



Visión absoluta y visión de lo absoluto en Nicolás de Cusa Absolute vision and vision of the Absolute in Nicholas of Cusa

Claudia D'AMICO¹

Resumo: Ao introduzir o tema da visão mística, Nicolau de Cusa mostra-se herdeiro da tradição neoplatônica enquanto supõe como fundamento de tal visão a própria visão absoluta. Contudo, seu pensamento privilegia o paralelismo entre a visão absoluta e a visão humana ao ponto de entender que, apenas na autocontemplação do dinamismo de sua visão, o homem pode fazer visível para si a visão de Deus.

Abstract: Introducing the topic of the mystical vision, Nicholas of Cusa becomes the heir of the Neoplatonic tradition while he supposes as the foundation of such a view the same absolute vision. However, his thought is characterized by a parallelism between absolute and human vision to the point that the man can make himself visible the vision of God only by means of self-contemplation of the dynamism of his own vision.

Palavras-chave: Idade Média – Neoplatonismo – Nicolau de Cusa – Visão mística – Visão absoluta.

Keywords: Middle Age – Neoplatonism – Nicholas of Cusa – Mystical vision – Absolute vision.

Recebido no dia 29.03.2012

Aceito no dia 08.04.2012

Hay que dejar de mirar; es preciso, cerrando los ojos, cambiar esta manera de ver por otra y despertar esta facultad que todo el mundo posee pero que pocos utilizan (PLOTINO, *Enéada* I, 6, 8, 25).

¹ Professora da Universidade de Buenos Aires, Universidad Nacional de La Plata e Pesquisadora do Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).
E-mail: claudiadamico@conicet.gov.ar

El tópico de la visión ligado al acceso a lo absoluto es recurrente en la tradición neoplatónica tanto en su fundacional versión plotiniana cuanto en las distintas versiones cristianas. La visión tal como es presentada en esta tradición tiene siempre un carácter negativo: para “ver” es preciso “cerrar los ojos”, “ver lo absoluto” es - en todos los casos - un “no-ver”. La visión debe trascenderse a sí misma – esto es negarse – para dirigirse a su raíz o fundamento. La elevación de la propia visión es posible toda vez que su fundamento es también visión: la visión absoluta y eterna. Se trata de un elemento común: en tanto el carácter reflexivo-vidente del *noûs* entre los seguidores tarde-antiguos de Platón, se vincula estrechamente con la autoconstitución trinitaria-vidente de Dios entre los autores cristianos.

En esta línea se inscribe el pensamiento de Nicolás de Cusa (1401-1464). Con todo, en su obra el abordaje del tema de la visión y su fundamento otorga un papel fundamental al paralelismo que puede establecerse entre ambas visiones, al punto de sostener que sólo en el conocimiento del dinamismo de la visión humana puede volverse visible para nosotros la visión de Dios.

En este artículo mostraremos en primer lugar la relación del Cusano con la tradición y, en un segundo momento, la originalidad de su pensamiento ligado al desarrollo que el tópico de la visión humana adquirió en su propio tiempo.

I

Más allá de las discusiones suscitadas en torno de la categoría historiográfica “neoplatonismo medieval”, puede establecerse desde el punto de vista histórico, doctrinal e incluso genético que muchos tópicos abordados por autores medievales guardan estrecha relación con fuentes del denominado neoplatonismo a secas.² En lo que se ha denominado “otoño de la Edad Media”, Nicolás de Cusa desarrolla su pensamiento afín con el de los *platonici*. La mixtura entre platonismo y cristianismo se pone de manifiesto en muchas de sus doctrinas, también en el tratamiento del tema de la visión y su fundamento.

Para el Cusano, el principio de toda visión es la *visio absoluta* entendida como la autoconstitución trinitaria. La visión absoluta es Trinidad, pues, en ella se da la identidad entre el ver y el ser-visto. Pero también la visión absoluta es productividad: en ella ver es crear. Por lo tanto, cuando se buscan los antecedentes de esta noción se debe otorgar un lugar de privilegio a los

² Cf. BENAKIS, Linos G. (ed.). *Néoplatonisme et philosophie médiévale, Actes du Colloque international de Corfou 6-8 octobre 1995*. Turnhout: Brepols, 1997.

autores del neoplatonismo cristiano en los cuales las nociones de Trinidad y Creación son fundamentales. Y entre los que se refirieron a la *visio dei* es necesario rastrear sólo a aquellos que no entendieron a Dios como un “algo que ve”, sino como “el ver absoluto mismo” en el cual se da la identidad absoluta entre el vidente y lo visto de tal modo que esa actividad es su mismo ser.

Hay diversas guías que nos orientan en la búsqueda de fuentes cusanas:³ el catálogo de su biblioteca,⁴ los manuscritos que le pertenecieron y aparecen con notas marginales, pero también las menciones explícitas de autores y obras como, por ejemplo, la lista de autores que ofrece en *Apologia doctae ignorantiae* (1449) como aquellos que por su profundidad pueden ser malentendidos y deben ser alejados de las mentes débiles.⁵

Respecto de la visión absoluta es necesario señalar el significativo antecedente griego que emparenta *Théos* y *theorô*. Los Padres griegos como Basilio de Cesarea⁶ y Gregorius Nyssenus⁷ recogen esta etimología y la legan a la cristiandad. Con todo, si nos restringimos a las fuentes directas del Cusano debemos pensar más bien en la versión latina de esta relación que llega al mundo cristiano de la mano de Mario Victorino quien, a su vez, la toma de Porfirio.

Reflexionando sobre la siguiente sentencia bíblica: “nadie pudo jamás ver a Dios y vivir”, Victorino afirma que la visión de Dios no puede ser un acto humano, sino sólo un acto trinitario: sólo el Padre ve al Hijo y el Hijo al Padre, de modo que el hombre sólo volviéndose *Lógos* alcanzará la visión. Para este pensador, su fundamento ha de hallarse, a su vez, en otra frase neo-

³ Un tratamiento más detallado de las fuentes cusanas en torno a este tema en: D'AMICO, C. *Die Produktivität der visio absoluta bei Cusanus: die Vorgänger im mittelalterlichen Neuplatonismus*, in: SCHNEIDER, W. C., SCHWAETZER, Harald, BOCKEN, Inigo (orgs.) “*Videre et videri coincidunt.*” *Theorien des Sehens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts*, Münster: Aschendorf Verlag, 2011, pp. 97-111.

⁴ MARX, Jakob. *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues*. Trier: Selbst-Verlag des Hospitals, 1905.

⁵ Cf. NICOLAI DE CUSA. *Apologia* n.43.

⁶ Cf. BASILIO DE CESAREA. *Epistola* 8, 11.

⁷ Cf. GREGORIO DE NYSSA. *Ad Ablabium quod non sint tres dei*. PG 45, 121D-124A; *In Canticum canticorum homiliae* XV, V, p.141, 7-10; PG 44, 86 rB.

testamentaria: “sólo lo semejante ve lo semejante”.⁸ La Trinidad es, pues, este verse a sí mismo de Dios.⁹

Heredero de esta perspectiva, Agustín de Hipona, entiende también la visión como trinitaria: Dios Padre ve todo en el Hijo. En su pensamiento encuentra un lugar destacado la relación entre visión absoluta y acto creador. En el libro XIII de *Confesiones* señala:

Nos itaque ista quae fecisti videmus, quia sunt, tu autem quia vides ea, sunt. Et nos foris videmus, quia sunt, et intus, quia bona sunt: tu autem ibi vidisti facienda.

Nosotros, pues, vemos estas cosas que hiciste porque son, tú, en cambio porque las ves, son” Y continúa más adelante: “Nosotros vemos externamente que son, e internamente que son buenas, tú en cambio las viste hechas donde viste que debían ser hechas.”¹⁰

En este texto Agustín afirma que ver en Dios es crear, es decir, que la visión tiene un carácter hacedor y tal productividad o fecundidad se reconoce como necesaria: lo que ve debe ser hecho (*facienda*).

Ahora bien, tanto Victorino como Agustín presentan la visión divina en oposición con la visión humana: en Victorino se señala la desemejanza entre el ver humano y aquel vidente que ha de ser visto, Dios; en Agustín se destaca el carácter pasivo de la visión humana en contraposición con la actividad y productividad de la visión divina.

Dionisio Areopagita en *De divinis nominibus* al analizar el nombre “divinidad” vincula también la visión divina con su carácter activo. Sin embargo, hace una exégesis más profunda que sus predecesores sobre tal noción: la actividad de la visión absoluta no sólo se da internamente sino que la visión activa se manifiesta como presencia en todo lo creado por ella. Dionisio afirma:

⁸ MARIO VICTORINO. *Adversus Arium* III, 1, 45-46: “Nemo, inquit, *umquam deum vidit et vixit*. Simili enim simile videtur.”

⁹ MARIO VICTORINO, Mario. *Adversus Arium* III, 2, 44-48: “Qui, cum foras spectat –hoc est autem foras spectare, motum vel motionem esse, quod ipsum hoc illud est se videre, se intelligere ac nosse velle; cum autem se videt, geminus existit et intellegitur videns et quod videtur, ipse qui videt, ipsum quod videtur, quia se videt.”

¹⁰ AGUSTIN DE HIPONA. *Conf.* XIII, cap. 38 n. 53.

‘Divinidad’ es la providencia contemplante de todo y que con bondad totalmente perfecta recorre todo y lo contiene y lo colma de sí misma y supraexcede todo lo que saca provecho de la providencia misma.¹¹

Para Dios ver todo, es contener-todo, hacer-todo y también recorrer-todo. La cita de Dionisio refiere primero el verbo “*theáomai*” cuya versión latina es “*video*” pero refiere también el “*peri- théō*” en latín “*curro*”. Es decir que ya en la obra de Dionisio puede leerse lo que algunos siglos más tarde recogerá Escoto Eriúgena como la doble etimología del nombre *Théos*:

La relación del nombre de Dios con el “correr” no es una novedad. Como se sabe, aparece en el *Cratilo* de Platón¹² y también en autores del cristianismo griego como Gregorius Nazianzenus¹³ y Iohannes Damascenus.¹⁴ Sin embargo, merece destacarse la referencia de Dionisio porque el Cusano no sólo lo ha leído de manera directa, sino que lo ha anotado en las márgenes del *Comentario* de Alberto Magno a la obra del Areopagita.¹⁵

Esta relación entre dichos términos es reiterada en el Eriúgena, en autores del siglo XII y aún en Meister Eckhart. En todos ellos, el carácter vidente de Dios es, al mismo tiempo, productivo e inmanente: al verse a sí mismo, crea todas las cosas en sí mismo y esto asegura su presencia en todo, corriendo por todo.¹⁶ Sin embargo, es necesario detenerse en el caso del Eriúgena.

Precisamente, la relación que Escoto Eriúgena establece en el libro I del *Periphyseon* entre *Théos* y *Theoró* resulta de capital importancia porque ha sido

¹¹ DIONISIO AREOPAGITA. *De div. nom.* XII, 2 (Suchla: p.224-225; PG 3, 969C).

¹² PLATON. *Cratilo*, 397 c-d.

¹³ GREGORIO NACIANCENO. *Orationes*, XXX, 18 (PG 36, 128 A; SC 250, p.262-264).

¹⁴ JUAN DAMASCENO. *De fide orthodoxa* I, 9 (PG 94, 836B-837A).

¹⁵ ALBERTO MAGNO. *Super Dionysium de divinis nominibus, Opera Omnia*, Vol. 37, c.12 n.7 p. 430: “Dicendum ad primum quod sicut commentator hic dicit theos apud graecos idem significat quod apud nos deus. Habet autem theos apud graecos duas derivaciones, quia derivatur a graeco verbo theoro, idest video sive contemplor sive considero, vel a verbo theo quod est curro, quia et omnia conspicit et omnia providentia circuit.” Cf. Cusanus – Texte, III Marginalien: 1. *Nicolaus Cusanus und Ps. Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus*, von Ludwig Baur, Carl Winter. Heidelberg: Universitätsverlag, 1941, n.568, p. 111.

¹⁶ Este tema ha sido profusamente expuesto por BEIERWALTES, Werner en muchos de sus trabajos. Cf., por ejemplo, *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1980, p.146 ss; *Id. Eriugena und Cusanus, in Eriugena Redivivus. Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang A.Magnus, zur Neuzeit*. Heidelberg: Winter, 1987, pp. 311-343; *Id. Theophanie. Nicolaus Cusanus und Johannes Scottus Eriugena. Eine Retractatio, en Nikolans von Kues in der Geschichte des Platonismus*. Regensburg: Roderer, 2007, especialmente pp. 111-113.

anotada por el Cusano tanto en la obra del propio Eriúgena como en la *Clavis* de Honorius Augustodiniensis, una suerte de perífrasis del *Periphyseon* redactada en el siglo XII: Dios es el “vidente” que nada contempla fuera de sí mismo porque nada es fuera de Él mismo.¹⁷ En las márgenes del texto el Cusano anota: “*quomodo Deus nichil extra se vide(t).*”¹⁸

Quisiera señalar que – en estos mismos textos – más adelante, reaparece no sólo este carácter productivo de la visión divina sino también, necesario. Como en Agustín, al ser vistas es necesario que las cosas sean hechas (*facienda*). En el libro tercero del *Periphyseon* que Nicolás conoció sólo a través de la *Clavis Physicae*, Escoto Eriúgena sostiene la identidad entre la *voluntas dei* y la *visio dei* del modo siguiente:

Deus itaque semper uoluntates suas habuit easque semper uidit. (...)Fit enim, nulla mora interposita, quod uidet faciendum. At si uoluntas eius uisio eius est et uisio uoluntas, omne quod uult subtracto omni interuallo fit. At si omne quod uult fieri et faciendum uidet, et non extra se est quod uult et uidet sed in se, nihilque in ipso est quod ipse non sit, sequitur ut omne quod uidet et uult coaeternum ei intelligatur, si uoluntas illius et uisio et essentia unum est.

Dios entonces, siempre poseyó sus propias voluntades y siempre las ha visto (...) lo que ve que debe ser hecho (*faciendum*) lo hace sin demora interpuesta. Ahora bien, si su voluntad es su visión y su visión voluntad, todo lo que quiere se hace sin intervalo pero si ve todo lo que quiere que se haga y debe ser hecho, y lo que quiere y ve no [está] fuera de sí sino en sí y no hay nada en Él que no sea Él, se sigue que todo lo que ve y quiere debe ser entendido como coeterno a Él, si su voluntad y su visión y su esencia son uno.¹⁹

II

Como ya advertimos, Nicolás de Cusa retoma la doble etimología de la palabra “*théos*”, sin embargo, deben señalarse algunas diferencias en los análisis eriugeniano y cusano para indicar lo que considero la clave de la originalidad cusana respecto de la tradición en este tema. Detengámonos brevemente en la comparación de los textos.

En el libro I del *Periphyseon* Eriúgena afirma que los griegos ofrecen una doble etimología de la palabra “*Théos*”. Por una parte, deriva de *Theoró*, es decir,

¹⁷ Cf. ESCOTO ERIUGENA. *Periph.*, 452 C.

¹⁸ NICOLAI DE CUSA. *Marg.*, n. 9 f.9 r 17, 11-12 (452 C). Cf. LUCENTINI, Paolo. *Platonismo medievale. contributi per la storia dell'erigenismo*. Firenze: La Nuova Italia, 1980.

¹⁹ ESCOTO ERIUGENA. *Periph.*, 674 C- 675 B.

“veo”; por otra, deriva de *théo* que significa “corro”.²⁰ Cuando Escoto Eriúgena analiza la primera etimología aparece la noción de “*deus videns*” con estas palabras:

Pues cuando deriva del verbo *theorô*, *Théos* se interpreta como “vidente”, pues ve todo cuanto hay en él, mientras que nada contempla fuera de sí mismo porque nada hay fuera de él mismo.

Eriúgena muestra cómo “*currens*” destaca otro aspecto de lo divino:

Quando, por el contrario, deriva del verbo *théo*, *Théos* justamente se entiende como “el que corre” y, en efecto, Él corre en todas las cosas y de ningún modo permanece, ya que es corriendo como a todas llena...

Si bien ambos aspectos son diferentes señala Eriúgena que son asimismo complementarios: el *deus videns* como constitución de sí mismo y de todas las cosas en la visión absoluta; y el *deus currens* como *essentia rerum*, esencia única de todo. Por esta razón, afirma más adelante:

Por tanto en Dios no es otra cosa correr por todas las cosas (*currere per omnia*) que ver todas las cosas (*videre omnia*), tanto viendo como corriendo son hechas todas las cosas.

Eriúgena subraya aquí el carácter productivo y constitutivo de la *visio absoluta*. Al respecto, cabe señalar que cuando el Cusano anota marginalmente este pasaje pone particular énfasis en destacar la identidad entre ambos sentidos: “*currere et videre in deo idem*”.²¹

Examinemos ahora cómo Nicolás de Cusa retoma esta temática específica en *De quarendo deum* (1445). Se advertirá que hace no sólo un abordaje diferente respecto del nombre de Dios, sino también una interpretación ligeramente distinta de la etimología.

²⁰ ESCOTO ERIUGENA. *Periph.*, 452 B-C: “Huius itaque nominis etymologia a Graecis assumpta est: aut enim a verbo quod est theorô, hoc est video, derivatur; aut ex verbo théo, hoc est curro; aut, quod probabilius est, quia unus idemque intellectus inest, ab utroque derivari recte accipitur. Nam cum a verbo theorô deducitur théos videns interpretatur; ipse enim omnia quae sunt in se ipso videt dum nihil extra se ipsum aspiciat quia nihil extra se ipsum est: cum vero a verbo théo théos deducitur currens recte intelligitur; ipse enim in omnia currit et nullo modo stat sed omnia currendo implet, sicut scriptum est: «Velociter currit sermo eius.»” Se refiere también a esta etimología en *Exposiciones in Hierarchiam caelestem* I, 175-182 (CCCM 31, p.5).

²¹ NICOLAI DE CUSA. *Marg.*, 18 v 452 D: “*currere et videre in deo idem*” – MFCG, 3 p.88.

En primer lugar, señala Nicolás de Cusa que “*Théos*” no es el nombre de Dios, pues, Él está por encima de todo concepto. ¿Qué es pues este nombre? Una de las vías o caminos en que Dios es buscado en este mundo.²² El nombre “*théos*” se vuelve entonces un “*aenigma*”. Al respecto, cabe destacar que este término es utilizado aquí en un sentido cusano técnico. Alude a un símbolo que nos vuelve visible lo invisible, nos vuelve alcanzable lo inalcanzable. Así, el nombre “*théos*” es un enigma a través del cual podemos alcanzar lo absoluto de algún modo.

Retomemos el sentido cusano de la doble etimología. Nicolás afirma:

Theos dicitur a theoro, quod est video et curro. Currere igitur debet quaerens per visum, ut ad omnia videntem theon pertingere possit.

Théos” se dice de “*théorô*”, que quiere decir veo y corro. Así pues, el que busca debe correr por medio de la vista, de modo que en todas las cosas pueda tocar al *théon*, al vidente.²³

Es notable cómo Nicolás de Cusa reduce ambos sentidos del término a la visión: que Dios pueda ser nombrado como “el que ve” y “el que corre” está en relación directa con nuestro ver y nuestro correr o re-correr a través de la vista. De este modo, el Cusano convalida lo expresado en la siguiente tesis:

Gerit igitur visio similitudinem viae, per quam quaerens incedere debet.

La visión lleva, pues, consigo la semejanza del camino por el cual debe avanzar el que busca.²⁴

En esta proposición advertimos claramente el fundamento por el cual el término “*théos*” es enigma: el fundamento es la semejanza con la visión humana. El enigma del vidente absoluto se hace comprensible para el hombre-vidente. Todavía más, la visión humana misma se convierte en enigma a través del cual se torna accesible para nosotros el carácter productivo y fecundo de la visión divina.

Analicemos ahora otros textos cusanos. Con anterioridad, en el opúsculo *De deo abscondito* (1442), Nicolás de Cusa había presentado también la etimología

²² *Id. De quar. Deum.*, n. 19: “Nunc videamus, an nobis nomen theos seu deus adminiculum praestet ad ista. Non est enim nomen ipsum theos nomen dei, qui excellit omnem conceptum. Id enim, quod concipi nequit, ineffabile remanet (...) Non est igitur theos nomen dei, nisi ut quaeritur ab homine in hoc mundo.”

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

de *Théos*, pero relacionada exclusivamente con la visión. En ese texto se muestra un paralelismo según el cual Dios es en nuestro reino, lo que el color es en el reino de la visión. Dios es respecto de todas las cosas, lo que nuestra vista es respecto de todo lo visible. Para ver lo visible la vista debe carecer del color, pero la vista sin color es innominable en la región del color. Del mismo modo, Dios debe ser considerado respecto de todo más bien como nada que como algo.²⁵ Así, el término “*Théos*” se vuelve el nombre enigmático de lo innombrable. La formulación de este enigma es posible en relación con la vista humana.

Como se sabe, este tema adquiere un desarrollo más profundo en *De visione dei* (1453) Considerando la fórmula “*visio dei*” en un doble sentido que depende según se considere “*dei*” como genitivo subjetivo u objetivo, la obra trata del ver *de* Dios y de nuestro ver *a* Dios. En el primer sentido, Nicolás de Cusa destaca el carácter activo de la *visio absoluta* y declara, en consecuencia, la identidad en Dios entre ver-crear-ser.²⁶

La obra, dedicada a los monjes del monasterio de Tegernsee, propone una ejercitación a partir de un ícono. Si se ve con atención se advertirá que la mirada del cuadro ve todo en todas las direcciones: el ícono se convierte así en enigma de la visión absoluta. La visión absoluta se presenta como trinitaria y productiva: en la trinidad de el-que ve - lo visto -y- el ver, son hechas todas las cosas. El ser es idéntico en todo y es el mismo ver absoluto el cual todo lo ve, todo lo hace, todo lo re-corre. Por su parte, la visión humana aparece en primera instancia como opuesta a la visión absoluta: quien ve el cuadro lo ve limitada y contractamente desde su propia perspectiva. Al respecto, Nicolás de

Cusa lo expresa así:

²⁵ *Id. De deo abs.*, n.14: “Christianus: Deus dicitur a theoro, id est video. Nam ipse deus est in nostra regione ut visus in regione coloris. Color enim non aliter attingitur quam visu, et ad hoc, ut omnem colorem libere attingere possit, centrum visus sine colore est. unde secundum regionem coloris potius visus est nihil quam aliquid. Nam regio coloris extra suam regionem non attingit esse, sed affirmat omne quod est in sua regione esse. Ibi non reperit visum. Visus igitur sine colore existens innominabilis est in regione coloris, cum nullum nomen coloris sibi respondeat. Visus autem omni colori nomen dedit per discretionem. Unde a visu dependet omnis nominatio in regione coloris, sed eius nomen, a quo omne nomen, potius nihil esse quam aliquid deprehenditur. Eo igitur deus se habet ad omnia sicut visus ad visibilia.”

²⁶ *Id. De vis.dei.*, n.49: “Videris enim creare te ipsum, sicut vides te ipsum /.../ creare enim tuum est esse tuum. Nec est aliud creare pariter et creari quam esse tuum omnibus communicare.”

... visum variari in videntibus ex varietate contractionis eius (...) Unde iam videt aliquis amorose et laete, post dolorose et iracunde...

... el ver puede variar en los que ven a causa de la variedad de su contracción (...) de donde alguno ve amorosa y alegremente, otro dolorosamente y con ira...²⁷

A diferencia del ver absoluto que es sin contracciones ni límites –como la imagen del cuadro que mira la totalidad y a cada uno de los que observan--, el ver limitado del hombre sólo ve parcialmente. Sin embargo, ambas visiones no están desvinculadas: la posibilidad de cada visión humana reside en la visión absoluta de Dios.

El ver humano descubre su propia visión como limitada frente a la infinita visión y, al mismo tiempo, advierte que nada sería sin la visión absoluta:

In tantum enim sum, in quantum tu mecum es; et cum videre tuum sit esse Atuum, ideo ego sum, quia tu me respicis, et si a me vultum tuum subtraxeris, nequaquam subsistam.

Soy en tanto tú eres conmigo, y siendo tu ver tu ser, por ello yo soy porque tú me miras, y si sustrajeras de mí tu rostro de ninguna manera subsistiría.²⁸

Ahora bien, sin duda la visión absoluta es el principio en el cual todas las visiones están complicadas o contenidas en cuanto posibilidad. Sin embargo, otro aspecto debe ser destacado. La visión humana al ver se descubre a sí misma como vidente, imagen y semejanza del que todo ve. Es un vidente limitado, pues sólo ve desde una perspectiva incapaz de alcanzar la infinitud de la absoluta visión.

Cuando eleva la mirada desde el cuadro visto con ojos sensibles a otra instancia visible sólo con ojos intelectuales, allí el hombre se descubre a sí mismo viendo la invisible infinitud que contiene su mismo ver, pero no es idéntica a su ver. Este es el sentido de la sorprendente fórmula cusana: “Viéndome tú me das el que seas visto por mí”.²⁹

El hombre cusano es la medida de su propia visión, cada una de las visiones es diferente y está contenida en la visión absoluta, pero cada visión es singularísima e intransferible. Esta visión singularísima será siempre distante

²⁷ *Id. De vis.dei*, n.7.

²⁸ *Id. De vis.dei*, n.10.

²⁹ *Id. De vis.dei*, n.13.: “*Videndo me das te a me videri.*”

de la visión absoluta aun al llegar a su grado más alto la *visio facialis*³⁰. Lejos de negarse a sí mismo para unirse a lo absoluto, el Cusano propone adueñarse de sí mismo en cuanto vidente. “*Porque soy imagen tuya verme a mí es verte a ti...*”. Es cierto que esto es, para que el hombre se adueñe de sí mismo, pero hay otro aspecto relevante de su pensamiento que merece particular atención. En el ver creativo de la visión humana, el hombre ve no sólo su propia verdad sino también ve enigmáticamente el ver creador de la divinidad. La visión humana es lugar de manifestación de la visión absoluta (*absoluta visio in omni visio est*)³¹ y por esa razón, se vuelve “espejo vivo” (*speculum vivum*).³²

No es la visión de Dios la que me permite advertir cómo es mi visión, sino que, en mi propia visión, se muestra la visión de Dios.³³

Mi propia visión alcanza su mayor grado de semejanza con la divina cuando se ve a sí misma en su propio operar. La visión humana es en esto trinitaria y productiva. Al igual que la Trinidad no es “algo” que ve, sino es un mismo ver. En Nicolás de Cusa la fórmula escolástica *operari sequitur esse* se invierte por la de *esse sequitur operari*. Ciertamente, este tópico del pensamiento cusano había sido tratado con profundidad en *De mente* (1450). Allí el Cusano presenta el operar de la mente humana que mide como imagen del operar creador de la mente divina, medida absoluta. Al mismo tiempo, el arte de la mente humana se vuelve enigma a través del cual puede ser visto el arte divino.

La identidad entre medir y ver productivo aparece claramente expuesta en el *De theologicis complementis* (1453) Dios es vidente y midiente: viéndose a sí mismo mide todo, realiza todo:

...puta cum deus theos dicatur a videndo et quaeratur, quo modo sit videns, respondetur: eo modo, quo mensurans; nam circulus infinitus ambit omnes dicendi modos, et tota theologia est ut circulus ille, in quo omnia unum. Video igitur non est aliud in deo quam mensurare. Sicut igitur deus est mensura sui ipsius et omnium ac singulorum, ita est visio. Visio et videre in deo idem sunt. Deum igitur esse visionem videntium est videre omnia. Si quaeritur, si alio modo se habet in videndo se et alio modo in videndo criaturas, respondetur:

³⁰ Cf. BEIERWALTES, Werner, “*Visio facialis – Sehen ins Angesicht. Zur Coinzidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus*” en *Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues*, MFCG 18 (1989) pp. 91-124.

³¹ NICOLAI DE CUSA. *De vis.dei*, n.2. Cf. DUPRÉ, Wilhelm. *Das Bild und die Wahrheit*. In: *Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues*. MFCG 18 (1989) 125-166.

³² *Ibid.*, *De vis.dei*, n.48.

³³ Cf. KREMER, Klaus. *Der Begriff der visio intellectualis in den cusanischen Schriften*. In: MFCG 30 (2005) 201-231.

aequalitati infinitae, quae est rerum mensura, non convenit alteritas, sed identitas.

Piensa, puesto que Dios es dicho *théos*, a partir del ver y del buscar, de qué modo es vidente: se responderá del modo en el que es midiente, pues el círculo infinito rodea todos los modos de decir, y toda la teología es como aquel círculo en el que todas las cosas son uno. Por consiguiente, en Dios ver no es otra cosa que medir. Por tanto, así como Dios es medida de sí mismo y de todas y cada una de las cosas, así es visión. Visión y ver son lo mismo en Dios. Por consiguiente, ver que Dios es visión de los que ven, es ver todas las cosas. Si se pregunta si hay un modo en el verse y otro distinto en el ver las creaturas, se responde: a la igualdad infinita, que es medida de todo, no conviene la alteridad, sino la identidad.³⁴

La medida absoluta es la coincidencia entre el midiente y lo medible, entre el que ve y lo visible. En *De aequalitate* (1459) el Cusano se pregunta si esto es posible en el ver humano, si en este ver puede darse la coincidencia entre la vista y lo visible. En otras palabras, si le es posible al hombre un ver sin alteridad. A partir del ejemplo de la construcción de un silogismo, el Cusano muestra cómo a través de su actividad el alma puede verse en la alteridad de su operación, en este caso se ve a sí misma en el silogismo construido. Pero todavía más: el alma no sólo ve el silogismo como un producto ajeno a sí misma, sino que en la operación de su construcción puede verse a sí misma. Cuando se ve a sí misma, se ve sin alteridad y ve todas las cosas sin alteridad.³⁵

De esta manera, el alma ve “en enigma”, es decir, ve en su propia operación el principio eterno de la creación.³⁶ Más aún ella misma se convierte en *aenigma*: La productividad de la *humana mens* vuelta hacia sí misma muestra enigmáticamente la productividad de la *divina mens* que se ve a sí misma o se entiende a sí misma. Más aún si es posible nombrar a lo absoluto como “ver” o “entender” se lo hace sólo en relación enigmática con el operar humano. La reflexión de la visión humana resulta, al mismo tiempo, el movimiento que la lleva hacia su fundamento: la originaria visión, la visión absoluta. Tal visión no alcanza su ver en lo otro, pues, es antes de todo otro.

Este tópico vuelve a aparecer en una de las obras más especulativas del Cusano, *De non aliud* (1462) En la presentación del nombre “no-otro” (*non-aliud*) como un enigma para alcanzar lo absoluto, aparece el paralelismo entre nuestra visión en la alteridad y la *visio visionum*.

³⁴ NICOLAI DE CUSA. *De theol.compl.*, n.14.

³⁵ *Id. De aequalit.*, n.8-10.

³⁶ *Id. De aequalit.* n.16.

Visus se ipse non videt, licet in alio, quod videt, se videre attingat. Sed is visus, qui est visuum visus suum cernere in alio non attingit, cum ante aliud sit. Cum igitur ante aliud cernat, in ipsa visione non est aliud videns, aliud visibile et aliud videre ab ipsis procedens. Quare patet Deum, qui theos quod est a theoro seu video dicitur, visionem illam ante aliud esse, quam non possimus perfectam nisi trinam videre, quodque ipsum videre infinitum et interminatum in alio est videre non aliud ab aliquo. Se igitur et omnia unico et inenarrabili contuitu sapientes Deum videre aiunt, quia est visionum Visio.

La vista no se ve a sí misma, aunque alcance el verse en lo otro que ve. Pero esta vista, que es vista de lo visto, no alcanza su mirar en lo otro, por cuanto es antes de lo otro. Mirando, en consecuencia, antes de lo otro, en la misma visión, no es otro el que ve, otro lo visible y otro el ver que procede de ellos. Por lo cual es patente que Dios, quien es llamado *Théos*, lo que viene de *theorô* o ver, es aquella visión antes de lo otro, a la cual no podemos ver perfecta sino es trina, y además el ver en lo otro lo mismo infinito y sin límite es ver lo no otro por algo. Por lo tanto, los sabios afirman que Dios se ve a sí mismo y a todo con una intuición única e indescriptible, porque es la visión de las visiones.³⁷

En su última obra, *De apice theoriae* (1464), el Cusano pone en relieve nuevamente el carácter productivo de ambas mentes-videntes, esta vez a partir del concepto de *Posse*:

Videt igitur mens se. Et quoniam videt posse suum non esse posse omnis posse, quando multa sibi sunt impossibilia, hinc se non esse posse ipsum, sed ipsius posse imaginen videt. In suo itaque posse cum videat posse ipsum et non sit nisi suum posse esse, tunc videt se esse modum apparitionis ipsius posse...

La mente se ve a sí misma, y puesto que ve que su poder no es el poder de todo poder, ya que muchas cosas le son imposibles, se percata de que no es el poder mismo, sino una imagen del mismo poder. Viendo, por tanto, en su propio poder el poder mismo, y viendo que él no es otra cosa que su poder ser, la mente ve entonces que es un modo de aparición del poder mismo.³⁸

La visión divina es así la posibilidad absoluta de toda visión y la visión de cada uno de los hombres, un modo de aparición que muestra el ver absoluto en la alteridad de un modo enigmático. La originalidad cusana consiste en otorgarle a la visión humana un carácter dinámico el cual se vuelve muy evidente en esta última obra a partir de la noción de poder. No es qué ve sino el poder ver el que crea. En su poder, el ver es enigma de su creador.

³⁷ *Id. De non aliud*, n.104.

³⁸ *Id. De apice Theoriae*, n.24.

Fontes

- ALBERTUS MAGNUS. *Super Dionysium de divinis nominibus, Opera Omnia*, Vol. 37, Monasterii Westfolorum : in aedibus Aschendorff, 1972.
- AURELIUS AUGUSTINUS. *Confessiones*. Corpus Christianorum, Series Latina. Turnhout: Brepols, 1983.
- IOHANNES SCOTTUS ERIUGENA. *Periphyseon*. E. Jeuneau (ed.). Serie: Corpus Christianorum., Continuatio mediaevalis, Turnholt: Brepols, 1995-2003.
- MARIUS VICTORINUS. *Traitées théologiques sur la Trinité*. P. Henry-P.Hadot (eds.). Paris: Éditions du Cerf, 1960.
- NICOLAI DE CUSA. *Opera Omnia*. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, 1932-2010.
- _____. *Cusanus. Texte III. Marginalien: 1. Nicolaus Cusanus und Ps. Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus*, von Ludwig Baur, Carl Winter. Heidelberg: Unversitätsverlag, 1941.

Bibliografia

- BEIERWALTES, Werner. *Eriugena und Cusanus*. In: *Eriugena Redivivus. Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit*. Heidelberg: Winter, 1987.
- _____. *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1980.
- _____. *Theophanie. Nicolaus Cusanus und Johannes Scottus Eriugena. Eine Retractatio*. In: *Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus*. Regensburg: Roderer, 2007.
- _____. *Visio absoluta oder absolute Reflexion. Cusanus*. In: *Visio Absoluta—Reflexion als Grundzug des göttlichen Principis bei Nocolaus Cusanus*. Heidelberg: Winter, 1978.
- BENAKIS, Linos G. (ed). *Néoplatonisme et Philosophie médiévale. Actes du Colloque international de Corfu 6-8 octobre 1995*. Turnhout: Brepols, 1997.
- D'AMICO, Claudia. *Die Produktivität der visio absoluta bei Cusanus: die Vorgänger im mittelalterlichen Neuplatonismus*. In: W.C. Schneider, H. Schwaetzer, I. Bocken (hrsg.) *«videre et videri coincidunt». Theorien des Sehens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts*. Münster: Aschendorf Verlag, 2011.
- DUPRÉ, Wilhelm. *Das Bild und die Wahrheit, in Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues, in Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 18 (1989) 125-166.
- KREMER, Klaus. *Der Begriff der visio intellectualis in den cusanischen Schriften*. In: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 30 (2005) 201-231.
- LUCENTINI, Paolo. *Platonismo medievale. contributi per la storia dell'eriugenismo*. Firenze: La Nuova Italia, 1980.
- MARX, Jacob. *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues*. Trier: Selbst-Verlag des Hospitals, 1905.
- SCHWAETZER, Harald y BOCKEN, Inigo (orgs.). *“Videre et videri coincidunt”. Theorien des Sehens in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts*, Münster: Aschendorf Verlag, 2011.