

EL SÍMIL DEL ESPEJO COMO LA CONTEMPLACIÓN DE LA IMAGEN EN LA VERDAD EN NICOLÁS DE CUSA¹

Catalina Cubillos. Universidad de Navarra

Resumen: En una serie de pasajes, la doctrina del autoconocimiento es desarrollada por Nicolás de Cusa a la luz del símil del espejo, una metáfora platónica, propuesta en el Alcibiades mayor. Sobre esta base, el Cusano comprende el conocimiento de sí mismo del hombre como la contemplación de la imagen en la verdad divina.

Abstract: In several passages, the doctrine of self knowledge is developed by Nicholas of Cusa in the light of the platonic metaphor of the mirror, proposed in the First Alcibiades. On this basis, Cusanus understands the self knowledge of human being as the contemplation of the image in the divine truth.

Una de las grandes virtudes de Nicolás de Cusa es su capacidad de plasmar su pensamiento en imágenes y símbolos, que conducen al lector como “guiándolo de la mano”² a través del recorrido de sus argumentos. La elocuencia simbólica de representaciones como el icono omnividente de Dios, la lente del berilo, el juego de las esferas o los innumerables ejemplos matemáticos que ilustran su filosofía ofrece una inestimable ayuda para adentrarse en una reflexión que podría resultar excesivamente ardua sin estos auxilios. En efecto, este destacado compositor de metáforas y analogías logra modelar su especulación teórica con tal plasticidad, que el lector llega a olvidar la dificultad inherente al texto, cautivado por la claridad de los ejemplos sensibles.

Entre todas las metáforas del Cusano, hay una que reviste especial luminosidad y belleza: la metáfora especular, como paradigma de la contemplación temática de la imagen en la verdad de su ejemplar³. Nicolás la

1 Agradezco la atenta revisión y oportunas correcciones y sugerencias de Cesare Catà y Miguel Saralegui para este artículo.

2 El Cusano demuestra ser consciente de la importancia de estas “manuductiones” para remontarse de lo sensible a lo inteligible en repetidos pasajes de su obra. Cfr. por ejemplo, Nicolás de Cusa, *De docta ignorantia*, I, c. II, 8, 4-6: “Exemplaribus etiam manuductionibus necesse est transcender uti, linquendo sensibilia, ut ad intellectualitatem simplicem expedite lector ascendat”.

Cito la obra de Nicolás de Cusa según la edición crítica de Heidelberg: Nicolai de Cusa Opera Omnia. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, Lipsiae in Aedibus Felicis Meiner, Hamburgi, 1932 ss. Utilizo las traducciones al castellano de Ángel Luis González, publicadas por Eunsa, salvo en el caso de los tratados *Dialogus de genesi*, *De filiatione Dei* y *De venatione sapientiae*, donde la traducción es mía.

3 Hay que aclarar que en la mayoría de estos textos el símil del espejo no se presenta con la finalidad de tematizar la estructura del autoconocimiento, sino como una analogía para

presenta en numerosos pasajes a lo largo de su obra, donde caracteriza a la mente humana —imagen de la Visión absoluta— como un ojo viviente que contempla en sí mismo, como en un espejo, a Dios y la realidad total⁴. Esta analogía encuentra un claro antecedente en el símil del ojo-espejo propuesto en el diálogo platónico del *Alcibiades mayor*, donde se presenta el yo humano como un ojo que para conocerse a sí mismo con perfección tendría que contemplarse, si tal cosa fuese posible, en el espejo de la divinidad⁵. El examen de esta metáfora platónica otorga, por tanto, una importante clave hermenéutica para reconstruir una doctrina del autoconocimiento humano en Nicolás de Cusa a la luz de los presupuestos establecidos en el diálogo entre Sócrates y el joven Alcibiades⁶.

1. El símil del espejo en el *Alcibiades mayor*

En el complejo pasaje del *Alcibiades mayor*, se intenta profundizar en el sentido de la inscripción délfica “conócete a ti mismo”, para lo cual se desarrolla la metáfora del espejo conectándola con la visión. Para indagar cómo uno se podría conocer mejor a sí mismo, Sócrates, apelando a la vista como paradigma del conocimiento en el plano sensible, le pregunta a Alcibiades qué ocurriría si el precepto délfico se dirigiera a nuestros ojos, a qué tendrían que mirar éstos para conocerse. Para interpretar el mandato délfico no se alude, como podría esperarse, a la introspección. Así, ya desde el comienzo, la argumentación del diálogo asume una perspectiva estrictamente definida, descartando la posibilidad de entenderse desde uno mismo y admitiendo así de modo implícito que no existe un acceso directo del yo a sí mismo y, por consiguiente, el autoconocimiento sólo se podrá alcanzar de manera mediada. En otras palabras, será preciso mirar a *algo* para conocerse.

Con la aserción implícita de esta tesis fundamental, la siguiente pregunta a Alcibiades, qué tipo de objeto es de tal índole que al mirarlo nos veamos a

explicar ciertas doctrinas filosófico-teológicas, como la creación o la filiación divina. Sin embargo, a la luz de su contenido, es posible delinear un modelo bastante preciso de autoconocimiento, análogo al modelo establecido en el *Alcibiades mayor*.

4 Cfr. entre otros, Nicolás de Cusa, *De docta ignorantia*, II, c. II, 103; *De dato Patris luminum*, II, 99, 9-17; *De visione Dei*, VIII, 30; *De aequalitate*, I, 9, 11-15; *Directio speculantis seu de non aliud*, XX, 92; *De venatione sapientiae*, XVII, 50, 1-7.

5 Cfr. Platón, *Alcibiades I*, 132 c - 133 c. Cito según la traducción de Gredos: Platón, *Diálogos*, vol. VII: *Dudosos, apócrifos, cartas*, traducciones, introducciones y notas por Juan Zaragoza y Pilar Gómez Cardó, Gredos, Madrid, 1992. A lo largo de este artículo, me refiero al *Alcibiades* considerándolo como un diálogo auténtico de Platón. Acerca de la discusión sobre su autenticidad, Cfr. la introducción a la edición inglesa de Denyer, Nicholas (ed.), *Plato: Alcibiades*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, p. 15 ss.

6 Si bien es posible establecer esta vinculación entre la filosofía de Platón y la de Nicolás de Cusa respecto al autoconocimiento de la imagen en la verdad divina, no se puede soslayar el profundo significado cristiano que presenta la noción de imagen en el Cusano, ausente en su homólogo platónico.

nosotros mismos, encuentra espontáneamente respuesta: el espejo. Sócrates reconduce esta propuesta en la dirección que le interesa, argumentando que no resulta indiferente de qué clase de espejo se trate; debe ser uno de la misma naturaleza del que se contempla. En caso contrario, el espejo entrañaría el peligro de perder al sí mismo, cosificándolo, entendiéndolo según la naturaleza del objeto que lo refleja y no tal como es en sí. La clase de espejo buscada debe ser, por consiguiente, un ojo; más específicamente, la pupila de un ojo, que es como un espejo que refleja la imagen del que lo contempla⁷. “Por consiguiente, si un ojo tiene la idea de verse a sí mismo, tiene que mirar a un ojo, y concretamente a la parte del ojo en la que se encuentra la facultad propia del ojo: esta facultad es la visión”⁸. En este esquema, el yo se presenta como objeto temático de su propio conocimiento, como *algo* que se ve en lo visto: el ojo se ve a sí mismo —él es para sí mismo objeto de su propia visión— en el reflejo de la pupila de otro (ojo) de su misma naturaleza.

Este modelo se aplica de manera análoga al autoconocimiento del alma humana, que se presenta como una estructura de autoconocimiento mediado, admitiendo la premisa de que para conocer el propio yo, hay que dirigirse a otro, que cumpla la función del ojo-espejo. No puede tratarse, por tanto, de una cosa física, pues se entiende que el sí mismo se encuentra en el interior del hombre, en el alma, y en la mejor parte de ésta, la racional, por lo que “si el alma está dispuesta a conocerse a sí misma, tiene que mirar a un alma, y sobre todo a la parte del alma en la que reside su propia facultad, la sabiduría, o a cualquier otro objeto que se le parezca”⁹.

Ahora bien, puesto que la parte racional del alma es lo supremo en el hombre y “quienquiera que la mira y reconoce todo lo que hay de divino, un dios y una inteligencia, también se conoce mejor a sí mismo”¹⁰, es posible avanzar todavía un paso más en el autoconocimiento: la parte más divina del alma, es, a su vez, reflejo de la divinidad y, por tanto, la imagen más adecuada del sí mismo sólo se encuentra —suponiendo que eso sea posible para el hombre— al contemplarse en ella. “Sin duda porque, así como los espejos son más claros, más puros y más luminosos que el espejo de nuestros ojos, así también la divinidad es más pura y más luminosa que la parte mejor de nuestra alma (...) Por consiguiente, mirando a la divinidad empleamos un espejo mucho mejor de las cosas humanas para ver la facultad del alma, y de este modo nos vemos y nos conocemos a nosotros mismos”¹¹. La metáfora especular desemboca así en el paradójico principio de que para alcanzar el perfecto autoconocimiento, el alma debe contemplarse

7 La perspectiva adoptada, que identifica el sí mismo con el ojo y no con el ver, manifiesta una clara sustantivación del sí mismo.

8 Platón, *Alcibiades I*, 133 b.

9 Platón, *Alcibiades I*, 133 b.

10 Platón, *Alcibiades I*, 133 c.

11 Platón, *Alcibiades I*, 133 c.

objetivamente en otro, un sujeto ontológicamente superior, que le presenta lo mejor acerca de ella misma.

En el pasaje de Alcibiades I, 132 c - 133 c, encontramos, así, una teoría sobre el autoconocimiento mediada y temática, en la cual se sugiere que el yo sólo alcanza la perfecta autocontemplación de sí mismo en la divinidad. Como intentaré mostrar a continuación, en Nicolás de Cusa se encuentran unas premisas semejantes. En efecto, desarrollando la tesis que Platón sólo llegaba a sugerir en el Alcibiades, el cardenal presenta abiertamente a Dios como el espejo reluciente que le descubre al hombre la verdad sobre sí mismo.

2. *El autoconocimiento divino en De visione Dei VIII*

El símil del espejo aparece explícitamente conectado con el autoconocimiento en el tratado *De visione Dei*. Allí Nicolás acude a la metáfora del ojo como espejo para explicar la visión creadora de Dios, desarrollando una teoría acerca del ser de la divinidad como un ojo viviente que contempla toda la realidad en sí mismo. “Señor, ves y tienes ojos. Eres ojo, porque tu tener es tu ser. Por esto contemplas todas las cosas en ti mismo”¹². Al igual que en el Alcibiades, en este pasaje, el ojo representa simultáneamente al sí mismo y al espejo reflectante (en este caso, el ojo-espejo viviente de Dios). Pero para conectar esta doble caracterización, el Cusano afirma la posibilidad de la identificación del sujeto con su operación —el ojo divino con la visión—, estableciendo una nueva premisa, ausente en la argumentación platónica. Como consecuencia, descarta la posibilidad de un autoconocimiento mediado en el caso de Dios: siendo Él un ojo viviente que se identifica sin residuos con la visión absoluta, no necesita mirar a nada fuera de sí mismo para conocerse: al contemplarse, se conoce a sí mismo y a todas las cosas en sí mismo. Él es la unidad absoluta en la cual no se distinguen un sujeto, un objeto y un acto de conocer¹³ y por eso no necesita ser determinado por ningún

12 Nicolás de Cusa, *De visione Dei*, VIII, 30, 1-2.

13 Cfr. Nicolás de Cusa, *Directio speculantis seu de non aliud*, XXIII, 104, 10-12: “Cum igitur ante aliud cernat, in ipsa visione non est aliud videns, aliud visibile et aliud videre ab ipsis procedens”. En este sentido, como hacen notar varios autores, en el mismo término '*De visione Dei*', el genitivo '*Dei*', es, a la vez, subjetivo y objetivo, manifestando que la visión que Dios tiene de sí mismo no es distinta de la visión que tiene de las criaturas, esto es, su visión creadora (Cfr. Schulz, Walter, *El Dios de la Metafísica Moderna*, traducción de Filadelfo Linares y revisión de Cecilia Frost, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1961, pp. 19-20; Hopkins, Jasper, *Nicholas of Cusa's dialectical mysticism. Text translation and interpretive study of De visione Dei*, The Arthur J. Banning Press, Minneapolis, 1988 (2ª edición), p. 17; Beierwaltes, Werner, *Cusanus: reflexión metafísica y espiritualidad*, traducción de Alberto Ciria, Eunsa, Pamplona, 2005, p. 182 ss.; González, Ángel Luis, “La articulación de la trascendencia y de la inmanencia del Absoluto en *De visione Dei* de Nicolás de Cusa”, en Nicolás de Cusa, *La Visión de Dios*, introducción y traducción de Ángel Luis González, Eunsa, Pamplona, 2007 (5ª edición), p. 17).

objeto externo —por lo demás, no existe un *otro* fuera de Él¹⁴— para conocerse. La visión de Dios representa, por tanto, una estructura inmediata de autoconocimiento.

¿Qué ocurre con el autoconocimiento que el hombre tiene de sí mismo? La respuesta se sugiere inmediatamente a continuación: “si en mí, la vista fuera el ojo, como es en ti, mi Dios, entonces yo vería en mí todas las cosas, por ser el ojo como un espejo”¹⁵. A diferencia de Dios, en el hombre no se identifican la visión y el ojo; por eso, no es capaz de ver en sí todas las cosas. Como el ojo no es la visión, sino que *tiene* la capacidad de ver, no puede autodeterminarse a ver desde sí mismo sin mediación alguna, sino que tiene que ser estimulado por un objeto diverso de él mismo. “Sin embargo, como nuestra vista no ve por medio de un ojo reflectante más que aquello a lo que se dirige de modo particular, ya que su poder puede determinarse únicamente por el objeto, no ve todas las cosas que se captan en el espejo del ojo. En cambio, tu vista, al ser un ojo o espejo viviente, contempla en sí misma todas las cosas”¹⁶.

A partir de este pasaje, se podría conjeturar que así como el poder de la vista finita sólo puede determinarse a conocer mediante un objeto externo, también el autoconocimiento exigirá una mediación para llevarse a cabo. En palabras más simples, que como la mente humana necesita del concurso de un objeto para conocer en general, también lo necesitará para conocerse a sí misma. Esta hipótesis se refuerza al considerar que la falta de unidad en el hombre, que establece una distancia entre sujeto y operación en el acto cognoscitivo, necesariamente implica la imposibilidad de una reflexión completa sobre sí mismo.

Ahora bien, esta conjetura supone la afirmación implícita de que el autoconocimiento es temático, que el yo se conoce de la misma forma que conoce a las cosas, a modo de objeto. Por eso, si se trata de una inferencia cierta, Nicolás descartaría, al igual que Platón, la posibilidad de un autoconocimiento inmediato del hombre. Este texto indicaría entonces una primera pista acerca del camino para alcanzar la verdad sobre sí mismo: puesto que el hombre, por su falta de unidad, conoce necesariamente de modo mediado —a través de otro— y la divinidad es el ojo-espejo que refleja en sí todas las cosas, parece natural que constituya también el medio idóneo para autocontemplarse.

Sin embargo, hay que reconocer que, por sí solo, este pasaje no basta para confirmar tal suposición. Para eso, es preciso llevar a cabo un examen de otros pasajes que esclarecen su sentido y muestran otros aspectos fundamentales de la doctrina del Cusano acerca del conocimiento de sí.

14 Cfr. Nicolás de Cusa, *Directio speculantis seu de non aliud*, VI, 20, 7-9: “Non aliud autem, quia a nullo aliud est, non caret aliquo, nec extra ipsum quidquam | esse potest”.

15 Nicolás de Cusa, *De visione Dei*, VIII, 30, 2-4.

16 Nicolás de Cusa, *De visione Dei*, VIII, 30, 7-10.

3. El autoconocimiento por analogía entre el alma como principio del mundo inteligible y Dios como *complicatio omnium*

En el pasaje del *De visione Dei*, hay un elemento que merece la pena destacar: para el Cusano, el intelecto humano comparte la naturaleza especular de la Visión absoluta y, por consiguiente, su perfecto autoconocimiento implicaría también el conocimiento de la realidad total. El ojo humano, aunque no sea capaz de verse a sí mismo, es efectivamente un espejo, en el que están reflejadas las especies de todas las cosas. Por eso, si pudiera verse, no sólo se vería a sí mismo, sino a toda la realidad, como un espejo viviente y cognoscente en acto¹⁷. Por eso, el hecho de no que no conozca “todas las cosas que se captan en el espejo del ojo”¹⁸ es un claro indicio de que tampoco se conoce actualmente a sí mismo.

En esta línea, en el tratado de madurez *De venatione sapientiae*, Nicolás de Cusa suscribe explícitamente la doctrina platónica del conocimiento propuesta en el *Alcibíades mayor* —que ha recibido a través de la *Teología Platónica* de Proclo—, según la cual todas las cosas están en el intelecto según el modo de ser del intelecto¹⁹ y, por lo tanto, el alma intelectual, cuando escruta dentro de sí, contempla a Dios y a todas las cosas²⁰. Esta aseveración, absolutamente compatible con el paradigma del ojo-espejo, exige sin embargo una aclaración: ¿cómo compaginar esta tesis, que parece establecer un conocimiento actual de la totalidad por parte del hombre, con la afirmación de la imposibilidad de un conocimiento inmediato de la realidad del *De visione Dei*? ¿y cómo se relaciona esta cuestión con el problema del autoconocimiento? Para responder a estas preguntas, es preciso profundizar en los presupuestos de este pasaje.

Para Nicolás de Cusa, el conocimiento se produce por asimilación. La mente humana *complica* en sí misma las nociones que forma para conocer las cosas, asimilándolas a su propio modo de ser; no sólo en un sentido estático, conteniendo en su simplicidad unitaria la pluralidad diversa de las cosas sensibles que conoce, sino, ante todo, en un sentido dinámico, en cuanto es principio activo de unificación de las mismas²¹. En este sentido, en cuanto crea el mundo de los

17 Nicolás de Cusa, *De visione Dei*, VIII, 30, 2-7: “Nam si in me visus esset oculus sicut in te deo meo, tunc in me omnia viderem, cum oculus sit specularis et speculum quantumcumque parvum in se figurative recipiat montem magnum et cuncta, quae in eius montis superficie existunt; et sic omnium species sunt in oculo speculari”.

18 Cfr. Nicolás de Cusa, *De visione Dei*, VIII, 30, 10.

19 Cfr. Nicolás de Cusa, *De venatione sapientiae*, XVII, 49, 9-11.

20 Cfr. Nicolás de Cusa, *De venatione sapientiae*, XVII, 49, 3-5; Cfr. Proclo, *Teología platónica*, I, 3, 15, 21-23. En su ejemplar de la versión latina de la *Teología platónica* de Proclo (*Codex Cusanus* 185), Nicolás comenta al margen de este pasaje: ‘pulchra hic’; Cfr. anotación 10, en *Cusanus-Texte*, III: *Marginalien*, 2: *Proclus Latinus*, 2.1: *Theologia Platonis, Elementatio theologica*, herausgegeben und erläutert von Hans Gerhard Senger, Carl Winter Universitätsverlag, Heidelberg, 1986, p. 53.

21 Cfr. Martínez Gómez, Luis, “El hombre “mensura rerum” en Nicolás de Cusa”, en

conceptos complicándolo activamente en sí misma, constituye la más pura imagen de la identidad e igualdad divinas²². Así como Dios —*vis entificativa*— llama a las cosas del no-ser a la existencia, el intelecto —*vis assimilativa*— eleva el mundo sensible a su propia unidad inteligible, creando el mundo de las nociones²³. Y de este modo, opera como nexo último entre el mundo finito y supraineligibilidad de Dios²⁴, pues para alcanzar la identidad absoluta, lo sensible busca la discriminación de la razón; la razón, la unidad del intelecto; y el intelecto, a su causa absoluta, la verdad que complica en su simplicidad a todas las cosas²⁵; de modo que todas las cosas alcanzan la fuente de su ser por medio de él²⁶.

En esta teoría, el conocimiento de las cosas está íntimamente vinculado con el autoconocimiento del alma como imagen de Dios, porque al conocer las cosas asimilándolas a sí misma, el alma se reconoce como una imagen viva e intelectual del creador: “Por tanto, como el conocimiento es asimilación, <el alma> encuentra todas las cosas en sí misma como en un espejo vivo de vida intelectual, que, mirando en sí mismo, las ve en su conjunto asimiladas en sí mismo. Y esta asimilación es una imagen viva del creador y de todas las cosas. Pero como es imagen viva e intelectual de Dios, que no es diverso de ninguna cosa, del mismo modo, cuando entra en sí misma y se conoce como una imagen tal como es su ejemplar, lo contempla en sí. Pues conoce sin duda a este Dios suyo, del cual ella es semejanza”²⁷. En este pasaje, la metáfora del espejo opera como nexo lógico entre el autoconocimiento del alma y el conocimiento de Dios: en el mismo acto de

Philosophica: al filo de la historia, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1987, pp. 66-67.

22 Como apunta D’Amico, en el hombre como imagen de Dios se espejan los atributos divinos del acto creativo y de la capacidad complicativa, los cuales posee por su inteligibilidad (Cfr. D’Amico, Claudia, “Nicolás de Cusa, “De mente”: la profundización de la doctrina del hombre-imagen”, en *Patristica et Mediaevalia* XII (1991), p. 60).

23 Cfr. Nicolás de Cusa, *Idiota de mente*, VII, 99, 4-7; *De beryllo*, 7; *De principio*, 21, 8-17.

24 Como explica Santinello, la naturaleza humana ha sido llamada a efectuar la mediación entre Dios y lo creado por su comunidad con el mundo corpóreo: “Ed ecco allora la natura intellettuale creata farsi tramite e mediatrice, perché ad essa sono finalizzati i gradi inferiori del mondo sensibile e vegetativo. Ciò avviene, però, non nella natura angelica, che è capace di conscenza ma non ha commercio col mondo inferiore, bensì nella natura intellettuale umana, la quale è inserita nella vita animale corporea, chiamata così a risponderle all’universale finalità della manifestazione divina” (Santinello, Giovanni, “L’uomo “ad imaginem et similitudinem” nel Cusano”, en *Doctor Seraphicus*, 37 (1990), p. 92).

25 Cfr. Nicolás de Cusa, *Dialogus de genesi*, IV, 169, 1-10.

26 “Unde quantum omnes res post simplicem mentem de mente participant, tantum et de dei imagine, ut mens sit per se dei imago et omnia post mentem non nisi per mentem” (Nicolás de Cusa, *Idiota de mente*, III, 73, 9-11).

27 Nicolás de Cusa, *De venatione sapientiae*, XVII, 50, 1-7.

reconocerse a sí misma como un espejo vivo, el alma se conoce como imagen de otro espejo mayor del que ella procede²⁸.

En este punto, es posible reconocer un primer momento de autoconocimiento en todo acto cognoscitivo, en cuanto el alma ve las nociones de las cosas precontenidas en ella misma y se reconoce como su prototipo nocional²⁹, esto es, como principio unitario del conjunto de los inteligibles³⁰. Como explica el Cusano en *De aequalitate*, el alma, al reflejar su luz inteligible sobre las cosas inferiores a ella, las vuelve inteligibles y así, al conocerlas en su verdad participada, se conoce a sí misma como causa de su verdad nocional, en cuanto “actualiza lo cognoscible extrínseco por lo consustancial intrínseco”³¹. Entonces, al contemplar su propia potencia iluminadora y unificadora y encontrar en sí misma la razón de la verdad que ve en las cosas³², se reconoce como la viva imagen de la visión absoluta, por su carácter de espejo vivo que contempla en sí nocionalmente todas las cosas³³.

El Cusano desarrolla así un modelo atemático de conocimiento, por el que el alma se conoce a sí misma en su operación, como inteligible por sí y causa de la inteligibilidad de lo conocido. Esta concepción, ciertamente, se aleja del texto del

28 “L'intelligenza è coscienza di sé, non come di un sé generico, ma di un se stesso che è immagine di altro da sé. Analiticamente si possono distinguere i due concetti. In realtà essi sono reciprocamente condizionati: se conosce se stessa come immagine, la natura intellettuale in qualche modo, almeno implicitamente, deve conoscere anche colui di cui è immagine. Nel saper di essere immagine è compreso anche il sapere (solo implicito, imperfetto, a-tematico, o comunque lo si voglia limitare) l'altro di cui si è immagine” (Santinello, Giovanni, “L'uomo “ad imaginem et similitudinem” nel Cusano”, en *Doctor Seraphicus*, 37 (1990), pp. 92-93).

29 Nicolás de Cusa, *De aequalitate*, 9, 3-8: “Et in se verius omnia videt quam sint in aliis ad extra. Et quanto plus egreditur ad alia, ut ipsa cognoscat, tanto plus in se ingreditur, ut se cognoscat. Et ita, dum per proprium intelligibile alia intelligibilia mensurare et attingere satagit, per alia intelligibilia suum proprium intelligibile sive seipsam mensurat”. Cfr. también Nicolás de Cusa, *Idiota de mente*, VII; *De beryllo*, 6, 7-8; *De principio*, 21, 4-8.

30 Como sostiene Bonetti: “Il conoscere è in questo senso l'esprimersi stesso del principio intellettuale, dell'intelligenza, nella molteplicità degli intelligibili, affinché l'intelligenza possa ritornare a sé nella piena coscienza di possedere in sé la *notio* della totalità del reale” (Bonetti, Aldo, *La Ricerca Metafisica nel Pensiero di Nicolò Cusano*, Paideia editrice, Brescia, 1973, p. 138).

31 Cfr. Nicolás de Cusa, *De aequalitate*, 6, 9-11.

32 Cfr. Nicolás de Cusa, *De aequalitate*, 8, 29 - 9, 3. Así, por ejemplo, en la unidad de esencia de un silogismo de tres proposiciones lógicamente iguales resplandece la unidad esencial del alma intelectiva en su operación racional. El alma se ve a sí misma en la alteridad de su operación; en sí misma, sin alteridad.

33 Cfr. Nicolás de Cusa, *De aequalitate*, 9, 8-15: “Anima igitur veritatem quam videt in aliis per se videt. Et est notionalis ipsa veritas cognoscibilium, quoniam anima intellectiva vera notio est. Visione intuitiva per se lustrat omnia et mensurat et iudicat per notionalem veritatem veritatem in aliis. Et per eam, quam in aliis comperit aliter, ad se revertitur, ut eam, quam in aliis aliter vidit, in se intueatur sine alteritate veraciter et stabiliter, ut in se quasi in speculo veritatis notionaliter omnia perspiciat et se rerum omnium notionem intelligat”.

Alcibíades, donde no se consideraba tal posibilidad. Sin embargo, esta estructura no constituirá para Nicolás de Cusa el modelo más acabado de conocimiento de sí mismo, sino tan sólo una señal que conducirá al hombre a la plenitud del autoconocimiento. El alma no puede conocerse perfectamente a sí misma de este modo, pues al tiempo que se reconoce como medida de lo inferior a sí misma, se descubre simultáneamente como medida por otro —*mensura mensurata*— y esta constatación la lleva a buscar su propia *mensura* en lo superior a sí misma, en Dios, la medida absoluta³⁴. Como escribe el propio Nicolás: “la mente es una medida viva que, midiendo las demás cosas, aferra su propia capacidad. Lo hace todo para conocerse. Ahora bien, buscando su propia medida en todas las cosas no la encuentra sino allí donde todas las cosas son una. Allí está la verdad de su precisión, porque aquí está su ejemplar adecuado”³⁵.

El primer momento atemático de autoconocimiento desemboca de este modo en una exigencia radical de conocer la verdad acerca de sí mismo en lo superior a sí³⁶. Así se cumple en la filosofía del Cusano el principio enunciado en el Alcibíades de que es preciso dirigirse a la divinidad para alcanzar la verdad sobre sí mismo.

4. La inversión de las determinaciones: la contemplación de la imagen en la verdad divina

Este movimiento se explica porque en la metafísica del Cusano el ser más íntimo del hombre consiste en ser imagen de Dios. Y la verdad de la imagen no es la imagen, sino su modelo³⁷. El autoconocimiento se encuentra, por tanto, en

34 Como explica Gamarra: “De este modo la mens es la referencia última en el mundo, mientras que ella misma, en cambio, debe referirse a una instancia superior que es la misma luz increada, ya que el puro autoreferirse no sería otra cosa que la aparición de su propio ser medido, es decir, de su finitud y de su carácter de creatura” (Gamarra, Daniel, “Mens est viva mensura. Nicolás de Cusa y el acto intelectual”, en *Anuario Filosófico*, XXVIII/3 (1995), p. 601).

35 Nicolás de Cusa, *Idiota de mente*, IX, 123, 5-9.

36 Cfr. Nicolás de Cusa, *Directio speculantis seu de non aliud*, XX, 92, 13-19: “Cum haec igitur vera supponat, animam in|quit, quae quidem omnia posteriora se ipsam contemplans in se animaliter complicat, ut vivo in speculo cuncta inspicere, quae eius participant vitam et per ipsam vivunt vitaliterque subsistunt. Et quia illa in ipsa sunt, ipsa in sui similitudine sursum ascendit ad priora, quemadmodum haec Proculus in eius recitat theologia” (Cfr. Proclo, *Teología Platónica*, III, 2).

37 Como sostiene González, “la verdad de lo creado, por así decirlo, no va más allá de su ejemplar; lo que la doctrina cusánica sugiere entonces es que la verdad de la imagen no es la imagen, sino el ejemplar del que la imagen es imagen” (González, Ángel Luis, “Ver e imagen del ver. Acotaciones sobre el capítulo XV del *De visione Dei* de Nicolás de Cusa”, *Anuario Filosófico*, XXVIII/3 (1995), p. 638). Cfr. Nicolás de Cusa, *Sermo LXXIV*, 8, 1-4: “Et adverte quo modo veritas imaginis est exemplar. Quanto enim verior est imago, tanto verior reluctancia exemplaris. Imago in se nihil est, sed omne id, quod est in imagine, est exemplar”.

íntima relación con el conocimiento de Dios; porque, como señala Santinello, consiste precisamente “en el descubrimiento, en toda la intensidad de su significado, de que el hombre es imagen viva de Dios”³⁸. Como explica Álvarez Gómez, se da “una reciprocidad necesaria entre conocerse a sí mismo y conocer a Dios”, porque la naturaleza intelectual es imagen de la verdad y, por tanto, “el movimiento de vuelta hacia sí misma es un movimiento hacia la verdad”³⁹. Conocimiento de Dios y autoconocimiento constituyen las dos caras de un mismo movimiento de la criatura a su principio.

En este sentido señala Nicolás en un célebre pasaje de *De visione Dei*: “¿cómo te darás a mí, a menos que tú no me des a mí a mí mismo? Y cuando descanso así en el silencio de la contemplación, Tú, Señor, me respondes diciendo en lo más íntimo de mi corazón: Sé tú mismo y yo seré tuyo”⁴⁰. Este ser uno mismo, consiste en tener conciencia de sí mismo como imagen de Dios y, como tal, mirar hacia el ejemplar. En este sentido, la única manera de llegar a la autotransparencia, consiste en dirigirse hacia Dios, y este dirigirse hacia Él es también un autoconocerse, porque el ser del hombre consiste en ser imagen de Dios.

En el capítulo XV del *De visione Dei*, para explicar esta relación entre imagen y ejemplar, Nicolás retoma la metáfora del espejo que había expuesto en el capítulo VIII, y en un claro desarrollo de la última sugerencia del pasaje del Alcibíades platónico, caracteriza a Dios como el espejo de la verdad, de quien todas las cosas que son, reciben lo que son. Cuando alguien mira en ese espejo — explica— ve su propia forma en la forma de las formas y considera que la forma que ve en ese espejo es la figura de su propia forma, como ocurre con los espejos materiales. Sin embargo, lo verdadero es lo contrario: lo que ve en el espejo de eternidad no es la imagen, sino la verdad, de la que él mismo es imagen⁴¹. Y exclama a continuación, en otro célebre pasaje: “Eres, pues, Dios mío, de tal modo sombra que eres la verdad. Eres mi imagen y la imagen de cualquiera de modo

38 Cfr. Santinello, Giovanni, “L'uomo “ad imaginem et similitudinem” nel Cusano”, en *Doctor Seraphicus*, 37 (1990), p. 94.

La relación entre el autoconocimiento y el conocimiento de Dios constituye un claro desarrollo de la doctrina agustiniana sobre la íntima presencia de Dios en el alma humana. Cfr., por ejemplo, san Agustín, *Confessionum libri tredecim*, 1, 2, 2; 10, 5,7; 10, 27, 38; *De Trinitate*, 12, 4, 4.

39 Álvarez Gómez, Mariano, “Añoranza y conocimiento de Dios en la obra de Nicolás de Cusa”, en *Pensamiento del ser y espera de Dios*, editorial Sígueme, Salamanca, 2004, p. 92.

40 Nicolás de Cusa, *De visione Dei*, VII, 25. Ahora bien, en el conocimiento de Dios, que es también el propio autoconocimiento, juega un papel fundamental la libertad. El hombre sólo se autoconoce en la medida en que se dirige a Dios libremente y esto supone la conciencia de su propio ser imagen, esto es, ser él mismo. “Has puesto en mi libertad que, si yo lo quiero, yo sea yo mismo (...) Pero como has establecido esto en mi libertad, no me coartas, sino que esperas que yo escoja ser yo mismo. Por tanto, de mí depende y no de ti” (Nicolás de Cusa, *De visione Dei*, VII).

41 Cfr. Nicolás de Cusa, *De visione Dei*, XV, 63, 6-11.

que eres el modelo”⁴². Comentando este texto, señala Schulz que Dios puede ser incluido en el ver del hombre, precisamente porque el hombre se funda en el ver mismo, en la visión absoluta de Dios: “Lo inquietante de mi sombra reside en que ella es mi imagen inaprehensible y sin esencia: yo soy su imagen originaria, su realidad. Ahora bien, hemos de preguntar de nuevo: ¿acaso con su afirmación de que Dios me sigue como sombra, no ha despotencializado de hecho el Cusano a Dios? La grandeza de Nicolás de Cusa en cuanto pensador se revela en que ha meditado a fondo y con plena conciencia este problema, y en virtud de esta meditación a fondo, invierte las determinaciones: Dios es la imagen originaria y yo su sombra”⁴³.

Así, mediante el símil del espejo, Nicolás de Cusa expone una estructura de autoconocimiento temática y mediada análoga a la del Alcibíades platónico, en la cual, para alcanzar el conocimiento de sí, el sujeto debe dirigirse a Dios, que es la verdad y la medida más adecuada del sí mismo. Sólo en Dios, que para el Cusano no es *otro* o diverso, sino la igualdad irrestricta, el hombre puede lograr la identidad absoluta y, en esa medida, la plena igualdad consigo mismo, necesaria para la *reditio* completa sobre sí. No la encuentra en sí mismo, porque es inidéntico consigo mismo, sino en Dios, principio fontal de la autoidentidad participada de todas las cosas⁴⁴. De este modo, el *otro* encuentra la plenitud de su autoidentidad en la identificación con *otro* que es *No-otro* de él y de todas las cosas.

42 Nicolás de Cusa, *De visione Dei*, XV, 64, 6-8.

43 Schulz, Walter, *El Dios de la Metafísica Moderna*, traducción de Filadelfo Linares y revisión de Cecilia Frost, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1961, p. 22. Ahora bien, en mi opinión, Schulz va demasiado lejos en su interpretación, pues considera la relación entre Dios y el hombre como una relación dialéctica, en la cual, Dios depende de la subjetividad finita tanto como ella de Él, en cuanto la subjetividad es la imagen visible del Dios invisible, pero no hay una distinción sustancial entre ambos. Si bien hay que reconocer la dificultad de este punto de su filosofía, Nicolás de Cusa subraya a lo largo de su obra que la dependencia es de la criatura respecto a Dios, como la imagen frente a su ejemplar y no al revés. Como afirma Beierwaltes, se trata de una relación asimétrica: “... “nuestro” ver (a Dios en la imagen) es al mismo tiempo un *ser vistos* por Él (que contempla desde la imagen), pero de tal modo que nuestro ser vistos por la mirada divina, en tanto que el ver de Dios que se dirige activamente a nosotros y nos contempla *del todo*, tiene él mismo la *prioridad* ontológica: existe “antes” de que nosotros nos volvamos a él” (Beierwaltes, Werner, *Cusanus: reflexión metafísica y espiritualidad*, traducción de Alberto Ciria, Pamplona, Eunsa, 2005, p. 218).

44 Mariano Álvarez Gómez expresa con gran claridad esta idea: “Para el Cusano este conocimiento de la propia naturaleza no le es posible al entendimiento simplemente por la reflexión sobre el acto de conocer, ya que ésta queda enmarcada en la alteridad, sino en la *ratio infinita*. Únicamente en ella puede el entendimiento conocerse no *quasi in alio*, sino como en lo más propio, y poseerse a sí mismo” (Álvarez Gómez, Mariano, “Añoranza y conocimiento de Dios en la obra de Nicolás de Cusa”, en *Pensamiento del ser y espera de Dios*, editorial Sígueme, Salamanca, 2004, p. 90).

5. La plenitud del autoconocimiento en la deificación

Con estos presupuestos, resulta natural que el Cusano sostenga que el pleno autoconocimiento de sí mismo sólo se logre al partir de este mundo, en la visión beatífica. Nicolás la tematiza en el opúsculo *De filiatione Dei*. Esta pequeña obra analiza un pasaje del evangelio de Juan: “a todos aquellos que lo recibieron, les dio el poder de ser hechos hijos de Dios, a aquellos que creen en su nombre”⁴⁵. A la luz de este pasaje, explica que la filiación divina “no es otra cosa que la deificación, que es llamada *theosis* por los griegos”⁴⁶. El fenómeno de la *theosis* o *deificatio*⁴⁷ corresponde a la visión de Dios en la vida eterna. Acogiendo el Verbo de Dios, que es la vida de nuestro espíritu, éste participa de su divino poder, de tal modo que alcanza la aprehensión de la verdad, no oscurecida como se presenta en este mundo sensible, en imagen y en enigma, sino tal como es intelectualmente visible en sí misma⁴⁸. Esta visión sobrepasa las fuerzas del hombre, superando cualquier modo de intuición⁴⁹.

En este mundo, ciertamente, no podemos alcanzar esta plenitud de nuestro intelecto. Como reconoce Nicolás, en una explicación con resonancias platónicas⁵⁰, aquí sólo podemos conocer lo contracto y todos los conceptos de nuestra mente — también los de felicidad, verdad, esencia, poder, que parecen perfecciones irrestrictas— son restringidos. Por eso, para alcanzar la deificación, el hombre no debe apegarse a las cosas sensibles, que son signos de la verdad, sino hacer uso de ellas, como si fueran libros que contienen las expresiones de la mente divina. Sólo así, en la otra vida, podrá ascender a las cosas eternas⁵¹. Entonces, al partir de este mundo, el intelecto humano, liberado de las sombras, podrá obtener la vida divina y la intuición de la verdad⁵². En esto consiste precisamente la maestría a la que el ser humano está llamado: en “pasar del conocimiento de las cosas particulares al arte universal, entre los cuales no hay proporción”⁵³; del conocimiento de las cosas finitas al conocimiento intelectual de la verdad, el único objeto del intelecto, al cual éste busca como a su propia vida en todos los objetos particulares de este mundo⁵⁴. Entonces, se hará uno con el arte divino,

45 Juan, 1, 12.

46 Nicolás de Cusa, *De filiatione Dei*, I, 52, 1-2.

47 Sobre este concepto en el Cusano, Cfr. Hudson, Nancy, *Becoming God: The Doctrine of Theosis in Nicholas of Cusa*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2007.

48 Cfr. Nicolás de Cusa, *De filiatione Dei*, I, 53, 1-8.

49 Cfr. Nicolás de Cusa, *De filiatione Dei*, I, 54, 4-5.

50 Cfr. por ejemplo Platón, *Fedón*, 74 a - 75 d, donde, en el contexto de una justificación del conocimiento por reminiscencia, se argumenta que la experiencia jamás alcanza la perfección de las Ideas (en su peculiar formulación platónica de “lo x mismo”).

51 Cfr. Nicolás de Cusa, *De filiatione Dei*, II, 61, 1-12.

52 Cfr. Nicolás de Cusa, *De filiatione Dei*, I, 54, 1-16.

53 Nicolás de Cusa, *De filiatione Dei*, II, 57, 3-4.

54 “In mundo intellectuali non est nisi obiectum unum intellectus, scilicet veritas ipsa, in

conteniendo en sí “a Dios y a todas las cosas, de tal modo que nada escapa o está fuera de él, pues en el intelecto, todas las cosas son el mismo intelecto”⁵⁵.

En este contexto, encontramos nuevamente el símil del espejo, para explicar cómo en la divinidad el hombre se autoconoce y conoce todas las cosas. El Verbo de Dios —explica el Cusano— es como un espejo de la verdad, completamente liso y perfecto, sin mancha ni límite alguno. Todas las criaturas son como espejos contractos, con diferentes grados de curvatura; y, entre ellas, las intelectuales son como espejos vivos que se curvan o se enderezan según su voluntad⁵⁶. Sólo en el espejo de la verdad se refleja perfectamente la multitud de los espejos contractos tal como son. En los espejos contractos, el reflejo resplandeciente del primer espejo, el mismo para todos, aparece reflejado de tantos modos como espejos hay. Cada uno irradia su brillo según su propio modo. Por su parte, los espejos intelectuales, si acogen el resplandeciente reflejo del espejo de la verdad, lo verán en sí mismos y en él, a todos los demás espejos —también el suyo propio— según su propio modo de ser⁵⁷.

La deificación es descrita, así, como un mutuo reflejarse, en el que el hombre, si acoge libremente la luz del espejo de la verdad, ve la imagen resplandeciente del espejo divino y en él, su propia imagen y la de todas las cosas. Se cumple así la indicación del pasaje, citado al comienzo de este artículo, del *De visione Dei*: “Si en mí, la vista fuera el ojo, como es en ti, mi Dios, entonces yo vería en mí todas las cosas, por ser el ojo como un espejo”⁵⁸. Por la autocontemplación del espejo humano en el espejo de la visión divina, el hombre también alcanza la ciencia de todas las cosas, haciéndose como Dios: “con la recepción de la luz resplandeciente del espejo primero, el espejo vivo —casi un ojo viviente— se intuiría en ese espejo de la verdad a él mismo, tal y como él es, e intuiría todas las cosas en sí mismo, según su propio modo”⁵⁹. Al ver a Dios, se ve a sí mismo y a todas las cosas, porque Dios es el espejo luminoso en el cual todas las cosas resplandecen en su verdad y al recibir la luz divina, adquiere, *según su propio modo de conocer* —por eso es *casí* como un ojo viviente— la misma ciencia de Dios⁶⁰.

quo habet magisterium universale. Nam nihil in variis obiectis particularibus quae sivit medio sensuum intellectus in hoc mundo nisi vitam suam et cibui vitae scilicet veritatem, quae est vita intellectus” (Nicolás de Cusa, *De filiatione Dei*, II, 57, 9-13).

55 Nicolás de Cusa, *De filiatione Dei*, II, 59, 5-6. Esta doctrina de la omnisciencia como fruto de la deificación presupone la noción renacentista de perspectiva, como ángulo de visión esencialmente limitado, y la posibilidad de aunar la totalidad de los puntos de vista en el infinito. Sobre esta doctrina en el arte renacentista y su relación con el pensamiento de Nicolás de Cusa, Cfr. Catà, Cesare, “Perspicere Deum: Nicholas of Cusa and european art of the fifteenth century”, en *Viator. Medieval and Renaissance studies*, 39 (2008), n. 1, pp. 285-305.

56 Sobre este punto, Cfr. también Nicolás de Cusa, *Idiota de mente*, XIII, 149.

57 Cfr. Nicolás de Cusa, *De filiatione Dei*, III, 65-67.

58 Nicolás de Cusa, *De visione Dei*, VIII, 30.

59 Nicolás de Cusa, *De filiatione Dei*, III, 67, 7-10.

60 Nicolás de Cusa, *De filiatione Dei*, III, 67, 1-5: “Quando igitur aliquod intellectuale

El intelecto separado en la vida eterna llega a ser, así, a semejanza de Dios, sujeto, objeto y acto de entender⁶¹. Está unido a Dios y a todas las cosas, porque en el entendimiento, todo es entendimiento, y la filiación consiste en esta plena unidad de la criatura intelectual con Dios, que es para ella la verdad absoluta. “Para él, Dios no será otro de su propio espíritu, ni diverso ni distinto; ni otra la razón divina, ni otro el Verbo de Dios, ni otro el Espíritu divino. Pues toda alteridad y diversidad queda muy por debajo de la filiación. El intelecto purísimo hace que todo lo inteligible sea intelecto, dado que todo inteligible es, en el intelecto, el intelecto mismo. Porque todo lo verdadero es verdadero e inteligible por causa de la verdad misma. Ésta constituye por sí sola la inteligibilidad de todo lo inteligible”⁶². Como en la eternidad no hay alteridad alguna, la deificación supone alcanzar la plena identidad con Dios, el uno que contiene en sí todas las cosas, y por consiguiente, la identidad absoluta. “La filiación es, en fin, la remoción de toda alteridad y diversidad y la resolución de todas las cosas en el Uno, que es, a su vez, transfusión del Uno en todas las cosas. Y esto mismo es la *theosis*”⁶³. No obstante, como explica Beierwaltes, el hombre no se extingue como individual, sino que es en Dios y Dios es en él; y por eso, se contempla en Dios mismo tal y como él es. Así, la diferencia del hombre que lo determina como finito se suprime en la coincidencia divina⁶⁴.

Nicolás de Cusa entiende el autoconocimiento en último término como deificación. El hombre se hace uno con Dios en la visión beatífica. Al contemplarlo, por ser Dios la visión absoluta y el espejo de la verdad, se ve a sí mismo y a todas las cosas en Él; como un espejo que refleja en sí mismo el destello resplandeciente del espejo infinitamente perfecto, que lo contiene a él y a los innumerables espejos que representan a todos los seres que existen. Y puesto que el entendimiento se hace uno con lo que entiende, en ese acto de conocimiento, al conocer a Dios y a todas las cosas en sí mismo sin alteridad, se hace semejante a Dios, uno solo con Dios. En este sentido, la “*visio Dei*”, como un mirar a la cara doblemente recíproco, “en el fondo es después de todo *un único* acto en el que las miradas diferentes se encuentran y se enlazan”⁶⁵. La metáfora

vivum speculum translatum fuerit ad speculum primum veritatis rectum, in quo veraciter omnia uti sunt absque defectu resplendent, tunc speculum ipsum veritatis cum omni receptione omnium speculorum se transfundit in intellectuale vivum speculum”.

61 “Extra enim intelligibile nihil intelligitur. Omne autem intelligibile in ipso intellectu intellectus est. Nihil igitur remanebit nisi ipse intellectus purus secundum ipsum, qui extra intelligibile nihil potest intelligere esse posse. Cum igitur hoc ita sit, non intelligit intellectus ille aliud intelligibile neque erit eius intelligere aliquid aliud, sed in unitate essentiae est ipse intelligens et id quod intelligitur atque actus ipse qui est intelligere” (Nicolás de Cusa, *De filiatione Dei*, III, 69, 12-18).

62 Nicolás de Cusa, *De filiatione Dei*, III, 69, 1-7.

63 Nicolás de Cusa, *De filiatione Dei*, III, 70, 1-2.

64 Cfr. Beierwaltes, Werner, *Cusanus: reflexión metafísica y espiritualidad*, traducción de Alberto Ciria, Eunsa, Pamplona, 2005, p. 230.

65 Beierwaltes, Werner, *Cusanus: reflexión metafísica y espiritualidad*, traducción de

del Alcibiades es llevada así a un extremo que Platón sólo llegaba a sugerir, al entender la autocontemplación del hombre en Dios como *theosis*, como unión efectiva, que eleva la naturaleza humana a la misma actividad de la naturaleza divina.

Catalina Cubillos,
catacubillos@yahoo.com