despliegue de elementos opuestos, que pasan continuamente de un polo al otro, constituyendo, en tal pasaje, el devenir y el movimiento.

Esta misma diversidad presentada por un universo en cambio constante fue la que condujo a la búsqueda de algo unitario. A la necesidad de hallar algo permanente, uno, gobernador inalterable de aquella multiplicidad cambiante, que cae bajo los sentidos, que se mide y se pesa.

De alguna manera, esa multiplicidad debía formar una unidad armónica, que se expresara por modos de alteridad y oposición; de número y de medida.

Parece haber sido Filolao el primero de los discípulos de la Escuela Pitagórica, que habría publicado obras escritas, contraviniendo a la famosa prescripción del silencio y difundiendo así las enseñanzas de las doctrinas, supuestamente pertenecientes a su fundador y maestro.

También para Filolao, la naturaleza que se manifiesta en el mundo es el resultado de fuerzas contrarias. Esta manifestación es interpretada unas veces en forma extensiva y espacial, como un juego entre lo limitado y lo ilimitado y otras, por medio de una visión aritmética, según la cual el juego se daría entre lo par y lo impar¹⁴.

Tal idea parte de un concepto originario de la doctrina pitagórica, según el cual el número consta de dos elementos opuestos: par e impar, los cuales son arquetipos de toda antinomia física y aun moral. Antinomias que, como hemos dicho más arriba, conforman el despliegue del universo.

Así, tomado un número cualquiera, éste tendrá necesariamente que ser par o impar¹⁵. Por lo tanto, la ley del número se centra en el contraste y, puesto que el número es principio y sustancia de las cosas –ya sea que constituyan, como se ha interpretado, algo Ideal, inmaterial, a lo cual todos los seres deben asimilarse, o sea que se identifiquen con los números matemáticos¹⁶– tal contraste se hallará comunicado en ellas.

Lo impar y lo par se denominan en el espacio, limitado e ilimitado respectivamente. En la generación humana, éstos se traducen en términos de hombre y mujer; en el orden moral, como bueno y malo, y así. En efecto, el número no sería tan sólo principio de cosas materiales, sino además, de afecciones y hábitos.

En suma, la figuración constante de dos términos contrarios, que es observada en las cosas, se interpreta como figurada con mayor rigor en la serie numérica, en función de lo cual, tal serie es interpretada como principio constitutivo de aquellos cambios, cuyos términos opuestos serían participaciones o imitaciones de los números matemáticos¹⁷ en la multiplicidad sensible.

¹⁴ Para una mayor profundización acerca de este tema Cf. Armando Poratti, Conrado Eggers Lan, María Isabel Santa Cruz y Néstor Luis Cordero, *Los filósofos presocráticos* III, Madrid 1980, p. 90 y ss. y Conrado Eggers Lan, *El nacimiento de la matemática en Grecia*, Bs. As. 1995

¹⁵ En los versos de Epicarmo es presupuesta la existencia de un número que no es par ni impar y, por tanto, se sustrae por completo a la ley del cambio. La unidad se presenta, de tal forma, como conjunción de par e impar. En efecto, adjuntada la unidad a un número par, lo hace impar y viceversa, por lo cual la unidad es llamada *parimpar*.

¹⁶ Aristóteles, *Metafísica*, traducción de Valentín García Yerba, Madrid, 1970. XIV, 2 1088 35

¹⁷ *Ibid.* I, 6 987 b

Para la mente pitagórica, las cosas son todo aquello que puede caer bajo los sentidos y que es abrazado por el cielo, el cual es entendido como el complejo de los entes¹⁸.

...los pitagóricos, viendo que muchas afecciones de los números se dan en los cuerpos sensibles, afirmaron que los entes eran números, pero no como Números separados, sino que los entes se componían de números... Porque las afecciones de los números se dan en la armonía, en el Cielo y en muchas otras cosas¹⁹.

El mismo cielo es, de esta manera, generado sobre el modelo y con la sustancia de los números, que serán por tal razón, adorados como una divinidad gobernadora del universo. Todas aquellas correspondencias comprendidas en los números son asimiladas a las armonías observables entre las partes del cielo. Así, siendo que la década era entendida como algo perfecto, que parecía abarcar la entera naturaleza de los números, se interpretaron asimismo como siendo también diez los cuerpos que se mueven en el cielo y, puesto que los visibles eran sólo nueve, se postulaba como décimo a la Antitierra.

Más allá del cielo, en la región de los principios, se halla la unidad –mónada–, la cual no es confundida con la unidad de la serie aritmética. Es ella, más bien, la que da origen a las cosas, que son constituidas al modo de los números y, por lo tanto, según la ley de los contrarios. Con lo cual, tenemos que el número no sería un principio innato, puesto que estaría en una relación de dependencia respecto de una causa superior a todo, sino que, según lo dicho, pareciera que debe más bien ser interpretado como un primer principiado²⁰.

Se dice que la obra escrita de Filolao, pudo haber sido comprada por Platón, cuando se hallaba en Sicilia, y que ella habría sido una fuente principal en la escritura del *Timeo*.

Dicen algunos, entre ellos también Sátiro, que [Platón] encargó a Dión que en Sicilia comprase a Filolao tres libros pitagóricos por cien minas²¹.

¹⁸ Ibid. I, 8 990 a

¹⁹ Ibid. XIV, 3 1090 a 21-25

²⁰ Esta interpretación del número como un primer principiado será retomada en los próximos capítulos a partir de su reinterpretación cusana, con la intención de servirnos de ella como guía.

²¹ Citado por A. Poratti, C. Eggers Lan, M. I. Santa Cruz y N. Cordero, Op. Cit. p. 91

E inclusive, una segunda variante, incluye una acusación de plagio:

[Filolao] escribió un solo libro que según dice Hermipo que afirma algún recopilador, fue comprado por el filósofo Platón –cuando estaba en Sicilia con Dionisio– a los parientes de Filolao por cuarenta minas alejandrinas de plata y que de allí copió el “Timeo”²².

En efecto, la búsqueda de lo religioso en el universo, hace interesar a Platón, al final de su vida, en aquella matemática extra-científica. Y, posiblemente, la tardía influencia de Filolao en Platón haya repercutido en sus primeros sucesores al frente de la Academia, con lo cual tendríamos neopitagóricos que platonizan sosteniendo una filosofía correspondiente al Platón de los últimos años, pero sobre el cual ha dejado su huella, a la distancia, Filolao.

Platón hace consistir la acción divina en que fue configurada la naturaleza de las cosas, en Ideas y números²³, donde *números* podría ser entendido en referencia a una estructuración matemática de los cuerpos, en un intento de comprender lo corpóreo, matemáticamente.

Platón es, además, el primero del cual existen testimonios²⁴, que ha llamado *cuerpos* al aire, agua, tierra y fuego, siendo a su vez, el primero que denomina así a los poliedros en tanto estructuras geométricas. Estos son reducidos, en última instancia, a triángulos –y no, al menos en forma explícita– a líneas y puntos, como podría esperarse.

Existen dos triángulos rectángulos de base; uno de ellos es el triángulo isósceles, que es la mitad de un cuadrado; el otro es el triángulo escaleno, el cual es a su vez, la mitad de un triángulo equilátero. Ambas clases de triángulos rectángulos se caracterizan como constituyentes básicos, o elementos de todos los cuerpos.

De esta manera, con doce isósceles, es decir, con seis cuadrados, se construye el hexaedro, el cual, en razón de que la base de sus triángulos elementales es la más estable, le es asignado a la Tierra, por ser éste, el elemento menos susceptible de movimiento. Por otro lado, el tetraedro, el octaedro y el icosaedro son todos derivados del segundo tipo de triángulo –escaleno–. Así, con ocho de los mismos, o sea cuatro equiláteros, se construye

²² Ibid. p. 92

²³ Cf. *Timeo* 53b 4-5

un tetraedro, o pirámide regular, el cual, se asigna al fuego. Con dieciséis escalenos, o sea ocho equiláteros, el octaedro, asignado al aire, y con cuarenta y dos escalenos, es decir veintiún equiláteros, el icosaedro, que se le asigna al agua.

De tal modo, de los cinco poliedros regulares con cuya construcción finaliza el Libro XIII de los *Elementa* de Euclides, sólo estaría faltando en el *Timeo*, para completar el paralelismo, el dodecaedro, el cual es sin embargo, aludido como una quinta construcción que el Dios aplicó al todo para embellecerlo. Este último se compone de doce pentágonos equiláteros, que no pueden ser reducidos a ninguna de las dos clases de triángulos elementales –ni isósceles ni escaleno– y, por tal razón, no es aplicado a algún elemento como los cuatro fundamentales: aire, agua, fuego o tierra, sino más bien, al Todo. Pues éste es esférico y el dodecaedro es el poliedro regular más próximo a la esfera.

Sólo tres de los cuatro elementos pueden mutar entre sí; el aire, el agua y el fuego. Pero no la tierra, ya que sus triángulos elementales –isósceles– son de índole diferente a los de los tres elementos restantes –que son escalenos–.

Es así, que en el *Timeo* de Platón, se explica el devenir corpóreo a partir de una mutación de triángulos escalenos.

Según las palabras de Aristóteles, Platón admite las *cosas matemáticas como entes intermedios*, localizados entre las Ideas y las cosas sensibles. Pues se diferencian de estas últimas, en tanto que son eternos e inmutables, pero se diferencian también de las primeras, en cuanto a su multiplicidad. De este modo, en el Platonismo, el número se hallaría separado de los sensibles y no, como en las doctrinas de Pitágoras, según las cuales ellos mismos serían números²⁵.

Ahora bien, entre las numerosas objeciones aristotélicas en contra de ambas escuelas –la platónica y la pitagórica– nos interesa llamar la atención sobre dos en particular, puesto que mediante ellas se destaca la diferencia de roles que –al menos desde la visión aristotélica– los números jugarían en cada una de ellas.

²⁴ Ibid.

²⁵ Aristóteles, *Metafísica* I, 2 985 b 20 y ss

En primer lugar, Aristóteles se presenta en manifiesto acuerdo con los pitagóricos, respecto de la noción de *número* como entidad no separada. Pues si lo estuviera sus afecciones no se darían en los cuerpos. La objeción consiste sin embargo, en el hecho de pensar los números como componentes de los cuerpos; lo que no tiene peso ni ligereza, como elemento constituyente de lo que sí lo tiene.

Por otro lado, los que admiten el número como separado deben resolver la dificultad contraria: cómo, siendo que los números no están de ningún modo en las cosas sensibles, sí están en ellas sus afecciones²⁶.

En definitiva, desde la perspectiva aristotélica:

...las Cosas matemáticas ni son sustancias en mayor grado que los cuerpos ni son anteriores a las cosas sensibles en cuanto al ser, sino tan sólo en cuanto al enunciado, ni es posible que existan separadas²⁷.

Nuestro breve paso por la doctrina pitagórica y por el *Timeo* platónico, muestra un intento de comprensión de la realidad a través de lo que podría denominarse como una suerte de matemática extra-científica, cuya fuerza se interpreta localizada más bien en el ámbito metafísico. Se comprende entonces esta interpretación aristotélica, de acuerdo con la cual tales números serían *cosas matemáticas intermedias* entre las Ideas y las cosas²⁸. Pues éstos difieren, por una parte, de los entes sensibles, en tanto que son eternos e inmóviles y, por otra, de las especies, de las cuales existe tan sólo una por caso, mientras que de los números existirían muchos semejantes.

²⁶ Ibid. XIV, 3 1090 a 30- 1090 b 4

²⁷ Ibid. XIII, 2 1077 b 13-16

²⁸ Ibid. I, 6 987 b 16. Cf. *supra* nota 8

*Necesariamente, si existen las cosas matemáticas, estarán o bien en las cosas sensibles, según dicen algunos, o separadas de las cosas sensibles (pues también esto lo dicen algunos)*²⁹.

No obstante, podemos entender que para ambas doctrinas, el número conforma una entidad real, de mayor realidad ontológica aun, que aquella que poseen las cosas del mundo, puesto que son los principios que estructuran esa realidad mundana, constituida por términos que se contraponen y mutan en movimiento constante de unos a otros.

Sin embargo, mediante una mirada más profunda, puede ser alcanzado aquello que, más allá del cambio y la oposición, permanece por el contrario, eterno e inmutable. El mismo ritmo dado por el devenir, muestra que todo responde a una armonía que enlaza la naturaleza a lo absoluto. Y lo absoluto parece conjugarse en su forma más perfecta, con el número. La fundamentación última del universo se halla así en los números, las figuras, las relaciones entre éstas y aquellos; entre los sonidos de la escala musical.

No es sino número y proporción aquél elemento último que debe hallarse en cada cosa, el cual es su principio, y lo único mediante lo cual la cosa puede ser explicada. Ella, en su sustancia y en su relación con las otras cosas del universo, pues éste ha sido constituido a partir de Ideas y números.

Ahora bien, Nicolás de Cusa, quien había ya apreciado esta concepción del número que de acuerdo con el *Timeo*, conocido por toda la Edad Media a través de Calcidio³⁰, da lugar a la armonía cósmica se refiere en el primer Libro de *De Docta Ignorantia* a aquellos filósofos que intentaron alcanzar la ciencia de las cosas divinas, por medio de los números, destacando como el más erudito de los romanos a Boecio, quien desarrolla también una cosmología e incluso una antropología y psicología, fundadas sobre la metafísica pitagórico-platónica del número, que vendrán a sintetizar aquellos motivos elaborados tanto por los clásicos, como por la patrística, constituyéndose en general, como un punto de

²⁹ Ibid. XIII, 2 1076 a 36-44

³⁰ Cf. Santinello, Il pensiero de Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica, Università di Padova, 1958 p.56

sutura con el medioevo y, particularmente, como fuente de gran importancia para el pensamiento cusano.

...de modo tal que Boecio, aquel ilustrísimo entre los romanos, afirmara que ninguno puede alcanzar la ciencia de lo divino si careciere enteramente de la práctica en las matemáticas.

¿Acaso Pitágoras, el primer filósofo no sólo en nombre sino también en realidad, no puso en los números toda la investigación de la verdad? A él los platónicos y también nuestros primeros autores lo siguieron en tal grado que nuestro Agustín y después de él Boecio afirmaran sin lugar a dudas que el número de las cosas que habían de ser creadas fue “el ejemplar principal en la mente del creador”³¹.

A partir de lo cual, Nicolás se constituye deudor de una tradición, que interpreta el número como un primer principiado.

Asimismo, ya en el capítulo primero del mismo libro, recordaría esta firme creencia atribuida a Pitágoras, respecto de la constitución y comprensión de todas las cosas por medio de los números:

Quizá por esto Pitágoras consideraba que todas las cosas son constituidas y entendidas por la fuerza propia de los números³².

Pero si bien el rol del número sigue siendo preeminente y necesario, en tanto es el elemento último que constituye toda proporción, tal preeminencia no se centra en el hecho de ser el número un ente real del cual la cosa se halle compuesta. Y esto porque la proporción –que no puede ser entendida sin la necesaria intermediación del número– sufre en el Cusano una traslación desde el ámbito ontológico, al ámbito gnoseológico. Ésta no es ya, al menos en su más pleno sentido matemático, aquello por medio de lo cual la cosa en sí misma ha sido creada, sino la manera propiamente humana –*humaniter*– de conocerla y realizar conjeturas acerca de ella.

³¹ *...ita ut Boethius, ille Romanorum litteratissimus, assereret neminem divinatorum scientiam, qui penitus in mathematicis exercitio careret, attingere posse.*

None Pythagoras, primus et nomine et re philosophus, omnem veritatis inquisitionem in numeris posuit? Quem Platonici et nostri etiam primi in tantum secuti sunt, ut Agustinus noster et post ipsum Boethius affirmarent indubie numerum creandarum rerum in animo conditoris principale exemplar fuisse. De Docta Ignorancia I, 11 Edd. E. Hoffmann et R. Klibansky, Lipsiae 1932

³² *Hinc forte omnia Pythagoras per numerorum vim constitui et intelligi iudicabat. Ibid. I,1*

Todo aquél, que busca conocer alguna cosa, sólo puede realizar un juicio acerca de ella estableciendo una comparación con relación a algo previamente supuesto como cierto o conocido. El medio utilizado para el establecimiento de tales comparaciones, con el auxilio de las cuales la mente puede investigar es pues la proporción:

*Por tanto, toda investigación consiste en la proporción comparativa, sea ésta fácil o difícil*³³.

El juicio de comprensión que se establezca respecto del objeto a investigar habrá de ser fácil o difícil de acuerdo con la cantidad de términos intermedios necesarios para llegar a él. En el primer caso, el objeto se dejará comparar mediante una relación proporcional no remota, en el segundo, serán por el contrario, necesarios más intermediarios y esto conllevará, por consiguiente, obstáculos y dificultades.

Así, en efecto, el acto de conocimiento toma el carácter de la proporcionalidad.

Ahora bien, la comprensión de la noción cusana de la mente, como fuente de la cual surge este tipo de acto de entender la realidad, conlleva a su vez, la necesidad de comprender, como paso previo, su concepción de Máximo Absoluto como fuente de la cual emanan todos los entes que se presentan ante los sentidos en una dialéctica constante de contrarios determinados, en los cuales tal máximo resplandece para nosotros de diferente manera y aun en diferentes grados, de acuerdo con el tipo de comprensión mediante la cual sean éstos investigados.

No podemos por consiguiente, dejar pasar un breve examen acerca de aquel Primer Principio Intelectual³⁴ como coincidencia de opuestos.

Como hemos intentado mostrar en parte, es propio de una larga tradición el comprender la alteridad que presenta el mundo, como precedida por un principio unitario del cual proviene, a su vez, la unidad universal del ser como principio explicativo de la armonía que, en su despliegue de diferencias y oposiciones, todos los entes mundanos constituyen. En efecto, las oposiciones no existen sino respecto de los objetos determinados, los cuales

³³ *Omnis igitur inquisitio in comparativa proportione facili vel difficili existit. Ibid*

³⁴ Cf. *De Beryllo* § 21

son los únicos susceptibles de admitir excedentes y excesos, sin poder jamás ninguno de ellos ser considerado como un máximo y así, tampoco como un mínimo, puesto que tanto uno como el otro extremo suponen la absoluta carencia de relación y, por tanto, la necesidad de absolutez.

Es por tal razón que, en la concepción cusana, si bien el Principio puede considerarse unidad, tal unidad –principio, causa y esencia³⁵ de todos los entes– no puede no obstante, ser entendida como una unidad numérica, puesto que el número, por admitir excedentes y excesos, no puede ser nunca máximo simple en acto, sino tan sólo en potencia.

También en *De Mente*, el segundo Libro del *Idiota*, el Cusano reconoce y ensalza la seriedad y agudeza de los filósofos pitagóricos³⁶, quienes afirmaban que todas las cosas son a partir del número. Pero en efecto, tal reconocimiento no se relaciona con la intención que éstos hayan tenido respecto de hablar del número en cuanto es matemático, pues éste no procede sino de nuestra mente y, por la misma razón, no podría ser principio de cosa alguna.

La sabiduría de los pitagóricos ha tenido que ver, en todo caso, con el hecho de haber relacionado *simbólica y razonablemente* el número de la *mens* humana con aquel otro, procedente de la mente divina³⁷ –pero llamado de tal manera sólo impropriamente, puesto que es anterior a toda cantidad³⁸ –, del cual el primero es tan sólo una imagen simbólica.

*... y damos a aquel número el nombre del nuestro, así como a aquella mente el nombre de nuestra mente...*³⁹

Ahora bien, cómo debemos entender entonces esta asimilación de nombres. Cuál es el motivo por el cuál se ha dado en llamar a aquel primer principiado de la Mente divina *número*, cuando, como hemos expresado, este último no puede sin embargo, ser principio de ninguna cosa real. Tal es, en efecto, la cuestión planteada a continuación, por el interlocutor. La respuesta cusana, se basará en lo que por el momento daremos en llamar

³⁵ La noción de Principio Creador como identificado con la esencia de los entes será desarrollada en el siguiente capítulo de este trabajo. *Infra* p. 44

³⁶ Cf. *Idiota, De Mente*, Ed. L. Baur, Lipsiae, 1937 VI

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Cf. *infra* p. 28

³⁹ *...et damus illi numero nomen nostrum, sicut menti illi nomen mentis nostrae...* *Ibid.*

“un estrecho paralelismo”, el cual –creemos– nunca abandonará la posición de fundamento básico de toda su gnoseología y que será –de acuerdo con nuestra perspectiva– la guía y espíritu de este trabajo.

Lo único que posee la característica de ser infinitamente simple es el Primer Principio. Por lo tanto lo primero principiado, no puede poseerla. Así, si no es posible que sea simple, habrá pues, de ser compuesto, pero no evidentemente, a partir de otros que por naturaleza le precedan, pues en tal caso, ya no podría ser primero en el orden de lo principiado. Tendrá, por tanto, que ser compuesto, no de otros, sino de sí mismo.

Ahora bien, lo único a lo cual la finitud de nuestra mente reconoce en concordancia con tal característica –la de hallarse compuesto de sí mismo– es en efecto, el número, *pues del número par e impar está compuesto todo número*⁴⁰. Pues así como paredes y techo, separadamente, no componen la casa, así tampoco tres unidades, consideradas de manera separada, constituyen una tríada. Tal es entonces la razón por la cual aquellos pitagóricos, llamaron a lo primero principiado simbólicamente, número.

Por último, la misma idea se encuentra ya expuesta en *De Conjecturis*, en donde se caracteriza al número racional como primer principiado de la mente humana, a partir del cual, simbólicamente, se referencia al primer ejemplar de las cosas en el Espíritu creador:

*Pues, simbólicamente, desde los números racionales de nuestra mente haciendo conjeturas en referencia a los [números] reales, inefables de la mente divina, decimos que el número mismo es “el primer ejemplar de las cosas en el ánimo del creador”, tal como el número que sale de nuestra razón [lo es] del mundo similarmente*⁴¹.

⁴⁰ Ibid. VI

⁴¹ *Symbolice etenim de rationalibus numeris nostrae mentis ad reales ineffabiles divinae mentis coniecturantes, dicimus “in animo conditoris primum rerum exemplar” ipsum numerum, uti similitudinarii mundi numerus a nostra ratione exurgens. De Conjecturis.* Ed. I. Koch y C. Bormann, I. G. Senger comite, Hamburgi 1972. I, n. 9

Antecedentes y proyecciones de la noción cusana de *número* y *proporción* en su propio tiempo

La concepción de la matemática como única ciencia capaz de alcanzar la verdad *ex suis terminis* –de la cual el Cusano se aparta, transformando tal verdad más bien en una imagen o un símbolo– había sido largamente teorizada por un matemático muy caro a la época, Biagio Pelacani da Parma, quien desarrollara cierta epistemología de tipo matemático, fundada sobre el concepto de *praecisio*, el cual emanaría, a su vez, de la noción de *relación de igualdad* (*proportio, ratio aequalitatis*).

La intención principal de Biagio consistía en la desvinculación de las definiciones matemáticas respecto de la física cualitativa de Aristóteles, reconduciendo así sus nociones propiamente cuantitativas a, lo que consideraría, su ámbito estricto.

Las enseñanzas de Biagio posicionan, mediante tal desvinculación, a las matemáticas en el primer lugar en el orden de todas las ciencias, en razón de que sólo ellas son capaces de proporcionar la máxima certeza⁴².

Este matemático, que gozara de gran fama, había dejado la enseñanza que le diera tal prestigio en la escuela Padovana, en 1411 siendo entonces sucedido por un alumno suyo, Prosdocimo de Beldomandis, activo aún en el ejercicio de la docencia cuando, en 1417, el Cusano arriva a Padua con el objetivo de completar sus estudios jurídicos en la Facultad de Artes y Filosofía. Por esta razón, podemos suponer que aquellas famosas enseñanzas del antiguo maestro Biagio Pelacani, le habrían llegado a Nicolás a través del nuevo maestro, Prosdocimo de Beldomandis⁴³.

⁴²*Dicimus scientias mathematicae esse in primo gradu certitudinis eo quod conclusiones mathematicae sic pulcherrime demonstrantur quod de conclusionibus demonstratis ex suis principiis habetur máxima certitudo, quae certitudo non videtur esse nisi magna intensio et per hoc arguitur quod scientiae naturales maxime distant ab istis propter acerbum modum demonstrandi.* Biagio Pelacani da Parma, *Quaestiones Physicorum*, II. Citado por Graziella Federici Vescovini, “L’importanza della matematica tra aristotelismo e scienza moderna alla fine del secolo XIV a Padova” en *Arti e Filosofia nel secolo XIV. Studi sulla tradizione aristotelica e i moderni*. Torino, 1987

Es además interesante notar que, aun cuarenta años después de la escritura del *De Beryllo*, la noción de *proportio* seguía todavía incrementando su prestigio, cuando el 14 de diciembre de 1498, Fray Luca Pacioli dedique a ella toda una obra, en la que se la considere no sólo en lo concerniente a la matemática y las artes, sino y sobre todo, en cuanto a la generación y estructura del mismo universo; tema que es abordado a partir del capítulo V del tratado.

La proporción que Pacioli escoge y muestra como ejemplar, es la que aparece descrita en el VI libro de los *Elementa* de Euclides y que Platón había ya recogido en su *Timeo*; *la división de un segmento en media y extrema razón*⁴⁴. Y entre los numerosos autores que escribieron sobre este tema es además, citado entre Platón, Euclides, Boecio y Biagio Pelacani da Parma, el mismísimo Nicolás de Cusa.

*...y el muy venerado y admirado por todos los anteriores Nicolò Cusano*⁴⁵

Semejante obra, es titulada como *De divina proportione*,

*...y ello por numerosas correspondencias de semejanzas que encuentro en nuestra proporción, de la que tratamos en nuestro utilísimo discurso, que corresponden a Dios mismo. Para nuestro propósito, será suficiente considerar cuatro de ellas, entre otras*⁴⁶.

Las correspondencias entre la proporción matemática y Dios parecen ser *infinitas*, motivo por el cual el autor dice elegir de entre ellas tan sólo cuatro, aunque, en realidad citará cinco.

En primer lugar, la proporción es una sola y no es posible asignarle otras especies ni diferencias. Dicha unidad es pues, el supremo epíteto de Dios mismo, *según toda la escuela teológica y también filosófica*⁴⁷.

La segunda correspondencia se funda en la Santísima Trinidad. Pues así como *in divinis* hay una misma sustancia en tres personas –Padre, Hijo y Espíritu Santo–, una misma

⁴³ Cf. Graziella Frederici Vescovini, Nicolás Cusano, Milano, 1998, p. 92

⁴⁴ Para Euclides el concepto de razón ($\lambda\omicron\gamma\omicron\zeta$) significa la relación existente entre dos magnitudes homogéneas; el de proporción ($\alpha\nu\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$), la igualdad de razones (Elementos, V, 3, 6). Lamentablemente, no hemos podido acceder a esta obra en su lengua original.

⁴⁵ Pacioli, La divina proporción, Ediciones Akal, Madrid, 1991, p. 30

⁴⁶ Ibid. p. 41

proporción se encuentra, del mismo modo, siempre dividida en tres términos y jamás en más o en menos. Así, una línea abc , se encuentra dividida de acuerdo con tal proporción, cuando la relación de la parte mayor con la parte menor sea igual a la relación de toda la línea con la parte mayor.



La expresión matemática de esta proporción sería: $a/b = c/a$.

La tercera correspondencia consiste en que, así como no se puede definir a Dios, ni puede Éste ser expresado propiamente mediante palabras, así tampoco nuestra proporción puede ser expresada por medio de un número inteligible, ni mediante cantidad racional alguna. Por el contrario, es siempre oculta y secreta, y los matemáticos la caracterizan como irracional.

La cuarta, en que así como Dios no puede cambiar y se encuentra todo Él en todas partes, asimismo, la proporción es, de la misma manera, en toda cantidad continua y discreta, grande o pequeña, siempre invariable.

Así pues, la división de los segmentos, cualquiera sea la medida de los mismos, dará siempre el mismo resultado numérico: 1,618033..., que era ya conocido como número de oro, el cual se caracteriza fundamentalmente por su inconmensurabilidad y que es representado para mayor simplificación, por la letra griega ϕ ⁴⁸.

Pacioli añade, por último, una quinta correspondencia:

Así como Dios confiere el ser a la virtud celeste, por otro nombre llamada quinta esencia y mediante ella a los otros cuerpos simples —es decir a los cuatro elementos, tierra, agua, aire y fuego—, y a través de estos da el ser a cada una de las otras cosas de la naturaleza, de igual modo nuestra Santa Proporción confiere el ser formal, según el antiguo Platón en su Timeo, al cielo mismo, atribuyéndole la figura

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ Tal resultado numérico es comúnmente conocido en la actualidad, como número de Fibonacci.

*del cuerpo llamado dodecaedro o, dicho de otro modo, cuerpo de doce pentágonos, el cual, como más abajo se demostrará, no puede formarse sin nuestra proporción*⁴⁹.

El tratado dedica una parte especial al tratamiento de la construcción de los cinco poliedros regulares y los dependientes de ellos, cuya formación no sería posible sin la proporción divina. El fragmento comprende los capítulos XXIV a LIV, en donde se explica la formación de estos cuerpos como efectos de la mencionada proporción.

Acerca de la significación y función del número y la proporción en las obras cusanas

Como hemos adelantado, Nicolás de Cusa, también da un rol central en sus obras a la proporción, pero no ya entendiéndola, en su sentido matemático, como constitutiva de las cosas en sí mismas, o como principio explicativo último. La proporción cusana, cobrará por el contrario, un sentido nuevo, respecto de aquel que le dieran los autores citados, en cuanto se referirá al modo de conocer propiamente humano.

Queremos a continuación dar un último paso respecto de esta diferenciación entre este modo de entender la proporción matemática en el sentido cusano, la cual es sólo creada por la mente humana, y aquella otra concepción, según la cual es esta misma proporción –la matemática, con la que trabaja la mente del hombre–, el principio mediante el cual Dios ha creado todas las cosas.

Para tal propósito haremos un breve examen de otro pasaje de *De Mente* en el cual se muestra, mediante el ejemplo de la construcción de una cuchara de madera, cómo la forma sólo puede resplandecer en la proporción apta. Intentaremos comprender de qué

⁴⁹ Ibid. p. 42

característica es esa proporción que, en última instancia se estaría ejemplificando mediante el arte humano.

El objetivo del ejemplo se centra en la explicación de la creación de la mente por parte de Dios. Cómo ésta es añadida a la corporeidad animal y, cómo, por lo tanto, la una y la otra son independientes. Para esto el artesano toma como símbolo su propio arte en cuanto a la fabricación de cucharas.

...busqué una madera muy compacta y noble por sobre todas; apliqué los instrumentos con cuyo movimiento obtuve la conveniente proporción, en la que la forma de cuchara resplandeciera perfectamente. Luego de esto pulí la superficie de la cuchara de tal manera que induje en el resplandor de la forma de cuchara la forma propia del espejo, como puedes ver⁵⁰.

A esta forma dada a la madera, que hace que la cuchara pueda ser tal, se la consigue pues, mediante la proporción adecuada que, con los instrumentos precisos se le da al material. En segundo lugar se explica que, puesto que lo que el artesano quiere es construir una cuchara como espejo, una vez alcanzada tal proporción, pulirá la cuchara para perfeccionarla, añadiéndole la forma espejada.

Ahora bien, así como el artesano busca, para la obtención de una forma determinada, la proporción conveniente, mediante el movimiento de ciertos instrumentos:

De la misma manera Dios por el movimiento del cielo extrajo la proporción de la materia adecuada, en la que resplandezca la animalidad de un modo más perfecto, a lo cual después añadió la mente como un espejo viviente a la manera como dije⁵¹.

El texto parece hablarnos de una proporción –la cual siempre tiene como sujeto suyo, necesariamente, al número– como anterior a algún tipo de creación por parte del hombre. En otras palabras, previamente a aquella proporción que el artesano utiliza para la fabricación de sus cucharas, para que la mente del mismo artesano pueda ser añadida como

⁵⁰ ...quaesivi lignum valde unitum et nobile super omnia; applicui instrumenta, quorum motu elicui convenientem proportionem, in qua forma coclearis perfecte resplenderet; post haec perpolivi coclearis superficiem adeo, quod induxi in resplendentiam formae coclearis formam specularum, ut vides. *De Mente* V

⁵¹ Ita quidem Deus per motu caeli de apta materia proportionem eduxit, in qua resplenderet animalitas perfectiori modo. Cui deinde addidit mentem quasi vivum speculum modo dixi. *Ibid.*

un espejo viviente⁵² en la animalidad corporal, ésta última debe resplandecer del modo más perfecto, para lo cual se vuelve necesario que su creador –en este caso Dios mismo– extraiga mediante el movimiento del cielo, así como el artesano mediante el de sus instrumentos, la proporción de la materia adecuada.

No obstante, debemos recordar ahora los textos que siguen inmediatamente a estos y de los que hemos hablado brevemente más arriba, en los que se ponía en relación explícita, el número de la mente humana con el número de la mente divina, siendo el primero sólo un mero símbolo de este último. Se decía en ellos, que llamamos *número* a lo primero principiado, por ser éste –el número; lo único que la mente humana puede concebir como compuesto de sí mismo– sujeto de proporción; pues no puede haber proporción alguna sin número. Y la proporción es lo que da lugar a la forma o, más precisamente es el lugar de ella⁵³, ya que sin una proporción que sea apta o adecuada, la forma no podría lucir. Así, si se quiebra la proporción apta para que luzca la forma de cuchara, tal forma no podrá permanecer, puesto que ya no habrá lugar para ella.

He aquí cómo la unidad ejemplar infinita no puede resplandecer sino en la proporción apta, la cual proporción está en el número⁵⁴.

Tomamos de tal manera, como imagen de la proporción inatingible, aquella que construye nuestra mente. El número matemático, porque se haya compuesto de sí mismo, se constituye en la imagen más próxima de aquello primero principiado⁵⁵.

Vemos entonces que en Nicolás de Cusa no hayamos propiamente una *proporción divina* de la cual pueda darse además una expresión matemática al modo de 1,618033..., por más que sea éste un número irracional. Pues el número de nuestra mente desaparece cuando se saca la variabilidad de la materia, ya que sin ella nos es imposible captar la multiplicación

⁵² Ibid

⁵³ Ibid VI. Cf. *supra* p. 20

⁵⁴ *Ecce quomodo unitas exemplaris infinita non potest replendere nisi in proportione apta, quae proportio est in numero.* Ibid

⁵⁵ Ibid. V

del número. Sin embargo, no cesa a causa de ello la pluralidad de las cosas, la cual constituye el número de la mente divina⁵⁶.

Por último, en una obra de 1462 *–De li Non Aliud–* se recupera el tema de lo primero principiado, como aquello a lo cual precede *lo no-otro* *–Dios–* y sigue lo otro, tomando tal primer principiado en relación a la concepción platónica de los ejemplares de las cosas, Ideas ó Especies. Éstas *–a las que el Cusano llama aquí razones–* puesto que preceden a las cosas, preceden también al número. La razón de los entes es, por lo tanto, sólo numerada innumerablemente conforme a las cosas que participan de la misma⁵⁷.

Así pues, ese número divino, sujeto de la proporción que es lugar de la forma, no debe ser entendido como un número en sentido matemático, pues es un número más simple que el que pueda alcanzar la razón de nuestra mente, el cual convendría que fuera a la vez par e impar⁵⁸. Con lo cual se comprende que sólo es llamado de tal manera, a causa de la finitud propia de una mente que no alcanza a comprender que algo tal pueda ser, a no ser que sea el número o como el número de nuestra mente, el cual es tomado, en este sentido, como una imagen simbólica del primer principiado de la mente infinita de Dios. En otros términos, podemos decir que la asimilación acontece a causa de la más propia característica de la mente humana *–puesto que es la que le da su nombre–*, la de conocer mediante comparación de proporciones o, lo que es lo mismo en términos cusanos, la de medir.

⁵⁶ Ibid. XII

⁵⁷ Cf. *De li Non Aliud*, Ed. L. Baur y P. Wilpert, Lipsiae, 1944, X

⁵⁸ De Mente 91

II

El hombre como *mensura rerum*

De entre los cuatro axiomas enunciados en *De Beryllo* –que uno es el primer Principio y tal es llamado, según Anaxágoras, Intellecto; que aquello que no es verdadero ni tampoco verosímil, no existe; que el hombre es medida de todas las cosas; y que el hombre es segundo Dios–, hallamos en el §6 una primera exposición del tercero de éstos. Tal exposición reza de la siguiente manera:

En tercer lugar, tomarás nota del dicho de Protágoras, que el hombre es medida de todas las cosas. Pues con el sentido mide lo sensible, con el intelecto, lo inteligible y lo que está por sobre lo inteligible lo alcanza en el exceso. Y esto lo hace a raíz de las premisas. Pues en tanto que sabe que el alma cognoscitiva es el fin de los cognoscible, sabe, a partir de la potencia sensitiva, que lo sensible debe ser de tal manera que pueda ser sentido; de la misma manera respecto de lo inteligible de modo que pueda ser entendido, y lo que está por sobre, en cambio, de tal manera en cuanto es excedente se sitúa por sobre nuestro inteligir. De donde el hombre encuentra en sí como en una razón mensurante todo lo creado⁵⁹.

Intentaremos en las páginas siguientes, explicar el concepto que Nicolás de Cusa presenta en este pasaje, apoyándonos en textos que siguen al citado, dentro de la misma obra, junto con otros, quizá más clarificadores, tomados principalmente de *De Mente* y *De Conjecturis*, teniendo en cuenta asimismo, las conclusiones parciales extraídas a partir de las páginas anteriores de nuestro trabajo.

⁵⁹ *Tertio notabis dictum Protagorae hominem esse rerum mensuram. Nam cum sensu mensurat sensibilia, cum intellectu intelligibilia, et quae sunt supra intelligibilia in excessu attingit. Et hoc facit ex praemissis. Nam dum scit animam cognoscitivam esse finem cognoscibilium, scit ex potentia sensitiva sensibilia sic esse debere, sicut sentiri possunt; ita de intelligibilibus, ut intelligi possunt, excedentia autem ita, ut excedant. Unde in se homo reperit quasi in ratione mensurante omnia creata De Beryllo, n. 6*

Como es notorio, el fragmento citado presenta la noción de *mensura rerum* a partir de cierta gradación de modos cognoscitivos, como modos de medir.

El hombre puede reconocerse como medida de todas las cosas, en tanto sabe que cada una de sus potencias cognoscitivas es el fin de aquello que mediante ella se mide. Pues que lo sensible es de tal manera, que pueda ser sentido; lo inteligible, de manera que pueda ser entendido y, aquello que supera o excede nuestra potencia intelectual, de manera que exceda, significará, como pretendemos mostrar a continuación, la tendencia de todo el despliegue de lo que puede ser conocido, hacia su potencia correspondiente, en función de la tendencia de la multiplicidad de lo medible hacia la unidad de medida, con la cual no obstante, nunca llega a coincidir. Y será en razón de tal tendencia, que el hombre encontrará en sí mismo, en tanto razón mensurante, todo lo creado.

Intentaremos, en primera instancia, incursionar un poco más a fondo, pero de manera general, en la noción de *mensura rerum* para, en un segundo momento, ocuparnos de cada uno de estos modos de conocimiento y de la relación que puede establecerse entre ellos.

Hemos explicado en el capítulo anterior cómo, para el Cusano, el número pertenece sólo a la *mens* del hombre, pues es únicamente ella la que numera.

Así, decimos que algo es uno, porque la mente lo entiende singularmente y una vez. Cuando entiende, en cambio, lo uno como multiplicado decimos que las cosas son muchas. Asimismo, entender algo como binario, implica que la mente ha entendido lo uno y lo mismo singularmente dos veces, o sea duplicando, con lo cual es claro que, sin la multiplicidad de la mente, el binario o el ternario no son nada por sí mismos.

No puede haber, por tanto, un número distinto respecto de la mente que, de alguna manera, la trascienda y no le pertenezca. Por el contrario, éste no constituye sino el modo de comprensión propio de aquélla, pues es por el número, que la mente realiza la asimilación, la medición, la noción y la separación⁶⁰, pues las *cosas* no podrían ser entendidas como

⁶⁰ Cf. *De Mente*, VI

separadas unas de otras sin el número, que sirve para poder establecer la distinción entre las cosas comunes.

La constitución de proporciones por medio del número, no se reduce por tanto, tan sólo a la esfera de la cantidad, sino que se relaciona en general, con el establecimiento de diferencias y concordancias, ya sean éstas, entre sustancias, entre accidentes, o entre unos y otras, si bien a través del lenguaje –propio de la *mens*– de la cantidad proporcional, cuya base está en el número.

Así, la mente, por el número, establece diferencias desde sí misma, a causa de lo cual el Cusano la caracteriza como un *número vivo diferenciador*⁶¹.

Se comprende de esta manera la importancia que, siguiendo a Boecio⁶², debe dársele al *quadrivium*, pudiendo entonces ser éste tomado en función de cierta potenciación de la fuerza, que la mente tiene ya por sí misma.

*Pues porque en la aritmética y en la música se contiene la fuerza de los números, de lo cual se obtiene la distinción de las cosas, en la geometría, por otra parte, y la astronomía, se contiene la disciplina de la magnitud, de la cual emana la total comprensión de la integridad de las cosas, por ello ninguno habrá de filosofar sin el *quadrivio**⁶³.

Esto es así, puesto que, por un lado, la geometría y la astronomía contienen la disciplina de la magnitud, de la cual emana la comprensión del término de la integridad de la cosa, más allá del cual el ser íntegro de tal cosa no se extiende. Tal sería, en otros términos, lo que comúnmente llamamos *medida*. Por otro, en la aritmética y la música se contiene más propiamente la fuerza de los números que, como hemos dicho, sirve para distinguir la confusión de las cosas y en este sentido, se relaciona con la multitud.

Por tanto, todo lo que sea objeto de conocimiento habrá de caer bajo la magnitud y la multitud. La primera tendrá su labor en el establecimiento de límites, la segunda, en el de distinciones:

⁶¹ Ibid. VII

⁶² Cf. Boecio, De Arithmetica, I 1

⁶³ *Nam quia in Arithmetica et Musica continetur virtus numerorum, unde rerum habetur discretio, in Geometria vero et Astronomia magnitudinis continetur disciplina, unde tota comprehensio integritatis rerum emanat, ideo nulli sine Quadrivio philosophandum De Mente X*

...porque la demostración de todas las cosas se hace o bien conforme a la fuerza de uno, o bien a la del otro: la magnitud establece límite, la multitud distingue⁶⁴.

Teniendo pues la magnitud, como función, la de establecer límites, estará por lo tanto, intrínsecamente relacionada a las definiciones –como modo de determinación de lo definido, por parte de la *mens*– y a la demostración de las mismas. Y a su vez, las divisiones y la demostración de divisiones se realizarán conforme a la fuerza de la multitud. De aquí en más, todos los razonamientos podrían explicarse como combinaciones de definiciones y divisiones o, en otras palabras, como una combinación de dos fuerzas nacidas de la mente: la magnitud y la multitud, las cuales se resuelven, en última instancia, en el número.

La mente humana es pues, número vivo y su composición será entonces como la del número, que es compuesto de sí mismo y, como él, será coincidencia de unidad y alteridad. Así, estando éste –el número– compuesto de lo mismo y lo diverso, estos dos elementos se constituyen pues, como los modos humanos de entender. Lo mismo, en cuanto a lo que es común, lo diverso en cuanto a lo singular. Y esto es lo que significa que la mente se halle compuesta de unidad y alteridad, pudiendo complicar de esta manera, toda armonía sensible, racional e intelectual.

En suma, la *mens*, aquello desde lo cual se da a todo su término y medida, es una fuerza que complica nocionalmente los ejemplares de todas las cosas, por medio del propio despliegue de la facultad de contar y medir. La mente es descrita de tal manera como una fuerza que en su desplegarse complica, convirtiendo así al conocimiento en un movimiento dialéctico continuo entre explicación y complicación. Movimiento en el cual puede hacerse medida adecuada de la variedad de los entes. Pues midiendo ella a partir del número que viene de sí misma, se constituye en medida absoluta que no puede ser mayor ni menor. Ella es entonces como un compás viviente que, puesto que no tiene ninguna cantidad determinada, ya que no es contracta a lo cuánto, se extiende y contrae, de manera que pueda asimilarse a todas aquellas cantidades que sí son determinadas.

⁶⁴ *...quoniam demonstratio omnium rerum fit vel secundum vim unius vel alterius: magnitudo terminat, multitudo discernit. Ibid.*

En definitiva, el alma es en potencia todas las formas, porque no es ninguna particular en acto que la limite o contraiga. Pero debemos entender tal potencia como activa y no meramente receptiva.

El comparar proporcional, que supone el número como elemento de base, constituye la actividad propia de la mente e, inclusive, no siendo este elemento básico, un ente real, se configura por el contrario, como su propia creación y arte; primer principiado –siguiendo el simbolismo respecto de aquel perteneciente a la mente divina– a partir del cual serán creadas las nociones de todas las cosas⁶⁵.

El uso de la matemática se halla así justificado por la estructura misma de nuestra mente –y, más precisamente de la *ratio* discursiva, a la cual el Cusano diferencia claramente del *intellectus*, de carácter intuitivo– con lo cual, la matemática cusana no estaría reclamando un lugar privilegiado, como mecanismo capaz de desentrañar una realidad, que se halla escrita en sus mismos caracteres. No tenemos aún, para la mente de Nicolás de Cusa, el mundo moderno de Galileo o Descartes, cuya estructura intrínseca será ya matemática. La única que responde propiamente a tal estructuración es la mente de quien intenta desentrañar ese mundo y que, por lo tanto, habrá de interpretar de manera cuantitativa aquello cuya naturaleza es, en realidad, cualitativa. El hombre es capaz de conocer el mundo, pero tan sólo *humaniter*.

Por otro lado, como explicamos más arriba, el conocimiento por proporciones, es siempre parcial –puesto que se basa en la comparación de las mismas– al más y al menos, siendo que éstas, respecto a toda cosa, expresan acuerdo por una parte y disparidad por la otra.

Para ser medida de todas las cosas, la mente ha de ser una unidad complicativa que, en su complicación, se constituye en el metro hacia cuya igualdad tiende toda proporción, que emana de ella.

⁶⁵ Este tema, del cual no podemos evitar dar ahora una breve presentación, será desarrollado más extensamente en la segunda parte de este trabajo. Cf. *infra* cap. IV

Los modos de conocimiento

La medición constante, se da en una mente que, mediante su ejercicio debe complicar toda armonía sensible, racional e intelectual.

Ahora, como se explica en el §6 del *De Beryllo*, lo que es sensible tiene que ser medido con el sentido, lo que es inteligible, tendrá que serlo por medio del intelecto⁶⁶ y, lo que excede se alcanzará asimismo, en el exceso.

Ahora bien, como se expresa en el § 4 de la obra, el Primer Principio es uno y es Intelectual. En Él todo se manifiesta cognoscitivamente, de manera que el conocimiento da el ser a lo conocido, como ejemplar causativo de todas las formas⁶⁷.

Por otro lado, toda alma finita participa de la unidad de la inteligencia, pero en cuanto que es finita, no podrá, como veremos, hacerlo sino en la alteridad.

A su vez, el Cusano ubica a las almas entre las inteligencias simples y la corporalidad, realizándose por su intermedio el descenso hacia lo inferior y el retorno hacia lo superior⁶⁸.

Pero de entre todas las almas, sólo aquellas almas supremas permanecen vinculadas a la inteligencia por una muy especial unión. En efecto, los animales participan de ella más claramente que los vegetales y, siendo el alma humana la más perfecta dentro de la especie animal, será entonces sólo ella la que avance hacia la unidad con la naturaleza intelectual y la que complique en sí virtualmente a las otras, las cuales tienen, por su parte, la función de explicar aquella virtud unificada como número del alma humana y de contraer su naturaleza en la diversidad. No obstante, como podemos prever, ninguna logrará alcanzar en relación a ella, la igualdad precisa⁶⁹.

⁶⁶ Debemos entender aquí *intellectus* en el sentido de *ratio*, puesto que el Cusano suele utilizar estos términos sin mayores cuidados, salvo en aquellos casos, como en el *De Coniecturis* en los cuales se ocupa expresamente de definir cada uno de estos modos cognoscitivos.

⁶⁷ Cf. *De Beryllo* n. 70

⁶⁸ Cf. *De Coniecturis* II, 16, n. 155

⁶⁹ Cf. *Ibid.* n. 155-156

El Intelecto Primero es al mismo tiempo, principio del ser –puesto que todo, en tanto es, participa de él– y principio del conocer. La inteligencia, que es comunicada al alma racional y sensitiva, proviene pues de otro: Dios, del cual aquellas potencialidades no podrían recibir en igual medida la virtud de conocer, puesto que no se encuentran igualmente próximas a él y por tanto, la fuerza cognoscitiva irá sufriendo una degradación, como si fuera un rayo de luz que, en su camino iluminador fuera perdiendo su fuerza y volviéndose más tenue, desde la inteligencia, pasando por la razón –la cual toma el rayo de luz permaneciendo a la sombra de la inteligencia que la ilumina– hasta llegar al alma sensitiva que se encuentra, a su vez, a la sombra de la razón que constituye asimismo, su luz y unidad, sin influir a su vez –la sensibilidad– ulteriormente en otra virtud cognoscitiva, puesto que en el alma vegetativa parece el conocimiento.

Nicolás de Cusa, en la constante revisión de la tradición que se realiza en la obra, rescata en este punto, mediante una extensa cita, el modo de inquisición por parte de Alberto Magno respecto de la participación de este primer Principio intelectual:

“Puesto que comunicando la inteligencia, el alma racional y sensitiva comunican en la virtud de conocer, es conveniente que reciban ésta de otro, en el que está primeramente como en la fuente, y éste es Dios. Es imposible, sin embargo, que reciban igualmente de él, porque de esta manera estarían igualmente próximas al principio y serían de igual virtud en el conocer. De donde primero se recibe en la inteligencia”, *la cual tiene* “tanto del ser de la inteligencia cuanto participa del rayo de luz divino. De manera semejante el alma racional participa solamente de la virtud cognoscitiva, cuanto toma del rayo de luz de la inteligencia, aunque en ella quede en la sombra. Pero la sensitiva es la última que *no influye ulteriormente en una virtud cognoscitiva. Pero, según dice,* “el alma racional no” *influye al sentido* “si no está unido a ella”. *No entiendas que la inteligencia crea almas o que el alma el sentido,* “sino que el rayo de luz en el primero de ellos”, *recibido desde la sabiduría eterna,* “es el ejemplar y cuasi la simiente del segundo”⁷⁰.

⁷⁰ “Cum intelligentia, anima rationalis et sensitiva communicent in virtute cognoscendi, oportet quod recipiant hanc naturam ab aliquo, in quo est primo sicut in fonte, et hic est deus. Impossibile est autem quod aequaliter recipiant ab eo, quia sic essent aequae propinquae principio et aequalis virtutis in cognoscendo. Unde primo recipitur in intelligentia”, *quae habet* “tantum de esse intelligentiae, quantum participat de radio divino. Similiter anima rationalis tantum participat de virtute cognoscitiva, quantum capit de radio intelligentiae, licet obumbretur in illa”, *sic et* “anima sensibilis participat de cognitione, quantum imprimatur in ipsa radius rationalis animae, licet obumbretur in ipsa”. *Sed sensitiva est ultima, quae* “non influit ulterius virtutem cognoscitivam”. *Sed ut ait,* “anima rationalis non” *influit in sensum,* “nisi sibi”, *sint coniunctus. Sic nec* “primum influit in secundum nisi ei coniunctum. Non intelligas intelligentiam creare animas aut animam

El mismo Alberto, asimilando tal rayo de luz divina al rayo de luz solar, explica cómo éste, considerado en sí mismo, con anterioridad a su penetración en el éter, es universal y simple, pero cuando lo atraviesa, este último es entonces plenamente iluminado con su luz, que no es de esta manera, una luz propia, sino la solar que lo ha penetrado. En tercer lugar, este rayo de luz es aun recibido *en la superficie de los cuerpos definidos*, causando en ellos los diferentes colores y grados de brillantez.

De la misma manera, el primer Principio, o divino conocimiento, en tanto esencia de Dios incomunicable, ilumina, mediante su rayo de luz sapiencial, las diferentes naturalezas con una virtud igual a cuanto puedan tomar de ese rayo de luz.

De esta manera, con el máximo fulgor posible que sea recibido en las creaturas, son iluminadas las inteligencias, para que conozcan la simple quiddidad de las cosas. Pero las almas, que se encuentran, como vimos, entre ellas y los cuerpos son por tanto, entidades mixtas. Ellas, siendo ínfimas naturalezas intelectuales, son intelectualmente sólo en potencia. Sin embargo, es la potencia intelectual la que constituye la luz de la razón y el vértice último hacia el cual tiende todo conocimiento.

Por lo cual Isaac “decía que la razón nace en la sombra de la inteligencia y el sentido en la sombra de la razón” en donde “perece” el conocimiento. De donde “el alma vegetal nace en la sombra del sentido” y no participa del rayo de luz cognoscitivo...⁷¹

De tal manera, cada una de las potencias cognoscitivas informa y perfecciona a la que le sucede, constituyendo así, un punto de unificación de aquella diversidad en la que se explica. De ese modo, la vista ve sin saber que ve, sin el discernimiento que informándosele, la perfecciona. De la misma manera, la razón construye silogismos sin saber qué silogismos hace, sin aquella potencia que ilumina el razonamiento. En otros términos, el intelecto se comporta así como medida respecto de la razón y ésta, a su vez

sensum, sed quod radius in primo horum” a sapientia aeterna receptus “est exemplar et quasi seminale secundi”. De Beryllo n. 29

⁷¹ *Quare Isaac dicebat “quod ratio oritur in umbra intelligentiae et sensus in umbra rationis”, ubi “occumbit” cognitio. Unde “anima vegetabilis oritur in umbra sensus” et non participat de radio cognoscitivo. De Beryllo n. 31*

respecto de la sensibilidad, así como la unidad es medida del número. Y por el contrario, el sentido no alcanza jamás lo inteligible, ni tampoco la razón al intelecto, dado que ningún conocimiento puede ser en el más simple y la medida es, naturalmente, más simple que lo medido.

Sin embargo, aunque la virtud cognoscitiva degenera sucesivamente hacia la sombra, tal disminución del fulgor del rayo de luz cognoscitivo no le da a la sensibilidad el mero rango de un modo que pudiera ser interpretado como innecesario, proveyendo tan sólo un conocimiento que, puesto que es aún confuso, deba ser perfeccionado por una potencia superior. El descenso de la fuerza de la mente es necesario para que tal fuerza concreada pueda llegar al acto. Esta fuerza de la mente requiere la primera excitación a partir de los sentidos, necesitando así, de la existencia del cuerpo. Tal es así, que no habrá nada en la razón que no haya estado previamente en los sentidos, puesto que aquélla será despertada por la admiración experimentada por ellos, para que pueda emprender entonces su discurso hacia lo verosímil.

Advirtió Aristóteles esto mismo, es decir que quitado el conocimiento sensitivo se quitan también los sensibles, cuando dice en la Metafísica: "Si no hubiera seres animados, no habría sentidos ni tampoco sensibles"⁷².

La sensibilidad es ella misma también unificadora de una diversidad que la sucede, pues complica en sí todas las formas de lo sensible y sólo por ello las conoce. El sentido se mueve en la contrariedad de los sensibles y quiere los contrarios para mejor discernir, pues sin la contrariedad no aprehendería las diferencias. Avanzando a través de los diferentes sentidos puede considerarse cuál sea la virtud de conocer que cada uno posee y hallar que todos los objetos del mundo sensible se encuentran ordenados al servicio de la virtud cognoscitiva. Así, la contrariedad de las cualidades primarias sirve a la virtud táctil, la de los colores, a los ojos, y así para los diferentes sentidos.

*...por qué en el mundo sensible hay tanta contrariedad, dirás por esto, porque “los opuestos colocados juntos entre sí brillan más” y la ciencia de uno y otro es una*⁷³.

No obstante, porque este tipo de captación es, por su naturaleza, confuso, no contamos con una sensación conformada y distinguida sin el intelecto que desciende en nosotros por la mediación de la razón, luz de la sensibilidad que se encuentra a su sombra.

Además, si bien la capacidad de juicio debe ejercerse necesariamente sobre datos que provengan de los sentidos, el conocimiento sensible es, con todo, restringido, puesto que la sensación alcanzando sólo lo particular, permanece sumida en las tinieblas de la ignorancia respecto de las cosas eternas y moviéndose siempre hacia los deseos de la carne, en virtud de la concupiscencia.

A su vez, la misma sensación comporta grados, puesto que, de acuerdo con la imagen del rayo de luz, la disminución de su potencia tendrá que darse como en una línea continua sin interrupciones. Y de los diferentes grados de restricción sensible nacerán las diferentes especies de seres vivos, ordenadas de acuerdo con su grado de nobleza y perfección. Así, aunque en esta gradación no se eleve nunca al grado máximo, sin embargo, en la especie más elevada, la sensación es un modo de conocimiento de un animal que, aun siendo animal, es también entendimiento⁷⁴.

Así pues, será la razón o entendimiento, quien dé forma y perfección a los datos primeros que la sensibilidad proporciona entonces, de manera confusa y dispersa. De tal manera, así como, respecto de la sensibilidad, la diversidad del color no se alcanza, sino por la unidad de la luz, y como la alteridad del número sólo puede ser alcanzada en la unidad que desciende hacia ella, de igual manera se comporta la razón respecto de los fantasmas sensibles, sobre los cuales establece la separación, la concordancia y la diferencia y, así discurriendo, en ese movimiento realiza asimismo la imposición del nombre que limita a la cosa. Pues el sentido por sí mismo, no es capaz de poner término a nada.

⁷²*Vidit Aristoteles id ipsum, scilicet semota sensitiva cognitione esse et sensibilia semota, quando dicit in Metaphysica: “Si animata non essent, sensus non esset neque sensibilia. Ibid. n. 69*

⁷³*...puta cur in sensibili mundo est tanta contrarietas, dices, ideo quia se “opposita iuxta posita magis elucescunt”, et una est utriusque scientia. Ibid. n. 66*

⁷⁴ Cf. *De Docta Ignorancia* III, 4

Ahora bien, puede considerarse a la razón bajo dos aspectos: una parte superior y por lo tanto, más próxima a la región intelectual, a la que el Cusano denomina como *razón aprehensiva*, y una inferior, la cual continúa inmediatamente a los sentidos, y a la que denomina *fantástica o imaginativa*⁷⁵.

Es este aspecto inferior de la razón el lugar desde el cual se pondrá a las cosas el término que no pueden ponerle los sentidos, puesto que, en su mayor simplicidad, es capaz de considerar la forma que se da en la materia, a partir de aquellos datos meramente parciales que proporcionan los diferentes sentidos, de tal manera que, en ese comprender la forma en la materia, no requiera ya de la presencia actual de la cosa y así, por su intermedio, el alma pueda configurar para sí la imagen de la cosa ausente.

Pero una vez más, no obstante su mayor sutileza, aun la captación por parte de la fantasía es todavía una captación confusa que necesita por lo tanto, resolverse en la luminosidad que le provee la razón aprehensiva, en donde el espíritu se vuelve aun más tenue.

Esta esfera de la razón es aquella de la lógica aristotélica, de los géneros y especies usados con el fin de distinguir y unificar el mundo de la experiencia, los cuales por lo tanto, tal como caen en un vocablo, serán entes de razón. Es ella la que mide y establece diferencias rigiendo siempre su discurrir en función del principio de no contradicción. Y en este medir, la razón se constituye en unidad ilimitada que, teniendo su esencia en el ser movida, todo lo limita. Su ver se actualiza limitando en sus ilimitadas miradas limitadas, puesto que, en su capacidad discursiva de decir *es* tiene en sí virtualmente el complejo de los entes en su ilimitada unidad. Así pues, el concepto que compara a través de medidas es el único medio en el cual la verdad se deja aparecer a los hombres, aunque sólo humanamente. Puesto que, en razón de que hace su concepto desde la imaginación a la que permanece adjunta, la que a su vez toma su imagen o figura a partir de lo sensible, comprende las formas mezcladas a la materia y no sabe desprender de ella su concepto. Así, la parcialidad de la que en su finitud, se halla presa la razón, se encuentra relacionada con el hecho de ser aquella parte inferior del intelecto que está, por tanto, atada al cuerpo. Con lo cual nunca logra desprenderse de la

⁷⁵ *Superior autem huius rationis portio, quae intellectui prior reperitur, aprehensiva, inferior vero phantastica seu imaginativa... De Coniecturis n. 157*

aprehensión sucesiva, que se manifiesta en su mayor parcialidad en la esfera sensorial y que se transforma, en el ámbito racional, en discurso. Un discurso que se apoya en un sistema de mediciones que van limitando ilimitadamente al mundo.

Caemos por lo tanto, una vez más, en la cuenta de la imposibilidad de alcanzar la precisión. Para la razón la unidad precisa se transforma en un horizonte, cuya in-aprehensión no puede no obstante dejar de perseguirse. La verdad intelectual es inalcanzable en su precisión por la razón, pues es necesario que en la alteridad haya insuficiencia, porque la unidad no puede ser hallada en la alteridad, más que en el caer de la igualdad y la precisión. La unidad será pues alcanzada inalcanzablemente en la alteridad, de la misma manera como la unidad de la especie se alcanza mediante la alteridad de los individuos y, a su vez, la de los géneros, mediante la de las especies⁷⁶.

Así pues, el proceso infinito de alteridades sucesivas únicamente mediante el cual podemos aprehender la verdad inalcanzable inaprehensiblemente, se entiende como un camino conjetural, en el cual, la conjetura, es definida como la única aserción humana positiva de lo verdadero⁷⁷.

La verdad última de las cosas será entonces inaccesible para la mente que mide y así, el conocimiento, no pudiendo acceder a la verdad, será conjetural.

Sin embargo la precisión de las combinaciones que hay en las cosas corporales y la congruente adaptación de lo conocido a lo desconocido supera la razón humana, de tal modo que a Sócrates le haya parecido que él nada sabía, a no ser que ignoraba⁷⁸.

La igualdad, a la cual toda comparación de proporciones tiende, comporta grados. En efecto, no es posible hallar dos objetos que sean entre sí tan semejantes, que no pueda ser encontrado un número infinito de otros objetos que sean aun más semejantes. Siempre subsistirá alguna diferencia entre la medida y el objeto medido y la subsistencia de tal imprecisión es lo que impide a nuestra mente finita captar entonces la verdad de las cosas,

⁷⁶ Cf. Ibid. n 162

⁷⁷ Cf. Ibid. n. 2

⁷⁸ *Praecisio vero combinationum in rebus corporalibus ac adaptatio congrua noti ad ignotum humanam rationem supergreditur, adeo ut Socrati visum sit se nihil scire, nisi quod ignoraret. De Docta Ignorancia, I, 1*

la cual, por el contrario, no es cuestión de más o menos, sino que su naturaleza es indivisible y no puede ser medida con precisión sino por la verdad misma.

...de la misma manera como tampoco puede medir al círculo, cuyo ser consiste en algo indivisible, el no círculo. Así pues, el entendimiento que no es la verdad, jamás comprende la verdad con tanta precisión, sin que pueda ser comprendida al infinito con mayor precisión. El entendimiento se dirige hacia la verdad como el polígono hacia el círculo, que cuanto muchos más ángulos tuviera inscriptos, tanto más semejante será al círculo, sin embargo nunca logrará que sea igual, aun cuando multiplicara los ángulos al infinito, a no ser que se resuelva en una identidad con el círculo⁷⁹.

El ars conjecturalis

Los límites de la racionalidad humana son, en definitiva, explicados en razón de la posición que ella viene a ocupar entre el Primer Principio, o Intelecto divino, y el cuerpo. De cuánto es capaz de tomar del rayo de luz del primero y, cómo sus ataduras corpóreas, ligándola al tiempo y al espacio, la obligan a permanecer en un ilimitado discurrir a través de limitadas proporciones que siempre permanecen desiguales y, sin embargo, tendientes a esa igualdad inalcanzable.

Ahora bien, por otro lado, sabemos que estas proporciones mediante las que se comparan lo conocido y lo desconocido son creadas por la fuerza de la mente y no algo real que subsista fuera de ella como intrínseco a la cosa. El ejercicio de comparación y medición, teniendo,

⁷⁹ *...sicut nec circulum, cuius esse in quodam indivisibilis consistit, non circulus. Intellectus igitur, qui non est veritas, nunquam veritatem adeo praecise comprehendit, qui per infinitum praecius comprehendi possit, habens se ad veritatem, sicut polygonia ad circulum, quae quanto inscripta plurium angulorum fuerit, tanto*

de este modo, su principio proporcional en la *mens* humana, podrá ser para el Cusano, caracterizado como un *ars*.

La medición racional es, como la fabricación de cucharas, un arte y, viniendo éste de la fuerza de la *mens* del hombre, no podrá ser pues, claro está, un arte de tipo infinito y divino, sino que, así como el número de la mente –base y sujeto de las proporciones que ella crea– es tan sólo una imagen de aquel número divino, así su arte será a su vez, imagen de aquel arte infinito. De este modo y, una vez más en *De Mente*, las limitaciones del ámbito de la razón pueden ser explicadas en términos de arte divino y arte humano.

*Y lo primero que quiero que sepas que yo, sin ninguna duda, afirmo que todas las artes humanas son unas ciertas imágenes del arte infinito y divino*⁸⁰.

Y, en efecto, siendo tal arte, en tanto que es humana, tan sólo imagen de aquel arte infinito, será pues finita, ya que si hubiera más de un infinito, uno sería finito respecto del otro. De esta forma, todo arte se haya circunscripta en sus términos, puesto que cualquiera es distinta de las demás y ninguna las complica a todas⁸¹.

Pero si el arte infinito es entonces el ejemplar de todas las artes finitas humanas, habrá de ser asimismo, respecto de éstas, su principio, fin, metro, medida, verdad, su precisión y perfección.

Ahora bien, si el arte ejemplar es medida, debemos comprender la relación entre ella y las artes finitas humanas, en función de aquella relación que siempre se dará entre la medida y lo medido. Sabemos que una y otro no pueden jamás coincidir, sino que siempre subsistirá alguna diferencia entre ellos. Por lo tanto, la proporción de igualdad a la que se tiende permanece inalcanzable. Y, a su vez, en tanto que esta medida ejemplar, porque es tal, es al mismo tiempo, perfección, precisión y verdad, contrariamente, lo que sólo participa de ella sin llegar a igualarla, en este caso, el arte humana, sucumbe en la imperfección, la imprecisión y la mera opinión o conjetura.

similior circulo, nunquam tamen efficitur aequalis, etiam si angulos in infinitum multiplicaverit, nisi in identitatem cum circulo se resolvat. Ibid. I, 3

⁸⁰ *Et primum volo sciat: me absque haesitatione asserere omnes humanas artes imagenes quasdam esse infinitae et divinae artis.* *De Mente*, II

⁸¹ Cf. Ibid.

En definitiva, el conjunto de las artes humanas en general, como participaciones parciales del arte infinita que todo lo complica, puede ser por lo tanto definida como *ars conjecturalis*.

Ars designa en general el tipo de actividad racional que hemos descrito como consistente en comparar, contar, medir y pesar. Así, en general, las llamadas *artes liberales* –gramática, retórica, dialéctica, geometría, aritmética, astronomía y música– tienen por instrumento a la razón. Pero en ninguna de estas ciencias de las que se ocupa la razón, puede hallarse la forma en su verdad, a no ser en la alteridad. De manera que la conjetura y la opinión conformarán su ámbito propio.

Conviene que las conjeturas provengan de nuestra mente, tal como el mundo real de la infinita razón divina. Pues, mientras la mente humana, eminente semejanza de Dios, participa, según puede, la fecundidad de la naturaleza creadora, desde sí misma en cuanto imagen de la forma omnipotente, muestra lo racional en la semejanza de los entes reales. Por lo tanto, la mente humana es forma conjetural del mundo tal como la divina [lo es] del real⁸².

De aquí que por medio de todos los vocablos impuestos por el movimiento de la razón no es comprendida la forma inefable. Si bien, nos explica en *De Mente*, la forma atrae al vocablo y el nombre es impuesto a partir del arribo de ésta, con el cual surge la proporción en la que brilla, los nombres impuestos a alguna cosa por cualquier pueblo, conservan tan sólo el resplandor según el cual brilla el vocablo natural. La forma no se encuentra en su verdad en los vocablos que la razón impone, puesto que en general no se encuentra en su verdad en aquellas cosas de las que la razón se ocupa.

Así, por tanto, la razón impone vocablos, y se mueve para dar el nombre este a uno y otro a otra cosa. Pero puesto que no se encuentra la forma en su verdad en aquellas cosas de las cuales se ocupa la razón, de aquí que la razón sucumbe en la conjetura y la opinión⁸³.

⁸²*Coniecturas a mente nostra, uti realis mundus a divina infinita ratione, prodire oportet. Dum enim humana mens, alta dei similitudo, fecunditatem creatricis naturae, ut potest, participat, ex se ipsa, ut imagine omnipotentis formae, in realium entium similitudine rationalia exserit. Coniecturalis itaque mundi humana mens forma exstitit uti realis divina. De Coniecturis, n. 5*

⁸³*Sic igitur vocabula imponit et movetur ratio ad dandum hoc nomen uni et aliud alteri rei. Verum cum non reperiatur forma in sua veritate in hiis, circa quae ratio versatur, hinc ratio in coniectura et opinione occumbit. De Mente II*

Debemos sin embargo, tener en claro que, en el vocabulario cusano, *coniectura* no se refiere a un supuesto aún indemostrado, a favor del cual haya muchos elementos, pero que se enuncia bajo la reserva de una refutación posible. El término *coniectura* hace más bien, referencia a aquel único modo posible en que la razón alcanza la verdad. Un conocimiento que siempre permanece desigual con respecto a ésta.

Lo *maximum* no puede ser pensado como un *quantum* entre otros. La relación entre un conocer que compara a través de medidas y la verdad, encierra la paradoja de un comprender lo que por naturaleza es cualitativo, en un *quantum*. O sea, de determinarlo de manera que implique siempre una carencia con respecto a la precisión y plenitud última.

La comprensión mediante la comparación de unas realidades con otras, supone siempre relaciones de oposición y, sin embargo, lo máximo no permite la existencia de otra realidad más allá de sí mismo, puesto que es aquello que no puede tener nunca referencia a otro. La relación que supone la comparación debe implicar siempre dualidad; el determinar lo que una cosa es, implica la negación del ser del otro término de comparación –un otro–.

La unidad simple de la verdad es determinable en variados modos determinados y, es así alcanzada inalcanzablemente mediante la alteridad.

*Por lo tanto es conocida la unidad de la inalcanzable verdad en la alteridad conjetural y también la misma conjetura de la alteridad en la simplísima unidad de la verdad*⁸⁴.

La razón por sí misma se halla condenada a su persecución infinita de aquella sabiduría que todos procuran, la cual, porque es inmensurable por toda medida, es improporcionable por toda proporción, como es asimismo inapresable por todo nombre, puesto que es inafirmable por toda afirmación e innegable por toda negación. Y siendo como vimos, inimaginable por toda imaginación, será infigurable por toda figura. En suma, la verdad, la cual no admite excedentes y excesos, permanece sustraída a la esfera racional, pues siendo único el

⁸⁴ *Cognoscitur igitur inattingibilis veritatis unitas alteritate coniecturali atque ipsa alteritatis coniectura in simplicissima veritatis unitate. De Coniecturis n. 2*

principio de uno y otro contrario, la comprensión que pueda obtenerse acerca del mismo, excede todo ámbito en el cual pueda aún regir el principio de no contradicción.

La inaccesibilidad de la esencia. La crítica a Aristóteles

Pero el ámbito de la verdad inaccesible no permanece tan sólo alejado en su trascendencia. El mismo velo de inaccesibilidad con que se cubre el primer principio, en su anterioridad respecto de todas las oposiciones medibles, oculta asimismo, lo más profundo que puede saberse respecto de cada cosa singular. Aquella cuestión antigua, cuya solución ha sido el objeto máspreciado para todos los investigadores de la verdad: qué sea el ente *–quod erat esse–*.

La complejidad de la respuesta a esta pregunta se haya en plena coherencia con la inaccesibilidad del Principio respecto de nuestra mente.

En la obra de 1462, *De li Non Aliud* se explica la relación entre ambos problemas –el Primer Principio y la quiddidad de las cosas– como podría esperarse de acuerdo con el título, en términos de no-otredad.

Todo ser determinado es tal precisamente, en su “no ser” todos aquellos que se le oponen como lo que él mismo no es. Así, cada sí mismo se constituye como tal, en su estar enfrentado a otro y, por lo tanto, en su ser, él mismo, un otro para los otros. De esta manera, aquello que por su propia infinitud y absolutez, no se haya enfrentado a nada, puede ser pensado, a partir de la negación de todas las otredades y enfrentamientos propios de lo finito, como lo no-otro.

Ahora bien, la quiddidad de lo no-otro es lo no-otro mismo⁸⁵, la cual, en razón de su misma absolutez, no puede pensarse determinada por ninguna otra quiddidad diferente, sino que, en toda otra quiddidad –o, para decirlo más claramente– en la quiddidad de todo otro, lo no-otro mismo es la misma no otra quiddidad, cuyos reflejos descienden por la sombra hacia la nada. Y esta quiddidad que se *comprueba* que brilla en todas las cosas, es la razón que precede al

mundo, la cual, presuponiendo todo conocimiento, es incognoscible para el hombre, puesto que él, siendo una creatura, es tan sólo una porción del universo. Conocer tal razón sería, ciertamente, saber por qué el sol es sol, la luna, luna y, en general, el mundo, mundo⁸⁶. Pero, a su vez, puesto que Dios crea todo por su voluntad, se explica que la voluntad de Dios, no puede sino ser lo no-otro, ya que la voluntad que es vista en el ámbito de la notredad o, en términos cusanos, la voluntad que es vista lo no-otro antes de lo otro, no puede ser sino la razón, la cual reluce trinitariamente en todo lo que es por ella determinado, causado, estabilizado, consolidado y conservado. De manera que la cosa singular, en la cual el Principio reluce, presentará en sí, en virtud de tal reflejo, una dialéctica trinitaria, la cual habrá de explicar a la cosa misma en tanto compuesto de materia y forma.

En *De Beryllo*, el tema de la quiddidad se problematiza en el marco de una revisión de la tradición y, más específicamente con relación a este tema, de la crítica a la perspectiva aristotélica; crítica que toma como punto de partida, la imposibilidad de la tradición respecto de alcanzar el Primer Principio, en razón de la dificultad de la mayoría de los filósofos para superar los contrarios, únicamente más allá de los cuales puede ser visto tal Principio.

Ahora bien, el Primer Intelecto, siendo simplísimo principio es, no obstante, unitrino⁸⁷. Pues de él emana, primeramente, la unidad o necesidad *que todo une y agrupa*; la igualdad, que provee la forma y, a partir de ambos, el nexo de uno y otro⁸⁸. Esta trinidad del Principio fue alcanzada por los filósofos a través de un ascenso gradual de lo causado a la causa:

⁸⁵ Cf. *De li Non Aliud* VIII

⁸⁶ Cf. *De li Non Aliud* IX

⁸⁷ Cf. *infra* cap. V

⁸⁸ Cf. *De Beryllo* n. 34

*Los filósofos alcanzaron esta trinidad, a la cual vieron en el principio del ser, ascendiendo de lo causado a la causa... Cada uno de ellos se esforzó, por su parte, en encontrar este principio por la razón*⁸⁹.

Lo que se hará entonces a continuación, puesto que se dice que estos filósofos buscaron la causa ascendiendo a partir de lo causado, o sea discursivamente, es un análisis de la inaccesibilidad del Principio para una facultad –la razón– cuyo ámbito propio es aquel en el que se da el despliegue de las oposiciones, a las que mide comparando y no, por lo tanto, el de aquello de las que éstas emanan y que, en razón de ello, las antecede.

En primer lugar, a partir del § 35 y hasta el 39, se emprende una lectura de Platón y Aristóteles en función del tema trinitario, de acuerdo con la cual en ambos podría leerse, según el Cusano, una concepción trinitaria notablemente cercana a la cristiana⁹⁰.

Así, según lo relata *Eusebio de Panfilia en el libro Preparación Evangélica, tomándolo de los libros de Numenio, quien redactó los secretos de Platón y de Plotino*⁹¹, Platón denominó al Padre, *causa*, pues junto a él todo se encuentra como en su triple causa eficiente, formal y final. Y al Principio por el cual todo ha sido hecho, *intelecto hacedor*, como si fuera éste, mediador entre la causa y lo causado sensible. Y vio, en tercer lugar, que a través del universo se difunde el Espíritu que conserva y conecta todo lo que es en el mundo. Así, primeramente, vio cómo todo es en la potestad efectiva y omnipotente. En segundo lugar, cómo todo es en el ejecutor sapientísimo y, en tercero, cómo todo es en el instrumento del ejecutor.

Asimismo, creyó que existía el alma del mundo, en la que se hallaban complicadamente todas las almas como en su Principio.

Por su parte, Aristóteles, denominó así –alma del mundo– al tercer modo –el espíritu– *aunque no utilice tales términos*. De la misma manera, vio también que todo está en Dios como en su causa unitaria y que todas las formas están en la inteligencia motriz del cielo y en el movimiento animado por el alma móvil. Pero multiplicando *las inteligencias plenas*

⁸⁹*Tetigerunt philosophi hanc trinitatem, quam viderunt in principio esse, a causato ad causam ascendendo... Nisus est autem uterque hoc principium per rationem reperire.* Ibid. n. 35

⁹⁰ Para una mayor profundización acerca de este tema, cf. Hans Gerhard Senger, "Aristotelismus vs. Platonismus zur Concurrenten sonder zwei Archetypen der Philosophie in spät Mittelalter" en *Miscelanea Medievalia*, XVIII 1986, pp. 53-80

⁹¹ *Eusebius Panphili in libro Preparatoriorum evangelii ex libris Numenii, qui secreta Platonis conscripsit, et Plotini... collegit.* Ibid. n. 39

*de formas*⁹² conforme a la multitud de las órbitas celestes, muestra que es conveniente que lleguen al Primer Motor, al cual denomina intelecto.

La conclusión cusana a partir de esta lectura de Platón y Aristóteles es la postulación, por parte de ambos, de un medio de operatividad –el Intelecto universal o el alma del mundo– a través de la necesidad.

*Con todo quiero que tan sólo adviertas que no es necesario que el intelecto universal sea creado o bien que lo sea el alma universal del mundo... sino que para todo modo de ser es suficiente el primer principio unitario*⁹³

En otros términos, el error fundamental en el que la razón ha hecho incurrir, de acuerdo con el Cusano, tanto a Platón como a Aristóteles, se centra en el hecho de haber creído que el Intelecto Hacedor obra por necesidad cuando, por el contrario, no siendo un principio contracto como la naturaleza es, por sobre ella, libre y, de esta manera, todo lo crea con la voluntad.

*Esto lo ignoraban tanto Platón cuanto Aristóteles. Pues explícitamente uno y otro creyeron que el Intelecto hacedor hacía todo por necesidad de la naturaleza y de esto se siguió todo el error de ellos*⁹⁴.

De este modo, todo lo creado es tal, a partir de la voluntad libre que pertenece a la misma esencia *del que impera* y, siendo así conforme a su voluntad, su forma es pues, la misma intención de éste.

*...y de esta manera su forma es la intención del que impera. Ahora bien, la intención es la semejanza del que intenta, la cual es comunicable y receptible en otro. Por lo tanto toda creatura es la intención de la voluntad del omnipotente*⁹⁵.

⁹² *intelligentias plenas formis*. Ibid. n. 36

⁹³ *Solum autem notes non esse necessarium universalem esse creatum intellectum aut universalem mundi animam... Se ad omnem essendi modum sufficet habunde primum principium unitrinum*. Ibid. n. 37

⁹⁴ *Istud ignorabant tam Plato quam Aristoteles. Aperte enim uterque credidit conditorem intellectum ex necessitate naturae omnia facere, et ex hoc omnis eorum error secutus est*. Ibid. n. 38

⁹⁵ *... et ita eorum forma est intentio imperantis. Intentio autem est similitudo intendentis, quae est communicabilis et receptibilis in alio. Omnis igitur creatura est intentio voluntatis omnipotentis*. Ibid. n. 37

La forma intencionada vendrá en tanto tal, a unificar, como presencia actual, la originaria posibilidad de ser hecho; aquel otro elemento que es, junto a ella, igualmente constitutivo: la materia.

Ahora bien, la impronta de uno de los elementos originarios en el otro, que reside en todo lo principiado, genera en éste último un juego dialéctico en el cual reluce el Principio unitrino, cuya intención ostenta. Pues la cosa, la cual sólo puede ser pensada como compuesto a partir de ambos elementos expresa de éste modo el *nexo* entre uno y otro principio, así como la Tercera persona, expresa el gozo del amor entre el Padre y el Hijo.

En el mismo principio perfectísimamente, al modo divino, encontrarás la trinidad, principio simplísimo de toda creatura unitrina. Y advierte que yo en el simple concepto de principiado, expreso la trinidad de la unidad de la esencia por medio de “aquello por lo que es” y “aquello que es” y el nexo, lo que en la sustancia sensible comúnmente son llamados forma, materia y compuesto⁹⁶.

Ahora bien, de acuerdo con el Cusano, Aristóteles reconoce ambos principios originarios intrínsecos a la cosa –materia y forma– como contrarios, y propone asimismo, un tercer principio: la privación. Sin embargo, siendo este tercer elemento, principio sin posición –*sine positione*⁹⁷–, no se muestra por tanto, como un principio conectivo que se encuentre privado en sí mismo de contrariedad y precediendo en este sentido a la dualidad necesaria en los contrarios. Tal insuficiencia es pues la que lo conduce a la imposibilidad de decir propiamente qué sea el ente; cuestión a partir de cuya solución se muestra dependiente toda ciencia. Tal pregunta es expresada en términos cusanos, de la siguiente manera: *quod erat esse*, sobre la cual Aristóteles ha indagado mediante la estructura verbal *ti ên eînai*.

El Estagirita encuentra que, como hemos dicho, tanto la materia como la forma son principios constitutivos. La materia sustancial, puesto que es la posibilidad de ser, no podría ser por otro, ya que en tal caso, ella misma ya sería.

⁹⁶ *In ipso principio perfectissime modo divino reperies trinitatem principium simplicissimum omnis creaturae unitrinae. Et attende me in simplici conceptu principiati trinitatem unitatis essentiae exprimere per “quo est” et “quid est” et “nexum”, quae in sensibili substantia communiter nominantur forma, materia et compositum ut in homine anima, corpus et utriusque nexus. Ibid. n. 39*

⁹⁷ *...fecit privationem sine positione principium. Ibid. n. 42*

...tampoco la materia sustancial era hecha puesto que es la posibilidad de ser. La cual si fuera por otro, aquello a partir de lo cual tiene la posibilidad de ser, habría de ser; puesto que nada sino lo posible de ser hecho, es hecho. Por ello no hay posibilidad que depende de la posibilidad⁹⁸.

Por tanto la materia no se hace. Similarmente, respecto de la forma:

Luego muestra que la forma no se hace, pues sería necesario que fuera hecha por el ente en potencia y, de esta manera [proveniría] de la materia⁹⁹.

Así pues, el bronce redondo no hace a la esfera de bronce, sino que la que siempre ha sido esfera es inducida en la materia del bronce. Por lo tanto ninguno de estos elementos contrarios se hace, sino que sólo es hecho el compuesto.

Teniendo en cuenta esto, será a la forma, en cuanto es en acto en el compuesto, a lo que Aristóteles considerará *quod erat esse* y a su vez, denominará a la misma forma *species*, en cuanto la considere separada¹⁰⁰.

Con todo, el filósofo, aunque tenido por todos como *muy diligente y agudo*, no supera la duda acerca de qué sea aquella sustancia a la que denomina *quod erat esse*, concluyendo que es ésta una cuestión difícilísima.

Creemos que la solución que Nicolás intenta respecto de esta cuestión antigua puede ser explicada como compuesta en dos movimientos, tomados en función de la distinción entre la *species*, como la forma separada, y lo que se denomina *quod erat esse*, como forma en acto en el compuesto. El primero, en fin, dirigido a la especie o forma separada, el segundo dirigido a la sustancia singular.

⁹⁸ *...nec materiam fieri sustantialem, cum sit possibilitas essendi. Quae si ab alio esset, id a quo possibilitas essendi fuisset, cum nihil possibile fieri fiat. Ideo non est possibilitas a possibilitate.* Ibid. n. 48

⁹⁹ *Deinde ostendit formam non fieri; oporteret enim quod ab ente in potentia fieret et sic de materia.* Ibid.

¹⁰⁰ Cf. Ibid.

De esta manera, el análisis cusano se dirige, en primer lugar a la indagación sobre la forma considerada en sí. Perspectiva que estaría expresando el sentido más originario de *quod erat esse*, como lo que la cosa ya era en el escrutar anticipadamente del espíritu divino, antes de este ente singular que es.

Ahora bien, como hemos explicado más arriba, la forma se define como la intención del que impera. Pues, siguiendo el ejemplo cusano, así como alcanzar la quiddidad de la elocución del hablante no es sino alcanzar la intención que se manifiesta en su discurso, de la misma manera, cuando a partir de los sentidos pretendemos alcanzar la especie, abstrayéndola de los accidentes corruptibles que no pueden ser la quiddidad, no nos dirigimos sino a la misma intención del Intelecto hacedor, de modo que lo sensible se constituya en la palabra del Creador, en la cual se contiene su intención, *captada la cual sabemos la quiddidad y reposamos*.

Asimismo, mediante otro símil, la casa se estructura físicamente de acuerdo con la intención del constructor. Pero esta intención, antes de poder ser manifestada en la casa tuvo que hallarse en la razón del constructor. Y esa intención concebida en la razón de quien crea es la verdadera esencia de la casa¹⁰¹.

De tal modo, siendo *la muy verdadera quiddidad* de la cosa la intención del Intelecto creador –*intentio creatoris*–, cuya causa reside en la manifestación de su voluntad¹⁰², la razón última del ser de cada creatura no podrá sino residir en la voluntad de Dios.

*Y así digo con el sabio, que de todas las obras de Dios no hay ninguna razón, es decir, por qué el cielo es cielo y la tierra, tierra y el hombre, hombre, no hay ninguna razón a no ser que así quiso quien lo hizo. Investigar más allá es fatuo...*¹⁰³

Por lo tanto, aunque Aristóteles hubiese encontrado la verdad acerca de las especies, no hubiera podido alcanzar, por ello mismo, la quiddidad, sino a la manera como alguien puede

¹⁰¹ Es notable la utilización, por parte del Cusano, de un símil –la intención de la casa en la mente del constructor– en el cual reluce una vez más, como en el ejemplo de la construcción de la cuchara por parte del ignorante en *De Mente*, la analogía de proporción entre la construcción humana y la creación divina. Analogía que retomaremos en la segunda parte de nuestro trabajo y la cual, como hemos adelantado, guiará según creemos, a la ciencia enigmática hacia sus fundamentos. Cf. *infra* cap. IV

¹⁰² Cf. *Ibid.* n. 54.

¹⁰³ *Et ita dico cum sapiente "quod omnium operum dei" nulla est ratio, scilicet cur caelum caelum et terra terra et homo homo, nulla est ratio nisi quia sic voluit qui fecit. Ulterius investigare est fatuum...* *Ibid.* n. 51

alcanzar que *esta medida es un sextario*, es decir, porque ha sido así establecido por el príncipe de la república y lo que agradó al príncipe tiene fuerza de ley¹⁰⁴.

La manifestación de la intención del Creador se presenta asimismo, en *De li non Aliud*¹⁰⁵ a través de una imagen que, una vez más, tendrá que ver con el ámbito de la construcción humana¹⁰⁶: *El rey de reyes*, para manifestar su gloria, ha creado con su voluntad, así como Trajano, con el objetivo de manifestar a sus sucesores su gloria, la cual sólo podía ser puesta de manifiesto en elementos sensibles, ha construido con su voluntad la columna *que es llamada suya*, pues sólo por medio de tal voluntad la columna es aquello que es.

La forma ejemplar de todas las formas es pues el mismo pensamiento divino creador, en el cual éstas se presentan como manifestaciones de su voluntad. La misma especie es el Verbo, o intención del Intelecto que se manifiesta específicamente. De esta manera, la unificación de todas las formas ejemplares en Dios, asumirá un carácter voluntarista, ligado a su vez con el motivo de la autorrevelación¹⁰⁷.

No obstante, si bien Dios es Intelecto que crea por sí, por medio de su voluntad, sabemos que Él es Principio simplísimo. Simplicidad en la cual no se distinguen voluntad y razón. De manera que la voluntad creadora no le pertenece como un accidente, sino que es, por el contrario, el mismo Dios creador simple Intelecto. En otros términos, en el Principio, la voluntad, que se manifiesta en el campo de las oposiciones mediante su similitud más próxima –la *species*– coincide plenamente con el Intelecto.

La razón última de cada cosa, siendo pues Voluntad, es Intelecto o Razón, que se aparece a nosotros como voluntad¹⁰⁸. Con lo cual, podríamos decir con Santinello, que el voluntarismo se transforma más bien, en la manera de abordaje de la misma insondabilidad de la razón divina¹⁰⁹, en razón de su precedencia respecto de las oposiciones susceptibles de ser medidas.

¹⁰⁴ Cf. *...quod enim principi placuit legis vigorem habet*. Ibid.

¹⁰⁵ *De li Non Aliud* IX

¹⁰⁶ Cf. *supra*, nota 84

¹⁰⁷ Tema del que trataremos en la última parte de este trabajo. Cf. *infra*, cap. V

¹⁰⁸ Cf. Ibid.

¹⁰⁹ Cf. Giovanni Santinello, *Il pensiero di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica*, Università di Padova, 1958, p. 98

Al respecto, creemos que, una vez más, podría ser ilustrativa una cita de *De li Non Aliud*, donde como expusimos anteriormente¹¹⁰, se explica la misma idea.

*En consecuencia, la voluntad que es vista lo no-otro antes de lo otro, no es otra de la razón, ni tampoco de la sabiduría, ni de otro cualquiera que sea nombrable. Si por tanto ves que la voluntad es lo no-otro mismo, ves que es la razón, la sabiduría, el orden*¹¹¹.

Ahora bien –y con esto retomamos el segundo movimiento en el que creemos, se articula la crítica a Aristóteles–, la voluntad, asimismo, *re luce trinitariamente en todo*¹¹².

De tal modo, tenemos que, por un lado, Dios crea por voluntad y no por necesidad, y que esta voluntad reluce en la cosa como forma intencionada que actualiza una originaria posibilidad de ser hecho, en cuya composición –nexo– se constituye la cosa.

Vimos asimismo, que si bien el Filósofo reconocía ambos principios constitutivos y aun, la necesidad de un tercero, consideraba este último sólo como principio sin posición –privación–. Con lo cual, no acaba de explicar el ente singular, como un compuesto de uno y otro elemento. Siendo el tercer principio meramente negativo, no llega a alcanzar el nexo, que hace propiamente a la cosa como un compuesto.

La sacralización del dualismo materia-forma que habría llevado a cabo Aristóteles, no pudiendo, como consecuencia, explicar la sustancia encuentra su causa en el racional temor de transgredir el principio de no-contradicción, el cual constituye el impedimento respecto de la admisión de dos principios contrarios simultáneamente en lo mismo, no alcanzando entonces el tercer principio en el cual éstos debían coincidir.

Curiosamente, según nos explica el Cusano, la ceguera respecto de la visión del principio único de uno y otro contrario no es una constante en la obra aristotélica. Pues si bien ésta se da en su *Metafísica* no, sin embargo, en la *Política*, puesto que en ella, Aristóteles se abocó a lo mínimo, tanto en lo correspondiente a la economía cuanto a la política, viendo cómo en aquel mínimo debía posicionarse lo máximo. No obstante, en el primer caso –el de la

¹¹⁰ Cf. *supra* p. 46

¹¹¹ *Voluntas igitur, quae ante aliud “non aliud” cernitur, non est alia a ratione, neque sapientia, nec alio quolibet nominabili. Si voluntatem igitur esse ipsum “non aliud” vides, ipsam esse rationem, sapientiam, ordinem vides, a quibus non est aliud. De li Non Aliud, IX*

¹¹² ...*triniter relucet in omnibus*. Ibid.

Metafísica–, considerando contrarios en la naturaleza a lo curvo y lo recto, opina que no pueden ser cambiados uno en el otro, sin llegar de este modo, a alcanzar la visión del Principio indivisible en todo lo principiado. Así pues, este mismo temor respecto de admitir la simultaneidad de los contrarios privó al Filósofo de la verdad del Principio.

*Luego de esto no pudiendo librarse bien, parece que coloca un cierto inicio de las formas en la materia, la cual si se la mira con agudeza, es en la cosa el nexos, acerca del cual estoy hablando... y por ello todos los filósofos no alcanzaron el espíritu el cual es el principio de la conexión y la tercera persona en la divinidad*¹¹³.

El principio de no contradicción es, como sabemos, aquel en cuyo límite trabaja la razón, y el que, en consecuencia, le impide conciliar los contradictorios separados por una distancia infinita, para verlos en su principio o verdad. Lo que es lo mismo; en cuanto la razón se encuentra anquilosada en el dualismo para ella insuperable, la verdad –que sólo puede ser hallada en la unidad– permanece para ella permanentemente sustraída.

Con todo, una vez más, y como en una suerte de vértice complicativo, como punto superior de la mente humana, la unidad de la alteridad racional, está dada por el intelecto. Unidad de la razón, que participa de él en la alteridad a la cual éste precede, no se halla por tanto sometido al tiempo, que emana de la razón, ni a la corruptibilidad.

*...de la misma manera, nuestro conocimiento intelectual no podría ser más verdadero que si en la unidad absoluta, que es la verdad, toda alteridad fuera intuida no en cuanto alteridad, sino en cuanto unidad...*¹¹⁴.

La unidad es aquel punto más sutil del espíritu, el cual se degrada explicitándose en las sucesivas potencias. Como si, dada una esfera, la sola inteligencia pudiera intuir la en su punto central indivisible. En tanto que, contracta en la razón, intuye que todas las líneas que van del centro a la circunferencia son iguales. A su vez, intuyendo desde la fantasía,

¹¹³ *Post hoc non valens bene evadere quandam videtur incohesionem formarum in materia ponere, quae si acute inspicitur, est in re nexus, de quo loquor... Et ob hoc omnes philosophi ad spiritum, qui est principium connexionis et est tertia persona in divinis.. non attigerunt... De Beryllo n. 42*

¹¹⁴ *sic intellectualis nostra cognitio verior esse non posset, quam si in unitate absoluta, quae veritas est, alteritas omnis intueretur, non ut alteritas, sed ut unitas... De Coniecturis n. 168*

imagina la esfera redonda y corpórea, mientras que desde el sentido no intuye ya la esfera, sino de manera parcial.¹¹⁵

*Y de esta manera, en su simplicidad contempla todas las cosas, como en el punto toda magnitud y en el centro el círculo y allí intuye todas las cosas, sin ninguna composición de partes, y no como una cosa es esto y otra esto otro, sino como todas las cosas son lo uno y lo uno todas las cosas*¹¹⁶

A su vez, la unidad de cada potencia, se haya en riesgo permanente, en su potencial debilidad, de ser absorbida por la alteridad que la sucede. Así pues, a no ser que sea fuerte la virtud intelectual, con frecuencia es absorbida –y este es pues, el caso aristotélico– por la alteridad racional considerando verdad a la mera conjetura –así como la alteridad de los fantasmas absorbe con frecuencia la unidad de la razón y la alteridad de los sentidos, a la unidad de la virtud de la fantasía–.

*Es algo grande que uno pueda establemente fijarse en la conjunción de los opuestos. Pues aunque sepamos que así deba hacerse, sin embargo, cuando regresamos al discurso de la razón, frecuentemente decaemos y nos esforzamos en dar razones de una visión ciertísima, la cual está por sobre toda razón, por ello decaemos del plano del plano de las cosas divinas al de las humanas e inestables y aducimos razones endebles*¹¹⁷.

La unidad intelectual intuitiva, en cuanto unidad desvinculada, es la única virtud capaz de alcanzar la unidad de todas las formas. No estando pues, ella misma sujeta a la temporalidad racional, puede captar en la simultaneidad. Y no estando asimismo sujeta al principio de no contradicción, puede comprender la unidad de los contrarios. Esta unidad de contrarios es su Principio, sólo a partir del cual emana la contrariedad en la cual la razón ejecuta su movimiento incansable.

¹¹⁵ Cf. Ibid.

¹¹⁶ *Et hoc modo in simplicitate sua omnia intuetur sicut si in puncto omnem magnitudinem et in centro circulum et ibi omnia intuetur absque omne compositione partium, et non ut unum est hoc et aliud illud, sed ut omnia unum et unum omnia. De Mente VII*

¹¹⁷ *Magnum est posse se stabiliter in coniunctione figere oppositorum. Nam etsi sciamus ita fieri debere, tamen, quando ad discursum rationis revertimur, labimur frequenter et visionis certissimae nitimur rationes reddere, quae est supra omnem rationem, et ideo tunc cadimus de divines ad humana instabiles atque exiles rationes adducimus. De Beryllo n. 32*

Así, a las inteligencias, siendo que poseen la simplicidad de la forma más sutil, todo se presenta sin fantasmas, de manera que pueda mostrarse a ellas el Intelecto divino en su inmortalidad.

Sin embargo, mientras el intelecto se encuentra todavía atado al cuerpo, el concepto no puede aún desprenderse de él, permaneciendo entonces sujeto a los avatares de la imaginación. Así pues, *el débil intelecto de cada cual*, no es capaz de ver sin velos mientras se encuentra apresado en las ataduras de la animalidad corporal. Con lo cual no llega a constituir un conocimiento positivo, sino más bien una conciencia de lo otro; de lo que todavía no alcanza y, en su no alcanzar reconoce como la otredad más desvinculada.

La razón discursiva, que compara proporciones a partir del número –el cual, sabemos, en virtud de su ser sujeto de tales proporciones, es entendido como primer principiado de la mente humana, imagen por lo tanto, de aquel inefable primer principiado de la mente divina– permanece como el único conocimiento positivo. Y el intelecto, contrariamente, se identifica, en tanto saber de no saber, con el momento negativo de la docta ignorancia.

Se abre entonces el abismo de la incognoscibilidad más absoluta, pero al cual tan sólo podemos entrar, especulando esa incognoscibilidad en nuestro conocimiento. Con el abismo –o para él–, se abrirá por tanto, un juego de espejos¹¹⁸, que será el medio para acceder a la verdad de manera inaccesible.

Se comprende así la cita de San Pablo, mediante la cual se expresa el único tipo de conocimiento que, en las actuales circunstancias, puede llegar a obtenerse de aquello que, siendo el principio de todo es, por la tal razón, anterior al conocimiento mismo.

Ahora puedes, a partir de esto, ver suficientemente, qué conocimiento podemos tener ahora de Dios, como cuando dice el Apóstol “vemos por medio de un espejo, en enigma”, el cual no es otro ciertamente sino el negativo¹¹⁹.

¹¹⁸ Intentaremos explicar este juego de espejos en los capítulos siguientes. Cf. *infra* cap. III y IV

¹¹⁹ *Nunc potes satis ex his videre, quam nunc, quando “per speculum videmus in aenigmate”, ut Apostolus ait, de deo notitiam habere possumus, utique non aliam quam negativam.* Ibid... n. 15

III

La Ciencia Enigmática. El espejo y el enigma

El *beryllo* y el *aenigma*

En los tres primeros párrafos del opúsculo, Nicolás de Cusa explica el objetivo del mismo y el por qué de su nombre. En función de tal explicación, lo primero que hace el Cusano es recordar sus esfuerzos en obras anteriores, en relación a la coincidencia de los opuestos. Esfuerzos de los cuales se dice, han sido realizados *conforme a la visión intelectual, que supera la fuerza de la razón*¹²⁰.

Hemos visto sin embargo, la situación en la cual, en cuanto a su unión con el cuerpo, se encuentra esta visión intelectual. El intelecto, la potencia más cercana a la verdad, se halla, en el caso del hombre, permanentemente atada al cuerpo y, de esa manera, a la razón. De tal modo, no pudiendo desprenderse de la misma como de una enfermedad que lo debilita —el mismo Cusano lo llama *infirmus intellectus*¹²¹—, constituye más bien un saber de no saber que se corresponde con aquel momento negativo de la docta ignorancia.

¹²⁰ *Qui legerit ea, quae in variis scrpsi libellis, videbit me in oppositorum coincidentia crebrius versatum quodque nisus sum frequenter iuxta intellectualem visionem, quae excedit rationis vigorem. De Beryllo n. 1*

¹²¹ Cf. *Ibid.*

Sin embargo, hemos visto en el capítulo anterior, que el discurrir por medidas del conocimiento racional, sólo cobra verdadero sentido gracias a la unidad intelectual que lo ilumina y que en él se despliega. Así pues, si bien no se puede avanzar directamente por vía del intelecto hacia el conocimiento de las cosas más excelsas, su luz habrá de iluminar los razonamientos acerca de aquellas cosas a las que puede acceder el discurso. Pues será sólo *reflexionando* sobre los razonamientos mismos, que podrá abrirse, como en un juego de espejos, el camino indirecto de las *elevaciones intelectuales*.

De tal manera, el intelecto debe transformarse respecto de la razón, en una lente *-beryllo-*, a través de la cual, el discurrir racional pueda remontarse más allá de sí mismo, en una suerte de acto reflexivo o especular, mediante el cual aquello que se persigue será visto, puesto que no de manera directa, en una imagen *-aenigma-* en referencia a la cual el conocimiento de lo incognoscible se convertirá en un juego de espejos.

De acuerdo con las palabras del Cusano, lo que mediante el opúsculo se pretende no es sino poner en manos del lector *el espejo y el enigma* como un auxilio para la orientación del intelecto, en vistas de su debilidad, hacia lo más extremo de lo que puede saberse.

Como mostraremos a continuación, retomando las palabras de San Pablo, lo que parece proponer el Cusano en función de la obtención de algún tipo de accesibilidad respecto de aquello que nos excede *-excessus-*, será lo que podría ser caracterizado como una utilización alternativa de la razón discursiva, consistente en tomar ciertos objetos privilegiados de su ámbito, por ser éstos no otra cosa que cierta cristalización de su propio discurrir, y reflexionar sobre ellos, pero comprendiendo, en un segundo momento, que tales objetos no son la cosa misma que quiere conocerse.

Este uso alternativo de la razón será caracterizado por el Cusano como una *ciencia enigmática*.

Ahora bien, parece necesario, antes de pasar a estudiar más detenidamente el mecanismo de la ciencia enigmática, intentar comprender, como paso previo, el sentido de *aenigma* en la obra cusana. Pues este término, lejos de remitir *-como podría esperarse-* a un acertijo que

debe ser develado, remitirá más bien a una imagen simbólica a través de la cual es posible divisar –en lo otro– aquello que en sí mismo no puede ser visible.

Podemos decir, a grandes rasgos, que mediante un enigma se indica alguna cosa sin nombrarla. Su peculiaridad consiste en que aquello de lo que se habla permanece no dicho y sin embargo, se hace presente a través de lo que se dice. Así, el decir por enigma es un decir que esconde. Un decir en donde lo que quiere indicarse se encuentra escondido en lo dicho. Por lo tanto, su solución sólo puede ser hallada mediante una profundización de lo que se dice; esto es, del mismo enigma.

El enigma entonces, esconde siempre la solución en sí mismo, en cuyo hallazgo se dará la desintegración de éste.

Sin embargo, si aquello que se quiere indicar con el enigma es una realidad en sí misma indecible, su transparencia habrá de ser mayor o menor a través de la profundización y análisis del enigma, pero en razón de la infabilidad de la realidad indicada, tal realidad jamás podrá ser realmente sacada a la luz y, por lo tanto, permanecerá enigmática.

De tal modo, el enigma que indica propiamente aquello a lo cual, en razón de nuestra naturaleza, nos está vedado acceder permanece siempre como enigma, y sólo en su permanencia, la verdad inaccesible puede ser intuida en su inaccesibilidad.

Ahora bien, como decíamos más arriba y explicaremos a continuación, Nicolás de Cusa utiliza los enigmas de cierto modo peculiar que, lejos de hacer referencia a un acertijo o a algo en sí mismo incomprensible, se centrará básicamente, en la utilización de imágenes, las cuales además pueden ser tomadas como tales, justamente en cuanto que son comprensibles para la mente. De manera tal, que el enigma habrá de ser tanto más *precioso*, cuanto mayor sea su comprensibilidad para la fuerza de la *mens*.

Así pues, en tanto el enigma funciona propiamente como imagen, podríamos decir que aquella parte inferior de la esfera racional, la imaginación, cobrará un papel ciertamente preponderante en el camino de la ciencia enigmática, si bien, claro está, esta tendrá que ser no obstante, superada –aunque de cierta manera insuperable– por las potencias que la preceden.

Concentrándonos entonces en esta estrecha conexión que se mostrará entre el enigma y la imagen podríamos decir que *aenigma* se dirá en este contexto, propiamente en el sentido de

algo que, siendo analizado en sí mismo, permite descubrirse como imagen de otra cosa. Donde, a su vez, la imagen no significa cierta reproducción de un prototipo, sino que su sentido se encuentra en un hacer visible en una representación figurativa una realidad en sí misma invisible.

No obstante, en esta “visibilización” de lo que es en sí mismo invisible a través de imágenes, lo invisible no pierde su invisibilidad. Lo invisible deviene visible en lo visible – la imagen- al mismo tiempo que la imagen aparece en su más pleno sentido de imagen; como una mera forma de volver visible lo que no puede ser visto en sí mismo. Con lo cual, lo invisible aparece a través de la imagen como invisible¹²². En términos más propiamente cusanos, podríamos decir, que lo invisible es visto en la imagen invisiblemente y es, en este sentido, alcanzado en ella de manera inalcanzable.

De esta manera, la imagen enigmática muestra un doble movimiento, que constituirá el juego especular: por un lado ser “visibilización” de lo invisible y, por otro, para que lo invisible que se indica permanezca como algo diferente, que es tan sólo indicado por ella, ser “visibilización” de sí misma como mera imagen.

A su vez, el conjugarse de estos dos movimientos del mecanismo de la imagen, sólo puede darse si ella es vista a través del *beryllo intelectual*, puesto que, como sabemos, el ver negativo que, en vistas de sus ataduras, sólo puede tener el intelecto, es el que provee este saber de no saber, indicando la existencia de un exceso respecto de aquello que estamos midiendo racionalmente –la imagen enigmática– como lo que eso mismo no es.

En otras palabras, esta instancia de reconocimiento del objeto racional como una imagen de algo diferente, no es pues, sino la instancia de negatividad intelectual que, posicionada ante la razón como una lente, permite constituir tal objeto racional en la imagen reflejada en el espejo.

Así, ver a través del *beryllo*, significa ver con la visión negativa del intelecto, aquello que medimos con la razón –cuando intentamos conocer lo que por su naturaleza la excede–, como una imagen. Lo principiado, de este modo, se experimentará, a través del *beryllo intelectual*, como el medio para alcanzar enigmáticamente, el principio primero.

¹²² Para un desarrollo semejante respecto del tema de la visión a través de la imagen enigmática Cf. Volkmann Schluck, Op.Cit. pp.155-162

Nicolás describe la lente en el tercer párrafo:

El beryllo es una piedra lúcida, blanca y transparente. A ella se le da forma cóncava y a la vez, convexa, y mirando por medio de ella, quien ve alcanza lo que previamente era invisible... el beryllo intelectual... posee la forma máxima y a la vez mínima, por su intermedio se alcanza el principio indivisible de todas las cosas¹²³.

En el mirar a través de la lente del intelecto, las mediciones de la razón que discurre a través del infinito despliegue de contrariedades se constituyen en imagen de aquello de lo que, en razón de su misma contrariedad, ellas son emanación: el principio conectivo de todos los contrarios.

Nuestro beryllo hace ver más agudamente, de modo que veamos los opuestos en el principio conectivo antes de la dualidad, es decir antes de que sean dos contradictorios, tal como si viéramos que lo mínimo de los contrarios coincide, piensa en el mínimo calor y el mínimo frío, en la mínima demora y la mínima velocidad y así respecto de los demás, de modo que éstos sean un principio antes de la dualidad de uno y otro contrario¹²⁴.

Viendo de esta manera el principio indivisible de todo modo de división –o sea viendo, que el principio es único para uno y otro contrario– habrán de alcanzarse más sutilmente las causas de la naturaleza, pues siendo –explica Nicolás– los contrarios, del mismo género, viendo a uno de ellos por intermedio del *beryllo*, será visto el principio que, siendo único, es Principio de su contrario, con lo cual se explica toda generación y corrupción como un pasaje, que puede darse de uno a otro de los términos, sólo en tanto que ambos provienen de un mismo principio:

¹²³ *Beryllus lapis est lucidus, albus et transparens. Cui datur forma concava pariter et convexa, et per ipsum videns attingit prius invisibile... intellectualis beryllus, qui forma habeat maximam pariter et minimam... per eius medium attingitur invisibile omnium principio. Ibid. n. 3*

¹²⁴ *Beryllus noster acutius videre facit, ut videamus opposita in principio conexivo ante dualitatem, scilicet antequam sint duo contradictoria, sicut si minima contrariorum videremus coincidere, puta minimum calorem et minimum frigus, minimam tarditatem et minimam velocitatem et ita de omnibus, ut haec sint unum principium ante dualitatem utriusque contrarii... Ibid. n. 41*

*...por tanto, estando en uno de los contrarios el principio del otro, por ello hay cambios circulares y un común sujeto de uno y otro contrario*¹²⁵.

*Así ves cómo la pasión se transforma en acción, cómo el discípulo padece la información para que sea hecho maestro o informador y el sujeto luego de la pasión de la calefacción se cambia en fuego que calienta... pues entonces en lo uno es el principio del otro*¹²⁶.

Para recapitular: el Cusano se sirve en fin, de la comparación del intelecto con una lente poseedora de la forma máxima y a la vez mínima, para mostrar al lector la única manera en la que podríamos ser capaces de ver en las desigualdades susceptibles de excedentes y excesos por las que discurre la razón, la igualdad; principio indivisible de todo principiado, en el cual aquel es visto enigmáticamente.

El enigma y el número

Hemos explicado muy brevemente lo que debería entenderse por *aenigma* en Nicolás de Cusa.

Ahora bien, sea el enigma de cualquier clase, su característica esencial será la de su pertenencia al ámbito del conocimiento positivo, conjuntamente con la de ser el medio de indicación de aquello que por sí mismo excede tal ámbito.

Asimismo, hemos visto que toda la actividad propia del ámbito racional puede ser explicada, de acuerdo con el Cusano, en términos de *ars*; así, las artes liberales e inclusive, el mismo discurrir de la razón a través de la constitución de proporciones con base en el número¹²⁷.

¹²⁵ *Cum ergo in uno contrario sit principium alterius, ideo sunt circulares transmutationes et commune utriusque contrarii subjectum.* Ibid. n. 46

¹²⁶ *Sic vides quomodo passio transmutatur in actionem, sicut discipulus patitur informationem, ut fiat magister | seu informator, et subjectum post passionem calefactionis mutatur in ignem calefacientem... tunc enim in uno est alterius principium.* Ibid. n. 47.

Por otro lado, la utilización de enigmas por parte del Cusano no es exclusiva de la obra que estamos estudiando. En *De Docta Ignorantia* se presenta el modo de conocimiento por enigma, como aquel por medio del cual es posible reconocer al creador invisible mirando lo visible como a una imagen suya.

*Todos nuestros más sabios y santos doctores están de acuerdo en que las cosas visibles auténticamente son imagen de las invisibles y que el creador puede, de tal manera, ser visto cognosciblemente por las creaturas, como si se lo viera en un espejo y en un enigma*¹²⁸

A su vez, *De li Non Aliud*, el título de la obra de 1462, presentará en sí mismo un enigma –lo *no-otro*–, según se explica, por medio del cual se comprende, de manera incomprensible, cómo el principio antecede a todo principiado, siendo que este último, presentándose siempre en su enfrentamiento con otros que lo limitan, se muestra en su finitud, como un otro.

Siendo utilizado además este *enigma del significado del mismo no-otro*, a lo largo de la obra, para nombrar al principio, el nombre inefable relucirá en él y será nombrado innombrablemente de la manera más cercana.

*Ves, en consecuencia, que el significado de lo no-otro no sólo nos sirve como camino hacia el principio, sino que representa más cercanamente al innombrable nombre de Dios, de modo que en este nombre, como en un enigma más precioso, reluzca para los que inquietan*¹²⁹.

El Cusano reconoce inclusive –si bien, como veremos, éstos no se encuentran entre los de su preferencia–, la posibilidad de enigmas sensibles –no racionales ni artificiales–. Los cuales son rescatados a partir de revisiones de la tradición, como las imágenes usadas por ciertos teólogos y filósofos para representar el principio.

¹²⁷ Cf. *supra*, p. 43

¹²⁸ *Consensere omnes sapientissimi nostri et divinissimi doctores visibilia veraciter invisibilium imagines esse atque creatorem ita cognoscibiliter a creaturis videri posse quasi in speculo et in aenigmate. De Docta Ignorantia I, 11*

¹²⁹ *...igitur nunc plane vides de li "non aliud" significatum non solum ut viam nobis servire ad principium, sed innominabile nomem Dei propinquius figurare, ut in ipso tamquam in pretiosiori aenigmate relucescat inquirentibus. De li Non Aliud. II*

Afirman los teólogos que Dios brilla para nosotros más claramente en el enigma de la luz porque por medio de lo sensible ascendemos hacia lo inteligible¹³⁰.

De la misma manera en *De Beryllo*, iniciando la revisión crítica, que más adelante se centrará fundamentalmente en su lectura de Platón y Aristóteles, reconoce a la tradición la utilización de imágenes enigmáticas, cuyo mecanismo se propondrá perfeccionar por medio del uso del *beryllo*:

Muy variados enigmas proponen los santos y filósofos. Platón en el libro "República" toma el sol y presta atención a su virtud en lo sensible, y a partir de la conformidad con él se eleva hacia la luz de la inteligencia del intelecto hacedor. A él imita el gran Dionisio. Pues ciertamente el enigma es agradable a causa de la conformidad entre la luz sensible y la inteligible. Alberto toma el enigma de la rectitud, como si la rectitud lineal diera el ser a toda materia, esta rectitud no puede ser participada en ninguno tal como es, y permanece imparticipable y absoluta¹³¹.

De acuerdo con todos ellos, el principio eterno e inagotable puede ser visto por medio de todo lo principiado, siendo que este último no es sino su semejanza.

Es necesario notar, sin embargo, la preferencia, de parte del Cusano, respecto de enigmas, no ya tomados de la naturaleza o del mundo sensible en general, sino particularmente relacionados con algún tipo de arte humana, en razón de que cualquiera de ellas es siempre una imagen finita del arte infinito de Dios.

Los enigmas con los que trabajará el Cusano se identifican así, con entes artificiales o bien –y diríamos que con una preferencia aun mayor– nocionales.

La utilización de entes artificiales de manera enigmática, se corresponde con textos como los ya citados del *De Mente*, en los que se explica de manera simbólica por medio del arte de la fabricación de cucharas, cómo la mente es creada por Dios, cómo es añadida a la

¹³⁰ *Dicunt theologi Deum nobis in lucis aenigmate clarius relucere, quia per sensibilia scandimus ad intelligibilia. Ibid. III*

¹³¹ *Varia valde ponunt sancti et philosophi aenigmata. Plato in libro De re publica recipit solem et eius attendit in sensibilibus virtutem et ex conformitate illius se elevat ad lucem intelligentiae intellectus conditoris. Quem magnus Dionysius imitatur. Nam utique aenigma est gratum ob conformitatem lucis sensibilis et intelligibilis. Albertus aenigma rectitudinis recipit, ac si linealis rectitudo daret esse omni ligno, quae in nullo uti est potest participari et manet imparticipabilis et absoluta. De Beryllo, n. 27*

animalidad corpórea y cómo, por tanto, la una y la otra son independientes, teniendo en cuenta que todas las artes humanas son imágenes del arte infinito.

*Por lo tanto adoptaré paradigmas simbólicos tomados de este arte de hacer cucharas para que sean más palpables las cosas que habré de decir*¹³².

La segunda clase de enigmas; la que se sirve de nociones o entes racionales –si bien no pueden dejar de tenerse en cuenta los casos como el correspondiente al *De li Non Aliud*– se reducen en general a formas geométricas y relaciones numéricas.

Tal reducción, no puede de ninguna manera tomarnos por sorpresa. Ya hemos visto el rol privilegiado que la matemática juega en la obra cusana.

Ahora bien, en *De Docta Ignorantia*, obra en la cual el tratamiento de la simbología matemática ocupa los capítulos XI a XXI, el Cusano centra su explicación acerca del valor de privilegio de estos símbolos, en el motivo de su *incompactibilidad*. De este modo, las figuras geométricas susceptibles de ser contempladas en la imaginación serán capaces de hacer relucir el Principio invisible sin la compactibilidad e inestabilidad que, por causa de la posibilidad material, es propia de los entes sensibles. Siendo pues los entes matemáticos más abstractos, la investigación del Principio a partir de ellos, será entonces menos dudosa.

*Por lo cual en estos asuntos los sabios buscaron con diligencia ejemplos de las cosas que habían de ser indagadas con el entendimiento, y ninguno de los antiguos que fuera reputado grande, acometió las cuestiones difíciles con otra similitud que no fuera la matemática... de ahí que entonces podemos utilizar con mucha más conveniencia los signos matemáticos a causa de su incompactible certeza*¹³³.

El número, no sólo es más simple que los entes sensibles propensos a la inestabilidad propia de la materia. Es además, la más simple de las nociones de la mente, ya que todas las nociones mentales han tenido que generarse –pues tal es el discurrir mental–, a partir de la

¹³² *Applicabo igitur ex hac coclaria arte symbolica paradigmata, ut sensibilia fiant quae dixero. De Mente II*

¹³³ *Quare in illis sapientes exempla indagandarum rerum per intellectum sollerter quaeverserunt, et nemo antiquorum, qui magnus habitus est res difficiles alia similitudine quam mathematica aggressus est... quod tunc mathematicis signis propter ipsorum incompactibilem certitudinem convenientius uti poterimus. De Docta Ignorantia, I, 11*

medición comparativa de proporciones. Pero a su vez, estas proporciones, serán compuestas a partir de un elemento más simple: el número.

Hemos explicado, cómo el número constituye en el sujeto de toda proporción siendo, en tanto primer principiado de la mente humana, compuesto de sí mismo, así como sólo puede ser compuesto de sí mismo aquel primer principiado del Intelecto divino, siendo que este último –el principio– debe ser lo único absolutamente simple.

Justamente, es en razón de que tal tipo de composición debe constituir la característica de lo primero principiado, puesto que la simplicidad es solamente atribuible al Principio, que se produce la asimilación con lo único que conocemos como presentando tal característica: el número de la mente¹³⁴.

En este sentido, el número se constituye en la imagen más pura que pueda ser generada por la mente y, de entre todas las imágenes, aquellas matemáticas, las cuales no son sino la representación del mismo discurrir racional, emanando por lo tanto de la perspectiva de la mente sobre sí misma, se constituirán en las más precisas.

Sin embargo, aunque el número sea el elemento más simple del discurrir mental, a partir del cual toda proporción se constituye, la consideración del elemento matemático en sí, lo cual no es sino la concentración por parte de la *mens* en su mismo discurrir, requiere no obstante, su abstracción a partir de lo sensible, en la cual, lo que es contado aparece como tal.

La gnoseología cusana, como ya hemos visto, tiene su comienzo en lo sensible. La percatación, por tanto, de su propio discurrir, forma parte de un camino de retorno. No conocemos en primer lugar el elemento simple que conforma proporciones en cuya comparación el conocimiento se constituye. El volverse sobre el número en sí mismo, en tanto volverse sobre la forma misma de despliegue de la *mens*, conforma ya una instancia reflexiva.

En efecto, el número abstraído de todo aspecto sensible se manifiesta sólo en el ser *quantum* de lo que es contado y, de la misma manera, las figuras serán aquello por lo que las cosas son medidas, en su prescindencia de la consistencia concreta en cuanto a las propiedades sensibles. Pero su vez, este camino de abstracción a partir de lo sensible, no

¹³⁴ Cf. *supra*, p. 20

encontrará su fin en la manifestación del número o figura geométrica en sí mismos, sino que se dirigirá en función de su papel simbólico, hacia una *transumptio in infinitum*, mediante cuyo peculiar procedimiento habrá de descubrirse que la imagen abstraída es además imagen de aquello que, a través de ella, se presenta como inimaginable.

La *transumptio in infinitum* como empleo simbólico de los signos y figuras matemáticos

En *De Docta Ignorantia*, Nicolás explica el procedimiento de la *transumptio in infinitum* de la siguiente manera:

Si queremos usar de los finitos como ejemplo para ascender a lo máximo en cuanto tal, primeramente es necesario considerar las figuras matemáticas finitas con sus cualidades y razones; luego transferir en correspondencia las mismas razones a tales figuras infinitas; después de esto, en tercer lugar, ubicar en otro plano aun más elevado –el de lo infinito simple totalmente desvinculado también de toda figura– estas razones de las figuras infinitas¹³⁵.

Como podemos apreciar, el procedimiento se haya articulado en tres pasos. En primer lugar, debe considerarse por medio de la imaginación, la figura finita que ha sido abstraída de lo sensible con sus propiedades y razones. Así, por ejemplo, cuando imaginamos un

¹³⁵ ...si finitis uti pro exemplo voluerimus ad maximum simpliciter ascendendi, primo necesse est figuras mathematicas finitas considerare cum suis passionibus et rationibus, et ipsas rationes correspondentèr ad infinitas tales figuras transferre, post haec tertio adhuc altius ipsas rationes infinitarum figurarum transumere ad infinitum simplex absolutissimum etiam ab omni figura. *De Docta Ignorantia*, I, XII

triángulo, consideramos que se haya compuesto de tres lados y tres ángulos, cuya suma tendrá que ser igual a dos rectos.

El segundo paso consiste en el transferir *–transfere–* las propiedades observadas en la figura finita a la correspondiente figura infinita. Así, por ejemplo, para un triángulo *bac*, si *a* crece hasta alcanzar el valor de dos rectos *–*puesto que cuanto mayor sea tal ángulo, menores serán *b* y *c–*, el triángulo se verá reducido a una simple línea.

Este segundo paso, comporta el pensar la figura en un plano ya no mensurable y por tanto, un pasaje desde lo cuantificable a lo que no puede serlo; desde el triángulo finito con tres lados, al infinito, en el que aquellos constituyen una sola línea recta y el triángulo es, en su infinitud, un no triángulo. Sólo a partir de este segundo momento en que se da la ascensión del triángulo finito cuantificable al infinito no cuantificable, es posible concebir la coincidencia en lo infinito, entre el triángulo y la línea. Por último, a partir de esta coincidencia y ascendiendo aun más alto, hacia lo infinito mismo completamente desvinculado de toda figura, será posible concebir el ámbito en que lo uno es tres y los tres son uno.

Ahora bien, en el pasaje que va del primero al segundo momento *–*de la figura finita en la imaginación, a la infinita*–* la imaginación se desvanece y, con ella la razón que mide una cosa con otra *–*pues ella constituye el ámbito en el que los opuestos no pueden jamás coincidir*–*, dando lugar a la iluminación del intelecto negativo en el cual la contradicción racional se vuelve unidad necesaria. Pero, a su vez, con tal desvanecimiento, se desvanece toda comprensión propiamente dicha *–*pues el ámbito de la razón discursiva es, al mismo tiempo, el único que constituye un conocimiento positivo*–*, iluminándose la infinitud de manera incomprensible desde el punto de vista de la inadecuación del concepto.

Si bien, como veremos en el apartado siguiente al analizar brevemente los enigmas en *De Beryllo*, el segundo paso de la *transumptio* suele ser oscuro y a veces hasta inhallable, la instancia de trascendencia de la imaginación por medio del uso de la lente permite siempre dar el giro especular en el que la imagen adquiere propiamente la categoría de tal. Esta necesaria presencia de la *transumptio* para la presentación de la imagen como tal provee al enigma de cierto mecanismo interno peculiar, que lo diferencia a su vez, de una mera comparación, caso, este último, en el que es utilizada una imagen, como uno de los términos de una relación comparativa, para hacer alusión a otra *–*el otro de los términos de

la relación—, sin ningún tipo de pretensión respecto de la obtención, a través de tal imagen alusiva, de la ejercitación en una *praxis* en función de un ascenso reflexivo hacia algo que no puede, a causa de la excelencia de su misma naturaleza, ser conocido. Así, mientras que una comparación tiene más bien, como objeto, la aclaración de algo más o menos difícil, pero cuya dificultad es apreciable en la mirada directa sobre ese algo a ser estudiado, la imagen enigmática, no puede de ningún modo funcionar como uno de los términos de comparación, puesto que, lo propio del término contrario consiste justamente, en su permanecer oculto, para ser visto, no de manera más clara con relación al primero, sino solamente de manera invisible, en el mismo profundizar en la imagen enigmática¹³⁶.

De esta manera, el espíritu finito alcanza tan sólo inalcanzablemente la infinitud a través del ascenso hacia la figura no figurativa. Tal ascenso no implica, por supuesto, un dar la espalda a la imaginación mediante su reemplazo por una facultad que provee una certeza mayor, sino más bien un profundizar en su mismo desvanecimiento, comprendiendo de ese modo, a la figura finita que por su intermedio se presenta, no como el objeto mismo a ser estudiado, sino como símbolo, que revela de manera incomprensible la verdad infinita. Lo invisible deviene visible en lo visible tan sólo en el revelarse de la imagen como tal. Así pues, el ámbito propio de la unidad intelectual deviene sólo alcanzable inalcanzablemente en el revelarse de la alteridad racional misma como su imagen especular más precisa, ya que el número, según vimos, no es algo diferente de ella, sino que podemos más bien interpretarlo como una suerte de cristalización de ese discurrir constante, la cual es necesaria para que tal discurrir logre pensarse a sí mismo.

¹³⁶ En este sentido la propuesta que realiza Kurt Flasch en, *Nicolaus Cusanus*, München 2001 p. 41, no parece ser del todo adecuada. En efecto, si bien coincidimos con él en la impropiedad del término alemán *Rätselbild* (acertijo), consideramos que su propuesta: *Gleichnis* (comparación – metáfora) tampoco daría cuenta del sentido técnico del *aenigma* cusano.

Los enigmas presentados en *De Beryllo*

Nos proponemos en el presente apartado, realizar un breve análisis de los enigmas que el Cusano presenta en la obra que estamos estudiando, con el objetivo de mostrar más de cerca cómo juegan en ella los conceptos de *aenigma* y *speculum*, como único modo posible de conocimiento del *excesus*.

Mediante la utilización de tales enigmas Nicolás ensaya un modo de comprensión incomprendible respecto del principio primero, de cómo todo es semejanza de este principio, el cual se muestra explicándose y dando así, lugar a diferentes grados de complicación. Asimismo, se intenta comprender de la misma manera, la trinidad de tal principio y cómo, por medio de su semejanza más próxima –la especie– éste reluce en todo principiado constituyendo su misma quiddidad.

Por último, veremos que se presenta como una parte extrínseca al mecanismo del enigma, un momento, en general posterior a su estricto desarrollo como imagen, en que éste es presentado como elemento en función de una preocupación muy cara al Cusano: la *concordantia philosophorum*. Instancia en la cual pretende mostrarse a partir del enigma, que determinadas afirmaciones realizadas por la tradición se hallan, al menos, en parcial coherencia con el sistema, en tanto que, pertenecientes al discurso racional, conforman un momento previo a la aplicación del *beryllo* intelectual.

I

Podríamos –creemos– considerar que el primer enigma es presentado a partir del § 9 hasta el § 15, siendo introducido de la siguiente manera:

*Mira el enigma de esta arte nuestra y toma la pluma en la mano y marca el medio
...accepta que la pluma sea como línea¹³⁷*

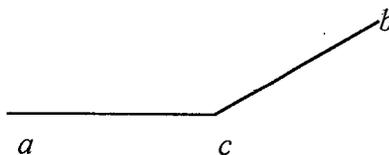
Se apela como vemos, a la utilización de un enigma que no corresponde al ámbito de lo natural, como podría ser la luz del sol, sino al ámbito artístico y, dentro del ámbito de las artes, según hemos visto, a ninguna corresponde con mayor propiedad el calificativo de *nuestra* –*nostra*– que a la matemática, la cual siendo la forma de nuestro discurrir mental es constitutiva de todas las otras.

La segunda parte del texto citado muestra asimismo, la sujeción al primer paso estipulado por la *transumptio*. El que investiga debe hacerlo a partir de su concentración en la pluma sensible –de la misma manera que el ignorante discurría con la cuchara en la mano– a partir de cuya transferencia al infinito habrá de especular el principio primero.

Así pues, trazada una línea *ab* se marcará el medio *c*.



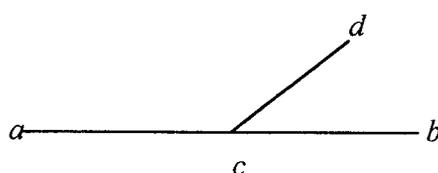
Una vez marcado el punto *c*, se imaginará el segmento *cb* plegándose sobre *c* en un movimiento hacia el punto *a*, en el curso del cual se irán formando todos los ángulos que pueden formarse hasta que *b* llegue al punto *a* y clausure la superficie.



¹³⁷ *Huius vide nostrae artis aenigma et recipe calamum ad manus et plica in medio...Esto igitur quod calamum sit ut linea... Ibid. n. 9*

Ahora bien, de entre todos los ángulos que en el recorrido cb forme con ca , ninguno podrá ser ángulo máximo ni mínimo hasta que los puntos a y b finalmente se junten.

Para que esto sea visto con mayor claridad se propone en § 10 dejar la línea ab inmóvil, haciendo salir del punto c una línea móvil cd .



Lo que aporta esta variación al enigma es la posibilidad de ver, junto con los diferentes ángulos que causa el movimiento de d hacia a —que estaría reemplazando el anterior de b hacia a — los diferentes ángulos adyacentes que, con el mismo movimiento, cd va formando con cb . Así, a medida que d se acerca gradualmente hacia a , el ángulo acd será sucesivamente más agudo, mientras que el ángulo adyacente dcb será, por su parte, sucesivamente más obtuso. Y puesto que será tanto más obtuso cuanto más agudo sea acd , nunca podrá ser máximamente obtuso a no ser que acd sea máximamente agudo. Así, ninguno será máximo antes de que el otro sea mínimo.

En conclusión, ninguno de los dos ángulos podrá ser ni máximo ni mínimo, mientras d constituya un ángulo con cb y otro con ca . O sea, mientras permanezcan siendo dos ángulos.

Que dcb se constituya ángulo máximo supone, como es por sí notorio, la posición de d sobre a , posición, que simultáneamente constituye al ángulo acd en ángulo mínimo. El ángulo máximo pues, sólo puede ser tal, en tanto que no da lugar a la existencia de otro ángulo, cesando así, en su sólo poder ser a la vez máximo y mínimo, todo dualismo.

El ángulo máximo, que siendo máximo, debe ser, al mismo tiempo, mínimo, sólo puede ser una sola línea recta, que complica en sí todos los ángulos.

La línea, de esta manera, puede ser pensada, en tanto principio y fin, como verdad y medida de todos los ángulos que se forman en el movimiento de *b* hacia *a*, los cuales a su vez, serán pensados como semejanzas de la línea y, en tanto que ella se piensa como verdad, estos, siendo semejanzas de la verdad, pueden ser pensados como verosimilitud *–in suo esse verisimili–*. Vemos entonces, cómo reluce mediante este primer enigma la relación entre el principio y lo principiado, la cual era anunciada en la segunda premisa del opúsculo, en el § 5.

*Ahora bien, todo lo que es diversamente es en otro antes que en sí. Pues es en sí en cuanto a su ser verdadero, en cambio es en otro en cuanto a su ser similar al verdadero, como lo cálido es en sí como en su ser verdadero y en lo calefaccionado es según una similitud de su calidez*¹³⁸.

Así, ningún ángulo puede ser de tal manera agudo sin que su agudeza provenga del principio y por lo tanto, ningún ángulo conformará en sí mismo la verdad de lo angular, ya que ésta no asume lo mayor ni lo menor. La verdad y medida de todos los ángulos no puede ser excedida por ninguna posibilidad, sino que es todo lo que puede ser.

*Por lo tanto, todo ángulo confiesa que él es similitud de la verdad, porque es ángulo no en cuanto es en sí, sino en cuanto es en otro... Rectamente el bienaventurado Agustín dice que todas las creaturas ante la pregunta acerca de si ellas son Dios responden: no, porque no nos hicimos nosotras mismas sino que “él nos hizo a nosotras”*¹³⁹.

Así, a partir del enigma de los ángulos y por el tercer movimiento de la *transumptio*, aquel mediante el cual el enigma se revela como enigma de lo infinito desvinculado de toda figura, comprendemos incomprensiblemente cómo todo proviene de la virtud del principio eterno y cómo éste reluce, por tal razón, en todo lo principiado. En función de esto el § 11 rescata una cita de Dionisio:

¹³⁸ *Omne autem quod est aliter est in alio quam in se. Est enim in se ut in suo vero esse, in alio autem ut in suo esse verisimili, ut calidum in se est ut in suo vero esse et in calefacto est per similitudinem suae caliditatis. Ibid. n. 5*

¹³⁹ *Fatetur igitur omnis angulus se illius veri similitudinem, quia est angulus non ut in se, sed ut est in alio... Recte beatus Augustinus omnes dicit creaturas ad interrogationem, an sit deus, respondere: Non, quia non ipsi nos, sed “ipse fecit nos”. Ibid. n. 14*

...el gran Dionisio... dice: "Por lo tanto, nada hacemos ajeno a nuestro propósito, si por medio de imágenes endebles, ascendiendo hacia el autor de todo, contemplamos con ojos muy purificados y por encima del mundo todo en la causa de todo y lo contrario entre sí de una manera uniforme y unida. Pues es el principio de las cosas, del cual viene el mismo ser y todo lo que de alguna manera es, todo comienzo y todo término"¹⁴⁰.

En definitiva, lo que el Cusano pretende mostrar especulando en el enigma es el mismo principio que, así como la línea es medida de todos los ángulos, es medida de todo, pues es complicadamente todas las cosas y todo lo que puede ser, siendo que todo es en él como en su causa. Asimismo, puesto que la línea, siendo la causa simplísima de todos, es todos los ángulos complicadamente, no es en particular ninguno y por lo tanto, no le convendrá con propiedad el nombre de ningún ángulo más que el de todos conjuntamente o el de ninguno. En relación a esto, los §§ 12 y 13 traerán las pertinentes referencias al comentario al *Parménides* de Platón, por parte de Proclo, según el cual, el primero niega todo respecto del principio, así como Dionisio prefería la teología negativa a la afirmativa. *De modo similar*, Anaxágoras presenta como el modo más apropiado para referirse al principio: *uno mismo*, lo cual, como sabemos, no debe ser entendido como el uno numeral, sino que se dice –podríamos decir que enigmáticamente– con relación a lo que es indivisible y debe ser por tanto, comprendido como precediendo toda clase de dualidad.

Por último, se presentará a la tradición en concordancia con lo dicho:

*Ni tampoco todo esto, que o Platón o Aristóteles o algún otro cualquiera dice, es otra cosa que lo que el beryllo y el enigma te muestra, es decir que la verdad por su semejanza a todo otorga el ser*¹⁴¹.

II

¹⁴⁰ *magnus Dionysius... dicit*: "Nihil itaque alienum a nostro instituto facimus, si per exiles imagines ad auctorem omnium ascententes purgatissimis et mundo superioribus oculis inspiciamus omnia in omnium causa et invicem contraria uniformiter et coniuncte. Est enim principium rerum, ex quo est ipsum esse et omnia, quae quomodolibet sunt, omne initium et omnis finis". Ibid. n. 11

¹⁴¹ *Neque haec omnia, quae aut Plato aut Aristoteles aut alius quisquam dicit, aliud sunt quam tibi beryllus et aenigma ostendit, scilicet veritatem per suam similitudinem omnibus tribuere esse*. Ibid. n. 18

A partir de esta referencia, el § 18 emprenderá una reinterpretación de la misma imagen, tomando ahora a la línea *ab* no ya como principio incommunicable, sino como la línea de semejanza comunicable *que recae entre la primera verdad y la nada misma*, intentando mostrar los diferentes grados de complicación y explicación en los que la verdad –primer principio–, otorga a todo el ser.

Se cuentan en este párrafo, junto a los de Platón y Aristóteles, los nombres de Alberto Magno y de Avicibrón:

Así afirma Alberto: “Es conveniente de alguna manera confesar que de lo primero fluye hacia todo una forma, que es semejante de su esencia, por medio de la cual todo participa del ser”... Avicibrón en el libro “Fuente de la Vida” dice que la variada flexión del ente causa la diferencia de los entes, porque la “vida” añade una “flexión” sobre el “ente, el intelecto dos flexiones”¹⁴².

Será pues a esta diferencia entre los entes como variación de flexiones, lo cual en términos más propiamente cusanos se traduciría en un movimiento complicante hacia la simplicidad del primer principio, a lo que se abocará este segundo enigma.

La verdad –primer principio– es en sí misma imparticipable, pero es no obstante participable en su similitud, la cual, contrariamente a la verdad, puede recibir más o menos *conforme a la disposición del recipiente*¹⁴³.

Una vez más se propone tomar la línea *ab*, marcando el medio *c*, para considerar fijo al segmento *ac* y móvil el segmento *cb*, el cual se mueve sobre *c* en dirección hacia *a*, con un movimiento en el cual *cb* causará diversos ángulos con *ca*.

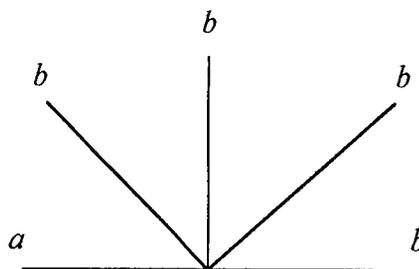
Ahora bien, lo que la línea *ab* debe imaginar –*imaginari debere*– es la línea de semejanza de la verdad que recae entre la primera verdad –punto *a*– y la misma nada –punto *b*–. Sabemos que el primer principio es incommunicable en su simplicidad, pero que es sin

¹⁴² *Sic Albertus: “Oportet aliquo modo fateri quod a primo fluat in omnia una forma, quae sit similitudo suae essentiae, per quam omnia esse ab ipso participant”.... Avicibrón in libro Fontis vitae dicit variam flexionem entis causare entium differentiam, quoniam “vitam” addit “una reflexio” super “ens, intellectum duae reflexiones”. Ibid. n. 18*

¹⁴³ *...potest secundum magis et minus recipi secundum dispositionem recipientis est communicabilis. Ibid. n. 18*

embargo, comunicable en su semejanza. Así, la línea *ab* será la verdad comunicable —*comunicabile veritas*—, que es semejanza de la verdad incommunicable; no verdad desvinculada, sino verdad en lo verdadero que, en tanto es similitud de la verdad, era denominada en el § 5 como *verisimile* y que no es sino la línea de lo principiado.

De esta manera, lo que se muestra en el movimiento de retroceso de *b* sobre *c* no es sino el movimiento complicativo *con el cual Dios llama del no ser al ser* causando las diferencias entre los entes. Estas diferencias son *explicadas* en distintos grados de similitud. Así, el segmento *cb* explica las diferencias de semejanza, desde el ser inanimado, que es visto en el ángulo obtuso, pasando por el ser viviente, hasta llegar a la similitud máximamente formal de la misma intelección, como si fuera el ángulo agudo.



...cb es a través del movimiento quien explica las diferencias de la semejanza. Primeramente en la similitud menos formal causa el ángulo obtuso el ser del mismo, luego más formal el vivir mismo, luego con la similitud máximamente formal y con el ángulo agudo el entender del mismo¹⁴⁴.

Asimismo, de la misma manera que los 30° de un ángulo agudo están en los 90° del recto, así la similitud máximamente formal se encuentra en las menos formales.

El ángulo agudo participa más de la actividad del ángulo y de la simplicidad y es más semejante al primer principio. Y es en los otros ángulos, es decir en el vital y en el del mismo ser, de esta manera el vital es en el ángulo del mismo ser¹⁴⁵.

¹⁴⁴ *...cb est per motum differentias similitudinis explicans. Primo in similitudine minus formali obtusum angulum causat ipsius esse, deinde magis formali ipsius vivere, deinde maxime formali et acuto ipsius intelligere. Ibid. n. 19*

Ahora bien, puesto que el principio primero, como se anunciaba en la primera premisa¹⁴⁶, es uno y es intelectual, el Intelecto primero es al mismo tiempo principio del ser y del conocer. De manera que la gradación explicativa que los ángulos muestran desde el orden del ser inanimado, mediante el ángulo obtuso, hasta la simplicidad máxima de la intelectualidad, mediante el ángulo agudo, muestra asimismo, como orden parcial en el movimiento complicativo de *b* hacia *a*, aquella gradación interna que explicamos en el segundo capítulo de nuestro trabajo respecto de los modos cognoscitivos, los cuales, recordaremos, no se encuentran igualmente próximos con relación al rayo de luz divino, difiriendo por el contrario en su virtud cognoscitiva de acuerdo a tal proximidad. Así, el enigma de los ángulos mostraría asimismo, los diferentes grados de simplicidad de acuerdo con la proximidad respecto del principio, que se da desde el alma vegetativa, en donde perece el conocimiento, pasando por la sensibilidad, obteniendo a su vez una mayor virtud en la razón, hasta hallar la máxima similitud en la virtud intelectual. Con lo cual el enigma, a la vez que es utilizado en función de la obtención de algún tipo de acceso al principio primero, ha de servir, como un paso obligado en el camino a aquel acceso, para el conocimiento de sí mismo¹⁴⁷.

III

El Cusano propone a partir del § 21, acerca de la visión de la comunicación de la verdad por medio de su similitud, un nuevo enigma –*adhuc alio aenigmate*–.

En primer lugar se considera lo uno o mónada en relación con el punto.

Lo uno es más simple que el punto, el cual no es sino figuración del uno, propia del ámbito imaginativo y dependiente por tanto de aquel, que es expresión del mismo discurrir de la razón, de la que la imaginación no es sino la parte inferior.

¹⁴⁵ *Acutus angulus plus de activitate anguli et simplicitate participat et similior primo principio. Et est in aliis angulis, scilicet vitali et ipsius esse; sic vitalis in angulo ipsius esse. Ibid*

¹⁴⁶ Cf. *supra*, p. 5

¹⁴⁷ Este punto obtendrá un mayor desarrollo en el próximo capítulo.

A su vez, a partir del punto se generan la línea, la superficie y el cuerpo, respecto de los cuales se dice que participan de la indivisibilidad propia del punto. Pues la línea, si bien puede dividirse, no es divisible en no-línea. Asimismo, la superficie no puede dividirse en no-superficie, ni el cuerpo en no-cuerpo. Así, se encuentran complicadas en la indivisibilidad del punto todas aquellas indivisibilidades, las cuales no son sino la explicación de esa primera indivisibilidad. Todo lo que se encuentra en el cuerpo, no es por tanto, sino el punto, que es a su vez, semejanza del mismo uno. Asimismo, no se encuentra el punto desvinculado del cuerpo, la superficie o la línea, porque él es su principio intrínseco que da la indivisibilidad.

Ahora bien, en orden de su simplicidad, la línea participa más de la simplicidad del punto de lo que lo hace la superficie, la cual, a su vez, es más simple que el cuerpo.

Con todo, es preciso notar, que en este caso, el mecanismo de la *transumptio* parece no ser respetado en todos sus pasos. Puesto que el enigma no consiste en el estudio de una figura geométrica o de ángulos, como en los casos anteriores, en los que podría considerarse un *transfere* desde las propiedades y razones de la figura finita a la infinita, sino que parece haber en todo caso una abstracción, desde el cuerpo, hasta el elemento más simple: el punto¹⁴⁸. En efecto, es partir de esta abstracción, que se da a partir del cuerpo y hacia el punto, que es, por su parte, semejanza figurativa de la mónada, que el enigma se muestra como imagen especular de lo uno como indivisible e incommunicable verdad –principio primero absolutamente simple–, que quiere mostrarse y comunicarse por medio de su semejanza –lo verosímil, que es por el Cusano asimilado al mismo universo–, así como el uno de nuestra mente se expresa o figura en el punto.

*A partir de esta consideración del punto y del cuerpo elévate a la semejanza de la verdad y del universo y en un enigma más lúcido harás la conjetura de lo dicho*¹⁴⁹.

El § 24 parece confirmar las sospechas que anunciábamos al final del punto anterior respecto de la utilización del enigma en función del conocimiento de sí mismo. Puesto que,

¹⁴⁸ No nos ocuparemos, de todos modos, de realizar un análisis respecto del mecanismo de la *transumptio* en cada uno de los enigmas. Más allá de que en cada uno se respeten o no todos los pasos, nos interesa mostrar que siempre se intenta una transposición, por medio de la lente, al infinito desvinculado de toda figura.

según las palabras del mismo Nicolás –*adhuc alio aenigmate*–, esta segunda imagen no tiene un objetivo diferente respecto de la anterior, sino que tendría en todo caso, una función aclaratoria o complementaria. Así pues, como decíamos, al finalizar el desarrollo del enigma, el Cusano considera oportuno retomar el tema de las relaciones entre las potencias cognoscitivas –que hemos abordado en el segundo capítulo–.

*Puedes recibir un concepto más verdadero acerca del hombre quien mide todo. En el hombre el intelecto es lo supremo de la razón..., luego es el alma, luego la naturaleza y por último el cuerpo*¹⁵⁰.

En efecto, si recordamos ahora el § 5, donde se enuncia como una segunda premisa, lo verosímil como aquello que, siendo diversamente, es en otro antes que en sí, se explicita –inmediatamente después– que tres son los modos cognoscitivos, rescatando en tal mención la importancia que cobra el hombre en el conjunto de la creación, en razón de que la creación de las sustancias cognoscitivas por parte del Intelecto hacedor, hallará su razón en cuanto tal Intelecto se constituye en el fin de sus obras como captación por medio de la medición complicativa, del despliegue de su propia manifestación.

IV

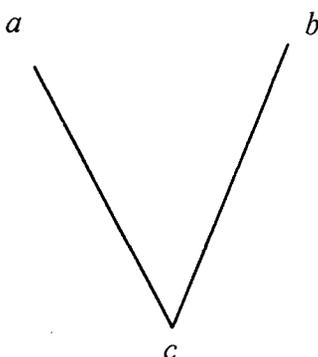
Al inicio del § 33 se plantea la cuestión acerca de cómo sea la visión de la uni-trinidad del principio, el cual, siendo primer principio, es la misma perfectísima y simplísima indivisibilidad y, sin embargo, en la misma esencia de tal perfectísima indivisibilidad, ha de verse la unidad, fuente de tal indivisión, la igualdad de la unidad y el nexo de una y otra, como indivisibilidad de la unidad y la igualdad.

¹⁴⁹ *De hac consideratione puncti et corporis te eleva ad similitudinem veritatis et universi et in clariore aenigmate facies dictorum coniecturam.* Ibid. n. 23

¹⁵⁰ *Recipias veriociorem conceptum ex homine, qui omnia mensurat. In homine est intellectus supremitas rationis, ... deinde est anima, deinde natura ac ultimo corpus.* Ibid. n. 24

Ahora bien, la alteridad racional, que sólo puede acceder a tal misterio especularmente en el enigma, recurrirá una vez más a la contemplación de un ángulo.

Así pues, se toma el ángulo acb , donde c es el vértice, ca es línea inmóvil y cb es la línea diferencial que se forma.



Claramente, el punto c constituye el nexo entre las líneas ca y cb , siendo asimismo principio y término del ángulo, que comienza y concluye en él. Con lo cual, c es como la fuente de la cual emanan ca y cb , mostrando en el enigma cómo, de un mismo principio unitario, emana la unidad o necesidad –que se ve en la línea inmóvil– y la igualdad –que se ve en la línea diferencial– que da la forma a todo *con cualquier movimiento que convenga para hacer esto*. A su vez, se ve en c , nexo de uno y otro, el principio de conservación de todos los agrupados –unidad– y los formados –igualdad–.

Ya hemos considerado, al estudiar la crítica del Cusano a Aristóteles, el camino que, de acuerdo con Nicolás, ha seguido la tradición, en su intento de comprensión de la trinidad divina. El cual ha sido un camino de ascenso gradual de lo causado a la causa, por medio de la razón y sin el necesario auxilio de la lente. Sólo queremos hacer notar en este punto, cómo se abre este paso en la revisión crítica respecto de la uni-trinidad del principio, inmediatamente finalizado el desarrollo del enigma.

Los filósofos alcanzaron esta trinidad, a la cual vieron en el principio del ser, ascendiendo de lo causado a la causa... Cada uno se esforzó, por su parte, en encontrar este principio por la razón¹⁵¹.

Así, como hemos explicado más arriba, la causa del fracaso aristotélico, acerca de la visión de la trinidad, consiste en el hecho de haberse valido de la razón como si fuera ella el instrumento apropiado para tal tarea, cuando sin embargo ella es por sí sola incapaz de alcanzar el principio, ya que presa siempre de sus propias leyes, es incapaz de superar los contradictorios para acceder a la simplicidad que los antecede. No obstante, también hemos visto que el intelecto, el cual sí sería una potencia adecuada para el estudio de lo más excelente, en tanto que se encuentra atado al cuerpo, es limitado y su visión se proyecta en un velo de negatividad. Así, el enigma aparece dentro de los límites del ámbito racional, pero a su vez, superándolos en el sólo funcionar, por parte del intelecto, como lente de la única potencia que permite un conocimiento propiamente positivo: la razón. Funcionamiento mediante el cual, provee a la imagen enigmática, propiamente el carácter de tal.

V

En último lugar, Nicolás propondrá un enigma, en función de su crítica a Aristóteles, con la intención de *complementar acerca de las especies*, en tanto semejanzas incorruptibles del Intelecto divino. El enigma pretende explicitar de qué manera debe entenderse que Dios resplandezca en toda especie.

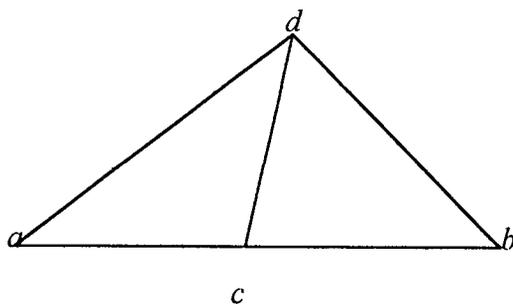
...pero no al modo como un rostro resplandece en muchos espejos, sino como la única magnitud infinita en las varias magnitudes finitas, y en cualquiera de ellas totalmente¹⁵².

¹⁵¹ *Tetigerunt philosophi hanc trinitatem, quam viderunt in principio esse, a causato ad causam ascendendo... Nisus est autem uterque hoc principium per rationem reperire.* Ibid. n. 35

El enigma en el cual esto habrá de concebirse parte de la consideración de un triángulo, el cual, puesto que es una figura elemental, no puede ser reducida a ninguna otra figura que sea más simple que ella.

Ahora bien, a fin de que pueda ser visto, en un segundo movimiento, el principio de los triángulos, habrá de observarse por medio del *beryllo*, el ángulo máximo y a la vez mínimo, al modo como antes se ha hecho en el enigma de los ángulos.

Para esto, se volverá a tomar una línea *ab*, de la mitad de la cual se sacará otra línea *cd* móvil, la cual habrá de variar su curso de *b* hacia *a* clausurando la superficie.



Así, de la misma manera que en el enigma de los ángulos, se aprecia en este nuevo enigma, que ningún triángulo será máximo mientras se encuentre limitado por otro triángulo. De esta manera, para que *dac* sea triángulo máximo es necesario que *dcb* sea triángulo mínimo, lo cual, a su vez, no podrá suceder, sino en tanto que la línea *cd* se pose sobre el segmento *cb*, momento en el cual *cd* constituirá con *ab* una sola línea, la cual será por tanto, principio de todos los ángulos y los triángulos.

Ahora bien, así como el triángulo se constituye a partir de la complicación completa de todos los triángulos en la línea que es su principio y fin, así la especie es constituida a partir

¹⁵² ...non enim modo quo una facies in multis speculis, sed ut una infinita magnitudo in variis finitis

del principio unitrino, en el cual ella es el mismo principio. Y Éste resplandece en ella, así como el triángulo que es la figura elemental, es semejanza incorruptible de la línea y también resplandece en ella, *de la mejor manera en la cual el principio puede resplandecer en lo finito y determinado*. Pues en todo triángulo resplandece íntegramente el ángulo infinito, que es el principio de todos los triángulos, ya que para cualquier triángulo, la suma de sus ángulos interiores habrá de ser igual a dos rectos. En otros términos, ya sea el triángulo grande o pequeño en cuanto a la superficie, siempre será igual en lo que respecta a la trinidad de lados y ángulos y siempre habrá de ser la misma la magnitud de la suma de estos últimos.

De esta manera, Nicolás considera que en el enigma de los triángulos pueden ser vistas las especies. Teniendo en cuenta, con relación a la variedad entre ellas, cómo los triángulos, siendo tales, pueden no obstante, ser varios. Así hay triángulos equiláteros, isósceles y escalenos, los cuales presentan, ya ángulos agudos, obtusos o rectos. Sin embargo, la suma de los mismos nunca podrá ser mayor o menor a dos rectos. Viendo así, las especies en el enigma de los triángulos, se comprenderá incomprensiblemente cómo resplandece en cada una el principio en su totalidad, mediante la comprensión de la igualdad de una magnitud que es, en términos cusanos, anterior a toda cantidad sensible.

El triángulo ya sea pequeño ya sea grande en cuanto a la cantidad sensible o superficie, es igual para todo triángulo en lo que respecta a la trinidad de ángulos y a la vez a la magnitud de los mismos tres ángulos. De esta manera ves a toda especie que es igual a toda especie en magnitud¹⁵³.

Considerar entonces al triángulo en cuanto a su cantidad sensible determinada, o sea, *ver el triángulo en la superficie –triangulus in superficie–* es como ver la especie, no como especie separada, sino como especie en el sujeto del cual es especie; lo cual es ver aquello, que es el objeto máspreciado por todos los investigadores de la verdad: el *quod erat esse*.

magnitudinibus et in qualibet totaliter. Ibid. n. 58

Enigma y Verdad

Ahora que hemos estudiado con detenimiento los enigmas que se encuentran en *De Beryllo*, su modo de utilización y el significado que el Cusano otorga a cada uno, parece imprescindible detenernos en la consideración del sentido que pueda tener en general, la utilización de este tipo de enigmas, que se reducen en general a figuras geométricas, para acceder a un tipo de comprensión incomprensible, por medio de la razón, de aquello que, en vistas de su simplicidad, excede toda posibilidad de discurso. ¿Qué tipo de certeza podría obtenerse de esta ciencia enigmática? De otra manera, ¿qué es lo que permite reconocer que el enigma es enigma de la verdad, cuando justamente, se recurre al mismo en razón de los límites racionales? ¿Qué es, en fin, lo que permite el funcionamiento del mecanismo del espejo?

Dar respuesta a estas preguntas no es sino recordar, después de haber visto los enigmas, lo que hemos venido diciendo hasta aquí.

En primer lugar, hemos de tener en cuenta que la elección de enigmas de tipo geométrico se funda, básicamente, en el hecho de que la figura es explicación del punto, el cual es, a su vez, la figuración explicativa en el ámbito de la imaginación, de un número —el uno—, el cual se encuentra libre de toda corruptibilidad propia de la materia, pues él es el elemento más simple, primer principiado o verbo de la mente humana¹⁵⁴. A causa de ello, el número tiene el rol de sujeto de todas las proporciones mediante cuya comparación la mente conoce, pues en la visión del Cusano, conocer no es sino medir. El conocimiento pues, consiste en esta medición proporcional comparativa, en cuyo ejercicio, el hombre halla en sí, como en una razón mensurante, todo lo creado y es, de tal manera, la medida de todas las cosas.

Asimismo, hemos visto cómo es llamado, a su vez, *número*, aquel primer principiado de la mente divina, siendo éste asimilado, por ser compuesto de sí mismo, a lo único que nuestra mente reconoce como poseyendo tal característica: el número de la razón.

¹⁵³ *Triangulus sive parvus sive magnus quoad sensibilem quantitatem seu superficiem est omni triangulo quoad angulorum trinitatem et simul ipsorum trium angulorum magnitudinem aequalis.* Ibid. n. 61

¹⁵⁴ Cf. *supra* p. 77

Pensábamos entonces, que podíamos servirnos de este estrecho paralelismo, como hilo conductor en nuestra búsqueda del fundamento de la ciencia enigmática¹⁵⁵.

Habíamos visto, por último, cómo toda actividad dada a partir de la mente, desde la más simple proporción hasta la creación de la cuchara del Ignorante, es considerada como *ars*, la cual es, siendo finita, imagen de aquel arte infinito por el cual son creadas todas las cosas. Así pues, el paralelismo aludido parece hallar su nexo en cierto tipo de actividad dada *in divinis* como creación de todos los seres y en el plano humano como la misma medición en la cual consiste el conocimiento, actividad que no es una pura pasividad, sino la misma actividad de la razón. Tal actividad consiste en un despliegue de sí en el cual se constituye, a partir del principio simple, lo primero principiado como compuesto de sí mismo –Verbo divino - número mental– y, a partir de éste, todo lo creado, como semejanza del principio –entes reales y formas naturales - nociones y formas artificiales–.

Es pues, en referencia a esto que hemos llamado hasta ahora *paralelismo*, que en el § 7 el Cusano apunta la cuarta premisa:

En cuarto lugar, advierte que Hermes Trimegisto dice que el hombre es un segundo dios. Pues así como Dios es creador de los entes reales y de las formas naturales, de la misma manera lo es el hombre de los entes racionales y de las formas artificiales, los cuales no son sino semejanzas de su propio intelecto, de la misma manera como las creaturas de Dios son semejanzas del intelecto divino. Por eso el hombre posee intelecto el cual es semejanza del intelecto divino en el crear¹⁵⁶.

Será al concepto de hombre como segundo dios y, por tanto, según dijimos, a la proporción dada entre actividad divina y humana, las cuales serán caracterizadas por el Cusano, en ambos casos como *creación*, a lo que dedicaremos el capítulo siguiente.

¹⁵⁵ Cf. *supra*, p. 20

¹⁵⁶ *Quarto adverte Hermetem Trimegistum dicere hominem esse secundum deum. Nam sicut deus est creator entium realium et naturalium formarum, ita homo rationalium entium et formarum artificialium, quae non*

IV

El hombre como *secundus deus*

Análisis del hombre como *secundus deus* en el marco de la crítica a Platón

De la misma manera en que hallábamos en la crítica a Aristóteles, en relación con la inaccesibilidad de la esencia, un punto central respecto de la cuestión de los modos cognoscitivos y, por tanto, del hombre como unidad de medida o como *mensura rerum*, la cuestión del hombre como *secundus deus*, lo encuentra, por su parte, de manera explícita, en la crítica a Platón, acerca de la cual hemos tenido una primera aproximación en el capítulo primero de este trabajo, al diferenciar los conceptos de número y proporción en Nicolás de Cusa respecto de una concepción más bien realista como la platónica y la pitagórica, y a partir de cuya profundización nos proponemos ahora incursionar en su peculiar concepción de hombre como segundo dios y en las consecuencias de la misma, a la hora de fundamentar una ciencia que, como la enigmática, discurre a través de transposiciones de imágenes.

La crítica a Platón, en razón de su ignorancia respecto de la cuarta premisa –según la cual el hombre es un segundo dios– se desarrolla entre los §§ 55 y 57, y es introducida de la siguiente manera:

sunt nisi sui intellectus similitudinis sicut creaturae dei divini intellectus similitudines. Ideo homo habet

*Has de saber que yo, según pienso, he encontrado otro defecto en los investigadores de la verdad*¹⁵⁷.

En primer lugar, el Cusano reconocerá a Platón, el haber visto, contrariamente a Aristóteles, que la única manera de alcanzar la quiddidad de una figura es por medio del intelecto, capaz de ver la idea simple e incorruptible, libre de toda contrariedad, y que ésta no se alcanza en cuanto la figura es nombrada, definida o dibujada. Actividades que serían propias de la discursividad, que no accede a lo simple.

*Pues Platón decía que el círculo puede ser considerado en cuanto es denominado, definido, es pintado o concebido con la mente y que a partir de ello no se alcanza la naturaleza del círculo, sino que sólo con el intelecto su quiddidad es vista, la cual existe sin ningún contrario, simple e incorruptible*¹⁵⁸.

Como veíamos respecto de la crítica a Aristóteles, la verdadera esencia de la cosa no es sino la intención o idea de la misma, que se encuentra en el intelecto de quien crea o intenciona y por medio de la cual pretende manifestarse. Así, como bien vio Platón, todo tendrá su ser más verdadero en el intelecto que lo crea.

Ahora bien, el hombre posee en la mente las formas de las construcciones propias de su arte. A su vez, todo lo crea a partir del número, lo cual no es sino decir que todo es creado a partir de la fuerza de la mente, desde la cual construye todo aquello que es propio de su oficio: las nociones y los entes artificiales. De esta manera, tanto las primeras como las formas de estos últimos, encontrarán su ser más verdadero en el intelecto del hombre que fuera del mismo. Pues la figura que se realiza en la materia es la figura mental, que es su idea o ejemplar.

*De esta manera respecto del círculo, la línea, el triángulo y también respecto del número nuestro y de todos aquellos que tienen su comienzo [a partir] del concepto de la mente y carecen de naturaleza*¹⁵⁹.

in intellectum, qui est similitudo divini intellectus in creando. Ibid. n. 7

¹⁵⁷ *Scias etiam me aliud quendam in inquisitoribus veritatis, ut puto, defectum repperisse.* Ibid. n. 55

¹⁵⁸ *Nam Plato dicebat circulum, uti nominatur aut deffinitur, pingitur aut mente concipitur, considerari posse quodque ex his natura circuli non habeatur, sed quod solo intellectu eius quidditas, quae sine omni contrario simples et incorruptibilis exsistit, videatur.* Ibid.

Como muestra entonces el texto citado, sólo lo nacido de la mente humana y que carece por lo tanto, de naturaleza ha de tener su ser más verdadero en la mente del hombre. Tales serán pues el número –verbo mental– y lo generado a partir de ese primer principiado –las nociones constituidas a partir de aquel y las formas artificiales–.

Ahora bien, por el contrario, todo aquello que trasciende a la mente, no tiene su ser más verdadero en ella, si bien, en paralelo con las nociones y las formas artificiales, también lo tienen en su creador. De tal manera, si la forma de la casa –la cual es un ente artificial– tiene su principio en la mente del arquitecto, siendo su misma esencia la intención del que intenciona, no por ello la casa sensible habrá de ser más verdadera en esa misma mente.

Pues se requiere que el verdadero ser de la misma casa sea sensible en virtud del fin para el cual existe. Por tanto no puede tener una especie separada como vio bien Aristóteles¹⁶⁰.

La cosa no tiene una especie separada previa a ella en la mente humana, en la que se encuentre como en su ser más verdadero. Sino que, así como todo lo que encuentra su principio en la mente humana tiene en tal principio un ser más verdadero que fuera de él, todo lo que la trasciende, puesto que –deberíamos decir– no nace a partir del número de la mente, sino de aquel primer principiado del cual éste era una mera imagen: el Verbo divino, ha de tener por su parte un ser más verdadero en el principio primero.

Hemos tomado por nuestra parte, al número como la primera noción a ser explicada, para explicar entonces, a partir de ella, la concepción del hombre como *mensura rerum*. Lo creemos ahora asimismo, un comienzo necesario para el desarrollo de la concepción cusana del hombre como *secundus deus*.

¹⁵⁹ *Sic de circulo, linea, triangulo atque de nostro numero et de omnibus talibus, quae ex mentis conceptu initium habent et natura carent.* Ibid. n. 56

¹⁶⁰ *Nam ad verum esse ipsius domus requiritur quod sit sensibilis ob finem propter quem est. Ideo non potest habere speciem separatam, ut bene vidit Aristoteles.* Ibid.

Así, esta diferenciación entre ambos principios –intelecto humano-intelecto divino–, nos remite inevitablemente a nuestro primer capítulo donde, con la intención de explicar el tratamiento cusano respecto del hombre como medida de todas las cosas, habíamos dado, como paso previo, una explicación acerca de su concepción de proporción y número, de acuerdo con la cual decíamos que los números tenían su principio en la mente humana y eran de tal manera, sólo entes de razón no siendo, por el contrario, sustancias o principios de las cosas sensibles, sino más bien, principios o sujetos de las proporciones, en cuyo movimiento la razón discurre.

Según las palabras del mismo Nicolás, tenemos que:

...no parece que Platón haya considerado correctamente cuando a los entes matemáticos... los vio más verdaderos en la mente, que por ello esos tales tuvieran otro ser más verdadero por sobre el intelecto. Sino que bien pudiera haber dicho Platón que, así como las formas del arte humano son más verdaderas en su principio, es decir en la mente humana, que lo que lo son en la materia, así las formas del principio de la naturaleza, que son naturales, son más verdaderas en su principio que fuera de él.¹⁶¹

Ahora bien, que los entes racionales, como los números y las formas artificiales, tienen su ser más verdadero en la *mens*, teniendo en ella su principio, y no siendo por lo tanto principios de las cosas, se comprende en el Cusano en términos de *ars*.

El verdadero lugar de la obra, aquel donde ella posee su ser más perfecto, bello y verdadero es la mente del artista, su raíz espiritual y no, en cambio su ser en la materia.

Creemos que podría servirnos de ayuda una vez más, aquel ejemplo de la cuchara que fabricaba el ignorante en *De Mente*:

Sea, entonces, que quiera explicar el arte y quiera hacer sensible la forma de lo propio de la cuchara, por la que es constituida... procuraré, con todo, hacerla sensible de la manera en que pueda ser hecho. De donde desbaste y ahueco la materia, es decir la madera, por medio del variado movimiento de los instrumentos míos que utilizo, hasta que en ella surja la proporción debida, en la que convenientemente resplandezca la forma de lo propio de la cuchara. De esta

¹⁶¹ *Ideo Plato non videtur bene considerasse, quando mathematicalia, quae a sensibilibus abstrahuntur, vidit veriora in mente, quod propterea illa adhuc haberent aliud esse verius supra intellectum. Sed bene potuisset dixisse Plato quod, sicut formae artis humanae sunt veriores in suo principio, scilicet in mente humana, quam sint in materia, sic formae principii naturae, quae sunt naturales, sunt veriores in suo principio quam extra. Ibid.*

*manera ves que resplandece como en su imagen, la forma de lo propio de la cuchara, simple y ajena a los sentidos, en la proporción figurativa de esta madera. De donde la verdad y la precisión de lo propio de la cuchara, que es inmultiplicable e incommunicable, de ninguna manera puede... hacerse perfectamente sensible. Y en todas las cucharas no reluce variadamente sino la misma y simplísima forma, más en uno, menos en otro y en ninguno con precisión*¹⁶².

Es pues el ejemplar en la mente del constructor, aquello que aparece reflejado con mayor o menor precisión en la cosa sensible y a cuya igualdad, como a su medida adecuada tiende, sin alcanzarla jamás –en tanto mera realización conjetural de la forma–, la explicación sensible de la idea. Así pues, el lugar originario de la obra es la mente del artista, en la cual ella es más verdadera, en su unidad y simplicidad racional, para explicarse–siguiendo el mecanismo que hemos estudiado en el segundo capítulo, respecto de las unidades del conocimiento– en la alteridad sensible del producto. Así, a través de esa relación entre unidad y alteridad existente entre las facultades y asimismo, entre el hombre, como unidad intelectual unida a una alteridad corporal y la multiplicidad del mundo que lo rodea, se explica la creación también a nivel humano, o sea finito, como una relación de *complicatio-explicatio*, con lo cual la obra no sería sino un modo parcial de un movimiento indefinido de explicación del artista mismo, el cual se manifiesta por medio de la idea formal como intención suya, en la cual, sin embargo, el acto artístico, como manifestación de una unidad que se explica, si bien tiene necesidad de la materia para alcanzar su conclusión, permanece en una superioridad respecto de sus productos, en tanto poder ilimitado, que tan sólo consigue explicar en movimientos limitados el modelo por medio del cual se manifiesta.

Pero el hecho de que el producto artístico no complete el ser de la idea que se encuentra en él, como en la sombra propia de lo contracto, no es sino lo propio del mismo mecanismo de la *explicatio*. De esta manera, las artes son explicaciones de un alma que se manifiesta a través de ellas, en sus diferentes productos, visiblemente y de forma variada,

¹⁶² *Esto igitur, quod artem explicare et formam coclearitatis, per quam coclear constituitur, sensibilem facere velim... conabor tamen eam modo, quo fieri potest, sensibilem facere. Unde materiam puta lignum per instrumentorum meorum, quae applico, varium motum, dolo et cavo, quousque in eo proportio debita oriatur, in qua forma coclearitatis convenienter resplendat: sic vides formam coclearitatis simplicem et insensibilem in figurali proportione huius ligni quasi in imagine eius resplendere. Unde veritas et praecisio coclearitatis, quae est inmultiplicabilis et incommunicabilis, nequaquam potest per quaecumque etiam instrumenta et quaecumque hominem perfecte sensibilis fieri. Et in omnibus coclearibus non nisi ipsa simplicissima forma varie relucet, magis in uno et minus in alio et in nullo praecise. De Mente II*

permaneciendo en sí misma, una e indivisible. Así pues, el significado último de la obra será, como veremos a continuación, la humanidad del artista allí expresada.

Hemos visto¹⁶³ que el Cusano habla asimismo, de un *ars coniecturalis* y, con relación a esto, que en general, es denominada como arte, toda actividad propia de la razón, puesto que cada expresión del verbo humano –aquel primer principiado de la mente compuesto de sí mismo– tiene la capacidad de traducirse en una *techne*, lo cual permite por lo tanto, denominar en general, al acto humano, como *ars*.

A su vez, hemos visto cómo la mente es considerada como número vivo¹⁶⁴, en razón de su mismo discurrir a través de la constitución y subsiguiente comparación de proporciones, las cuales, a su vez, se constituyen a partir del número, que ha sido entendido por lo tanto, como primer principiado o verbo mental.

Así pues, las proporciones en cuya constitución y comparación consiste el mismo mecanismo de la *mens* –puesto que *mens* se dice por *mensura*– no son algo intrínseco a las cosas y asimilado por la mente de manera pasiva, sino sus más originarias creaciones, sobre las cuales la mente sólo podrá tomar conciencia a partir de su acto reflexivo como “visibilización” de su fuerza activa, la cual es puesta en una cosa, cuya naturaleza es en realidad cualitativa, para comprenderla sin embargo, como un *quantum*, de manera que pueda ser asimilada por una unidad, cuya naturaleza es ser número vivo.

En definitiva, siendo la mente número, las mismas proporciones no pueden sino ser sus explicaciones más originarias. Con lo cual, activando su propio discurrir a partir de la excitación sensorial –esto es– conociendo objetos, realiza una actividad que conlleva su propio despliegue.

De esta manera el conocimiento humano, en su no pasividad, es un conocimiento que se desarrolla como una actividad en su más pleno sentido, pues ha de poner algo propio –el

¹⁶³ Cf. *supra*, p. 41

¹⁶⁴ Cf. *supra*, p. 31

número, que no es diferente de la mente misma— en lo otro, como único modo de asimilación posible, el cual por tanto, habrá de ser un modo de asimilación *humaniter*.

Todo esto, que intentamos retomar aquí brevemente, no es sino aquello que el Cusano define como *ars coniecturalis*, expresión mediante la cual reluce el carácter propiamente activo del conocimiento. Puesto que, habíamos señalado, *ars* designa aquí todo lo que pueda ser entendido como una actividad mental.

El conocimiento en fin, es entendido por Nicolás como un sistema de mediciones constantes, dadas a través de la comparación de proporciones, a partir de lo cual se dice que el hombre, en su medir se constituye en medida de todas las cosas, como aquella unidad —número vivo— desde cuyo despliegue todo habrá de ser proporcionado, de manera tal, que en su proporcionarse pueda ascender a ella en la que todo se encuentra complicadamente.

*Todas las cosas están en Dios, pero allí están los ejemplares de las cosas; todas las cosas están en nuestra mente, pero allí las semejanzas de las cosas*¹⁶⁵.

Vemos ahora un poco más claramente, que la noción de hombre como *mensura rerum* no posee un carácter estático, sino que supone una actividad dialéctica de *complicatio-explicatio*, la cual se presenta como despliegue de la fuerza de la *mens*, a través de la comparación proporcional, donde los términos de la misma se muestran respectivamente, como la unidad de medida y lo medido.

Sería conveniente recordar ahora una vez más, aquel ejemplo dado por el Ignorante en *De Mente*, mediante el arte de la fabricación de cucharas, de acuerdo con el cual, la manera en la que el artesano da a la madera la forma de cuchara, no es sino la búsqueda de una conveniente proporción —*proportio debita*¹⁶⁶—, en ausencia de la cual, el objeto fabricado dejaría de ser el que es.

*Por lo cual si se quebraran las proporciones, sin las cuales no puede haber forma de cuchara... dejaría de ser cuchara...*¹⁶⁷.

¹⁶⁵ *Omnia in Deo sunt, sed ibi rerum exemplaria; omnia in nostra mente, sed ibi rerum similitudines.* Ibid. III

¹⁶⁶ Cf. Ibid. II

¹⁶⁷ *Quare si rumperentur proportiones, sine quibus forma coclearis esse nequit... designeret esse coclear...* Ibid. V.

Así pues, el ente artificial, que tiene su principio en el intelecto humano, como aquel principio y unidad, a cuya sombra la *mens* sufre explicaciones sucesivas, tiene por lo tanto, su principio en la idea forma, como proporción adecuada, con base, a su vez, en el número. Al respecto, parece bastante claro un texto perteneciente a *De Conjecturis*.

*Ahora bien, ninguna composición puede entenderse sin el número. Pues, la pluralidad de partes y su diversidad, al mismo tiempo que también la proporción de la componibilidad provienen de él*¹⁶⁸.

A esta proporción-forma, compuesta a partir del número –sujeto suyo– tiende en tanto medida, toda creación mental, a las cuales encontrábamos en el § 7 de *De Beryllo* clasificadas como *nociones* y *formas artificiales*, puesto que toda creación humana tendrá que partir del número, como primer principiado o verbo mental, que no es, como sabemos, un intermediario accidental de ella, sino más bien, ella misma considerada en cuanto a su propio discurrir.

Es por tal razón, que todos los entes racionales son productos y no meras asimilaciones pasivas. Puesto que, si tal creatividad se identifica con la misma fuerza de la mente, el ámbito de la creación no habrá de reducirse tan sólo a la fabricación de entes artificiales a partir de la idea mental, sino que toda noción de la mente es creación, en la medida en que conforma parte de un *ars* que –puesto que lo creado nunca llega a igualar a la medida absoluta– será un *ars coniecturalis*.

Así, es la propia *vis* o potencia de la mente, la que le permite establecer los lazos en la alteridad y establecer desde sí misma las diferencias, puesto que es un *número vivo diferenciador*¹⁶⁹. El conocer implica por tanto, cierta reconstrucción humana del mundo, a través de tales unificaciones y diferenciaciones, que ponen a lo otro en el lugar de lo conocido. Una transformación de aquello que cae bajo los sentidos, a través de la imposición de la actividad racional, que produce la separación, la concordancia y la diferencia. Una imposición en cuya actividad se crea el ejemplar nocional de todas las

¹⁶⁸ *Nulla vero compositio absque numero intelligi potest. Nam partium pluralitas atque earum diversitas, simul et proportio componibilitatis ex ipso sunt. De Conjecturis, II n. 8*

¹⁶⁹ Cf. *Ibid.* VI

cosas, el cual de esta manera, deja de ser para el Cusano una especie impresa en la razón, para pasar a ser una expresión de ella misma, obteniendo así, un carácter moderadamente convencional, que se aproxima indefinidamente a la verdad, en ese movimiento sin fin, que constituye la propia esencia de la mente.

Si esto es así, los géneros y especies, tal como caen bajo un vocablo, habrán de ser entes de razón, puesto que es esta última la que, siendo un *número vivo diferenciador*, hace para sí la concordancia y la diferencia desde la propia *vis*.

Por lo tanto la imposición del vocablo se realiza con un movimiento de la razón. Pues el movimiento de la razón se ocupa de las cosas que caen bajo los sentidos, de las cuales la razón hace la separación, la concordancia y la diferencia^{170 171}

En definitiva, el movimiento explicativo de imposición de la mente, como sistema de medición proporcional a partir de su propia *vis* en tanto número vivo, en el cual son creadas las nociones de todas las cosas y las formas artificiales, implica una realización, por parte del hombre; una suerte de duplicación del mundo creado por el Intelecto divino, la cual como explicamos, no se da sólo en la generación del producto artificial, como en el caso ejemplar de la cuchara que el artesano realiza, sino además, en el nivel de la *assimilatio*, la cual es por tanto, entendida en el más pleno sentido de actividad.

*La concepción de la mente divina es la producción de las cosas; la concepción de nuestra mente es la asimilación de los entes*¹⁷².

Así el Ignorante, otorgando cierta primacía al ámbito –podríamos decir quizá más originario¹⁷³– del conocimiento, explica esta recreación humana en términos de visión –*videre*–:

¹⁷⁰ *Impositio igitur vocabuli fit motu rationis. Nam motus rationis est circa res, quae sub sensu cadunt, quarum discretionem, concordantiam et differentiam ratio facit... De Mente, II*

¹⁷¹ Debe tenerse en cuenta, no obstante, que la pretensión cusana se identifica con una síntesis concordante entre peripatéticos y académicos, a través de la consideración *ante rem* y *post rem* de la universalidad, mediante la unificación de las Formas platónicas en la unicidad del Verbo divino, dando a su vez, lugar a los conceptos aristotélicos en tanto entes de razón. Cf. Santinello, Op. Cit. Y Claudia D'Amico, "El hombre como *Secundus Deus*", en *Veritas*, EDIPUCRS, Porto Alegre, v. 44, n.3. septiembre 1999, pp. 815-822.

¹⁷² *Conceptio divinae mentis est rerum productio; conceptio nostrae mentis est rerum notio. De Mente III*

¹⁷³ Como hemos visto, en la generación de entes artificiales se hayan implicados ciertos elementos, que constituyen su materia, los cuales se encuentran ya dados, teniendo por tanto su principio, no en la mente humana, sino en la divina.

*Pues entre la mente divina y la nuestra se da la diferencia que hay entre el hacer y el ver... la mente divina es un poder entificativo, nuestra mente es un poder asimilativo*¹⁷⁴.

De este modo, la capacidad asimilativa de la *mens*, que era concebida en los términos cusanos de “medida” y “medido” y de acuerdo con la cual, el hombre era concebido como *mensura rerum*, es explicada a su vez, como un poder artístico y, por lo tanto, creativo, paralelo a ese otro poder creativo infinito del primer principio –Verdad y Medida absoluta– por el cual son creadas todas las cosas.

*De esta manera ves cómo aquello que por medio de nuestro arte no puede ser hecho, es más verdadero en lo sensible que en nuestro intelecto, como el fuego tiene más verdadero ser en la sustancia sensible suya que en nuestro intelecto, donde está en un concepto confuso sin la verdad natural... Pero el fuego tiene un ser más verdadero en su creador, en donde es [como] en su causa y razón adecuada*¹⁷⁵.

Si bien el fuego no se encuentra en el Creador con las propiedades sensibles mediante las cuales se relaciona con los otros entes, la ausencia de tales propiedades en el intelecto divino no le confieren en Él un ser menos verdadero, puesto que ellas se poseen en su referencia a “los otros” y no son por tanto propias de su esencia, sino más bien los accidentes nacidos en medio de esas mismas relaciones propias del ámbito contracto de las otredades.

Por lo tanto, no tiene necesidad de ellas, mientras esté desvinculado de este ejercicio y de este mundo, ni tampoco las desea en el mundo inteligible, en el que no hay ninguna contradicción, tal como Platón también decía acerca del círculo inteligible, de cómo dibujado en el piso estaría lleno de contrariedades y sería

¹⁷⁴ *Inter enim divinam mentem et nostra interest, quod inter facere et videre... divina mens est vis entificativa, nostra mens est vis assimilativa. Ibid. VII*

¹⁷⁵ *Sic vides quomodo ea, quae per artem nostram fieri non possunt, verius sunt in sensibilius quam in nostro intellectu, ut ignis verius esse habet in sensibili substantia sua quam in nostro intellectu, ubi est in confuso conceptu sine naturali veritate... Sed verius esse habet ignis in suo conditore, ubi est in sua adaequata causa et ratione. De beryllo n. 57*

*corruptible conforme a las condiciones del lugar; pero en el intelecto está desvinculado de ello*¹⁷⁶.

El texto rescata el paralelismo del cual estamos hablando. Por un lado el fuego, ente real, en cuanto creado a partir de la unidad de la mente divina, encuentra en ella su causa formal como su medida adecuada. Por otro, el ente racional; el círculo que tiene su principio en la razón que lo crea, la cual es en su caso, aquella cuya estructura es numérica; esto es, la razón humana. De esta manera, mientras que la mente infinita es principio de la multiplicidad, la desigualdad y la división de las cosas reales, que fluyen de su absoluta unidad, la razón humana es medida de la multitud, la magnitud y la composición, de tal modo, que si es quitada tal medida, nada de todo ello subsiste, así como si fuera negada la entidad infinita se negarían a partir de ello las entidades de todas las cosas. Y siendo a su vez, la mente finita humana, número vivo a partir del cual, como decimos, se generan la multitud, la magnitud y la composición, ella es por lo tanto medida de la cual éstos emanan y, con relación a la cual se pensará a la mente infinita, de la que se generan las cosas reales, como la medida de todas ellas –la cual por tanto, sólo será dicha tal medida en sentido enigmático–.

De esta manera, podemos comprender más claramente ahora, a partir de la comprensión del paralelismo creativo que existe, de acuerdo con el Cusano, entre la mente humana y la divina, aquella asimilación de nombres, dada entre el número de la *mens* –propiamente matemático– y aquel otro, anterior a todo número y, llamado por tanto, de tal manera sólo simbólicamente, de la cual comenzáramos a hablar en el primer capítulo de este trabajo

*Pues, simbólicamente, desde los números racionales de nuestra mente haciendo conjeturas en referencia a los [números] reales, inefables de la mente divina, decimos que el número mismo es el primer ejemplar de las cosas en el ánimo del creador, tal como el número que sale de nuestra razón [lo es] del mundo similarmente*¹⁷⁷.

¹⁷⁶ *Non habet igitur his opus, dum est ab hoc exercitio et de hoc mundo absolutus, neque eas appetit in mundo intelligibili, ubi nulla contrarietas, sicut Plato et bene de circulo dicebat quomodo in pavimento descriptus esset plenus contrarietatibus et corruptibilis secundum condiciones loci, sed in intellectu de his absolutus.* Ibid.

¹⁷⁷ *Symbolice etenim de rationalibus numeris nostrae mentis ad reales ineffabiles divinae mentis coniecturantes, dicimus "in animo conditoris primum rerum exemplar" ipsum numerum, uti similitudinarii mundi numerus a nostra ratione exurgens. De Conjecturis II n. 9*

El número de nuestra mente, que se comprende imagen del inefable “número” divino, en cuanto es, en tanto primer principiado, compuesto de sí mismo, es ejemplar todas las nociones, así como aquél lo es de todas las cosas. Pues la unidad infinita explica la multitud a partir de su fuerza como unidad complicativa, cuyo movimiento de despliegue confiere el ser a todo, así como la mente nuestra, proporciona para componer y finalmente distinguir, explicando su propia complicación a partir de un número, que no es sino el principio natural de la estructura racional, que se desenvuelve *-pullulans*¹⁷⁸, quitado el cual, nada de lo generado a partir del mismo perdura.

De tal modo, la utilización del número es la utilización de la razón por parte de sí misma, para dar forma a todo lo que puede darse desde *la suprema semejanza natural de sí misma*¹⁷⁹, la única a partir de la cual puede ser generada toda otredad, puesto que tal número, siendo compuesto de sí mismo, no es sino la primera oposición contracta de la simplicidad intelectual¹⁸⁰. En otros términos, el primer principiado de la *mens*, Verbo mental, es tal en cuanto es la primera oposición o primera otredad, pero que en tanto primera, es compuesta de sí misma; esto es, una igualdad. El verbo mental se comprende así, de la misma manera que el divino, como expresión de la unidad por medio de la igualdad, lo cual puede entonces comprenderse mediante aquella imagen tan cara al Cusano: el espejo.

Primer movimiento del mecanismo especular

Ahora bien, si el número no es sino la misma estructura racional, será pues, la razón misma, la que siendo número, y de esa manera, otredad u oposición en la que se explica la simplicidad intelectual, habrá de ser por ello mismo, espejo.

¹⁷⁸ Cf. *Ibid.* n. 7

¹⁷⁹ *...in sua naturali suprema similitudine...* *Ibid.*

¹⁸⁰ *...primam oppositionem contractam ex se ipsa...* *Ibid.* n. 8

Así, la explicación del número en las sucesivas proporciones del discurrir mental, por las que se constituyen las nociones y las formas artificiales son explicación de la *mens*.

Es por ello que, en el producto artístico, el artista encuentra el reflejo del acto propio. De ese acto de posición por parte de la *mens* como esa misma actividad creativa. Hallazgo que se configura como primer movimiento del despliegue especular de una mente que, generando su propia similitud puede reconocerse en ella como potencia creadora.

De esta manera, la medición esencial de la mente, definida como *mensura rerum* se nos ha revelado en su más plena naturaleza creativa, con relación a la cual, el hombre –en tanto que tal *mensura* se revela como complicación de una fuerza, que se explica a sí misma por medio de su arte– puede ser considerado como un *secundus deus*.

Tal consideración a su vez muestra, en última instancia, una finalidad intrínseca. El hombre, en cuanto mide, despliega su propia fuerza, la que aparece, por tanto, siempre reflejada en lo conocido –medido–. De manera que el conocimiento –medición– de las cosas conlleva al menos, la posibilidad de que esa medición de lo que es otro sea utilizada para un fin aun más noble: el de medir, a partir de esa medición de lo otro, la misma potencia creadora de la cual aquella medición se genera.

Al respecto el Ignorante artesano del *De Mente* expresa esta idea con la mayor claridad:

*Pues la mente es medida viviente, que midiendo otras cosas alcanza su capacidad.
Pues todo hace para conocerse¹⁸¹.*

No existe un camino directo, que se halle dirigido al conocimiento de la propia *mens*. Puesto que tal conocimiento es conocimiento reflexivo, tendrá por tanto que encontrar un vértice a partir del cual pueda retornar a sí, para reconocerse. Tal reconocimiento se da inevitablemente a partir de lo otro, el cual por su parte, viene a ocupar el lugar del espejo.

De este modo, el hecho –sobre el cual reparáramos en el capítulo anterior– de que siendo el número la misma estructura mental, sea no obstante necesario abstraerlo a partir de lo sensible puede comprenderse ahora como la necesidad que la misma mente tiene de ser

¹⁸¹ *Nam mens est viva mensura, quae mensurando alia sui capacitatem attingit. Omnia enim agit, ut se cognoscat. De Mente, IX*

reenviada al mundo para volver a sí misma. Pues el conocimiento –recordémoslo– tiene su inicio en los sentidos, sólo a partir de cuya excitación, la razón podrá ser despertada de su sopor. Tal es por tanto una razón que, para llegar a sí misma tiene necesidad de aquellas ataduras corporales que siendo, por un lado, el punto de partida de su recorrido hacia sí son a la vez, el impedimento del funcionamiento pleno de su simple fuente de luz intelectual, la cual siendo medida suya ha de estar posicionada por sobre ella.

Ahora bien, teniendo pues la razón su medida en la potencia intelectual, a la cual no accede, la indefinida medición del mundo en la cual se mide especularmente, halla en semejante inaccesibilidad, la causa de su misma indefinición:

*...pero no encuentra su medida buscando en todas las cosas, sino donde todas ellas son uno; allí está la verdad de su precisión, porque allí está su ejemplar adecuado*¹⁸².

Ella, que es medida de todas las cosas, no puede nunca terminar de medirse a sí misma en el espejo de lo medido. Pues medida y medido, como sabemos, no llegan jamás a coincidir. La esencia del mismo *ars coniecturalis* explica que la razón no se mida a sí misma, sino ilimitadamente en las sucesivas visiones limitadas de su discurso.

Sin embargo esta clase de medición indeterminada no deja de mostrarla para sí misma, si bien de acuerdo con las características de una mostración sin término. La apreciación reflexiva de la *mens* consistirá, justamente, en una medición ilimitada de su propia potencia creadora.

*Por esto el hombre posee intelecto, que es semejanza del intelecto divino en el crear. De ahí que cree las semejanzas de las semejanzas del intelecto divino, de la manera como las figuras extrínsecas artificiales son semejanzas de la forma natural intrínseca. De donde mide al intelecto por medio de la potencia de sus obras*¹⁸³.

¹⁸² ...sed sui mensuram in omnibus quaerens non invenit, nisi ubi sunt omnia unum; ibi est veritas praecisionis eius, quia ibi exempar suum adaequatum. Ibid.

¹⁸³ Ideo homo habet intellectum, qui est similitudo divinis intellectus in creando. Hinc creat similitudines similitudinum divini intellectus, sicut sunt intrinsecae artificiales figurae similitunides intrinsecae naturalis formae. Unde mensurat suum intellectum per potentiam operum suorum... De Beryllo n. 7

Como dijimos, la medida propia del ámbito racional no es sino su unidad intelectual, que le antecede en tanto punto culminante de la *mens* a partir del cual se despliegan las demás potencias cognoscitivas. Siéndole por tanto tal unidad y medida verdadera, inaccesible, se ve obligada a buscar por el contrario, en lo medido, generado a partir de ella, la medida de sí misma. Su creación –aquello que era medido y conocido– se ha de volver por tanto, una imagen de su propia potencia creadora, mirando en la cual habrá de reflejarse como en un espejo.

El segundo movimiento del mecanismo especular. El objetivo de la *Aenigmatica Scientia*.

Hemos explicado en las páginas anteriores el paralelismo existente entre la creación humana de entes racionales y formas artificiales, como semejanzas de su propio intelecto, y la creación divina de entes reales y formas naturales, las cuales son a su vez, semejanzas del suyo. Un paralelismo en razón del cual el hombre, que había sido presentado como medida de todas las cosas, se revelaba asimismo como segundo dios.

Vimos, acto seguido, la estrecha relación que ambas nociones guardan entre sí. Pues la medición –esencia misma del discurrir mental– se había mostrado en su más plena naturaleza activa, en cuanto complicación en la unidad de la *mens*, de una fuerza que se explica por medio de su *ars* en términos de número y proporción. Así pues, el hombre en la medición constante que, como una fuerza nacida de su mente, mide todas las cosas en un medir, que es al mismo tiempo creación, reconoce en el espejo de las cosas medidas, su propia potencia de medir como potencia creadora, que se configura como una creación segunda –de nociones y formas artificiales–, semejanzas, a su vez, de los entes reales y las formas naturales, en tanto que estos mismos son semejanzas del intelecto divino. Por nuestra parte, habíamos caracterizado este reconocimiento y medición inacabable de la propia potencia de la *mens* a partir de su creación, la cual se vuelve en este sentido, imagen

y adquiere por tanto, un carácter enigmático, como un primer movimiento del mecanismo especular.

La medición creativa tiene pues su fin en la medición indeterminada de la propia potencia, la cual siendo la medida de sus obras no alcanza al término de su propia medida, pues ésta, por el contrario, lejos de sucederla, como su propio despliegue, la antecede en su simplicidad, como un punto de luz intelectual. Así, el primer juego de espejos se da entre el hombre, como segundo dios y sus propias creaciones y similitudes, de las que se sirve como imágenes.

Sin embargo, el juego especular no concluye en el hombre, como verdadera meta. Es necesario recordar por tanto el objetivo del opúsculo:

Por tanto, descendiendo al asunto, supuestas estas pocas premisas, empecemos por el principio primero... queremos verlo a Él en cuanto principio indivisible¹⁸⁴.

Será entonces necesario un segundo movimiento del mecanismo especular, para el acontecimiento del cual, habrá que apelar –ahora sí– a la potencia superadora intelectual que, a la manera de una lente, permita a la razón un cambio de perspectiva, mediante el cual lo visto habrá de volverse imagen de su propia trascendencia. La razón, que pretende hallar el acceso a aquello que le es no obstante, en sí mismo, inaccesible a causa de su inconmensurabilidad, no puede sin embargo llevar a cabo una función, que no sea aquella única que le es propia: la de medir. Allí pues, donde ya no existe ninguna medida; es decir en un ámbito que trasciende por completo a la razón y, por lo tanto, a toda medida posible, la razón que quiere conocer no puede más que seguir midiendo.

Ella emprenderá el viaje a lo largo del intrincado laberinto de sus proporciones para llegar, en primer lugar, a sí misma, como a una primera meta, en la que se reconoce potencia creadora, lo cual es, en términos cusanos, reconocerse *secundus deus*.

Será recién entonces, a partir del sí mismo que, como un segundo momento, se emprenderá el camino hacia el principio primero.

¹⁸⁴ *Ad rem igitur his paucis praemissis descendentes incipiamus a primo principio... Volumus autem ipsum ut principium indivisibile videre. Ibid. n. 8*

*De donde mide al intelecto a partir de la potencia de sus obras y a partir de esto mide al intelecto divino, a la manera como la verdad es medida por medio de la imagen. Y ésta es la ciencia enigmática*¹⁸⁵.

Tal como es desarrollada en *De Beryllo*, la ciencia enigmática discurre a través de enigmas estrictamente matemáticos. Ahora bien, hemos intentado mostrar a lo largo de este trabajo, cómo las relaciones numéricas y las figuras matemáticas son cristalizaciones del mismo discurrir mental, a las cuales sin embargo, aunque sean lo primero principiado a partir de la *mens*, se llega tan sólo a lo largo de un camino de regreso –el cual puede no obstante permanecer implícito¹⁸⁶– a partir de la abstracción de lo sensible, transitando el cual la mente se dirige a la concentración sobre sí misma, por medio de la que se reconoce creadora de las similitudes de su propio intelecto –entes racionales y formas artificiales– como una segunda creación, que la constituye en segundo dios. Tal reconocimiento es un reconocer la existencia por parte de la *mens*, de una *mimesis* de tipo particular, en donde el lugar del ejemplar se halla ocupado no tanto por el objeto –pues respecto de éste, la imitación es más bien accidental– sino por el acto creativo proporcional, como imitador del acto creador divino, cuya *intentio* se manifiesta en toda la naturaleza.

*...yo, que extraigo de las maderas las cucharas y del barro las copas y las ollas...
Pues tales formas de cucharas, de copas y de ollas se realizan con sólo el arte humano. De donde mi arte es más realizador que imitador de las figuras creadas, y en esto es más semejante al arte infinito*¹⁸⁷.

La mente llega a saberse segundo dios a partir de la reflexión, que es posibilitada por la concentración en el elemento matemático puro, en tanto que éste no es sino la cristalización de su propio discurso creativo o, lo que es lo mismo, de su propio *ars*, el cual, como

¹⁸⁵ *Unde mensurat suum intellectum per potentiam operum suorum et ex hoc mensurat divinum intellectum, sicut veritas mensuratur per imaginem. Et haec est aenigmatica scientia. Ibid. 7*

¹⁸⁶ No sería necesario, por ejemplo en el caso del estudio de las figuras matemáticas, que se parta para estudiar el triángulo, de algún tipo de figura sensible. La idea es que, teniendo siempre el conocimiento, su inicio en los sentidos, la consideración de la figura matemática abstracta, siendo considerada en sí misma, será entonces abstracta en su más originario sentido; esto es, una figura que ha sido ya purificada de toda propiedad sensible y, por lo tanto, de toda corruptibilidad propia de la materia, permaneciendo por lo tanto, la forma del solo discurrir de la mente.

¹⁸⁷ *...non tamen ego, qui ex lignis coclearia et scutellas et ollas ex luto educo... Tales enim formae cocleares, scutellares et ollares sola humana arte perficiuntur. Unde ars mea est magis perfectoria quam imitatoria figurarum creaturarum, et in hoc infinitae arti similior. De Mente II*

sabemos, es imagen del arte infinito divino. De manera que, concentrándose la mente en el *ars* que, como una fuerza constante, brota de sí misma, habrá de concentrarse en la imagen finita de la infinita creación. Sin embargo es justamente la conciencia de que tal reflexión es la concentración en una imagen, lo que permitirá el paso al segundo momento del mecanismo del espejo.

Una vez más, es sólo en el hacerse el objeto propiamente imagen, que lo invisible, que es indicado a través de él puede hacerse visible en lo visible, aunque invisiblemente.

Como dijimos al presentar más arriba el sentido que entendemos, tiene el *enigma* en el pensamiento cusano¹⁸⁸, lo invisible sólo puede hacerse visible en la imagen enigmática –lo visible– en el mismo aparecer de ésta como mera imagen. De esta manera, en el análisis de la imagen enigmática pueden ser hallados dos momentos, que son dados sin embargo, simultáneamente. En primer lugar, la “visibilización” de la imagen como imagen. En segundo –y sólo como resultado del primero– la “visibilización” de lo invisible en ella.

Por tanto, el hacerse imagen de la imagen requiere siempre una superación de ella misma por parte de la mente, en la que se toma conciencia respecto del hecho de que la imagen no es en última instancia el objeto buscado, sino en todo caso, lo que indica a tal objeto. O sea, una toma de conciencia respecto de la imagen como tal, mediante la cual, aquello que no puede ser visto en sí mismo es visto en el enigma, como en su imagen especular.

Si esto es así, la ciencia enigmática, la cual podría ser interpretada simplemente como un conjunto de símiles que utiliza elementos matemáticos que, en su carencia de materia proveerían una mayor certeza en razón de su simplicidad, parece más bien una reflexión de la razón sobre sí misma para que, siendo de alguna manera superada, se convierta en imagen de lo inconmensurable.

Es aquí donde la lente intelectual ha de desempeñar su papel, ya que ella es la unidad simple, que en la razón se explica. Es esta luz, que desde la razón es una pura negatividad que, siendo utilizada por esta última como una lente, convierte esa negatividad en un saber de no saber. Esto es: en la conciencia de lo otro que se indica, como *verdad* que es especulada en la imagen de la razón como en su más precioso enigma. Así, el Cusano

¹⁸⁸ Cf. *supra*, p. 58

diferencia, al finalizar el párrafo que estamos estudiando, la verdad en sí misma no figurable, respecto de su figuración enigmática:

*Además tiene una vista sutilísima por medio de la cual ve que el enigma es el enigma de la verdad, la cual no es expresable en figura en ningún enigma*¹⁸⁹.

Pues la verdad, la cual no admite excedentes y excesos, permanece en su inmensurabilidad, sustraída a la esfera racional, que sólo sabe discurrir midiendo.

Sin embargo, habiendo ésta llegado a partir de la medición creativa de sus similitudes –las que son a su vez, similitudes del Intelecto infinito– a la medición de sí misma, habrá de constituirse, con el auxilio del *beryllo* intelectual, ella misma en enigma.

De esta manera, el objetivo de esa *praxis* racional consistente en el discurrir por enigmas: la ciencia enigmática, no consiste sino en el llegar, en un camino reflexivo –el primer movimiento especular– a la medición de sí, lo cual como hemos visto, significa para el pensamiento del Cusano, la llegada –aunque siempre indeterminada– al auto-conocimiento, para que pueda darse paso a la apertura de un segundo juego de espejos, en el cual la razón, a partir de la lente intelectual se toma a sí misma, en tanto potencia o medida creadora de sus propias similitudes, como enigma, en el cual la medida inmensurable o potencia infinita es vista invisiblemente.

Así, el hombre mismo, constructor de enigmas en los cuales pretende acceder al *excesus* inaccesiblemente, acaba tornándose él mismo, en la medición inacabada de su propia potencia, en el enigma más precioso que, como un segundo dios, ha de espejar la potencia de su infinito Hacedor.

Para finalizar y, así como nos preguntábamos al concluir el capítulo anterior, acerca del sentido que pudiera tener la ciencia enigmática, no podemos evitar volver a preguntarnos

¹⁸⁹ *Habet autem visum subtilissimum, per quem videt aenigma esse veritatis aenigma, ut sciat hanc esse veritatem, quae non est figurabilis in aliquo aenigmate.* Ibíd.

ahora, acerca del sentido o fundamentación del enigma. Qué es lo que propociona aquella *vista sutilísima por medio de la cual [el hombre] ve que el enigma es el enigma de la verdad*.

Al pretender anteriormente dar respuesta a la pregunta acerca del sentido de esta ciencia, recordamos aquel paralelismo establecido entre el número de la mente humana y aquel otro, de la mente divina, el cual era tan sólo así llamado por asimilación al primero, en tanto compuesto de sí mismo. Tal paralelismo nos condujo, a su vez, al análisis de la creación humana –dada, como sabemos, a partir del número de la *mens*– como imagen de la creación divina, relación que se expresa en Nicolás en términos de *secundus deus*.

Por último, hemos explicado cómo es en el mismo reconocimiento de su ser un segundo dios que, en la visión, por medio de la lente intelectual, de su propio crear racional, el hombre mismo puede tornarse imagen para efectuar la visión invisible de la verdad –el crear del divino intelecto–. Es entonces que sobreviene nuevamente la pregunta acerca la fidelidad del mecanismo del espejo. Si el intelecto, funcionando como lente de la razón no puede, en la negatividad a la cual las ataduras corporales lo someten, sino apenas permitir que se produzca el corrimiento de la misma razón, transformándola en enigma de una verdad desconocida y por sí misma no expresable en figura en ningún enigma, qué es lo que realmente permite reconocer a la imagen enigmática en la que la razón se transforma, como enigma de la verdad.

No parece existir ningún punto arquimédico a partir del cual sea posible comenzar a realizar especulaciones que aseguren alguna clase de certeza. Así pues, como proponemos mostrar a continuación, aquella vista sutilísima de la que nos habla el Cusano, lejos de referirse a algún tipo de poder positivo del intelecto puro –con el cual se volvería innecesaria toda ciencia enigmática, puesto que tal poder nos haría capaces de ver cara a cara, aun estando ligados a un cuerpo– hallará sus fundamentos en la certeza de sí mismo como creado a imagen y similitud de su principio creador

Es así, a esta noción tratada ya, por parte de la tradición, en un contexto de teología escritural¹⁹⁰, a la que el Cusano toma como fundamento para la posibilidad de una ciencia

¹⁹⁰ Cf. Giovanni Santinello, “L’Uomo *ad imaginem et similitudinem* nel Cusano” en *Doctor Seraphicus* n° XXXVII, marzo 1990. Bolletino d’informazioni del Centro di Studi Bonaventuriani, Bagnoregio.

enigmática. Será pues a ella, a la que intentaremos caracterizar en las páginas siguientes, con la pretensión de mostrar ese carácter de fundamento respecto de aquellos dos conceptos anteriores, que hemos visto tan intrínsecamente ligados entre sí –los conceptos de *mensura rerum* y *secundus deus*–.

V

El hombre como *imago dei*

Hemos dedicado el segundo capítulo de este trabajo, a explicar la afirmación de Nicolás, según la cual el hombre es medida de todas cosas. Noción a través de la cual se ha mostrado una concepción creativa del hombre, en la que se produce el enlace con un segundo concepto: el de segundo dios. De manera que ambos conceptos son relacionables, en tanto perspectivas de la comprensión de la naturaleza humana, a partir de la concepción cusana del hombre como potencia creadora.

Por último, hemos visto que, en el propio camino de reconocimiento de sí mismo como tal potencia, se produce, como un segundo momento, un corrimiento de este sí mismo, que se descubre en tanto potencia, en el cual tal sí mismo se torna una imagen enigmática, capaz de hacer visible invisiblemente –de la manera en la que la verdad puede ser vista en la imagen– la ejemplar potencia creadora infinita.

En definitiva, nuestro camino a través de estas dos nociones, las ha mostrado como dos perspectivas de una misma concepción del hombre en tanto fuerza que se despliega por medio de su crear, cuya “visibilización” permite por su parte, reconocerla imagen de aquella otra fuerza, en cuyo despliegue tiene lugar la creación de todo lo real. En términos cusanos: el hombre, en el reconocimiento de sus obras proporcionadas a partir del número de la *mens* –nociones y formas artificiales– como semejanzas de las creaturas nacidas del intelecto divino –entes reales y formas naturales–, se reconoce creador de las semejanzas de las semejanzas del divino intelecto.

A su vez, el reconocimiento de sus obras como suyas, le permite medir su propia potencia creadora –aunque, como vimos, tal medición permenezca siempre indeterminada en virtud

de la incapacidad de identificación de lo medido a la medida y, por lo tanto, permanezca asimismo, enigmática-, a través de ese juego que hemos caracterizado como un primer movimiento especular. Finalmente, en un segundo movimiento, y con el auxilio de la luz del intelecto, esta primera medición espejará a su vez la potencia infinita divina para que pueda ser medida, *a la manera como la verdad es medida por medio de la imagen*.

Caemos pues, en la cuenta de que el reconocerse como medida es un reconocerse segundo dios, o sea, reconocerse imagen de la fuerza creadora del divino intelecto, lo cual no es sino el reconocimiento racional especulativo de una certeza ya dada por medio de la fe: la del hombre como *imago dei*.

Ahora, si bien este concepto *-imago dei-* parece, como decimos, desprenderse a partir del camino que hemos recorrido en el estudio de la ciencia enigmática, no tiene sin embargo un desarrollo expreso en *De Beryllo*. Tal desarrollo conforma uno de los temas centrales de *De Mente*.

Nos serviremos por tanto, a continuación, una vez más de este tercer libro del *Idiota* con la intención de mostrar, a modo de conclusión, el concepto originariamente teológico de hombre *imago dei*, como raíz en la cual se origina ese paralelismo que, como hilo conductor de nuestro trabajo, hemos venido siguiendo desde el primer capítulo: aquel que se da entre el número de la mente humana y el número de la mente divina.

Imago dei y Explicatio dei

Debe notarse en primer lugar, que la concepción metafísico-antropológica del hombre como *imago dei* nace a partir de la conducción de un concepto del ámbito de la teología revelada al ámbito especulativo. Esta idea es explorada por el Cusano en diversos

sermones. Así, por ejemplo en el Sermón 122 se dice que el hombre, que también es llamado microcosmos, fue creado a imagen y semejanza del propio hijo de Dios¹⁹¹.

Ahora bien, como decíamos, este concepto tomado de la teología revelada será reformulado de manera antropológico-especulativa, ocupando un lugar central en *De Mente*¹⁹², concepto mediante el cual el Cusano acentúa la excelencia de la mente humana como imagen de la unidad, en función de lo que podría decirse que es el principal objetivo del *De Mente*: el de mostrar la trascendencia e inmortalidad de la *mens*.

Así, en el capítulo primero, el Ignorante, explicando la diferencia entre *mens* y *anima*, dirá que la mente en tanto subsistente fuera del cuerpo, es o bien infinita o bien, imagen de lo infinito. Debiendo comprenderse a la primera como la única subsistente en sí –*a se*– como infinita, máxima o absoluta y, contrariamente, a la segunda, que es imagen de lo infinito, como no infinita o absoluta, característica a partir de la cual el interrogado admitirá que algunas de estas mentes, que son imágenes de lo infinito, pueden animar a un cuerpo, siendo entonces, por oficio, almas –*mentes in corpore*–.

*Pues una es la mente que subsiste en sí misma, otra la que en un cuerpo. La mente subsistente en sí misma o es infinita o es imagen de lo infinito. De aquellas, sin embargo, que son imagen de lo infinito, puesto que no son máximas o absolutas, es decir infinitas en sí subsistentes, admito que pueden algunas animar al cuerpo humano y entonces, por oficio, concedo que son almas*¹⁹³.

De este modo, la mente subsistente en sí, en tanto fuera del cuerpo es la imagen de la simplicidad divina, la cual es complicativa de todas las cosas:

De donde, si llamaras a esta divina simplicidad mente infinita, será ella el ejemplar de nuestra mente. Si llamas a la mente divina universalidad de la verdad de las

¹⁹¹ Cf. *Sermo CXXII, Agnus in via*, h. XVIII / 2, p.2, 17-21

¹⁹² Al respecto Giovanni Santinello, nota que en el tratamiento de este concepto por parte de Nicolás de Cusa, se destaca la diferencia entre el ser *imago dei*, lo cual es sobre todo una prerrogativa del Hijo y es referente por tanto, al proceso generativo interno, y el ser *ad imaginem dei* como prerrogativa del hombre a través del *logos* y, por lo tanto referente al proceso creativo externo. Cf. Giovanni Santinello, "L'Uomo *ad imaginem et similitudinem* nel Cusano" en *Doctor Seraphicus* n° XXXVII, marzo 1990, pp. 85-97.

¹⁹³ *Nam alia est mens in se subsistens, alia in corpore. Mens in se subsistens aut infinita est aut infiniti imago. Harum autem, quae sunt infiniti imago, cum non sint maximae et absolutae seu infinitae in se subsistentes, posse aliquas animare humanum corpus admitto, atque tunc ex officio easdem animas esse concedo. De Mente I*

*cosas, a la mente nuestra la dirás universalidad de la asimilación de las cosas, de modo que sea la universalidad de las nociones... si todas las cosas están en la mente divina como en su precisa y propia verdad, todas las cosas están en nuestra mente como en la imagen o similitud propia de la verdad, esto es nocionalmente*¹⁹⁴.

Ahora bien, en el capítulo IV Nicolás explica que una es la imagen –*imago*– y otra la explicación –*explicatio*–¹⁹⁵, distinguiendo la concepción de la mente humana en tanto *imago* de la complicación eterna, de la noción de *explicatio*, la cual se comprende justamente como el polo opuesto respecto de la de *complicatio*.

Explicaremos así, brevemente, en primer lugar, en función de arrojar algo de luz sobre esta distinción entre la *explicatio dei* y la *imago dei*, la primera de estas nociones.

La *explicatio dei*

Creemos pertinente en función de este breve desarrollo de la noción de *explicatio dei*, tener en cuenta aquella concepción que, como vimos anteriormente¹⁹⁶, aparece en una obra posterior al *De Mente –De li Non Aliud–*, de acuerdo con la cual, el principio primero es entendido como lo no-otro con relación a todo lo principiado.

Siendo consideradas las creaturas como *alia* las unas con relación a las otras, ellas han de ser entendidas como determinaciones parciales de ese despliegue de otredades que se comprende, en su totalidad, como no-otro.

¹⁹⁴ *Unde, si hanc divinam simplicitatem infinitam mentem vocitaveris, erit ipsa nostrae mentis exemplar. Si mentem divinam universitatem veritatis rerum dixeris, nostram dices universitatem assimilationis rerum, ut sit notionum universitas... 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. De Mente III*

¹⁹⁵ *Attende aliam esse imaginem, aliam explicationem. Ibid. IV*

¹⁹⁶ Cf. *supra*, p. 45

Ahora bien, el principio no-otro no debe ser interpretado como mero conjunto de todos los otros determinados. Él es más bien lo que constituye la esencia de cada uno, permaneciendo al mismo tiempo, en su trascendencia, desvinculado de todo. Pues lo *non aliud*, denotando su no determinación, se comprende como nada de lo otro; como la misma exclusión de cada alteridad, diversidad o diferencia, puesto que el principio, como el Cusano hará notar en cada una de sus obras, es el ámbito de precedencia de toda alteridad.

Así pues, lo no-otro se define, en su absolutez, por medio de sí mismo¹⁹⁷ y tal es su esencia, la cual es a su vez, esencia de las esencias –*essentia essentiarum*¹⁹⁸–; esto es, la esencia de cada cosa singular, deviniendo fundamento que pone y conserva todo.

Es en esta inmanencia respecto de todo singular, del cual constituye su misma esencia, que reluce plenamente la ambigüedad del concepto de *non aliud*. Pues a la vez que mediante él se expresa el principio, en su no ser ninguno de los otros determinados –o sea, en su trascendencia respecto de cada ente singular– expresa asimismo, en cuanto es la misma esencia de cada ente –la cual se halla constituida por su no ser otro que sí mismo– su no ser otro que el otro. Para decirlo con mayor claridad; en el decir que el cielo es no otro que el cielo, lo no-otro se revela como la misma esencia de cada otro. De manera tal, que el principio no constituye una otredad respecto de cada ente, sino justamente aquello que no es otro respecto de todos los otros.

Así, el principio no-otro se encuentra insito en cada uno de los otros, en los cuales sin embargo él mismo, no se hace otro, sino que permanece idéntico a sí mismo, a la vez que se manifiesta en todas las cosas de manera diferente. Es pues esta manifestación mediante la penetración en cada ente, permaneciendo al mismo tiempo sí mismo más allá de cada uno como nada de todo, lo que Nicolás expresa mediante la noción de *explicatio*.

A su vez, con el término *complicatio* se refiere al principio como unidad originaria, en la cual todo se encuentra comprendido, como en su causa, de manera absoluta. Es decir que en el principio primero, todo se halla de manera tal, que en él es él mismo.

¹⁹⁷ Cf. *De li Non Aliud* I

¹⁹⁸ Cf. *Ibid.* X

Los términos *complicatio-explicatio* derivan de la especulación matemática de la escuela de Chartres del siglo XII. Sobre todo, de la obra de Teodorico de Chartres, quien había elaborado la teoría de la aritmética de Boecio¹⁹⁹.

Lejos de excluirse, ambos conceptos mantienen entre sí una relación dialéctica mediante la cual se expresa la relación dada entre los entes y la simplicidad divina, con la cual se comprende que la multiplicidad de los entes no debe ser interpretada como un otro respecto de su causa. La unidad infinita debe incluir en sí, en tanto infinita, también a lo finito como infinito. O sea, en la complicación eterna del principio, lo finito se encuentra, como en su causa eterna, siendo el principio absoluto mismo. Así pues, el despliegue de la multiplicidad complicada en su principio es la misma explicación del principio, el cual siendo a la vez nada de todo lo creado, no se particiona en ello, sino que permanece él mismo, uno y simple.

De esta manera, el ver de un Dios que es lo no-otro mismo es, en tanto acto absoluto y, por tanto, intemporal, a la vez, acto de ver y cosa vista²⁰⁰. Asimismo, este ver es despliegue manifestativo en relación dialéctica con la fuerza complicativa, que es la fuerza unificante y formante del principio intelectual.

*De lo cual veo que todo, con una única razón no es otro que aquello que es, porque expresamente, la vista, que es lo no-otro no ve otro de sí mismo*²⁰¹.

El Intelecto primero se explica en la multiplicidad de todo lo creado y cada uno de los principiaados es explicación suya, así como las múltiples visiones son explicación de una visión absoluta.

Hemos visto brevemente, en nuestro tratamiento respecto de la crítica cusana a la teoría aristotélica de la sustancia, cómo el primer principio no es entendido como un uno indiferenciado a la manera de Plotino, sino que es por el contrario, principio simple unitrino, del cual emana, primeramente, la unidad o necesidad *que todo une y agrupa*, la igualdad, que provee la forma y, a partir de ambos, el nexo de uno y otro. Tal trinidad,

¹⁹⁹ Cf. Graziella Federici Vescovini, *Il pensiero di Nicola Cusano*, UTET, Torino, 1998, p. 30

²⁰⁰ Cf. *De li Non Aliud* XXIII

²⁰¹ *Ex quo omnia una video ratione non aliud quam id, quod sunt, esse, quia scilicet visus, qui "non aliud" est, non aliud a se ipso vidit.* Ibid.

siendo pensada *humaniter* será comprendida a partir de la creatura y, consiguientemente a partir de cierta relación temporal. Pues sabemos que todas las cosas desde la eternidad, en su principio –Dios– son Dios. Considerando sin embargo, la creación de las cosas en un tiempo, antes del cual no habían aún sido hechas, las cosas serán consideradas a partir de un poder ser hechas –*posse fieri*–, como a partir de su posibilidad de ser hechas desde la eternidad. A su vez, así como son temporalmente consideradas en su posibilidad antes de ser, habrán asimismo, de ser consideradas a partir del acto creativo mismo, puesto que si pudieron ser hechas había el poder hacer antes que fuesen –*posse facere*–. Por último, a fin de que todo surja, la posibilidad y el hacer deben considerarse a partir de un nexo –*nexus*–.

*Ves por tanto antes de toda existencia temporal de las cosas a todas ellas en el nexo que procede desde el poder ser hecho absoluto y el poder hacer absoluto. Pero esos tres absolutos son antes de todo tiempo la simple eternidad. De ahí todas las cosas contemplas en la simple eternidad*²⁰².

Así, la mente eterna, cuyo entender es su esencia, entiende todas las cosas en la unidad, en la igualdad de la unidad y en el nexo de uno y otro. Y porque tal mente simplísima es arte absoluta, tiene en su esencia la omnipotencia, de modo que nada pueda resistírsele, la sabiduría, de modo que sepa lo que hace, y el nexo de la omnipotencia y la sabiduría, para que realice aquello que quiera. Tal nexo, que tiene en sí mismo la omnipotencia y la sabiduría, es el espíritu, como si fuese la voluntad perfectísima o deseo por medio del cual se realiza aquello que se quiere.

Ahora bien, puesto que en sí mismo –y ya no desde la perspectiva *humaniter*– el proceso intratinitario es un proceder sin tiempo desde sí mismo hacia sí, la diferenciación interna del principio no implica multiplicidad numérica. En tanto que lo Uno no es número, sino más bien su principio, la unidad absoluta que se despliega en la dialéctica trinitaria debe ser pensada como libre de número y, por tanto, de alteridad, en el sentido de exclusión recíproca de las personas. Por eso el Padre –unidad– es el Hijo –igualdad– y el Hijo es el Espíritu –nexo de uno y otro–. Y tal unidad es pensada como unidad de tres antes del

²⁰² *Vides igitur ante omnem rerum temporalem existentiam omnia in nexu procedente de posse fieri absoluto et posse facere absoluto. Sed illa tria absoluta sunt ante omne tempus simplex aeternitas. Hinc omnia conspicias in simplici aeternitate trinitar. De Mente XI*

número tres –perteneciente este último, como sabemos, al ámbito racional– en una indiferenciación interna, como autoapertura del principio para su retorno a sí, por medio de la repetición de la igualdad –Hijo– de la unidad –Padre– y la conexión como unificación de la auto-identidad, en el cumplimiento sin tiempo de la unidad, por medio de su retorno a sí. La autoapertura del principio intelectual es pues, retorno pensante. Unidad que se abre a la igualdad y, por lo tanto, a sí misma, en su proceder por medio de la Palabra. Y puesto que el arte creativo divino, que crea a partir del Verbo, es arte absoluto, *de modo que el arte sea el artífice y el magisterio el maestro*, el Dios que se expresa en la Palabra no será distinto respecto de lo expresado, razón, a su vez, de la conformación trinitaria de todas las cosas en materia, forma y nexa. Todo lo principiado tiene en sí la similitud del principio y por ello se encuentra en todo la trinidad en la unidad de la sustancia, así como *in divinis* la trinidad se encuentra en un principio que, siendo trino, es uno y simple. Así, de esta manera, la voluntad *re luce trinitariamente en todo*.

...todo lo principiado tiene en sí la similitud del principio, y por ello se encuentra en todo la trinidad en la unidad de la sustancia, a semejanza de la verdadera trinidad y unidad de la sustancia del principio eterno. Por lo tanto, es necesario que se encuentren en todas las cosas que son principiadas, el poder ser hecho que descende de la virtud infinita de la unidad o entidad absoluta, el poder hacer que descende de la virtud absoluta de la igualdad y la composición de uno y otro, que descende del nexa absoluto²⁰³.

El ver absoluto divino no se encuentra cerrado en sí mismo como circularidad de reflexión y amor. El *logos* es el ver o pensar del principio como eterna autoalienación en el acto creativo mismo que, siendo arte infinita divina, es el arte paradigmática en la cual el mismo principio se despliega o explica y que es –como sabemos– el ejemplar del arte finita del hombre –imagen suya–.

²⁰³ *Omnia principiata in se similitudinem principii habere atque ideo in omnibus trinitatem in unitate substantiae in similitudine verae trinitatis et unitatis substantiae principii aeterni reperiri certum teneo. In omnibus igitur, quae principiata sunt, posse fieri, quod descendit a virtute infinita unitatis seu entitatis absolutae, posse facere, quod descendit a virtute absolutae aequalitatis, et compositionem utriusque, quae descendit a nexu absoluto, reperiri necesse est. De Mente XI*

La *imago dei*

La conformación de las sucesivas proporciones en el discurrir mental en que se constituyen las nociones y las formas artificiales son explicación de una *mens*, entendida como fuerza complicativa, que se explica por medio de su arte. Pues la misma medición, que constituye su ejercicio es el despliegue de una fuerza complicativa que aparece, en su propia explicación creativa, reflejada en lo medido, para retornar a sí misma en la asimilación de tal reflejo.

Al estudiar los modos de conocimiento vimos que la medida del ámbito racional es su unidad intelectual, y que es a partir de tal unidad, que se despliegan las demás potencias cognoscitivas, desde el intelecto hasta la sensibilidad. A su vez, esta última es asimismo, unificadora de la diversidad que la sucede, pues complica en sí todas las formas de lo sensible, para ser también ella, unificada en la potencia superior –la razón– que tiene su punto de unificación en el intelecto. Así pues, de esta manera, la relación que hallamos entre los modos de conocimiento es una relación de despliegue-unificación, lo cual es en términos cusanos, una relación de *explicatio-complicatio*, donde cada potencia se comprende como la explicación de aquella que la precede, y a su vez esta última, complica en sí su propia explicación; esto es, lo que ya ha sido complicado por la potencia que se encuentra a su sombra.

Complicatio y *explicatio* son los términos en cuya relación dialéctica se juega la naturaleza del *ars*, la cual es, por un lado, la discursividad misma y, por otro –en su finitud humana–, la imagen finita del arte infinita divina. De este modo, será a su vez en el concepto de *ars*, que podrá ser comprendida la relación de la *imago* con su verdad o principio. En fin; los términos *complicatio-explicatio*, al último de los cuales el Cusano contrapone el concepto de *imago*, parecen pues ser el camino para acceder a la comprensión de este último concepto: el de *imago dei*.

Así, como cada potencia encuentra en la sucesiva la explicación de sí misma, la *mens* debe ser comprendida como una línea continua, de manera que no deben interpretarse los modos cognoscitivos como facultades separadas, sino como una gradación ininterrumpida, desde

la más pura luz intelectual hasta la sensibilidad, luego de la cual el conocimiento perece en el alma vegetativa.

La mente no es sino esa misma actividad de despliegue continuo. No debemos entender cada potencia como un ámbito estático y cerrado, que halla un momento subsiguiente como explicación de esa cristalización primera. La noción de *explicatio* supone por el contrario, un movimiento sin rupturas, de modo que cada potencia sea, ella misma, explicación continua. De esta manera, el discurrir racional se explica ilimitadamente en la creación de proporciones, en función de la medición de una mente que debe complicarlo todo en sí.

Así pues, como la mente absoluta, que es complicación de las complicaciones, se explica en la creación de los entes reales y de las formas naturales mediante el arte paradigmática, la mente finita del hombre, que complica en sí, en tanto *mensura rerum*, todas las cosas en su constante asimilación creativa, se explica a su vez, por ello mismo, en tanto *secundus deus*, en la creación de nociones y formas artificiales mediante un arte que es *imago* del arte infinita del primer principio, reconociéndose en su misma actividad –o como actividad misma– como la imagen de la complicación de las complicaciones –*imago complicationis complicationum*–.

Es pues en el mismo ejercicio del arte que conforma su naturaleza, que la mente humana no es ella misma explicación, sino imagen de la complicación eterna. Pues así como la simplicidad divina es complicativa de todas las cosas, la mente es la imagen de esa simplicidad complicante.

Si llamas a la mente divina universalidad de la verdad de las cosas, a la nuestra la dirás universalidad de la asimilación de las cosas, de modo que sea la universalidad de las nociones²⁰⁴.

La mente es entonces imagen y no explicación de la complicación eterna, pues ella misma es complicación que se explica por medio de un arte que es la imagen finita del arte infinito.

A su vez, por cuanto todo lo creado tiene la impronta de la trinidad del principio, la mente que es su imagen debe ser considerada como una fuerza complicativa en la cual el poder ser

²⁰⁴ *Si mentem divinam universitatem veritatis rerum dixeris, nostram dices universitatem assimilationis rerum, ut sit notionum universitas. Ibid. III*

asimilado *–posse assimilari–*, el poder asimilar *–posse assimilare–* y el nexo *–nexus–* de uno y otro son en su esencia uno y lo mismo. De donde su capacidad asimilativa habrá de responder a una dialéctica trinitaria y, puesto que tal capacidad es proyectada en lo que se conoce como explicación de la propia *mens* que se manifiesta en su conocer creativo, la cosa misma que tiene en sí, en tanto similitud del principio creador, la impronta de la trinidad divina, será a su vez, comprendida por la mente humana, como un compuesto trinitario de materia, forma y nexa.

De donde no puede nuestra mente a no ser que sea en la trinidad entender cualquier cosa. Pues para entender, primero establece algo en la semejanza del poder ser hecho, o sea de la materia, a lo cual añade algo otro en la similitud del poder hacer, o sea de la forma y entonces entiende en la semejanza del compuesto por uno y otro. Cuando comprende según el modo de la materia hace los géneros, cuando según el modo de la forma, las diferencias. Cuando según el modo del compuesto, las especies o individuos... ves a nuestra mente entender en la semejanza de la mente divina²⁰⁵.

La comprensión de la mente humana, en tanto que es imagen de la mente eterna, habrá de ser una comprensión que implique un juego trinitario, como imagen de la trinidad divina, la cual es el mismo intelecto absoluto, principio simple de todas las creaturas que, en tanto son sus semejanzas, se conforman asimismo trinitariamente.

Ahora bien, el entender trinitario del primer principio es, como ya hemos explicado, anterior a toda sucesión temporal, pues el tiempo no es, en la concepción cusana, sino el *descenso de la eternidad, de la cual es imagen o semejanza²⁰⁶*. Por su parte, el movimiento de comprensión de la mente finita, imagen de lo infinito será, en tanto positividad discursiva, un movimiento que transcurre en el tiempo.

²⁰⁵ *Unde non potest mens nostra, nisi sit una in trinitate, quidquam intelligere, quemadmodum nec mens divina. Primo enim, dum se movet ut intelligat, aliquid in similitudine posse fieri seu materiae praemittit, cui aliud in similitudine posse facere seu formae adiungit, et tunc in similitudine compositi ab utroque intelligit. Dum autem modo materiae comprehendit, genera facit; dum modo formae comprehendit, facit differentias; dum modo compositi, species facit vel individua... vides mentem nostram in similitudine aeternae mentis intelligere. Ibid. XI*

²⁰⁶ Cf. Ibid.

*Ahora bien, con esta sucesión, con la cual afirmé que algunas cosas se establecen previamente con el modo de la materia y de la forma, ves a nuestra mente entender en la semejanza de la mente eterna*²⁰⁷.

La *mens* finita se encuentra, en tanto *mens in corpore*, sometida a la sucesión; a limitar al mundo en el ilimitado discurrir de la razón discursiva. De manera que nada pueda ser entendido por ella, sino estableciendo primeramente algo con el modo de la materia, a la cual entiende que se le añade una forma adveniente, para ser ambas unidas con el modo del compuesto, comprendiendo así en la sucesión incomprensiblemente a la trinidad eterna.

La imagen de la unidad trinitaria infinita, porque es imagen del entender trinitario absoluto que es Dios, es asimismo entender trinitario, que comprende todas las cosas como compuestos de materia y forma, de manera que comprenda en la semejanza de la cosa en acto fuera de la mente. Pues como hemos visto, todas las cosas, siendo semejanzas del principio, se conforman en sí mismas trinitariamente.

*...todas las cosas en cuanto están en nuestra mente están semejantemente en la materia, están en la forma y están también en el compuesto... de modo que aquella materia y aquella forma, o más bien aquella similitud de la materia y aquella similitud de la forma y aquello al modo del compuesto sea considerado una y la misma noción, una y la misma sustancia*²⁰⁸.

La mente finita –que es la semejanza del infinito entender unitrino, que impronta su trinidad en lo creado, en materia, forma y nexo– comprende por su parte, todas las cosas en la similitud de la materia, en la similitud de la forma y en la similitud del compuesto, para que las comprenda como una sola noción, en la similitud de una única sustancia.

Tenemos en fin, que las creaturas son semejanzas de la divina *mens*. A su vez, la *mens* humana, siendo la imagen de la divina, crea sus nociones como semejanzas de tales creaturas, con lo cual las nociones de la mente del hombre son las semejanzas de las semejanzas de la mente divina. El entender del divino Intelecto es entender que es, al mismo tiempo, creación. De la misma manera, la mente del hombre, puesto que es la

²⁰⁷ *In hac autem successione, qua dixi aliqua praemitti modo materiae et formae, vides mentem nostram in similitudine aeternae mentis intelligere. Ibid.*

²⁰⁸ *...omnia, ut in mente nostra sunt, sunt similiter in materia, sunt et forma, sunt et in composito...ita ut illa materia et illa forma, vel potius illa similitudo materiae et illa similitudo formae et illud modo compositi consideratum sit una et eadem notio, unaque et eadem substantia. Ibid.*

imagen de tal entender creativo de la mente infinita, es asimismo un entender creativo, que no es sino la imagen del infinito entender de Dios.

La comprensión humana es así, comprensión en la semejanza de la comprensión eterna, puesto que una es la imagen la otra. De tal modo, es el ser imagen de aquella mente, a partir de la cual ha sido creado todo lo que se pretende conocer, que tal conocimiento puede efectivamente ser conocimiento de las cosas, al mismo tiempo que es puramente creativo, si bien –en virtud de la imperfección propia de la finitud– será tan sólo un conocimiento de tipo conjetural.

El conocimiento humano, siendo plenamente activo, puede no obstante ser propiamente conocimiento de todas las oposiciones en las que el mundo de lo creado se despliega más allá de la propia *mens*, porque el *ars* en que tal conocimiento se constituye es el *ars* de una mente, que es la imagen de aquella otra –la infinita complicación de las complicaciones– a partir de la cual, en tanto principio, ha sido generado todo ese despliegue, como explicación suya.

El entender de la *humana mens* es por lo tanto, un entender a imagen y semejanza del infinito entender divino.

De esta manera, aquel paralelismo que hemos venido siguiendo en nuestro recorrido se revela en su modo más originario, bajo el concepto de hombre como *imago dei*.

Tal paralelismo se nos había presentado en primera instancia, en términos de número inefable y número de la mente humana. Un número a partir del cual el hombre genera proporciones en cuya incesante comparación mide –conoce– todas las cosas. En razón de lo cual, el hombre es concebido como medida de todas las cosas –*mensura rerum*–.

Ahora bien, puesto que el paralelismo se da entre uno y otro número, justamente en tanto primer principiado o Verbo, divino en un caso y en el otro humano, veíamos a tal número concebido como el primer elemento en el desarrollo de un proceso creativo –el cual sería claro está, propiamente proceso, en el caso humano, único en el cual habría sucesión temporal y dicho, en virtud de tal paralelismo, enigmáticamente para el primer principio–.

A su vez, y en virtud de la relación que guardan entre sí la medida y lo medido, las cuales no llegan jamás a coincidir, hemos visto que tal proceso creativo, como incesante medición del mundo, se desarrolla siempre como un *ars conjecturalis*. De este modo, la medición racional a partir de la cual el hombre es capaz de asimilar las nociones de todas las cosas y

en virtud de la cual se lo dice *mensura rerum*, puesto que no hay un número real que se encuentre ya en la cosa para ser asimilado pasivamente por la *mens*, encuentra a su base una creación, que se comprende como fuerza explicativa que se despliega como potencia creadora, en razón de lo cual, el hombre *mensura rerum* es entendido asimismo como *secundus deus*. A partir de esta noción, el paralelismo, que en primer lugar se nos presentaba en términos de número divino y número humano, se presenta ahora más claramente en términos de creación divina –entes reales y formas naturales, las cuales no son sino sus semejanzas– y creación humana –nociones y formas artificiales, que siendo semejanzas suyas, son las semejanzas de las semejanzas de la *divina mens*–.

Acabamos de ver, en último lugar y apoyándonos en textos de *De Mente*, cómo la noción de *imago dei* explica que tal creación sea una creación a imagen y semejanza. Es decir, que siendo el conocimiento, ante todo, un *ars* y no una mera pasividad asimilativa, sea con todo, propiamente conocimiento de las cosas, a pesar de que sea, en tanto proceso ilimitado, un conocimiento tan sólo conjetural.

La mente humana, creada a imagen y semejanza de la mente divina, es ante todo, la imagen de la infinita fuerza explicativa o, lo que es lo mismo, una potencia creadora en movimiento constante. Tal potencia es denominada por Nicolás de Cusa como *ars*, que se desarrolla como una creación proporcional continua, cuyo primer principiado es el número o verbo de la *humana mens*.

Consideraciones finales

La pregunta acerca del sentido de la ciencia enigmática puede ahora obtener finalmente una respuesta más precisa mediante su interpretación como reformulación especulativa del concepto originariamente teológico del hombre como *imago dei*.

Las creaciones matemáticas son las explicaciones más originarias del número que no es sino el primer principiado o verbo mental, a imagen del primer principiado o verbo de la

mente divina, a través del cual se explica en el crear –plenificándose como segundo dios– una mente que no es sino la imagen finita de la mente infinita. La figura matemática será a su vez, la cristalización representativa de ese *ars* proporcional como despliegue del número, de manera que la concentración reflexiva en las creaciones originarias de la matemática constituye, la reflexión en la cristalización del propio despliegue mental, a partir del cual ella, por medio de la lente intelectual, habrá de ponerse ante sí misma como imagen, profundizando en la cual será capaz de ver el principio invisible, de la única manera en que somos capaces de contemplarlo en nuestra finitud: a través del espejo y en el enigma. Pues siendo la *mens* la única imagen del principio, ver a éste en el enigma no podrá significar otra cosa que verlo en ella misma, en función de lo cual, como paso primero –al cual nos hemos referido como “primer movimiento”– tendrá que tomarse para sí misma como tal imagen, como condición necesaria para profundizar en ella. Tal profundización es como vimos, lo único que puede ser llevado a cabo respecto de la imagen enigmática, en razón de que aquello indicado por ella es en sí mismo inefable y, por tanto, el enigma nunca podrá dejar de ser enigma, siendo así el profundizar en ella, un ejercicio sin término.

La pregunta acerca de la posibilidad de la ciencia enigmática es una pregunta acerca del sentido que pudiera tener la recuperación de sí mismo por parte del hombre, para que pueda ser visto en tal sí mismo, aquello que lo excede, como en una imagen. Es así, tan sólo porque ese sí mismo que quiere recuperarse tiene ya dada la certeza indiscutible de que él es la viva imagen de aquello que lo excede –como la verdad ha de exceder a su imagen– que le es posible saber que en la recuperación analítica de sí no estará realizando sino el análisis de la imagen de la verdad, para alcanzarla en ella de manera inalcanzable.

A su vez, la visión por parte de la *mens*, de su primer principiado –el número– como cristalización de su mismo discurrir, es visión reflexiva de la unidad por medio de la igualdad. La visión de una mente que generando su propia similitud puede reconocerse en ella como potencia creadora. De manera que su mismo reflexionar es imagen de la reflexión infinita y, de este modo, la reflexión a partir de la cual la mente obtiene para sí misma esa imagen que ella se sabe ser, para conocer en ella al principio del cual se sabe imagen, constituye pues un camino indefinido, en el transcurso del cual no sólo intenta la comprensión incomprensible de aquello de lo cual ella es imagen, sino que además, transitando ese camino de autoconocimiento, en el cual se despliega a sí misma como

unidad que genera su igualdad, a la que reconoce como identidad, plenifica ilimitadamente su ser imagen, en la imitación de la reflexión infinita.

Y puesto que la imagen nunca por mucho que fuera perfecta –aún cuando no pueda ser más perfecta y más conforme al ejemplar– es de tal manera perfecta como cualquier imperfecta imagen, la cual tiene siempre la potencia de conformarse siempre más y más, sin limitación, al ejemplar inaccesible... De esta manera, aunque en el principio de la creación no tenga la actual brillantez del arte creador en la trinidad y en la unidad, tiene con todo, aquella fuerza creada juntamente, por la cual puede, excitada, hacerse más conforme a la actualidad del arte divino... Y coinciden en la esencia el maestro y el magisterio, como en la imagen viva del arte infinito, la cual puede hacerse más conforme quedando siempre inaccesible la precisión del arte infinito²⁰⁹.

Así pues, lo que hemos denominado como un “primer movimiento del mecanismo especular” parece no consistir sino en el camino infinito de la comprensión especulativa, por parte de la mente, de sí misma como *imago dei* y, puesto que tal concentración, es la concentración en ella misma como *ars*, en tanto fuerza ilimitada que brota de sí, habrá de verse como imagen finita del *ars* infinito de Dios: aquel por el cual son creados los entes reales y las formas naturales. Siendo entonces, ella la imagen de esa potencia creadora habrá de comprenderse como *secundus deus*.

Asimismo, desandando aun más sus propios actos creativos en el camino de la reflexión, habrá de abstraer como primer principiado de todas sus creaciones, a partir del cual ella genera las proporciones, en cuya medición comparativa se despliega el conocimiento, como el infinito camino conjetural de un proceso de asimilación creativa, en el que lo conocido –asimilado– tendrá que comportarse respecto de la mente como lo medido con relación a la medida, la mente habrá de comprenderse como *mensura rerum*.

Secundus deus y *mensura rerum* se revelan así, finalmente como dos momentos en la profundización por parte del hombre de su condición de *imago dei*. Tal es pues, una analítica de la mente que, sabiéndose imagen de su infinito creador, emprenderá el camino

²⁰⁹ *Et quia imago nunquam quantucumque perfecta, si perfectior et conformior esse nequit exemplari, adeo perfecta est, sicut quaecumque imperfecta imago, quae potentiam habet se semper plus et plus sine limitatione inaccessibili exemplari conformandi... Sic mens nostra, etsi in principio creationis non habeat actualement replendentiam artis creatricis in trinitate et unitate, habet tamen vim illam concreatam, per quam excitata se actualitati divinae artis conformiorem facere potest... Et coincidunt in essentia magister et*

reflexivo que implica la profundización en tal imagen, para comprender que ella es, ante todo, imagen finita de un *ars* infinito, como fuerza concreada que se despliega a partir de sí misma como número. Así, será por tanto la profundización en el número, es decir en la imagen que ha logrado de sí misma, la que permita dar el paso, por medio de la lente intelectual, a lo que denominamos “el segundo movimiento del mecanismo especular”; aquel en el que, habiéndose la imagen revelado como tal, puede entonces experimentarse como imagen de otra cosa, la cual, porque no es posible que sea vista *cara a cara* será tan sólo experimentable en ese indefinido profundizar en el reflejo que ella misma proyecta. Saber hallar esa imagen para poder mirar en ella como a través de un espejo, constituye una *praxis*, cuyo mecanismo Nicolás de Cusa pretende dar a conocer en ese breve opúsculo llamado *De Beryllo*, bajo el nombre de *Aenigmatica Scientia*.

magisterium, ut in imagine viva artis infinitae, quae excitata se actualitati divinae semper sine termino conformiorem facere potest praecisione infinitae artis inaccessiblei semper remanente. De Mente XIII

Bibliografía

Nicolai de Cusa, *Opera Omnia XI/1: De Beryllo*, Ed. Iohannes Gerhardus Senger et Carolus Bormann, Hamburgi, 1988

Fuentes Cusanas Secundarias

Nicolai de Cusa, *Opera Omnia*, Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita:

- I. *De docta ignorantia*, edd. E. Hoffmann e R. Klibansky, Lipsiae 1932.
- III. *De coniecturis*, edd. J. Koch e C. Bormann, I. G. Senger comite, Hamburgi, 1972.
- V. *Idiota*, Ed. Ludovicus Bormann, Lipsiae, 1937; *Idiota de sapientia. Idiota de mente*, editionem alteram ed. R. Steiger;
- XIII. *Directio Speculantis seu De Non Aliud*, Ed. Ludovicus Baur et Paulus Wilpert, Lipsiae, 1944

Traducciones de Fuentes Secundarias

- Nicolás de Cusa, *Acerca de la Docta Ignorancia*, Libro I, Bs. As. 2003
- Pasqua, H., *Du non-autre. Le guide du penseur*, París, 2002.
- Nikolaus von Kues: Vom Nichtanderen. Übers. u. m. Einführung u. Anmerkungen hg. von Paul Wilpert. 2. Auflage. Hamburg 1976.

Fuentes de la tradición

- Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, 1970
- Pacioli, Luca, *La divina proporción*, Madrid, 1991

Bibliografía Secundaria

- Karl Heinz Volkman Schluck, *Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, Frankfurt am Main, 1984 (primera edición: 1957)
- Graziella Federici Vescovini, *Il Pensiero di Nicola Cusano*, Torino, 1998
- —, *'Arti' e Filosofia nel secolo XIV. Studi sulla tradizione aristotelica e i 'moderni'*, Torino, 1987
- Edmond Vansteenbergh, *Le Cardinal Nicolas de Cues (1401-1464) L'action-la pensée*, Paris, 1920
- Kurt Flasch, *Nicolaus Cusanus*, München 2001
- Katrin Platzer, "Simbólica venatio" und "scientia aenigmatica", Frankfurt am Main, 2001
- Giovanni Santinello, *Introduzione a Niccolò Cusano*, Roma-Bari, 1987 (primera edición 1971).
- —, *Il pensiero di Niccolò Cusano nella sua prospettiva estetica*, Padova 1958
- —, *Tota Pulcra es, Amica mea (Sermo De Pulchritudine)*, Padova, 1958.
- Kazuhiko Yamaki, *Nicholas of Cusa. A Medieval Thinker for the Modern Age*, Richmond 2002
- A.A.V.V., *Coincidencia dos opostos e Concordia. Caminhos do pensamento em Nicolau de Cusa*. Actas do Congresso internacional realizado em Coimbra e Salamanca nos dias 5 a 9 de novembro de 2001: Klaus Kremer, Peter Casarella, L. Ribeiro dos Santos, C. D'Amico, W. Andreas Euler, Mario Santiago Carvalho, Iñigo Bocken, D. Ferrer, a. Borges, J. María Andre, Coimbra 2002.
- AA.VV., *Concordia Discors. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*, a cura di Gregorio Piaia, Padova, MCMXCIII.

- AA.VV., *Nicoló Cusano agli inizi del mondo moderno*, atti del Congresso internazionale in occasione del V centenario della morte de Nicoló Cusano (Bressanone, 6 – 10 settembre 1964), Firenze, 1964.
- Ernst Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig-Berlin, 1927
- Werner Beierwaltes, *Identität und Differenz. Zum Prinzip cusanischen Denkens*, Opladen, 1977
- —, *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt am Mainz, 1972
- —, *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt am Mainz, 1985
- Eusebi Colomer, *De la Edad Media al Renacimiento. Ramón Llull – Nicolás de Cusa – Juan Pico de la Mirandola*, Barcelona 1975
- Umberto Eco, *Arte e bellezza nell'estetica medievale*, Sonzogno 1987
- Conrado Eggers Lan, *El nacimiento de la matemática en Grecia*, Bs. As. 1995
- Armando Poratti, Conrado Eggers Lan, María Isabel Santa Cruz y Néstor Luis Cordero, *Los filósofos presocráticos III*, Madrid 1980
- Hans Gerhard Senger, “Aristotelismus vs. Platonismus zur Concurrents sonder zwei Archetypen der Philosophie in spät Mittelalter” en *Miscelanea Medievalia*, XVIII 1986, pp. 53-80
- Claudia D'Amico, “El hombre como *secundus deus*: forma única y reconstrucción nocional de géneros y especies en el pensamiento cusano”, en *Veritas*, Porto Alegre, v. 44, n. 3, septiembre, 1999, pp. 815-822
- João Maria André, “O homem como microcosmo: da concepção dinâmica do homem em Nicolai de Cusa”, en *Philosophica* 14, Lisboa 1999, pp. 7-30

- Daniela Mazzuconi, “Il *De caesarea circuli quadratura e l’aurea propositio in mathematicis* di Niccolò Cusano” en *Italia medievale e umanistica*, XXIII, 1980, pp. 616-20
- Jorge Mario Machetta, “Nicolás de Cusa: perspectivas éticas a partir de su concepción del individuo y de la visión de Dios” en *Veritas*, Porto Alegre, v. 44, n. 3, septiembre 1999, pp. 823-930
- L. Gabriel, “Il pensiero dialettico in Cusano e Hegel”, en *Filosofia*, XXI, 1976, pp. 537-47
- Giovanni Santinello, “L’uomo *ad imaginem et similitudinem* nel Cusano”, en *Doctor Seraphicus XXXVII*, marzo 1990
- Jeannine Quillet, “De l’art des conjectures à la science divine selon Nicolas de Cues”, en *Miscelanea Medievalia* 22/1, Berlin-New York 1994, pp. 96-106
- Loris Sturlese, “Saints et Magiciens: Albert le Grand en face d’Hermès Trimégiste”, en *Archives de Philosophie* 43, 1980, pp. 615-635
- Martinez Gomez, “El Hombre *Mensura Rerum* en Nicolás de Cusa”, en *Pensamiento* vol. 21, 1965, pp. 41-64
- Machetta, J., M., “Acerca de la coincidencia de los opuestos”, en *Patristica et Medievalia*, 20 (1999), pp. 60-7.

Índice

Introducción	1
El opúsculo <i>De Beryllo</i>	4
I. Número y Proporción	11
Antecedentes y proyecciones de la noción cusana de <i>número</i> y <i>proporción</i> en su propio tiempo.....	22
Acerca de la significación y función del número y la proporción en las obras cusanas.....	25
II. El hombre como <i>mensura rerum</i>	29
Los modos de conocimiento.....	34
El <i>ars conjecturalis</i>	41
La inaccesibilidad de la esencia. La crítica a Aristóteles.....	45
III. La Ciencia Enigmática. El espejo y el enigma	57
El <i>beryllo</i> y el <i>aenigma</i>	57
El enigma y el número.....	62
La <i>transumptio in infinitum</i> como empleo simbólico de los signos y figuras matemáticos.....	67
Los enigmas presentados en <i>De Beryllo</i>	69
Enigma y Verdad.....	83
IV. El hombre como <i>secundus deus</i>	86
Análisis del hombre como <i>secundus deus</i> en el marco de la crítica a Platón.....	86
Primer movimiento del mecanismo especular.....	97

El segundo movimiento del mecanismo especular. El objetivo de la <i>Aenigmatica Scientia</i>	100
V. El hombre como <i>imago dei</i>	107
<i>Imago dei</i> y <i>Explicatio dei</i>	108
La <i>explicatio dei</i>	110
La <i>imago dei</i>	115
Consideraciones finales.....	120
Bibliografía.....	124

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas