

NICOLAS DE CUSA, "DE MENTE": LA PROFUNDIZACION DE LA DOCTRINA DEL HOMBRE-IMAGEN

CLAUDIA D'AMICO *

I

En 1450, diez años después de la aparición de su obra principal *De docta ignorantia*, escribe Nicolás de Cusa el *Idiota*, obra compuesta por cuatro diálogos, el más importante de los cuales es el denominado *De mente*¹. Esta serie de diálogos debe su nombre a su personaje principal, el idiota o profano. El término *idiota* tiene aquí el significado de "ignorante". Ahora bien, para apreciar el matiz exacto con que lo utiliza Nicolás, conviene tener presente que no alude con esta palabra a una ignorancia que derive de la estulticia —concepto más cercano a lo que evoca entre nosotros actualmente la palabra en cuestión—, sino a la ignorancia propia del iletrado. Pero, además, hace referencia al estado laical como opuesto al del clérigo, considerando a este último único tipo humano ilustrado de la época. Así pues, en el contexto de ese tiempo, ambas significaciones convergen en la determinación del *idiota* como el no-universitario. Por otra parte, sigue en ello el cardenal una interpretación tradicional entre autores cristianos². Empero, la valoración cusana del profano

* Centro de Estudios de Filosofía Medieval.

¹ Las citas se realizarán de acuerdo con la siguiente edición: Nicolai de Cusa, *Opera Omnia*, V, *Idiota (De sapientia, De mente, De staticis experimentis)*, Iussi et Auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis, ad Codicum Fidem Edita. Edidit Ludovicus Baur. Lipsiae, 1937, cuyo profuso aparato crítico resulta de gran utilidad a los estudiosos de las fuentes del pensamiento cusano.

² El uso de este término no es originalmente cusano sino que, con el mismo significado, es utilizado por Agustín, por ejemplo, con referencia a los apóstoles: *Fecit discipulos suos, idiotas homines, loqui omnium gentium linguis (Enarr. in Psalmos, 96, 2)*. En el siglo XIII, Francisco de Asís dice

es singular: este irónico personaje, por medio del cual habla el mismo Nicolás, es un artesano que desdeña todo estudio sobre textos y autoridades, a tal punto que opone como términos irreconciliables la *scientia huius mundi* —aquella que intenta esclarecer racionalmente lo absoluto— y la *vera sapientia*.

El carácter central de esta perspectiva cusana —que, como es obvio, implica un juicio de valor— se advierte en el hecho de que el núcleo de los dos diálogos que anteceden al *De mente* es la justificación de la *vera sapientia* como *docta ignorantia*, cuyo poseedor por excelencia es el representado por el personaje principal de la obra, único que se sabe ignorante en las cuestiones concernientes a lo absoluto:

“Ego vero idiotam me esse cognosco; hinc humilior. In hoc forte doctior existo” (f. 75 r).

Como se recordará, la capital doctrina de la *docta ignorantia*³ está acompañada en el pensamiento cusano por la no menos importante de la relación *complicatio-explicatio* entre Dios y el mundo. Todo lo real está co-implicado en Dios y resulta no ser otra cosa que su despliegue o explicitación⁴. Y como el despliegue de lo Infinito absoluto es asimismo infinito, el universo todo es concebido como *infinito* contracto o limitado⁵. Así, lo único que nos es dable poseer respecto de Aquel que se despliega como mundo pero que no se agota en este despliegue, es un saber . . . ignorante. En efecto, Nicolás de Cusa renuncia a cierto dogmatismo desde el punto de vista gnoseológico en cuanto desconfía de la potencialidad humana para aprehender, de manera inequívoca, los entes que ha de conocer. Esto obedece a dos razones: por una parte, la realidad —despliegue del mismo Dios— aparece como enigma; por otra, las facultades cognoscitivas del hombre no operan a la manera de espejo en el cual aquella pueda reflejarse. Pero, fundamentalmente, la *adaequatio intellectus ad rem* debe ponerse en duda desde el momento en que lo que resulta evidente para el cardenal es, precisamente, el hecho de que la Verdad absoluta es, en sí misma, inaccesible. Por esto, la doctrina de la *docta igno-*

de sí mismo: *ignorans sum et ydiota* (cfr. Schmuckl, O., “Ignorans sum et idiota” en *Studia historico-ecclesiastica*, Roma, 1977, pp. 283-289). Más tarde, sucediendo a la obra cusana y quizás inspirándose en ella, Giordano Bruno escribirá su tratado *Idiota Triumphans*.

³ “Maximum absolutum incomprehensibiliter intelligitur” (*De docta ign.*, I, 4 y *passim.*).

⁴ Cfr., por ejemplo, *ibid.*, I, 2-6.

⁵ *Ibid.*, I, 2; II, 3, 6.

rantia ofrece el marco a partir del cual se hace imprescindible una teorización acerca del espíritu humano.

Así pues, en el tercer diálogo, introduce el Cusano la doctrina acerca de la *humana mens*. Ya en la apertura del diálogo se señala la dependencia etimológica entre los términos "*mens*" y "*mensura*"⁶:

"Habeo quidem et ego: mentem esse, ex qua omnium rerum terminus et mensura. Mentem quidem a mensurando dici conicio" (f. 81 v).

Todas las cosas, afirma el idiota, reciben de la mente *término* y *medida*: *término* entendido como completitud; *medida*, como síntesis que incluye en sí todos y cada uno de los aspectos de lo medido. Es indudable que la mencionada doctrina de la *complicatio-explicatio* subyace en esta afirmación. Así como Dios contiene el mundo y éste no es sino *explicatio dei*, del mismo modo, aunque en otro orden, el espíritu humano "*mensura*" las *explicata dei*, vale decir que la creación se halla complicada no sólo desde el punto de vista de lo absoluto sino también *humaniter*, a la manera humana.

De este modo, la caracterización de la *mens* se debe precisar teniendo en cuenta especialmente la proyección del término *mensura* en el léxico cusano. La presencia de este vocablo en su obra es frecuentísima y no se trata de un concepto cuantitativo sino de trascendencia metafísica: *medida* es aquello que contiene una pluralidad y constituye, a la vez, su plenitud. Múltiples ejemplos de ello son aportados por Nicolás a través de su profusa obra: la línea infinita es medida de todas las líneas⁷; la recta, igual a dos ángulos rectos, es el principio o medida de todos los ángulos en tanto unifica los ángulos máximo y mínimo⁸; el círculo *mensura* todos los polígonos⁹; el todo es medida de las partes¹⁰. Las "*medidas*" son pues, en todos los casos, patrones o modelos de sus "*mensurados*": son todos y ninguno en particular, por eso los contiene a todos *complicite*. Y así como el todo es anterior a las partes, también la medida es anterior a lo medido por ella, ya que sólo en virtud de ésta puede darse aquél. Un nuevo ejemplo, reite-

⁶ Maurice de Gandillac en su traducción (Nicolas de Cues, *Oeuvres choisies*, Paris, 1942) consigna que no se ha encontrado el pasaje del *De anima* de Alberto Magno de donde, supuestamente, el Cusano habría extraído esta afirmación según él mismo lo hace saber.

⁷ *De docta ign.*, I, 16.

⁸ *De Beryllo*, VIII.

⁹ *Arith. compl.*, III.

¹⁰ *De mente*, X.

radó por Nicolás de Cusa a lo largo de todo el *Idiota*, tenderá a esclarecer esta idea: se trata de la confección de un utensilio, en este caso una cuchara. Nótese que la mayoría de los ejemplos aportados por el Cusano en otras obras provienen del ámbito de la geometría; sin embargo, aquí prefiere uno tomado del cotidiano quehacer del personaje arquetípico, un artesano iletrado. Cada pieza de madera torneada por él, el cuenco o el mango, está confeccionada a la luz de la cuchara entera:

“...sic totum coclear, quod mente concepi, est exemplar ad quod respicio, dum partem fingo. Et tunc possum perfectum coclear efficere, quando quaelibet pars proportionem suam in ordine ad totum reservat” (f. 89 v).

Un elemento cualquiera sugiere y contiene, en cierta forma, la estructura total. El todo mide las partes y, a la vez, cada parte espejará el todo, es decir que el todo se encontrará en éstas de un modo *contracto*. En suma, la relación *complicatio-explicatio*, que en una primera y fundamental instancia representa la relación entre lo absoluto y lo creado, se extiende en el *De mente* a la relación espíritu humano-mundo en términos de medida-medido.

Ahora bien, abordando la cuestión en el plano de lo absoluto se afirmará, también allí, que no podemos conocer lo múltiple si no preconocemos lo Uno pues Dios es el Máximo absoluto, Medida suprema del más y del menos en el que nos hallamos inmersos¹¹. Sin embargo, establecido ya que esta suprema Medida es incognoscible, cabe sostener que el conocimiento de lo mensurado, que se realiza en relación con un ejemplar por definición racionalmente inabordable, carece asimismo de precisión. Sólo podemos tener acerca de lo real una aprehensión progresiva, permanentemente perfectible, pues la Exactitud absoluta siempre nos resultará ajena. De modo que, al medir el cosmos, el hombre sólo realiza una *coniectura*, modo humano de conocer la verdad en la alteridad. Cabe recordar que la explicitación del sentido de la conjetura cusana se encuentra en la obra que concibió junto con *De docta ignorantia*, y complementaria de ésta, el *De coniecturis*¹².

¹¹ *De docta ign.*, I, 2: “Maximum... cum quo minimum coincidit”.

¹² Se lee allí (I, 2): “Quoniam autem in prioribus Doctae Ignorantiae libellis multo quidem altius lympidiusque quam ego ipse nisu praecisionem veritatis inattingibilem intuitus est, consequens est omnem humanam veri positivam assertionem esse coniecturam... Cognoscitur igitur inattingibilis veritatis unitas alteritate coniecturali”: M. de Gandillac considera que el cardenal ha traducido el término latino *coniectura* a su alemán nativo. *Coniectura* equivale así a *Mutmassung*, es decir “medición del espíritu” (cfr. M. de Gandillac, *Nikolaus von Kues. Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung*, Dusseldorf, 1953, p. 159).

El hombre, *mensura-mensurans* respecto de la pluralidad, se reconoce respecto de Dios *mensura mensurata*: mide el universo pero no es medido por nadie fuera de Aquel que es Medida sin medida. Con todo, es la única realidad creada que escapa a la "contracción":

"Unde subtiliter intuenti mens est viva et incontracta infinitae aequalitatis similitudo" (f. 89 v).

Esta irreductibilidad hace del espíritu humano no un mero despliegue de lo absoluto infinito sino su imagen misma. Así, pues, la *humana mens* no es *explicatio dei* sino *imago dei*; por eso, conviene profundizar el sentido último de esta nota que diferencia al hombre del resto de la creación.

II

Es sabido que el hombre como imagen de Dios es un tema recurrente en toda la antropología cristiana; en Nicolás de Cusa, sin embargo, esta doctrina presenta matices distintivos que se desprenden, precisamente, de su peculiar caracterización de la realidad. En efecto, si bien resuena aquí la extensa tradición patrística y medieval que ubica al hombre como *methórios*¹³ —esto

es, como el "ser fronterizo" que cierra el orden celeste y, a la vez, corona el orden natural—, cabe señalar que en nuestro autor no se da ni uno ni otro aspecto. Y ello, en virtud de que el hombre no "pertenece" al orden celeste: sólo Dios es absoluto; la creación —hombre incluido— constituye un bloque sin grados desde el punto de vista de lo infinito¹⁴. Así, aunque es posible establecer niveles en el ámbito de la pluralidad infinita —en tanto que todo lo real es diferente entre sí— desde la perspectiva de lo absoluto, el universo es un conjunto indiferenciado. De esta ma-

¹³ Cfr. Riccati, C., "Processio" et "explicatio". *La doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues*, Napoli, 1983, pp. 172 y ss.

¹⁴ Cabe consignar que este hecho no implica, empero, la idea de sucesiva degradación a partir de lo Uno. En este punto se establece la distancia entre el Cusano y sus fuentes neoplatónicas principales: Proclo y el Pseudo Dionisio. Al respecto cfr. Cassirer, E., *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires, 1951, pp. 23 ss., donde se compara el universo cusano con el "cosmos dispuesto en grados" del Pseudo Dionisio. La influencia de Proclo es rastreable, sobre todo, en las últimas obras de Nicolás; las famosas marginalia al comentario procliano del *Parménides* suelen datarse en 1462. Al respecto puede consultarse la reciente edición de las mismas realizada por Carlos Steel junto con la de la obra de Proclo, *Commentaire sur le Parménide de Platon*, Leuven-Leiden, 1985, T. II.

nera, en cada ente se hallan de manera contracta la especie, el género, así como la realidad toda en la peculiarísima forma de su individualidad ¹⁵.

Por otra parte, si bien el ser humano se encuentra, de alguna manera, a la cabeza de lo natural, como dijimos no es *explicatio dei* y no comparte con el resto las notas de producto y pasividad: la *humana mens* es ante todo espontaneidad ¹⁶, es una *viva imago* ¹⁷.

El hombre-imagen, concebido como *mens* o *spiritus*, no es sólo una naturaleza intermedia entre lo finito y lo infinito sino que, en el *De mente* al menos, se lo presenta como una suerte de mediación universal ¹⁸. Que esto es concebido así por el Cusano lo prueba el hecho de que, en este diálogo, polemiza con las doctrinas que intentan colocar en el mencionado lugar a otras entidades. De manera que, concebido el hombre en su doble pluralidad con Dios y con el mundo como un intermediario entre ambos, resulta innecesario postular, por ejemplo, un alma del mundo o un intelecto único universal.

En efecto, en lo que atañe a la primera doctrina mencionada, reprocha Nicolás a los platónicos "puros" que, inspirándose en tesis que se remontan al *Timeo*, hayan concebido una mediación cósmica entre Dios y el mundo, que actúe como nexo entre la naturaleza indivisible de lo inteligible y la naturaleza divisible que afecta a los cuerpos. Para nuestro autor, el error de los platónicos es el de creer que, después de la unidad del Ejemplar absoluto y antes de la pluralidad de las formas creadas, pueda existir una *explicatio* de la *divina mens* consistente en una pluralidad organizada de ejemplares:

¹⁵ Cfr. *De docta ign.*, III, 1.

¹⁶ Cfr. Castellan, A., "Variaciones sobre la cosmo-anthropología del Humanismo (Del 'microcosmos' al 'microthéos')" en *Anales de historia antigua y medieval*, 1971. En este artículo se señala al Cusano como aquel que ha producido el salto de la antropología clásica —antigua y medieval— que concebía al hombre sólo como *microcosmos*, a la del Humanismo que lo concibe también como un pequeño dios.

¹⁷ *De mente*, V.

¹⁸ En el *De mente* aparece sólo una vez el carácter de "ser frontezizo" a propósito del lugar que ocupa el hombre en relación con la naturaleza angélica, por un lado, y la meramente corporal, por otro: "...mentes nostrae sint sic infra primum gradum talium spirituum et supra omnem gradum corporalis naturae quasi nexus universitatis entium, ut sit terminus perfectionis inferioris naturae et initium superioris" (XIV). Sin embargo, creemos que en esta misma referencia resalta más el hecho de ser "nexus universitatis entium" el espíritu humano que el de su naturaleza intermedia. Es el primero de los rasgos mencionados lo que otorga a la *humana mens* el carácter dinámico que el cardenal quiere conferirle, dada la nota de dinamismo que, en la terminología cusana, cobra la voz "nexus".

"Puto quod animam mundi vocavit Plato id, quod Aristoteles naturam. Ego autem nec animam illam nec naturam aliud esse concio quam Deum omnia in omnibus operantem, quem dicimus spiritum universorum" (f. 92 r).

Tampoco la tradición aristotélica queda a salvo de las objeciones cusanas en este sentido, al equiparar Nicolás el *anima mundi* platónica con la *natura* aristotélica entendida como principio vivificador de los cuerpos. En ambos casos la objeción es la misma dado que ninguna de estas entidades —supuesto que existan— puede hacer depender de sí a la *mens*, desde el momento en que ésta representa el principio dinámico de la realidad: *natura movetur intelligentia*¹⁹ y no a la inversa. Por otra parte, no es posible que exista una realidad que complique en sí las formas particulares: Dios mismo contiene todas las formas; su crear no necesita, entonces, intermediarios pues en Él voluntad y ejecución coinciden²⁰.

Con respecto a la segunda doctrina aludida, la de la *unicidad del intelecto*, cabe señalar que, en esta misma dirección, y por boca del idiota, rechaza también el cardenal esta tesis averroísta, puesto que la subsunción de todas las formas en el alma del mundo operada por los platónicos se realiza en la tradición averroísta respecto de las almas particulares²¹:

"...Mentem autem unam esse in omnibus hominibus non capio.
(...)

...ideo forte Platonici dixerunt animas nostras in unam animam communem nostrarum complexivam resolvi. Sed hanc resolutionem non puto veram" (f. 91 v - 92 r).

El hecho de que el espíritu humano sea imagen de lo absoluto no significa, como vimos, que constituya su más acabada manifestación: toda la creación es *explicatio dei*. Pero en el hom-

¹⁹ *De tudo globi*, I, 156.

²⁰ *De mente*, XI.

²¹ En el siglo XV, el resurgimiento de la figura del "verdadero Platón" es tan marcada como el triunfo del averroísmo en núcleos intelectuales de mucha importancia. Pero platonismo y averroísmo eran presentados como términos irreconciliables. Nicolás de Cusa es un buen conocedor de ambas posiciones filosóficas: gran lector de Platón —tal como lo atestigua su biblioteca conservada hasta hoy— sella, por otra parte, su formación en la Universidad de Padua, centro averroísta por excelencia. No es casual, pues, que mencione aquí estas dos doctrinas paradigmáticas. Lo que resulta curioso, sin embargo, es que las equipare en lo que, según él, tienen en común. La convergencia sugerida por Nicolás es negativa y radica, tal vez, en el hecho de que ninguna de las dos apunta a la cuestión filosófica fundamental: la redefinición y consiguiente re-ubicación del hombre respecto del cosmos y de Dios.

bre se espejan, además, ciertos atributos propios de la quiddidad divina y éstos son para Nicolás de Cusa el *acto creativo* y la *capacidad complicativa*. Son estos dos caracteres los que vuelven abismal la diferencia entre el ser humano y los otros seres creados.

En el marco del pensamiento cusano la pregunta fundamental sigue dirigida al ente y no al sujeto en sentido moderno²². Es menester tener esto presente si se quiere apreciar la novedad que, en dicho contexto tradicional en cuanto pre-moderno, propone el cardenal: ella consiste en buscar la respuesta de la realidad óptica en la esencia de la *mens*²³. Ahora bien, tal respuesta no equivale, sin embargo, como parece haberse creído, a postular esta última como fundamento absoluto y único de lo real. No duda Nicolás de la existencia efectiva de la verdad: Dios como verdad absoluta es un dato irrefutable, sólo hace falta analizar —nada menos— si es posible para el hombre conocerlo, conociendo la realidad en la que se manifiesta. Esta preocupación es más teológica que gnoseológica —esto es lo que signa definitivamente su inserción en un contexto no moderno— y conduce a hacer del hombre-imagen un co-creador o configurador de la realidad por él aprehendida. Es en este marco donde se comprenden los apelativos de *deus in terris* o *secundus deus* referidos al hombre²⁴. Así, pues, como Dios crea los entes reales y las formas naturales, así también el hombre es creador de los entes de razón, imágenes de su propio entendimiento de la misma manera como los entes creados por Dios son similares al Entendimiento divino. El “segundo dios” crea, pues, “*similitudines similitudinum divini intellectus...*”²⁵.

III

Viva imago, viva substantia, son nombres para caracterizar

²² De hecho, se ha intentado “modernizar” la preocupación de Nicolás de Cusa. Un exponente de esta interpretación es la obra del neokantiano E. Cassirer (cfr. *op. cit.*, cuya primera edición alemana adjuntaba una traducción del diálogo *De mente* considerado la muestra más cabal de la modernidad del cardenal).

²³ Cfr. Volkman-Schluk, K. H., *Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, Frankfurt, 1957, III Parte, 1; Schwarz, W., *Das Problem der Seinsvermittlung bei Nicolaus von Cues*, Leiden, 1970, VI, en este capítulo el autor plantea que en el pensamiento cusano hay una suerte de “emigración” (*Auswanderung*) desde la *res* hacia la *mens*.

²⁴ *De Beryllo*, VI.

²⁵ *Ibid.*

la *mens* como forma substancial (*forma substantialis*); pero como una forma que complica, a su manera, todo lo que existe. Así, la *mens* es una suerte de semilla divina que encierra en sí los gérmenes de todas las cosas; en efecto, los ejemplares de la pluralidad toda se encuentran en el espíritu humano *notionaliter*:

“Unde, quia mens est quoddam divinum semen sua vi complicans omnium rerum exemplaria notionaliter” (f. 84 v).

El modelo por excelencia de esta construcción nocional o significativa de la realidad por parte de la *mens* es el conocimiento matemático. Los entes matemáticos, pura creación del espíritu humano²⁶, revelan a la *mens* como configuradora de la esencia misma de éstos en tanto que esa esencia coincide con su definición:

“Unde, dum triangularitatem visibilem facere voluero, figuram facio, in qua tres angulos constituo, ut tunc in figura sic habituata et proportionata triangularitas reluceat...” (f. 83 r).

La preocupación que señalábamos, fundamentalmente teológica, impide a Nicolás de Cusa “des-sustancializar” lo real y considerarlo ya sea puramente fenoménico, ya sea una mera creación del espíritu humano. Lo que la *mens* hace es organizar lo real y dotarlo de significado *para ella*. Pero, en el mismo universo cusano, de ninguna manera se afirma —ni siquiera se sospecha— que no haya una suerte de concordancia entre la *mens* humana —creada por Dios— y la constitución de lo real. Más aún, aquella tiene el privilegio de espejar —aunque conjeturalmente— el contenido del Logos divino. Confirma esto el hecho de que la creación —agustinianamente concebida por Nicolás— se ajusta al número, el peso y la medida. Así, el cosmos es racional por voluntad de su Creador y puede ser comprendido y significado por el hombre mediante la creación de artes que guarden una similitud —siempre aproximada— a las “usadas” en la divina configuración. Lo que el hombre ha dado en llamar Aritmética, Geometría, Astronomía y Música resultan así claves para leer la armonía y proporción del universo: el develamiento del mismo debe ser realizado en clave numérica

“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...” (f. 90 r).

A esto se debe añadir que todas las cosas tienen una estructura trinitaria paralelamente en Dios y en nuestro espíritu. El

²⁶ *De mente*, III.

co-implicar humano, semejante al divino, conlleva la asimilación de los entes en esa estructura trinitaria. La unitrinidad divina se despliega en las cosas: la infinita unidad como su potencia (*posse fieri*), la absoluta igualdad como acto (*posse facere*) y el nexa absoluto como composición (*compositio utriusque*)²⁷. En su imagen —la *humana mens*— también se refleja la unitrinidad, en este caso, como *potentia*, *sapientia* y *voluntas*²⁸. Con todo, lo que vuelve evidente el carácter de hombre-imagen es la posibilidad de concebir el *nexus* de los entes considerado como superación de la disyunción representada por los otros dos términos²⁹. La infinitud desplegada en la *composición* misma de la realidad debe ser re-creada significativamente por la *mens*. También en este sentido, el arte conformativo de ésta es imagen del arte infinito³⁰.

En suma, la actividad sintética de la *mens*, evidenciada por la creación del ente matemático, nos descubre más cabalmente el significado de *mensura*. Imagen de la Medida sin medida comparte, como dijimos, algunos de sus caracteres entre los cuales se hallan algunos de los principios para la constitución de entes. Esta actividad mensurante, empero, no es arbitraria sino que responde a la estructura misma desde la cual ha sido eternamente concebida la totalidad de lo real.

Si el conocimiento matemático —el más exacto dentro de los límites de la exactitud concebible en el ámbito de lo finito—, junto con las restantes ciencias llamadas “fundamentales” o *quadrivium*, son propiedad exclusiva del hombre, cuanto más lo serán —declara Nicolás— las categorías de la lógica, los predicamentos y los universales:

“Unde genera et species, ut sub vocabulo cadunt, sunt entia rationis...” (f. 82 v).

Así, pues, Dios es el creador *entitativo* del mundo; el hombre, su creador *nocional*. Para la mente divina, concebir las cosas equivale a conferirles su ser; para la mente humana, concebirlas es conferirles su significatividad. Y esto porque el hecho de ser espíritu, tanto en el orden absoluto como humano, involucra una *vis*, fuerza o poder: Dios en cuanto *vis formativa* no es solamente el ser sino la “potencia del ser”. Y así como la potencia divina es informadora, la potencia del espíritu humano es con-figuradora o con-formativa:

²⁷ *Ibid.*, XI.

²⁸ *Ibid.*, XIII.

²⁹ *Ibid.*, XI.

³⁰ *Ibid.*, II.

“Videris ex multa mentis tuae plenitudine dicere velle mentem infinitam esse vim formativam absolutam, sic mentem finitam vim conformativam seu configurativam” (f. 83 v).

En las primeras páginas del *Idiota* afirma Nicolás de Cusa que la creación es un libro que Dios ha escrito con su propia mano, pero cuyo significado es arcano y es necesario de-velar. Es precisamente en el *De mente* donde se encuentra la clave de interpretación de la teofanía: tal clave es la *vis* del espíritu del hombre que, en cuanto complica todo *humaniter*, se vuelve *vis assimilativa*:

“Et per imaginem absolutae complicationis, quae est mens infinita, vim habet, qua se potest assimilare omni explicationi” (f. 83 v).

La *Complicatio humaniter*, imagen viva de la *Complicatio absoluta*, es posible en virtud de la *vis assimilativa*.

El uso del término *assimilatio* puede hacer presumir que Nicolás suscribe la doctrina medieval que afirma que el conocimiento se produce por una *similitudo*, imagen o verbo interior del ente conocido. Sin embargo, así como nos oponemos a un enfoque que extrema la modernidad del Cusano, de la misma manera pretendemos evitar, en lo que concierne a este punto, una perspectiva que exagere los rasgos tradicionales que hay en su pensamiento, es decir, su inserción en las corrientes gnoseológicas típicas del Medioevo. Ello nos llevaría a desdeñar la originalidad innegable de su doctrina, desdibujando los matices propios de la síntesis que el cardenal opera entre el mundo que hereda y aquél que contribuye a inaugurar. La relación entre espíritu y realidad se invierte en él: esa virtud asimilativa de la mente le permite contener o “medir” todas las cosas y así son éstas las que, de alguna manera, se asimilan nocionalmente a aquélla³¹.

Esta inversión se expresa en términos cusanos del siguiente modo: la *humana mens* puede asimilarse a toda multiplicidad precisamente porque su fuerza, que complica toda la realidad, es asimilativa. Esto mismo podría decirse así: la multiplicidad se “humaniza” al ser asimilada o medida o co-implicada por el hombre. Y continúa Nicolás: por la fuerza asimilativa que complica el presente puede asimilarse a todo tiempo; por la del reposo, a todo movimiento; por la de la simplicidad, a toda composición; por la de la identidad, a toda diversidad; por la de la igualdad, a toda desigualdad; por la de la síntesis, a toda dis-

³¹ Cfr. Stallmach, J., “Auspicios del moderno filosofar en el pensamiento cusánico”, en *Folia Humanistica*, II (1964) 23 p. 973.

yunción³². Pero, para no extendernos demasiado, haremos hincapié sólo en dos de las características de la *mens-imago*, de la larga lista ofrecida por el cardenal.

Por una parte, cabe subrayar la capacidad complicativa como síntesis que permite al espíritu asimilarse a toda disyunción, porque en ella se muestra cabalmente a la *mens* como imagen de un Dios que ha superado la definición de la teología racional. En efecto, el Dios cusano rompe el marco en que se encontraba atrapado por el principio de no-contradicción aristotélico y se presenta como *coincidentia oppositorum*³³. Lo contradictorio coincide, pues, en el infinito; de ahí que la disyunción en Dios se vuelve copulativa. En el hombre también se halla esta capacidad de realizar la síntesis a partir de los opuestos en disyunción en que se presenta lo múltiple. A la mencionada virtud para develar el íntimo nexo de la dialéctica intrínseca de cada ente, se alude aquí como "asimilación" de los mismos. Esta virtud sintética, empero, pertenece al *intellectus* y no a la *ratio*, la cual opera sujeta al mencionado principio aristotélico. Por eso, podemos colegir que si bien en el *De mente* no se recuerda la distinción cusana entre *ratio* e *intellectus*, lo que se denomina aquí *mens* no es otra cosa que este último. A tal punto esto es así que Nicolás usa indistintamente "*se assimilare*" aplicado a la *mens* e "*intelligere*"³⁴.

Por otra parte, resulta conveniente resaltar la peculiar relación del hombre con la temporalidad, a la que Nicolás de Cusa reserva un lugar especial en este diálogo³⁵. La *vis conformativa* confiere al espíritu la llave de su propia eternidad. En efecto, la incorruptibilidad e invariabilidad de los entes matemáticos creados por ella la colocan en el ámbito de la *necesidad relativa*: necesidad, puesto que estos entes no pueden ser de otra manera —en cuanto su esencia coincide con su definición—; pero relativa, puesto que se encuentran infinitamente alejados de la *praecisio* divina. Así, pues, la *mens* ofrece una muestra cabal de su no pertenencia al dominio de lo variable. Ella es imagen de la eternidad, el tiempo su *explicatio*. La definición que hubo de ser aplicada al tiempo mismo está ahora referida al espíritu humano, reservando para aquel el ser un mero despliegue de la eternidad pero no su imagen. De esta posición resulta nada menos que la

³² *De mente*, IV.

³³ *De docta ign.*, I, 24-26.

³⁴ En efecto, la serie *intelligere, cognitio, notio* es equivalente a *se assimilare, assimilatio, similitudo*. Si bien esto no se expresa en forma sistemática tal equivalencia es rastreable sobre todo en *De mente*, VIII.

³⁵ *De mente*, XV.

no sujeción de la *mens* al tiempo: ella no es sólo inmortal sino supratemporal, y por esto puede asimilarse a todo tiempo. No es el tiempo el que mensura al hombre sino el hombre quien mensura el tiempo. Esta afirmación sienta las bases de un nuevo filosofar que tiene al hombre como tema central —obviamente, después de Dios— para el tratamiento de los problemas del mundo y del tiempo.

Ahora bien, si lo expuesto conduce a afirmar, con el profano, que la *mens* es la semilla divina que co-implica todo lo real, es necesario agregar que para que esta semilla pueda florecer debe sembrarse en la tierra del mundo sensible: efectivamente, es preciso que haya caracteres escritos sobre el libro para conferirles un significado. Desde este punto de vista, se objetan en el *De mente* tanto el innatismo platónico como la idea de *tabula rasa* aristotélica. La crítica a esta última se funda, indudablemente, en el carácter de *viva substantia* de la *mens*; la crítica al innatismo, en cambio, en la concepción cusana del cuerpo que difiere notablemente de la platónica:

“...hic negaret formas in se et in sua veritate separatas esse aliter, quam ut sunt entia rationis, et exemplaria ac ideas nihili faceret” (f. 82 v).

Si Dios ha puesto nuestra mente en un cuerpo, es para su bien; élla ha recibido de Dios todo lo que le permite alcanzar su propia perfección y resulta infundado creer que posea ideas innatas que, al unirse al cuerpo, olvide; muy por el contrario, para que el conocimiento y la perfección del espíritu sea posible no se puede prescindir de lo corporal:

“Non est igitur credendum animae fuisse notiones concreatas, quas in corpore perdidit, sed quia opus habet corpore, ut vis concreata ad actum pergat” (f. 84 r).

El cuerpo no constituye una creación divina superflua. En el acto de conocer, los sentidos, aunque no constituyen el fundamento del conocimiento, son el punto de partida del mismo. Por eso la vida del espíritu se parece a la de un durmiente al que sólo la admiración por el mundo sensible despierta de su sueño:

“Sed in nostris mentibus ab initio vita illa similis est dormienti, quosque admiratione, quae ex sensibilibus oritur, excitetur ut moveatur, tunc motu vitae suae intellectivae in se descriptum reperit quod quaerit” (f. 84 v).

Una vez puesto en movimiento, empero, el durmiente descubre en sí mismo lo que buscaba. Por esta razón, es necesario convenir con Platón que la mente humana no es una nueva hoja en blanco

sino que hay una capacidad innata que permite discernir los datos que ofrece la sensibilidad. Esto es lo que llama el Cusano *vis iudicativa*³⁶.

Lo sensible pone en acto aquello que era sólo virtual; con todo, si el propósito del conocimiento es develar o desentrañar el significado de aquello que se conoce, y se afirma en el *De mente* que este significado es creación exclusiva de la *mens*, el conocimiento se vuelve a la interioridad del hombre. De allí que el espíritu encuentre en sí el principio y fin de su actividad: en síntesis, el conocimiento del hombre cusano es *autoconocimiento*. El mundo ha sido creado *para el hombre*, el despliegue de Dios encuentra su sentido en el desciframiento significativo que el hombre hace de él. Dios es el acuñador de monedas; el hombre, el banquero que les impone su valor. Por eso, si el Máximo absoluto quería que su obra tuviera un "valor", debía crear la *humana mens* a su imagen.

Hemos hecho hincapié en la doctrina cusana del hombre-imagen en tanto ésta conduce a afirmar que el hombre es un "pequeño dios". Este "dios", empero, no es omnipotente sino participado: como imagen no contracta de lo absoluto participa de su poder. El espíritu divino crea por comprensión (*concupiendo*), nuestro espíritu se mueve en un doble juego creador: asimila por comprensión las cosas que no dependen, en su ser, de él y, por otra parte, crea por comprensión entes que sólo de él dependen para ser. En el conocimiento, pues, que no es sino auto-reflexión, refleja el hombre-imagen esta potencia creadora de Dios.

Pero resulta insoslayable subrayar asimismo que el carácter asimilativo de la *mens* no tiene distinción de objetos. La esencia de la *mens* "humaniza" todo a su paso; todo está implicado en ella "a la manera humana". Esta convicción conduce a Nicolás de Cusa a una formulación extrema: el hombre también es un dios a la manera humana (*humanus deus*)³⁷, de la misma manera como se vuelve piedra, árbol, bestia... al asimilarlos.

La clásica doctrina del hombre imagen de Dios, que tras su origen bíblico y su desarrollo patrístico ha transitado la Edad Media, se halla así radicalizada en un pensador que, anclado en el espíritu medieval, proyecta *desde allí* al hombre moderno.

³⁶ *Ibid.*, IV.

³⁷ *De ludo globi*, II.

³⁸ Stallmach, J., *op. cit.*, p. 974.

RÉSUMÉ

Dans le cadre de la formulation de la *docta ignorantia*, le troisième dialogue du *Idiota* présente une profuse spéculation sur l'*humana mens*. Ce traité commence avec l'analyse du mot "*mens*" caractérisé comme "*mensura*" de la totalité du réel. Celui-ci détermine le lieu de l'homme dans le cosmos; N. de C. met en évidence aussi bien sa nature intermédiaire que sa condition de médiation universelle.

La *mens*, seule image de Dieu — tout le reste est *explicatio dei* —, partage avec l'Infini absolu quelques uns de ses attributs: la capacité *complicativa* et le pouvoir créateur. Mais, tandis que Dieu est *Complicatio absoluta* et sa *vis* ou force est *entitativa*, l'esprit humain "*complicatio humaniter*" et il a, donc, une *vis configurativa* ou *assimilativa*.

La question "homme, image de Dieu" remporte en N. de C. bien de conséquences originales: en dotant de significations le monde créé par Dieu, la *humana mens* devienne *secundus deus*.

Ayant égard aux considérations du *De mente* à ce sujet, cet article admet la dite "modernité" cusaine mais souligne, surtout, ses racines profondément médiévales.