

LA MANIFESTACIÓN DEL *LÓGOS* EN LA VISIÓN DIVINA: NICOLÁS DE CUSA Y ERIÚGENA¹

MARÍA JESÚS SOTO-BRUNA
Universidad de Navarra

RESUMEN

El artículo trata de cómo el *videre* del Dios invisible se manifiesta en la finitud: lo que es creado o visto, en el sentido de la teofanía clásica, es la visibilidad de Dios. Muestra una visión activa de la *visio divina* en lo que se refiere al ser y al devenir de lo finito. En esta concepción se advierte la explicación que Juan Escoto Eriúgena había dado de la creación: Dios crea en sí mismo *viéndolo* todo en sí mismo.

Palabras clave: Nicolás de Cusa, Eriúgena, Visión divina, finitud e infinitud.

ABSTRACT

This article deals with the *videre* of the invisible God and how it manifests itself in finitude: what is created or seen, in the meaning of a classical theophany, is the visibility of God. Also shown in this article is an active vision of the *divine visio* in what refers to the being and the becoming of the finite. In this conception we observe the explanation that John Scotus Eriugena gave to creation: God creates in himself, *seeing* everything in himself.

Keywords: Nicholas of Cusa, Eriugena, divine vision, finitude and infinitude.

¹ Este trabajo forma parte de mi actual proyecto de investigación: “*Universitas rerum* y metafísica del *Logos* en la interpretación neoplatónica medieval del proceso emanativo-manifestativo de la causalidad. De E. Eriúgena a M. Eckhart”, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, nº ref.: FFI2011-28729.

I. PLANTEAMIENTO DE LA MANIFESTACIÓN DESDE LA VISIÓN DIVINA²

La obra *De visione Dei* de Nicolás de Cusa establece decididamente que Dios es “la infinitud que lo abarca todo” y, en este sentido, las cosas, en el Absoluto, se identifican con él, pues no cabe ahí alteridad o diversidad alguna. Esa identificación de las cosas en el Absoluto se entiende desde la idea de un pensar infinito que se piensa a sí mismo en cuanto tal y ve en sí mismo todo cuanto es o puede ser. Así, es lícito establecer que el texto de 1453 desarrolla el pensamiento de la *veritas absoluta*, esto es, de un Absoluto que se piensa y se concibe a sí mismo; “reflexión absoluta” es lo que denota la noción de “visión divina” que inspira el título, pues, en efecto, desde el símbolo del *Icona Dei* ilustrado en el Prefacio, nos hacemos cargo de que Dios ve y, al mismo tiempo, es visto por aquellos a quienes ve, y esta última mirada, esto es, el ver de aquellos a quienes ve el propio Dios, está incluido en su propio acto de ver³. Y así Dios es la identidad que está más allá de toda identidad y de toda diferencia: es la igualdad máxima, fuera de todo rango e impensable como el grado último en cualquier escala.

Desde el tema de la visión, lo finito se presenta como manifestación o expresión⁴ de la mirada de Dios sobre él. Obligado es preguntarse a continuación acerca de la consistencia ontológica de esa manifestación que supone el ente finito.

Efectivamente, desde este planteamiento, surge consecuentemente la pregunta: ¿Cuál es la entidad de lo finito según la concepción del *De visione Dei*? La respuesta de Nicolás de Cusa es precisa: *visione tua sunt* (VD, X). Este principio de su pensamiento plantea la cuestión de la identidad propia de lo finito en tanto que diferente del in-finito. Para Nicolás de Cusa aquí el ver (*videre*)

2 Una primera versión de las conclusiones que expongo aquí se encuentra en mi artículo “La finitude comme ‘manifestation’ de l’identité absolue dans le *de visione dei* (1453)” en H. PASQUA, *Identité et différence dans l’oeuvre de Nicolas de Cues (1401-1464)*, Lovaina – Paris, Éditions de l’Institut Supérieur de Philosophie, Peeters, 2011, 109-128.

3 Cf. W. BEIERWALTES, “*Visio absoluta* o reflexión absoluta”, en *Cusanus. Reflexión metafísica y espiritualidad*, Pamplona, Eunsa, 2005, 181. Para la obra *De visione Dei* remito a capítulo y número tomando en cuenta las siguientes ediciones: NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, en *Nicolae Cusae Cardinalis Opera* I, Paris, Editio Faber Stapulensis, 1514 (reimpr., Frankfurt, Minerva G.M.B., 1962, ss.), fol. 99r-114r. Texto crítico: *Nicolai de Cusa, Opera Omnia, iussu et auctoritate Academie Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, vol. 6, *De visione Dei*, A. D. RIEMANN (ed.), Hamburg, Meiner, 2000. Traducción española: *La visión de Dios*, A. L. GONZÁLEZ (trad. e intr.), Pamplona, Eunsa, 2007 (5ª ed. revisada); traducción francesa: *Le Tableau ou la vision de Dieu*, A. MINAZZOLI (trad. e intr.), La nuit surveillée, Paris, Cerf, 1986.

4 Cf. M. J. SOTO-BRUNA, “Nicolás de Cusa y la idea metafísica de expresión”, en *Anuario Filosófico*, 28 (1995), 737-754.

es igual al crear (*creare*): “Es lo mismo decir que Dios ve todas las cosas que señalar que el Absoluto crea todas las cosas”⁵; resulta además que la visión con la que el Absoluto se ve a sí mismo es también aquella con la que ve a las cosas, pues, siendo la igualdad absoluta, no puede contener dualidad o alteridad⁶: en Dios, de hecho, coinciden los opuestos.

La doctrina sobre la *coincidentia oppositorum*, que es el principio de la *docta ignorantia* –y que marca el rumbo desde el inicio de su pensar–, nos descubre la forma en que la verdad de lo finito aparece determinada por el Infinito, y a la vez que nos enseña de qué manera la verdad del Infinito puede llegar a sernos accesible de algún modo; en definitiva, indica aquello que es más propio del ser de lo finito: que es una explicación del Infinito que se manifiesta. Esta explicación, en cuanto despliegue de la inicial *complicatio* nunca coincide con lo que es expresado, pero requiere la presencia de la visión creadora en lo creado, pues de otro modo, esto último no podría llegar a ser “algo”.

La presencia a la que acaba de aludirse no significa sino que las cosas son lo que son por la visión divina en ellas: “Eres visible por todas las criaturas y las ves a todas; en efecto, por el hecho de que ves a todos eres visto por todos. Las criaturas no pueden ser de otro modo puesto que son por tu visión; si no te vieses a ti que las ves no podrían recibir de ti el ser”⁷; y entonces lo que conforma la entidad de la criatura es tanto el ver divino como el ser visto de Dios por la criatura, pues en esta concepción las criaturas son en cuanto ven al Absoluto.

Ciertamente, aunque no existan dos visiones, la finitud queda explicada mejor como una como una limitación (*visus contractus*), en la diferencia y en la alteridad, pero a la vez fundamentada por el *visus abstractus* de la divinidad; se puede entonces decir que el ser finito es la autoexpresión del Absoluto desde la forma de la alteridad. La tesis que parece recorrer las páginas del Cusano –en lo que se refiere al estatuto ontológico de lo finito– afirma que la identificación de *videre* y *creare* en Dios explica bien que la visión omniabarcante de la divinidad se manifiesta ella misma como fundamento creador de todo ente finito (*esse creaturae est videre tuum et pariter videri*). De este modo el *videre* del Dios invisible se manifiesta en la finitud: lo que es creado o visto, en el sentido de la teofanía clásica, es la visibilidad de Dios (*videre tuum est creare tuum*); se trata de una visión activa de la *visio divina* en lo que se refiere al ser y al devenir de

5 A. L. GONZÁLEZ, “La articulación de la trascendencia y de la inmanencia del Absoluto en *De visione Dei* de Nicolás de Cusa”, Introducción a *La visión de Dios*, Pamplona, Eunsa, 2007 (5ª edición), 15.

6 Cf., *id.*, 16.

7 NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, X, 40.

lo finito. La creación de lo finito depende de la visión de Dios, y puede entonces recordarse que la finitud es lo que es gracias a la mirada de Dios (*in eo enim quod omnes vides, videris ab omnibus*)⁸.

En lo sucesivo convendrá plantearse si la mirada creadora del Absoluto supone realmente una autoexplicación de Dios en el mundo y por lo tanto si permite considerar a lo finito como la visibilidad de esa autoexplicación, esto es, como “manifestación”. Esta hipótesis no supone en modo alguno que el Infinito pueda llegar a explicarse desde lo finito, ya que el primero solamente reposa en sí, aunque sea visto en todo lo visible. Se cita a continuación uno de los textos centrales al respecto; se trata del inicio del capítulo XII de *De visione Dei*, central para nuestro tema y que lleva por título: “Donde el invisible es visto, el Increado es creado: “Antes te me has aparecido, Señor, como invisible a toda criatura, puesto que tú eres el Dios escondido e infinito. Y la infinitud no es comprensible con ningún modo de comprender. Después, te me apareciste como visible por todos, porque una cosa es en tanto en cuanto tú la ves, y no sería en acto si no te viese. Tu visión, ya que es tu esencia, confiere el ser. De este modo, Dios mío, eres a la vez invisible y visible: invisible eres como tú eres; eres visible en la medida en que las criaturas existen, pues las criaturas son en tanto en cuanto te ven. Por tanto, tú, Dios mío, invisible, eres visto por todos. Eres visto en toda visión por todo el que ve; tú, que eres invisible, que estás desvinculado de todo lo visible y estás sobresaltado en el infinito, eres visto en todo lo visible y en todo acto de visión”⁹. Ese Dios invisible y desvinculado nos parece sin embargo –en una lectura atenta del texto que acaba de citarse– mostrarse, como su autoexplicación, en la alteridad que él mismo conforma mediante su acto de visión creadora; y entonces pensamos que puede sostenerse que la finitud no es sino participación, en el sentido especial de manifestación, del que es nombrado como *non-aliud*, *idem* o *possest*.

En este sentido, sostendremos que puede hablarse en la obra de Nicolás de Cusa de una entidad ontológica de la finitud, en lo cual separamos al autor de cualquier interpretación hegeliana. Fue en efecto el propio filósofo alemán quien en su Lección sobre Spinoza, presentó el problema Dios-mundo formulando tres posibilidades: “Tres clases de posibles relaciones existen entre Dios y lo finito, de lo que nosotros formamos parte. La *primera* es la de que sólo *es* lo finito y, por tanto, sólo *somos* nosotros, mientras que Dios *no es*: es la posición del ateísmo, en la que lo finito se toma como lo absoluto y es, por lo

8 En esta concepción se advierte la explicación que Juan Escoto Eriúgena había dado de la creación: Dios crea en sí mismo *viéndolo* todo en sí mismo (*De divisione naturae*, I) *Joannis Scoti Opera, Patrologiae Latinae*, Ed. MIGNE, PL, Tomo 122.

9 NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, XII, 47.

tanto, lo sustancial. La *segunda* es la de que sólo Dios *es*, mientras que lo finito, en verdad, *no es*, es solamente fenómeno, apariencia. La *tercera* posición, la que reconoce que Dios *es* y también nosotros *somos*, es una mala síntesis, una transacción equitativa. Es el modo de representación que consiste en considerar cada lado tan sustancial como el otro, en honrar a Dios, situándolo en el más allá, pero atribuyendo también un ser, en el más acá, a las cosas finitas; la razón no puede darse por contenta con este criterio *igualitario*, con esta actitud indiferente. La necesidad filosófica consiste, pues, en captar la unidad de estas diferencias, de tal modo que la diferencia no se deje a un lado, sino que brote eternamente de la sustancia, sin cristalizar y petrificarse en forma de dualismo¹⁰.

II. LA VISIBILIDAD DEL CREADOR COMO MANIFESTACIÓN EN LO FINITO

La cuestión que acaba de plantearse se refiere ciertamente al problema de la identidad y de la diferencia, pero queda claramente engarzado con el de la articulación entre inmanencia y trascendencia. En efecto, y según la ilustración que nos ofrece Nicolás en el Prólogo de la obra, la mirada real del Dios verdadero permanece inmutable en sí misma y, al mismo tiempo, se manifiesta como respectivamente distinta a los ojos del que se encuentra mirado por ella o le mira; por ello el sujeto “que sabe que el ícono está fijo y quieto, se asombrará del cambio de una mirada que es inmutable. Y si, clavando la mirada en el ícono, se desplaza desde el oeste al este, descubrirá que la mirada del ícono no deja de seguirle¹¹. Cabe decir al respecto que la mirada finita nunca coincide con aquello que en ella se manifiesta, pero sí que requiere que se comprenda el mirar divino como la *complicatio* infinita que lleva en sí misma el principio de la *explicatio*, y entonces la multiplicidad de lo finito se entiende abierta a su principio, de modo análogo a la relación que existe entre el punto y la línea¹². La presencia entonces de lo manifestado en su manifestación significa que la *explicatio* es el modo por el que el primer principio da a participar su ser en la limitación de la finitud; y esta participación otorga cierta consistencia ontológica al ente finito. Como se ha anunciado, existe una distancia clara entre esta concepción de la participación y de la metafísica de la participación del acto de

10 G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Teil III, *Vollständige Ausgabe*, Verein von Freunden des Verewigttern, 18 Bd., Berlin, 1836, XV, 373 (neu herausgegeben von Hermann Glockner, *Sämtliche Werke*, 19, Frommann, Stuttgart-Bad-Cannsttt, 1965). G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, traducción de W. ROCES, Buenos Aires, F. C. E., 1957, 303.

11 NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, Prólogo.

12 Cf. W. BEIERWALTES, *Visio absoluta*, 185-186.

ser¹³; Nicolás de Cusa quiere acudir más bien a una presencia real de Dios en las cosas, sin la cual no podrían expresar su origen divino. Esa presencia, como se ha ido argumentado se refiere a que el Absoluto se halla supuesto o es visto en todo lo visible y en todo acto de visión¹⁴.

Lo anterior se muestra bien en el siguiente texto: “Viéndome, tú que eres Dios escondido, me concedes que tú seas visto por mí. Nadie puede verte sino en cuanto tú le concedes que seas visto. Y verte no es otra cosa que tú ves al que te ve”¹⁵; es decir, la visión divina sobre las cosas, no solamente hace que estas sean, sino que además la esencia misma de su ser consista en ver al Absoluto, y este su ver permite verlas como visibilidad manifestativa del Absoluto.

Para él, en efecto, las cosas son “algo” solamente en cuanto se considera que el Absoluto está en ellas, del mismo modo a como los espejos diversos reflejan el rostro idéntico “presente” en ellos¹⁶. Puede entonces afirmarse tanto la inmanencia como la trascendencia del Absoluto respecto del orbe de lo finito: por un lado, “la trascendencia, en que se aparta de Dios toda implicación de finitud, y por otro, la inmanencia, o mejor, presencia, en que se afirma la virtualidad divina vuelta universalmente al orden creado”¹⁷; y así puede asegurarse que “el fundamento complicativo está *también* en su propia *explicatio*”¹⁸, pues Dios es todo en todo, y es fuera o por encima de todo lo creado: *Omnia et nihil omnium simul* (XII). Todo lo cual sin embargo parece quedar comprometido en M. Eckhart, autor que precede a Cusa especulativamente. El caso de Eckhart en ciertamente es distinto, puesto que él no propone la idea de un Absoluto

13 A. L. GONZÁLEZ, *Ser y participación*, Pamplona, Eunsa, 2001 (3ª ed. rev. y ampl.); “La articulación de la trascendencia y de la inmanencia del Absoluto en *De visione Dei* de Nicolás de Cusa”.

14 Cf. NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, XII, 47; K. KREMER, “Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit («sis tu tuus, et Ego ero tuus»)”, en R. HAUBST (ed.), *Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues*, Mitteilungen und Forschungsbeiträge des Cusanus-Gesellschaft 18, Trier, Paulinus Verlag, 1989, 227-266; W. DUPRÉ, “Das Bild und die Wahrheit”, *ib.* 125-127; W. BEIERWALTES: “‘Visio facialis’: Sehens zum Angesicht. Zur Coincidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus”, *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, phil.-hist. Klasse, Jg. 1988, Heft 1, München, 1988, 121-124.

15 NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, V, 13.

16 Gracias a esa presencia cabe una deificación de la creatura. El último libro del *De docta ignorantia* muestra esta posibilidad, teniendo en cuenta la realidad del Verbo; de ahí que pueda sostener en el c. 2 del libro 3 que “Maximum contractum pariter est et absolutum, creator et creatura”, afirmación que sólo se comprende desde la Teología del Verbo, a cuya luz queda iluminada la doctrina del hombre como “ad imaginem Dei”. Cf. NICOLÁS DE CUSA, *La docte ignorance*. H. PASQUA (introducción, traducción y notas), Paris, Rivages Library, 2008.

17 L. MARTÍNEZ GÓMEZ, “De los nombres de Dios al nombre de Dios en Nicolás de Cusa”, en *Philosophica. Al filo de la historia*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1987, 87. Cf. W. BEIERWALTES, *Cusanus. Reflexión metafísica y espiritualidad*, traducción de A. CIRÍA, Pamplona, Eunsa, 2005, 145-180.

18 W. BEIERWALTES, *Visio absoluta*, 186.

que debe incluir lo finito para ser tal¹⁹. Las investigaciones sobre Eckhart que vienen llevándose a cabo desde mediados del siglo pasado, a través –sobre todo– de un análisis detenido de los textos y de su entorno histórico, religioso y especulativo, han ido advirtiendo que el maestro renano no disuelve lo finito en lo infinito en una suerte de identidad totalizante; antes bien, fue su propósito distinguir enteramente a Dios, no porque fuera “el Otro” más allá de cualquier visibilidad intelectual, sino porque en su intención estaba no realizar una suerte de comparación entre Dios y el mundo, de suerte que pudiera encontrarse un atributo en común para ambos que hiciera de término medio en el silogismo “Dios es” y “El mundo es”. Ningún predicado común podía emplearse para ambos extremos, de modo que, si como se afirma en el *Éxodo*, y fue comentado por la mayoría de los autores medievales, “Dios es el Ser”, la criatura no podía a la vez “ser”²⁰. Los problemas comienzan, sin duda, cuando se empieza a sostener que si lo finito no puede arrogarse el nombre de ser por pertenecer este solamente a Dios, entonces debe considerarse como nada. Y es que Nicolás de Cusa parece sin duda haber desarrollado su doctrina acerca del *non-aliud* a partir del *dictum* eckhartiano *in deum enim non est aliud*²¹. Y así, la *negatio negationis* de Eckhart que implica la trascendencia de Dios respecto de todo lo demás se correspondería con la trascendencia del Dios cusano respecto incluso de los trascendentales²².

Desde los puntos anteriores hay que precisar sin embargo que “los dos términos, inmanencia y trascendencia, son desiguales: ciertamente, lo finito implica la presencia del Infinito en él, pero no está dado de modo necesario con el Infinito. Si no, lo Infinito no podría prescindir de lo finito y no podría hablarse de una verdadera trascendencia”²³. En otras palabras, las cosas no pueden ser consideradas sin Dios, pero El sí puede serlo sin los entes finitos: “Si se consideran las cosas sin El, no son nada, como el número sin unidad. Si se le considera a El mismo sin las cosas, El es y las cosas no son nada”²⁴.

19 Esa fue en su momento la interpretación de G. DELLA VOLPE a favor del panteísmo eckhartiano, en su libro: *Il misticismo speculativo di Maestro Eckhart nei suoi rapporti storici*, Bologna, Licinio Cappelli, 1930.

20 Cf. el libro de H. PASQUA que recoge además las interpretaciones más sobresalientes sobre Eckhart: *Maître Eckhart. Le procès de l'Un*, Paris, Cerf, 2006.

21 MAESTRO ECKHART, *Sermones* XXIX n. 304 en *Lateinische Werk*: LW IV, 270, 7ss.

22 Ver aquí el comentario de B. MOJSISCH, *Meister Eckhart. Analogie, Univozität, Einheit*, Hamburg, Meiner, 1983, 92-93; y, escrito anteriormente, el artículo de R. HAUBST, “Nikolaus von Kues als Interpret und Verteidiger Meister Eckharts”, en *Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute*, U. KERN (ed.), München – Mainz, Kaiser, 1980, 75-96.

23 M. ÁLVAREZ GÓMEZ, *Die verborgene Gegenwart des Unendlichen bei Nikolaus von Kues*, München – Salzburg, A. Pustet, 1968, 15.

24 NICOLÁS DE CUSA, *De docta ignorantia*, II, c. 3. Para esta obra de Nicolás de Cusa utilizo la edición latino-alemana de L. GABRIEL (ed.), *Philosophisch-Theologische Schriften*, übersetzt und

A la vez, la visión creadora constituye el ser propio de lo finito, de tal modo que el Absoluto se hace visible en su ser mismo invisible. Quizá esta idea se halle expresada de modo más nítido en el *Dialogus de Possess*, lo cual además demuestra –tratándose de un escrito de 1460– que se trata de una tesis que ha recorrido toda la obra y el pensamiento de Nicolás de Cusa: “¿Qué es el mundo sino la manifestación del Dios invisible? ¿Qué es Dios sino la invisibilidad de las cosas visibles [...]? Por tanto, el mundo revela a su creador, de modo que éste pueda ser conocido; es más, el Dios incognoscible se manifiesta cognosciblemente en el mundo en espejo y en enigma”²⁵.

Quasi in speculo et in aenigmate: el mundo como un espejo en el que el hombre puede ver a Dios; imagen familiar en toda la filosofía clásica, especialmente en la que elaboraron los teólogos del medioevo, y central –tras el principio eckhartiano de la inefabilidad del ser de lo divino²⁶– en el Cusano. Por ese vital afán suyo de dilucidar “la accesibilidad o inaccesibilidad de lo que sea el Absoluto, su comprensibilidad o incomprensibilidad”, se ha escrito con razón hace poco que el punto de partida de la especulación del autor que nos ocupa, esto es, aquel desde el que “Nicolás de Cusa inicia su andadura es el texto de S. Pablo en su Epístola a los Romanos, I, 19-20: Las perfecciones invisibles de Dios, también su poder eterno y su divinidad, se han hecho visibles a la inteligencia, después de la creación del mundo, a través de las cosas creadas”²⁷.

Pero la presencia divina en las cosas, sin embargo, no implica nunca identificación de corte panteísta, sino que la teoría de la expresión que conlleva la *complicatio* y la *explicatio* muestra, fundamentalmente, la mutua pertenencia de Dios y el mundo, implicando la dependencia radical de éste último: “el mundo es la *explicatio*, el despliegue de lo que Dios ha producido en su unidad; el mundo consiste sólo en el desarrollo de la unidad en la multiplicidad; es la autoexpresión del Absoluto en la forma de una alteridad (*Andersheit*). Por

kommentiert von Dietlind und W. DUPRÉ, 3 vols., Viena, Herder, 1982, vol. 1, 334.

25 NICOLÁS DE CUSA, *El Possess*, parag. 72, en Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota, El Possess, La cumbre de la teoría*, A. L. GONZÁLEZ (introducción, traducción y notas), Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista 19, Pamplona, Euna, 2008 (2ª ed. revisada); la traducción está realizada sobre la base de la edición de la Academia de Ciencias de Heidelberg: *Nicolai de Cusa. Opera Omnia, iussu et acutoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, Hamburg, Meiner, 1973, XI, 2.

26 Cf. V. LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1960: el libro entero trata del tema que aquí nos ocupa, pero es especialmente relevante para nuestro propósito el capítulo VI, “Imago in speculo”, 339-380: *Visibilia veraciter invisibilium imagines esse atque creatorem ita cognoscibiliter*.

27 NICOLÁS DE CUSA, *El Possess*, 9 y 12. Nicolás de Cusa insistió desde su obra *La docta ignorancia* en que las cosas visibles son imágenes de las invisibles, donde el creador puede verse “a modo de enigma”: *creaturis videri posse quasi in speculo et in aenigmate, De docta ignorantia*, I, c. 11.

ello el Cusano puede hablar del mundo como *Deus sensibilis*²⁸, sin que ello suponga, en un principio, destituir de su estatuto ontológico propio a lo finito. En este contexto no panteísta la relación de expresión entre la imagen (en sentido general, como *Bild* o *Abbild*) y el arquetipo (*Urbild*) ha de ser estimada como una relación de semejanza cuyos contornos están delimitados con mucha precisión y sin estar sujetos a modificaciones profundas²⁹. Y ello es así atendiendo del mismo modo a dos interpretaciones en parte divergentes; esto es, tanto si se aprecia que la semejanza es el resultado de una “efluencia” del Bien-Arquetipo, como si se juzga que es necesaria una “conversión” de la imagen hacia su principio. En ambos casos, como digo, el, por así decir, lugar ontológico de cada término está perfectamente fijado, pues el dinamismo entre los dos polos está determinado por el grado de participación, de filiación, que regula el movimiento (*anàbisis*) desde la finitud como diferencia al no-otro como identidad³⁰. En definitiva, el ámbito de lo finito solamente puede comprenderse de la compenetración recíproca de unidad y alteridad o de identidad y diferencia. Y, desde el Prólogo de la obra que tratamos, sin esta presencia las cosas (los entes) no podrían expresar su identidad en cuanto alteridad respecto de lo otro.

III. LO FINITO COMO MANIFESTACIÓN Y EL PROBLEMA DE LA ALTERIDAD

Desde la obra *De visione Dei* y por lo alcanzado hasta ahora, pensamos ciertamente que lo finito puede ser entendido como “manifestación” de la identidad absoluta, y ello en cuanto hemos accedido a él como la “visibilidad” de aquella autoexplicación divina desde la *complicatio*. El problema radica –y en la misma obra se nos plantea como tal– en que si el Absoluto es el principio del ser, no puede serlo la alteridad, alteridad que representaría a lo finito en cuanto manifestación visible del invisible: *Alteritas igitur non potest esse principium essendi*³¹. Esta última –la alteridad o la diversidad– se halla en lo que conside-

28 E. METZKE, “Nikolaus von Cues und Hegel”, en *Kant-Studien*, 48 (1956-57), 220. Cf. A. L. GONZÁLEZ, “La doctrina de Nicolás de Cusa sobre la mente. Hacia una nueva gnoseología”, en *Studia Philologica Valentina*, 10 / 7 (2007), 1-24.

29 Cf. P. SCHMICHT, “Das Urbild in der Philosophie des Nikolaus von Kues”, en *Eranos-Jahrbuch*, 18 (1950), 291-321.

30 Cf. R. JAVELET, “La réintroduction de la liberté dans les notions d’image et de ressemblance, conçues comme dynamisme”, en A. ZIMMERMANN (ed.), *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter*, Berlin – New York, De Gruyter, 1971, 1-34. El autor alude a dos interpretaciones: una consideración teológica, que ve al arquetipo como *alfa* participable; y una consideración espiritual que lo ve como *omega* participable; a mi juicio, ambas se hallan presentes en el Cusano. Cf. NICOLÁS DE CUSA, *Du non-autre. La guide du penseur*. H. PASQUA (traducción, prefacio y notas), Paris, Cerf, 2002.

31 NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, XIV, 58.

ramos mundo “fuera de Dios”. No obstante –insistimos–, siendo Dios la identidad máxima, parece no poder encontrarse un principio positivo para la alteridad que supone la finitud, sino que más bien, al pensar aisladamente lo finito, se nos presenta más como no ser que como ser, pues “en efecto, la alteridad se nombra a partir del no ser. Precisamente por el hecho de que una cosa no es otra. Por lo tanto, la alteridad no puede ser principio de ser, ya que se denomina a partir del no ser. La alteridad, por consiguiente, no es algo. La causa de que el cielo no sea la tierra se debe a la misma infinitud, que abarca a todo ser”³². Nos preguntamos a continuación cómo resulta la comprensión de lo finito en cuanto manifestación o dependencia del principio del ser.

En cierto modo, la alteridad, aunque deba ser considerada como el elemento negativo en todo ser no absoluto³³, expresa sin embargo la circunstancia de que todo ente finito, en base a su unidad o identidad respectiva, *no* es lo otro y precisamente por ello puede pensarse como *otro*. En este sentido, la alteridad permite comprender la cierta consistencia ontológica en tanto que se reconoce su identidad como diferencia de lo demás: “Precisamente por el hecho de que una cosa no es otra, se dice que es otra”³⁴.

Desde lo expuesto, puede entenderse que Nicolás de Cusa, siguiendo con el símil del espejo, sostenga que “Dios es todas las cosas”; pues, en la medida en que es su divino rostro el que está en ellas, puede verse en ellas como en un espejo, así como las criaturas pueden contemplarle en sí mismas. La criatura se asemeja a Dios, a la vez que las cosas son vistas, en su verdad, en el Absoluto, pero en un contexto de absoluta trascendencia que rebasa –a veces– la capacidad de comprensión de la mente finita. Desde la obra *De docta Ignorantia* Nicolás de Cusa advirtió lo problemático de la cuestión “¿Quién, finalmente, puede entender que Dios es la forma del ser y, sin embargo, no se mezcle a la criatura?”³⁵. Amigo de las comparaciones matemáticas, explica el Cusano que, así como no puede comprenderse que el ser de la línea curva sea por la recta infinita, “la cual no la informa como forma, sino como causa y razón, razón de la que no puede participar tomando una parte de ella, pues es infinita e indivisible”, tampoco puede entenderse “cómo varios espejos participan del mismo rostro de diverso modo: pues como no es el ser de la criatura, pues existe como espejo, es espejo antes de recibir el rostro de la criatura”³⁶. En Cusa, la idea de que una forma infinita (Dios) sea participada por distintos entes desigualmente,

32 *Íd.*

33 Cf. W. BEIERWALTES, “Identidad y Diferencia como principio del pensamiento del Cusano”, en *Cusanus. Reflexión metafísica y espiritualidad*, Eunsa, Pamplona, 2005, 149.

34 NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, XIV, 58.

35 NICOLÁS DE CUSA, *De docta ignorantia*, II, c. 2, L. GABRIEL (ed.), vol. I, 326.

36 *Ib.*

unida a la temática de la manifestación, lleva a considerar a los seres finitos como “resplandor” de la luz infinita, acercando de nuevo el símil de la luz a la metáfora del espejo³⁷ como anteriormente lo había hecho el maestro franciscano: “¿Quién hay que pueda entender cómo una forma infinita sea participada por diversas criaturas de modo distinto, no pudiendo ser el ser de las criaturas otra cosa que su resplandor, el cual no es recibido positivamente sino en cosas que son contingentemente diversas?”³⁸. Pero, permítasenos insistir, ese ser un “resplandor” no hace de las cosas meros reflejos o fulguraciones de la divinidad, o, continuando con nuestra metáfora, simples espejos sin consistencia propia; así lo delata de nuevo nuestro autor: “Es lo mismo quizá que si lo construido, que depende totalmente de la idea del artífice, no tuviera más ser que el de depender de quien tomara el ser y bajo cuya influencia se conservara, como la imagen de una forma puesta en el espejo, espejo que antes o después, por sí y en sí, no fuera nada”³⁹.

Desde el símil del espejo parecería que, o bien la criatura queda reducida a mero reflejo sin entidad, o bien que el Absoluto queda inmanente a la forma reflejada en él, como –se expresa el Cusano– si al mirarse en él la criatura “devolviese” al creador lo que Él ya es. Desde un principio, la posición de Nicolás de Cusa al respecto es nítida: el mundo es *imago representationis* creada, porque remite, como una imagen (*Bild*) reflejada en un espejo, al creador; ya que Dios, al crear, no tiene otro ejemplar (*Urbild*) que El mismo; por ello el mundo entero es creado según la semejanza divina (*ad Dei similitudinem*). Más exactamente dicho: la creación material es una huella de Dios, poseyendo sólo la criatura espiritual una semejanza auténtica con el creador (*creatoris similitudo*): el hombre es una *imago imitationis creata*⁴⁰. Todo ello no significa en modo alguno que esa “imagen reflejada”, a la que acabamos de aludir como caracterización de lo finito desde la idea metafísica de manifestación, haga del

37 Se trata, como es sabido, de un intento presente en toda la obra *Itinerarium mentis in Deum* de San Buenaventura; Cf. al respecto: M. J. SOTO-BRUNA, *La recomposición del espejo. Análisis histórico-filosófico de la idea de expresión*, Pamplona, Eunsa, 1995.

38 *Ib.*

39 *Ib.*

40 A diferencia del Verbo, el Hijo, que es *imago aequalitatis genita Patris*. Cf. A. L. GONZÁLEZ, “La doctrina de Nicolás de Cusa sobre la mente. Hacia una nueva gnoseología”. A mi parecer, este tema está muy bien tratado por C. D’AMICO, “Nicolás de Cusa, ‘De Mente’: la profundización de la doctrina del hombre-imagen”, en *Patristica et Medievalia*, 12 (1991), 53-68; “Nicolás de Cusa, ‘De Sapientia’: un nuevo concepto de sabiduría a la luz de la tradición medieval”, en *Patristica et Medievalia*, 13 (1992), 107-120. El tema además ha sido abordado recientemente por A. KJEWSKA, “De ludo globi. The Way of Ascension towards God and the Way of the Self-Knowledge”, en J. M. MACHETTA Y C. D’AMICO (eds.), *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, Buenos Aires, Biblos, 157-164.

orbe creatural una mera “copia” –al estilo del platonismo más estricto⁴¹–; antes bien, lo que eso significa es la posibilidad de contemplar cómo los entes pueden hacer presente la presencia en ellos del rostro del Absoluto. Volkmann-Schluck ha precisado esto en términos muy concretos; así, cuando habla de la representación simbólica del mundo en Nicolás de Cusa sostiene: “desde el principio es necesario tener claro que *imago* no significa copia (*Abbild*) de un original (*Urbild*), sino expresión visible de lo que es invisible”⁴², donde expresar, frente a copiar, significa imitar y reproducir –hacer visible– la invisibilidad esencial del Absoluto, cuestión álgida en nuestro tema: “la invisibilidad esencial del Absoluto y la posibilidad de su visibilidad son los dos puntos sobre los que pivota la articulación de la trascendencia de Dios y su inmanencia en todo lo creado”⁴³. Y en lo que se refiere al ser creado o a la finitud, resulta que para que se dé la real existencia de la criatura no es suficiente la mirada de Dios, sino que es preciso que a ella se una la mirada de la criatura: “Pues cada cosa es en acto en cuanto tú la ves, y no sería en acto si no te viese”⁴⁴, y así la presencia divina, en el símil del espejo, no alude sino a una visión de la verdad del propio ser de lo finito.

Verdad e imagen, en definitiva, se unen en la visión absoluta: “Mi rostro es verdadero rostro, por que tú, que eres la verdad, me lo ha dado. Y mi rostro es también imagen, porque no es la misma verdad, sino una imagen de la verdad absoluta”⁴⁵. Como se ha comentado al respecto: “El ver absoluto es, por tanto, el ver completo del ente finito, pero al mismo tiempo también el posibilitamiento de que *este* mismo vea desde sí y de que, por tanto, el ver absoluta sea visto *por él*, por lo finito. La mirada infinita del ver absoluto acompaña a la mirada finita, tal como la “icona dei” debía hacer claro al comienzo del *De visione Dei*”⁴⁶, y entonces se entiende perfectamente que el ser de la criatura es tanto el ver divino sobre ella como el ser visto del Absoluto por parte de la criatura; lo cual explica la tesis de lo finito como manifestación, esto es, como visión creada. En otras palabras, mediante esa mirada absoluta que constituye el ser en cuanto creadora, el Absoluto se hace visible, es aparición de lo Abso-

41 PLATÓN, *Timeo*, 30 c; donde declara que el universo de la multiplicidad ha sido constituido como “copia” “del más bello de los seres inteligentes”.

42 K. H. VOLKMANN-SCHLUCK, *Nikolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1984, 25.

43 A. L. GONZÁLEZ, “Creador y criatura en el *De Visione Dei* de Nicolás de Cusa”, en *Biblia, exégesis y cultura. Estudios en honor del prof. D. José María Casciaro*, G. ARANDA, C. BASEVI Y J. CHAPA (eds.), Colección Teológica 82, Pamplona, Eunsa, 1994, 550.

44 NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, XI, 47. Cf. K. KRAMER, “Gottes Vorsehung”, 230.

45 NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, XV, 64.

46 W. BEIERWALTES, “Visio Absoluta”, 198.

luto, teofanía, pero en el modo de la limitación: *Quid [...] est mundus nisi visibilis dei apparitio*⁴⁷, y en esa limitación aparece a la vez la diferencia.

IV. ESPEJO, MANIFESTACIÓN E IMAGEN EN DE VISIONE DEI

“El ser de la criatura es, igualmente, tu ver y tu ser visto”⁴⁸, y por ello se da la circunstancia de que todo es en Dios. Entonces, considerada desde el Absoluto, la criatura no puede ser otra: “Tu único concepto, que es también tu Verbo, complica todas y cada una de las cosas. Tu Verbo eterno no puede ser múltiple ni diverso, ni variable ni mutable, porque es la eternidad simple”⁴⁹, y tal simplicidad eterna es diferencia absoluta, que el Cusano piensa como “más allá del muro de la coincidencia de los opuestos”⁵⁰. Al resaltar entonces la trascendencia y la diferencia divinas, la criatura no puede sino ser pensada como siendo en el Absoluto creador: “El salir de ti la criatura es el entrar de la criatura en ti y explicar es complicar”⁵¹.

Puede deducirse de lo anterior que la criatura, pensada como alteridad pura, no es, y que solamente puede ser en la medida en que esa alteridad es entendida como manifestación de la visibilidad del creador en el mundo. Esta tesis salvaría el problema que recorre nuestro capítulo XII: “¿Cómo entonces creas cosas distintas de ti?” (49). Es verdad que Dios está sobre todo concepto, es la infinitud que lo contiene todo sin alteridad, unidad absoluta donde toda multiplicidad se halla reunida. A la vez, es el fundamento de toda entidad. Pues bien, si el mundo creado se presenta como el desarrollo de lo que está complicado en Él, puede sostenerse que lo finito es *explicatio Dei*, y esta vez en el sentido preciso de que todo lo que es imagen divina, reflejando a Dios de un modo concreto., y esta vez en el sentido preciso de que todo lo que es imagen divina, reflejando a Dios de un modo concreto⁵²: “A veces te me presentas de tal modo que pienso que tú ves en ti todas las cosas, como si fueses un espejo vivo en el que todo reluce”⁵³, y eso en que todo reluce no es sino la multiplicidad des-

47 NICOLÁS DE CUSA, *El Possest*, 72, 61.

48 NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, X, 40.

49 NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, X, 41.

50 NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, XI, 45: “Vuelvo de nuevo para intentar encontrarte más allá del muro de la complicación y de la explicación”.

51 NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, XI, 46.

52 Cf. Ch. HUMMEL, *Nikolaus Cusanus. Das individualitätsprinzip in seiner philosophie*, Bern-Stuttgart, Verlag Paul Haupt, 1962, 37ss.; E. HOFFMANN, “Das Universum des Nikolaus von Cues”, en *Cusanus-Studien*, I, Heidelberg, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, 1930, p. 16.

53 NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, XII, 48.

plegada desde la unidad primera. Ese despliegue no hay que entenderlo desde el emanacionismo neoplatónico, sino que implica realmente una creación de la nada por parte de Dios. Más bien, aquí el símil del espejo nos permite comprender con neta claridad que la diferencia no existe en la identidad absoluta ni “antes” ni “después” de la creación.

Ciertamente, Dios, en cuanto creador, es el poder que explica: “Cuando te encuentro como el poder que explica, salgo”⁵⁴. En su interés de no introducir la diferencia en el Absoluto, Nicolás de Cusa señala a menudo que Dios complica todas las cosas sin alteridad⁵⁵. La explicación entonces que expresa la creación del mundo es entendida en *De visione Dei* como la visión que Dios tiene del mundo y, en consecuencia, como el ver de la criatura al creador, o la dependencia del otro respecto del no otro⁵⁶: “Porque una cosa es en tanto que tú la ves, y no sería en acto si no te viese. Tu visión, ya que es tu esencia, confiere el ser”⁵⁷. El acto de ver de Dios y la mirada de lo creado dirigida hacia el Absoluto permite la visibilidad o manifestación del Dios “escondido” e “invisible”. Permítaseme citar de nuevo el texto clave al respecto “De este modo, Dios mío, eres a la vez invisible y visible: invisible eres como tú eres; eres visible en la medida en que las criaturas existen, pues las criaturas son en cuanto te ven. Por tanto, tú, Dios mío invisible, eres visto por todos. Eres visto en toda visión por todo el que ve; tú, que eres invisible, que estás desvinculado de todo lo visible y estás sobresaltado en el infinito, eres visto en todo lo visible y en todo acto de visión”⁵⁸. Como se ha escrito al respecto: “Dios se ve en la criatura, la criatura se ve en Dios. Sin esta visión de Dios no habría creación. Todo lo que es, es gracias a la mirada de Dios. [...] Así, el principio puede ser origen sin ser principiado, el no-otro puede engendrar a los otros sin alterarse. En tanto que principio, el no-otro permanece anterior a lo otro que es siempre posterior”⁵⁹. En efecto, por un lado, desde el capítulo III del *De visione Dei* Nicolás de Cusa ha establecido que “Todas las cosas que se predicán de Dios no difieren realmente” (8), pero, a la vez ha dejado claro que Dios es el creador de todas las cosas: ¿qué significa entonces la diferencia de las cosas respecto del creador?⁶⁰

Como se ha anunciado, el principio del ser, conceptualizado como un acto de ver, no puede, en rigor, como principio de diferencia real en las cosas. El

54 NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, XI, 45.

55 NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, XV.

56 Cf. H. PASQUA, “Préface”, en NICOLÁS DE CUSA, *Du non-autre. Le guide du penseur*, 25; Nicolás de Cusa desarrolla esta idea en *De visione Dei*, c. 10.

57 NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, XII, 47.

58 NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, XII, 47.

59 H. PASQUA, “Préface”, 26.

60 Cf. W. DUPRÉ, “Das Bild und die Wahrheit”, en *Das Sehen gottes*, I. c., 135ss.

capítulo X de la obra de 1453 que nos ocupa hace pensar más bien que la manifestación que supone lo finito es solamente un despliegue del *idem*: “Lo absolutamente mismo o uno se despliega a sí mismo en sí mismo. Este despliegue constituye ciertamente relacionalidad, pero no diferencia real”⁶¹. ¿Se trataría entonces la creación de una *processio sine processione*, o sea de una explicación inmanente o *processio interior*? El capítulo XII de *De visione Dei* parece responder con rotundidad a esta cuestión. Dios crea realmente de un modo tal que, comunicando el ser a todo, queda sustraído a todo (*maneas absolutus*): “Tu crear es, en efecto, tu ser. Crear y al mismo tiempo ser creado no es otra cosa que comunicar tu ser a todas las cosas. [...] Llamar al ser a las cosas que no son es comunicar el ser a la nada. Así, llamar es crear; comunicar, es ser creado”⁶². Y aunque Dios está más allá de su denominación como creador (XII, 5: “No eres, pues, creador, sino infinitamente más que creador”), y no puede ciertamente explicarse desde el mundo, lo cierto es que se manifiesta visiblemente cuando la criatura se comprende desde la visión: es vista por el Absoluto y su verse es ver al que la ve. Para explicar esto Nicolás de Cusa recurre frecuentemente al símil del espejo.

Dios en efecto aparece en la obra como “el espejo vivo de la eternidad”, que es “la forma de las formas”, y: “cuando alguien mira en este espejo, ve su propia forma en la forma de las formas, que es el espejo. Y considera que la forma que ve en el espejo es la figura de su propia forma, porque así sucede en un espejo material pulimentado; sin embargo, es verdadero lo contrario, porque lo que ve en el espejo de la eternidad no es la imagen, sino la verdad, de la que el mismo espectador es imagen. Por tanto, la imagen en ti, Dios mío, es la verdad, y el modelo de todas y cada una de las cosas que son o pueden ser”⁶³.

De la cita anterior deducimos que Nicolás de Cusa invierte en el fondo la metáfora especular. Es decir, el reconocimiento de la criatura en su ser de tal requiere, no tanto mirarse a sí misma en la forma de una autorreflexión subjetiva; sino que supone mirarse en Dios, que es el espejo vivo. Entonces, puesto que el Absoluto es y contiene en sí toda verdad, devuelve a la criatura el reflejo de su propio ser divino. La criatura entonces ve a la vez a Dios y así misma en su verdad. Esa verdad de la criatura no es una imagen reflejada en un “espejo material pulimentado”, sino que es la propia idea eterna y divina, según se nos explicaba en el capítulo X desde la teología del Verbo.

Si Dios es “espejo vivo” la criatura es entonces “sombra viva” que se ve a sí misma en aquel, recibiendo de él lo que es, pudiendo la forma de las formas

61 W. BEIERWALTES, *Visio absoluta*, 191.

62 NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, XII, 49.

63 NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, XV, 63.

manifestarse a cada criatura de modo diferente, esto es, según la verdad de la imagen de cada una: “Puesto que yo soy una sombra viva y tú eres la verdad, considero que la verdad cambia con el cambio de la sombra. Eres, pues, Dios mío, de tal modo sombra que eres la verdad. Eres mi imagen y la imagen de cualquiera de modo tal que eres el modelo. [...] Mi rostro es verdadero rostro, porque tú, que eres la verdad, me lo has dado. Y mi rostro es también imagen, porque no es la misma verdad, sino una imagen de la verdad absoluta”⁶⁴. La manifestación es entonces distinta según la imagen del que se mira en el espejo; pero, además, la verdad de la imagen se halla en el modelo, que se manifiesta en ella y de modo diferente en cada uno.

Sostener, tras lo alcanzado hasta ahora que lo finito es una manifestación del infinito –desde la obra *De visione Dei*– significa propiamente que la mirada de lo finito hacia Dios hace que cada ente finito se vea en el Absoluto como en un espejo que le devuelve la verdad eterna de su ser, que se vea como él mismo es y fue eternamente concebido, pues ve su verdad en el modelo. Al mismo tiempo, el símil especular nos muestra con claridad la eterna inmutabilidad del Absoluto.

Desde las anteriores consideraciones, puede confirmarse que el símil del espejo, en el nervio mismo de su significado metafísico, es el adecuado para caracterizar la entera *Weltanschauung* del Cusano. En última instancia –como ya hemos apuntado y en las palabras del propio Nicolás de Cusa– todas las criaturas son “varios espejos” que “participan del mismo rostro de diversos modos”⁶⁵; donde el ser espejo no tiene una función meramente alegórica, sino que permite captar la entidad de un modo más complejo que el que nos ofrece el concepto. Aquí quiere decir que cada cosa, procediendo esencialmente de un principio esencialmente metafísico del que deriva toda su realidad, traduce y manifiesta ese principio a su manera y según un orden de existencia.

La imitación y reproducción del Principio que supone la expresión y que, a su vez, presupone la “inmanencia” del Absoluto en lo relativo y contingente, no puede, en el Cusano, derivar en el panteísmo. En efecto, el que es Uno permanece siempre como lo inexpresable y anterior a todo lo visible manifestado en este mundo; en este punto se pone de nuevo de manifiesto el doble aspecto de ocultación y de desocultación que lleva aparejado la idea de expresión o manifestación: “El mismo principio existe de modo inexpresable por encima de todos los opuestos y de las cosas expresables, compruebo que es anterior simul-

64 NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, XV, 64.

65 *De docta ignorantia*, II, c.2. L. GABRIEL (ed.), VOL. I, p. 326: “ut plura specula eandem faciem diversimode, cum non sit esse creaturae ante ab-esse, cum sit ipsum, sicut speculum ante est speculum quam imaginem faciei recipiat”.

táneamente al máximo y al mínimo, superpuesto sobre todas las cosas que puedan expresarse⁶⁶. La manifestación y lo manifestado no coinciden aquí; fuera de todo posible inmanentismo, lo finito remite al Infinito como a lo “indesignable”. El mundo, es, en definitiva, la figura de lo infigurable y la designación de lo indesignable. El mundo sensible es figura del mundo insensible, y el mundo temporal es figura del eterno e intemporal. El mundo figurativo es imagen del mundo verdadero e infigurable; porque lo que se manifiesta en el mundo es lo que el Absoluto ha visto en sí mismo, y lo exterioriza en el mundo *quasi pictor*: “Tú, señor, que lo haces todo para ti mismo, has creado todo este mundo por causa de la naturaleza intelectual, como si fueses un pintor que mezcla diversos colores, para por último poder pintarse a sí mismo, y tener una imagen propia, en la que pueda tener su propia complacencia y su arte encuentre reposo; y aunque el pintor es uno y no es multiplicable, sin embargo procura multiplicarse del modo en que le es más posible, es decir, en una imagen parecidísima⁶⁷.”

Finalmente, lo finito aparece en su verdad, primero, en cuanto manifestación visible del que es invisible, y, después, porque al mirarse en Aquel del que procede toda verdad, se ve a sí mismo en cuanto certera y real manifestación: “Por tanto, todo rostro que puede mirar tu rostro, no ve otra cosa o algo diverso de sí mismo, porque ve su propia verdad. La verdad del modelo no puede ser otra o diferente de cómo es; esas características de alteridad o diversidad le advienen a la imagen por el hecho de que no es el modelo mismo⁶⁸”.

V. VERDAD E IMAGEN

En Nicolás de Cusa la verdad de la imagen se halla, ciertamente, en el modelo, lo cual no significa que la primera se reduzca a ser copia o modelo, o, incluso, solamente *explicatio* en el sentido de despliegue o caída: “La imagen no es representación o copia, ya que no es *explicatio* del modelo”, o sea, no es solamente una reproducción del ejemplar⁶⁹. En efecto, pensar el origen absoluto

66 NICOLÁS DE CUSA, *De Principio*, L. GABRIEL (ed.), vol. II, 252. Para esta obra utilizo la traducción de NICOLÁS DE CUSA, *El Principio*. M. A. LEYRA, (introducción, traducción y notas), Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria 14, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1994, 42; véase ahí la nota 47 explicando algunas de estas ideas. Ver la edición de A. L. GONZÁLEZ, Eunsa, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, Pamplona 2013.

67 NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, XXV, 116. Cf. El comentario a esta idea en: G. VON BREDOW, *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues. Gesammelte Aufsätze 1948-1993*, H. SCHNARR (ed.), Münster, Aschendorff, 1995; G. VON BREDOW, “Der Geist als lebendiges Bild Gottes (‘Mens viva dei imago’),” 99-110.

68 NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, VI, 18.

69 A. L. GONZÁLEZ, “La doctrina de Nicolás de Cusa sobre la mente. Hacia una nueva gnoseología”, 14.

del ser y su creación una concepción solamente representativa de lo creado (de otro modo no sería posible la *visio facialis*).

El capítulo XIII del *De visione Dei* señala la infinitud divina, lo cual hace a Dios “inaccesible, incomprehensible, innombrable, inmultiplicable e invisible” (52). Él es el fin de sí mismo, y a la vez “no podemos no admitir que existan seres finitos; del mismo modo que no podemos no admitir que no existe el infinito”⁷⁰, problema que solamente se resuelve desde la doctrina de la coincidencia de los contrarios.

La alteridad entonces que supone la criatura se comprende de modo cabal “en la unidad que es sin alteridad, porque es unidad, igualmente la contradicción en la infinitud es sin contradicción, puesto que es infinitud. La infinitud es la misma simplicidad; la contradicción no existe sin alteración. Pero la alteridad es la simplicidad sin alteración, porque es la misma simplicidad”⁷¹. Y es que la infinitud absoluta lo incluye y lo abarca todo, “complica todas las cosas sin alteridad”⁷². ¿Dónde entonces podría encontrarse la alteridad fuera de la complicación absoluta?⁷³.

Para concluir, diremos, con R. Haubst⁷⁴ que el concepto de manifestación como modo de aprehensión de la finitud remite a una idea típicamente cusiana, que consiste en comprender la creación como una *Imago imitationis creata*, de modo especial el ser humano. Según esta tesis, el concepto de representación, en un sentido estrictamente metafísico, explicaría bien el significado de lo finito como manifestación del infinito; y ello en lo medida en que esa manifestación se entiende como procedente de un acto de creación, y entonces la representación no significa sino la criatura hace en ella presente al creador.

Diremos finalmente que Si la filosofía quiere abordar racional e íntegramente el estudio de la finitud en el marco de una metafísica creacionista, ha de investigar el significado de la *analogia entis*. Seguramente deberá partirse de la condición creatural de lo finito, lo cual realza sus límites y su entidad ontológica. Después, habrá de estudiarse la condición relacional de la finitud, la cual justamente destaca su identidad, y ello frente a una noción posmoderna de identidad como diferencia (Deleuze). Y entonces, hablar de la relación Dios-criatura, no ha de significar el poner a Dios y a la criatura en un mismo plano, el del ser, donde ambos extremos convendrían. El *ex nihilo* de lo finito enseña

70 NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, XIII, 53.

71 NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, XIII, 54.

72 NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, XIV.

73 NICOLÁS DE CUSA, *De visione Dei*, XIV, 58.

74 R. HAUBST, “Wort un Leitidee der ‘Repraesentatio’ bei Nikolas von Kues”, en A. ZIMMERMANN (ed.) pp. 39-162

la distancia infinita que media entre el ser creado y el Creador, a la vez que la dependencia de la criatura respecto de Dios. El filósofo Fernando Inciarte expresó estas ideas de un modo magistral en el siguiente texto: “Dios y la criatura aparecen como inconmensurables entre sí, en el sentido de que no hay un ser que sea común a ambos en ninguna acepción. La criatura es nada por sí misma no sólo en el sentido de que ha sido creada. Más bien es de tal forma que el ser de la criatura se agota como *ser creado*. El *ser creado* ya no es visto como un accidente de la criatura, sino como todo su ser. La criatura no es nada sólo porque haya sido creada. No es algo, ya sea esto o aquello, árbol, montaña o cualquier cosa, y además creada, sino que no es nada fuera de su ser creado. Por tanto, la criatura es sólo porque continuamente huye de la nada en la que recaería si no fuera creada de modo incesante. En esa medida, la criatura está siempre al principio y no abandona nunca el origen, puesto que consecuentemente no es otra cosa que criatura del creador”⁷⁷⁵.

La alteridad entonces que supone la finitud proviene de la creación, entendida como expresión de la causalidad del Absoluto, el cual es la máxima identidad. La manifestación de Dios en el ejercicio de su actividad creadora no puede igualarle: la unidad y la unicidad del Absoluto requieren composición, y que lo producido sea múltiple. De este modo, si bien Dios es el ejemplar de toda criatura, no puede sostenerse que lo creado mantenga una relación de reciprocidad con respecto de su origen. La argumentación al respecto es la siguiente: en aquellas cosas que se relacionan según el modo de la causa y lo causado no se encuentra, propiamente hablando, la reciprocidad de la similitud. Se trata entonces de sostener una relación asimétrica entre la criatura y el Creador: la criatura imita a Dios en la distinción que supone su naturaleza de creada, y esta imitación se halla fundada en la previa expresión de toda criatura en el Verbo. Esa imitación no significa que el mundo creado represente a Dios como un icono, o que la esencia divina deba ser considerada como un modelo extrínseco, sino que significa que la criatura finita participa del ser divino de un modo tal que le permite asemejarse a Él activamente. La participación no supone así un descenso del ser divino, sino más bien un ascenso de la criatura hacia el Logos divino.

75 F. INCIARTE, *Imágenes, palabras, signos. Sobre arte y filosofía* L. FLAMARIQUE (ed.), col. Cátedra Félix Huarte, Pamplona, Eunsa, 2004, 82.

VI. CREACIÓN Y MANIFESTACIÓN EN ERIÚGENA. CLAVE GNOSEOLÓGICA

Como ha señalado G. Allegro, la cultura y la civilización medieval se mueven –desde san Agustín– en la compleja y, en cierto modo, desconcertante dialéctica propia del mensaje cristiano; la cual, en términos de conocimiento, se centra en la fórmula paulina: *videmus nunc per speculum et in aenigmate, tunc autem facie ad faciem* (Cor., 13, 2). Esta fórmula expresa el motor de la gnoseología medieval y manifiesta el carácter del pensar cristiano que, junto a lo que supone la teofanía de Cristo, enseña la unión de lo divino y lo humano y concibe la historia humana como el explicarse de la acción divina en la realidad del cosmos. Tal consideración representa el vértice de la especulación eriugéniana y significa en su obra asimismo la conjunción de Dionisio Areopagita y San Agustín⁷⁶.

Desde esta perspectiva, W. Beierwaltes ha señalado en nuestros días que su obra fundamental, el *Periphyseon* o *De divisione naturae*, significa exactamente el interés especulativo de Escoto Eriúgena; el cual se resume en el interés de fundamentar argumentativa y racionalmente la verdad de la *doctrina christiana*⁷⁷. En este sentido, Eriúgena no cuestiona la existencia del Fundamento o del Absoluto, antes bien, partiendo de Él, del origen, pasa a explicar la estructura y el sentido del mundo y de la actividad humana en él como una *explicatio* del primer origen: *teophania* es el término que resume su metafísica, pero también es la noción que sintetiza su teoría del conocimiento humano sobre el Absoluto⁷⁸; de ahí la distinción establecida entre la consideración de la naturaleza en la eternidad del Verbo, y su consideración desde la temporalidad que constituye el mundo creado⁷⁹.

76 Se trata además esta de una consideración que aleja a Eriúgena de las *teosofías* idealistas, según las cuales la historia es el resultado de la autoconstitución del Absoluto en lo finito, mediante y a través del proceso temporal.

77 Cf. W. BEIERWALTES, “Vorwort”, en *Eriugena. Grundzüge seines Denkens*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1994, 7.

78 La metafísica eriugéniana del *Periphyseon* subraya la ausencia de ese proceso temporal en las acciones divinas *ad intra*. De ahí su distinción entre: *tempora secularia* o *temporalitas mundo*, y *tempora aeterna*; haciendo claramente referencia este último término a la ausencia de temporalidad propiamente dicha en lo que Eriúgena determina como “autoconstitución” del Absoluto. Cf. JUAN ESCOTO ERIÚGENA, *Periphyseon*, II, 72-73, ed. crítica de SHELDON, I. P. – Williams (con la colaboración de BIELER, L.), en: *Scriptores Latini Hiberniae*, vols. VII, IX y XI, Dublin, The Dublin Institute for Advanced Studies, 1968, 1972, 1981 (libros I-III); libros IV-V: *Joannis Scoti Opera, Patrologiae Latinae*, Ed. MIGNE, PL, Tomo 122, H. J. FLOSS, Paris, 1853.

79 JUAN ESCOTO ERIÚGENA, *Periphyseon*, III, 76 (PL 640 D): “Sed quia una eademque rerum Natura aliter consideratur in aeternitate Verbi, aliter in temporalitate constitui mundo”.

En este contexto, Escoto Eriúgena se ha esforzado de un modo decisivo por subrayar el aspecto cognoscitivo de la fe. En efecto, en el ámbito del pensamiento griego con el que dialoga el filósofo irlandés, la filosofía se presentaba –ya en Platón– como búsqueda de la verdad, esto es, de Dios y del hombre, dentro del, por así decir, *maremagnum* de las confusiones y de las pasiones humanas. Eriúgena, como filósofo cristiano, se encontró ante el dilema que suponía el discurso de la fe o el discurso de la razón. La filosofía griega no había tenido este problema, pues en el propio Platón, la creencia (*pístis*) era el género más bajo de conocimiento. Pero el cristianismo había dado al hombre este nuevo instrumento de verdad, la fe, implícita en la misma Revelación, que no podía ya parangonarse en modo alguno con la noción griega de *creencia*. Aceptar el contenido de la fe podía entonces significar el abandono del instrumento del cual está dotado naturalmente el ser humano en su labor de desvelar el sentido último de la realidad, la razón. El dilema entre fe y razón fue grande para los pensadores cristianos: como cristianos, no podían dejar la fe; como seres humanos, no podían renunciar a elemento racional que constituye su propia esencia.

Ante ese dilema, Eriúgena, recogiendo la síntesis agustiniana establece decididamente la unidad de fe y conocimiento racional, en razón de la identidad de su objeto: Dios o el Absoluto: “¿Qué otra cosa es tratar de la verdadera filosofía, sino (tratar) de la verdadera religión, la cual versa sobre la máxima y principal causa de toda, Dios? (...). Se concluye pues que la verdadera filosofía es la verdadera religión, o, viceversa, que la verdadera religión es la verdadera filosofía”⁸⁰. Tal unidad se revela en su obra como una amplia conquista cognoscitiva⁸¹, en el sentido de que considera que no basta, sin más, la verdad contenida en la Revelación, objeto de la fe, antes bien, se hace necesario –dada la esencial constitución racional humana– una, por así decir, ulterior conquista de la verdad, una expresión racional de la misma, que es tarea propia del filosofar. Así, si por un lado es cierto en Eriúgena que no es posible un ejercicio autónomo de la razón: “Aquello que no podemos probar con la autoridad de la Escritura ni con la de los Padres, no debemos acogerlo como doctrina segura con respecto a la naturaleza; sería de hecho algo temerario”⁸²; por otro lado, no es menos cierto que la autoridad de la Escritura no podría ser reconocida como tal por el ser humano si no es en relación a una *ratio*. La argumentación eriugeniana al respecto consiste en insistir en la fuerza y en el valor de la razón (la cual *imperat, edocet, invitatur et coartatur*⁸³), y, a la vez, en señalar que, de

80 JUAN ESCOTO ERIÚGENA *De Praedestinatione*, (PL, 122, 357-358).

81 Cf. M. DAL PRA, *Scoto Eriugena*, Milan, Fratelli Bocca Editore, 1951, 67ss.

82 JUAN ESCOTO ERIÚGENA, *Periphyseon*, IV, (PL 762 C); Cf. *id.*, III, 262 (PL 723 A).

83 Cf. JUAN ESCOTO ERIÚGENA, *Periphyseon*, I, (PL 480 A).

hecho, la felicidad humana no consiste sino en el conocimiento de la verdad, siendo su miseria la ignorancia de la misma: “No hay muerte peor que la ignorancia de la verdad, ninguna vorágine es más profunda que la de dar aprobación a cosas falsas como si fuesen verdaderas, lo cual es propio del error”⁸⁴.

La *ratio* cumple aquí justamente su papel: se presenta como exigencia de justificación de la fe, como mediación para hallar el fundamento racional de la fe. El contenido de la fe es anterior, y se presenta entonces como preparación para el conocimiento. La fe cumple desde ahí el papel de una acción que, activando al entendimiento, le empuja a la comprensión, cuyo ejercicio inquisitorio debe descansar al final en la contemplación, propia del *intellectus* o tercer grado de conocimiento. La *ratio* es así una mediación cognoscitiva en orden a la contemplación del objeto de la fe y en esa misma medida no puede ser autónoma con respecto de la misma. La *ratio* se mueve en Eriúgena en el contexto de la fe, en el sentido de que –ha escrito Dal Para– “la búsqueda racional es para él elemento integrante del quehacer religioso; dedicarse a tal investigación significa concretar la propia *pietas*”⁸⁵. La inquisición que supone la razón no es así un *plus* que se añada a la fe, sino que Eriúgena le atribuye una importancia decisiva en orden a la felicidad última de la persona. Sólo en este sentido puede entenderse, a mi juicio, la siguiente afirmación: *Nemo intrat in celo nisi per philosophiam*⁸⁶, y no en el sentido de la ulterior racionalización spinozista.

A su vez, la mediación cognoscitiva que supone el ejercicio de la razón, obtiene su acabamiento en la exteriorización del pensamiento, esto es en el lenguaje. El lenguaje como exteriorización del pensamiento es la *vox* exterior que expresa la *vox* interior (*verbum, animus*). La palabra interior y la palabra exterior se corresponden aquí con el binomio oculto-manifiesto, o invisible-visible. La palabra expresada es interpretativa o mediadora del espíritu: “Es entonces la voz intérprete del alma. Pues todo lo que con anterioridad el alma piensa y ordena de modo invisible, lo profiere mediante la voz sensible”⁸⁷.

En analogía con la encarnación de la Palabra de Dios, en la que el Dios invisible e inaccesible se manifiesta, mediante las palabras humanas el pensamiento se hace comprensible fuera de sí mismo. Pero, como ha señalado

84 JUAN ESCOTO ERIÚGENA, *Periphyseon*, III, 98 (PL 650 A).

85 M. DAL PRA, *o. c.*, 97.

86 JUAN ESCOTO ERIÚGENA, *Annotationes in Marcianum Capella*, 57, 15. Ed. de B. HAURÉAU, *Le commentaire de J. S. E. sur Martianus Capella*, en “Notices et extraits de quelques manuscrits de la Bibliothèque impériale”, Paris, 1862, XX, 2.

87 JUAN ESCOTO ERIÚGENA, *Commentaire sur l’Evangile de Jean*, E. JEAUNEAU (Introducción, texto crítico, traducción, notas et índice), Sources chretiennes 180, Paris, Cerf, 1972, libro I, c. XXVII, 72-74. (PL 304 B). Cf. E. BEIERWALTES, “Zu Augustins Metaphysik der Sprache”, *Augustinian Studies*, 2 (1971), 179-195, la referencia a S. Agustín: *Sermo* 288, *De voce et verbo* (PL 38, 1302-1308); JUAN ESCOTO ERIÚGENA, *Periphyseon*, III, 58 (PL 633 B).

W. Beierwaltes tal exteriorización no supone nunca en el pensar eriugeniano una separación de lo exterior y lo interior; antes bien, la posibilidad misma de la expresión de la verdad en el lenguaje supone que éste permanezca unido al pensamiento interior que lo ha generado: “*visibilium interpretationem in invisibilium intellectuum uniformitatem resolvit*”⁸⁸.

En este proceso explicativo, Eriúgena avanza decididamente en el camino del conocimiento humano, centrándose posteriormente en el propio sujeto del conocimiento, esto es, en el pensamiento interior. Es en efecto su antropología de la persona como *imago Dei* la que en última instancia permite comprender el valor del esfuerzo de la razón en la conquista de la verdad y del conocimiento del Absoluto. Efectivamente, desde su doctrina de la iluminación y del *intellectus* como máximo grado de conocimiento, advierte que el conocimiento humano de la verdad, así como su expresión, no es posible sino porque el alma humana se halla radicalmente fundada en Dios o el Absoluto. Basándose en *Mateo*, 10, 20⁸⁹, advierte que el hombre, desde su radicación en la fe, no pronuncia ni piensa sino aquello que Dios mismo –el Espíritu– dice a través de él. Dios aparece así como la luz del mundo inteligible que se hace comprensible a través de un conocer humano iluminado: “Así como el aire, que no luce por sí mismo y al que se le ha atribuido el nombre de tinieblas, es capaz de recibir la luz del sol, así nuestra naturaleza que, considerada en sí misma, es una sustancia de tinieblas, es sin embargo capaz de recibir la luz de la sabiduría. Pero el aire, cuando participa de los rayos del sol, no luce por sí mismo; es el esplendor lo que se manifiesta en él, de tal modo que, sin perder la oscuridad de su naturaleza, recibe una luz que viene de fuera. Lo mismo ocurre con nuestra naturaleza dotada de razón: cuando posee la presencia del Verbo de Dios, conoce las realidades inteligibles y a Dios mismo, no por sus propias fuerzas, sino gracias a la luz divina”⁹⁰. En otras palabras, su comprensión del conocimiento humano se halla íntimamente relacionada a la comprensión de la propia religiosidad de la persona humana⁹¹.

Desde esta perspectiva, cabe entender que la presencia de Dios en el alma es justamente aquello que hace al ser humano capaz de conocer a Dios. Ello

88 Cf. W. BEIERWALTES, “Sprache und Sache. Reflexionem zu Eriugenas Einschätzung von Leistung und Funktion der Sprache”, *Eriúgena. Grundzüge*, o. c., 59.

89 JUAN ESCOTO ERIÚGENA, *Periphyseon*, I, 76 (PL 522 B): “Non vos estis qui amatis, qui videtis, qui movetis, sed spiritus patris qui loquitur in vobis veritatem de me (...)”.

90 JUAN ESCOTO ERIÚGENA, *Homilia in Prologum S. Evangelium secundum Joannem*, Introducción, texto y notas de JEAUNEAU, E., *Sources Crétiennes*, 151, Cerf, Paris 1969, XIII (PL 290 C-290 D).

91 Cf. A. KJIEWSKA, “The Eriugenian Concept of Theology. John the Evangelist as the Model Theologian”, en *Johannes Scottus Eriúgena. The Bible and Hermeneutics*, G. GAN RIEL, C. STEEL y J. MCEVOY (eds.), Lovaina, University Press, 1996, 173-193.