

INFINITUD DIVINA Y VISIÓN MÍSTICA EN NICOLÁS DE CUSA

MANUEL CABADA CASTRO
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN: Nicolás de Cusa, desde su modo unitario, filosófico y teológico a un tiempo, de pensar, no dejó de abordar la cuestión de lo místico en relación con la temática de la infinitud, tan central en él. Tal cuestión constituye el eje de las reflexiones de su escrito *De visione Dei*, dedicado y enviado a los monjes benedictinos de Tegernsee, y de la comunicación epistolar que mantiene asimismo con éstos. El Cusano profundiza aquí en el «ver» (un «ver» de Dios y del hombre en mutua y dispar relación). Es la infinitud divina la que hace que la divinidad se convierta en el Cusano, en «la invisibilidad de lo visible». En este artículo se analizan la conexión del pensamiento del Cusano con la teología mística del Pseudo-Dionisio Areopagita, la relación entre conocimiento y afectividad en la dimensión mística en el contexto de las discusiones de su época al respecto y, en general, el entronque de la concepción mística del Cusano con su propia sistemática filosófica y con su visión cristiana del mundo.

PALABRAS CLAVE: Nicolás de Cusa, infinitud, mística.

Divine Infinitude and Mystical Vision in Nicolas of Cusa

ABSTRACT: Employing his unitary manner of thinking, which is simultaneously philosophical and theological, Nicolas of Cusa did not cease to deal with the question of the mystical in relation to the infinite, a theme that was very central for him. Such question constituted the pivotal point of the reflections in his *De visione Dei*, which he dedicated and sent to the Benedictine monks of Tegernsee, and in his correspondences with them. In these works, Nicolas provided an in-depth treatment of «seeing,» a «seeing» of God and of man in a mutual and different relation. It is the divine infinitude itself that converts divinity in Nicolas, in the «invisibility of the visible». The present article analyzes the connection between Nicolas' thinking and the mystical theology of Pseudo-Dionysius The Areopagite, the link between knowledge and affectivity in the mystical dimension within the context of the discussions about this matter during his time, and, in general, the relation among Nicolas' mystical concept, his own systematic philosophy, and his Christian vision of the world.

KEY WORDS: Nicolas of Cusa, infinitude, mystical.

El pensamiento de Nicolás de Cusa opera de manera unitaria y en mutua o recíproca fecundación en los ámbitos filosófico y teológico. De aquí que, aunque en principio podría resultar extraño que un filósofo tan destacado e innovador, tal como él lo fue entre el final de la edad media y el comienzo de la modernidad, reflexione sobre la dimensión mística humana, ello es por tal razón perfectamente comprensible. Se podría pensar también, sin embargo, que, aunque él fue hombre de iglesia, obispo, cardenal, delegado pontificio y reformador, esto mismo podría haberle alejado de las profundidades interiores y de las sutilezas especulativas de lo místico. Pero me parece que es justamente esta rara y equilibrada conjunción de capacidad especulativa filosófica, interior experiencia teológica y praxis eclesial de gobierno lo que le convierte en importante figura de referencia en relación con un concreto modo de acceder a la comprensión de lo místico¹.

¹ Hace ya algunos años que Alois M. Haas criticó justamente determinadas interpretaciones del pensamiento de Nicolás de Cusa que no acertaban a ver la importancia que la dimensión

Pues bien, uno de sus escritos más importantes y sutiles, el *De visione Dei* (*Acerca de la visión de Dios*), redactado en los últimos meses de 1453 (su redacción concluyó el 8 de noviembre de este año)², fue dedicado y enviado por su autor, entonces ya cardenal y obispo de Brixen, a sus conocidos y amigos, el abad y los monjes benedictinos del monasterio bávaro de Tegernsee, a orillas del lago del mismo nombre, a unos cincuenta kilómetros al sur de Munich. Este escrito es en realidad una exigente introducción a la teología mística, basada, tal como lo indica el propio título, en una especie de fenomenología, de signo metafísico, de la visión, del «ver»³.

Tal «ver» tiene un doble sentido. El genitivo del «de Dios» del *De visione Dei* es, en efecto, a la vez genitivo «subjeto» y «objetivo», es decir, un ver por parte de Dios, en cuanto «sujeto» que ve, y también un ser visto el mismo Dios, en cuanto «objeto» del vidente humano, aunque sea naturalmente el primer «ver» (el «ver» del Dios que ve) el verdaderamente primario y fundamentante⁴.

En efecto, el ver activo divino es un ver omniabarcante, superando cualquier perspectiva, cualquier «ángulo», limitado o parcial, de visión:

«Tu visión —así se expresa el Cusano en su escrito, en sostenido diálogo, a la manera agustiniana, con Dios—, al ser ojo o espejo vivo, lo ve todo en sí. Es, en realidad, la causa de todo lo visible. Por eso lo abarca y lo ve todo en la causa y la razón de todo, es decir, en sí misma. Tu ojo, Señor, lo alcanza todo, sin cambio en sí [sine flexione]. El que nuestro ojo se dirija a un objeto procede de que nuestra visión ve en una determinada perspectiva [per angulum quantum]. La perspectiva [Angulus], en cambio, de tu ojo, oh Dios, no es determinada, sino infinita, como un círculo, una esfera infinita, porque tu visión es el ojo de la esfericidad y de la perfección infinita. Pues todo lo ve simultáneamente alrededor, hacia arriba y hacia abajo»⁵.

de lo místico tiene en él. Cf. ALOIS MARIA HAAS, *Deum mystice videre... in caligine coincidentie. Zum Verhältnis Nikolaus' von Kues zur Mystik* (Basel / Frankfurt, Verl. Helbing & Lichtenhahn, 1989), 9-11. Recientemente ha vuelto a insistir Bernard McGinn sobre que «el lugar de Nicolás de Cusa en la historia de la mística cristiana no ha sido aún plenamente apreciado» (B. MCGINN, «Nicolas de Cues sur la vision de Dieu», en *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, ed. Marie-Anne Vannier, París, Cerf, 2006, p. 158).

² Cf. W. BEIERWALTES, «Mystische Elemente im Denken des Cusanus», en *Deutsche Mystik im abendländischen Zusammenhang*, Kolloquium Kloster Fischingen, 1998 (hrsg. von W. Haug u. W. Schneider-Lastin), Tübingen, Max Niemeyer, 2000, 426.

³ B. McGinn indica acerca del *De visione Dei* que, si se lo relaciona o compara con otros modos de formulación de lo místico de su época, «es más que un simple resumen de lo que ha sido dicho antes del mismo, es una nueva creación» (MCGINN, *o.c.*, 158).

⁴ Tal como indica Alois M. Haas, en relación con este primario «ver» de Dios en el Cusano: «El ver de Dios precede siempre al ver humano, de tal manera que el hombre mirado por Dios ha de tener en todo momento el sentimiento de que él es el *exclusivamente* escogido por tal mirada» (HAAS, *Deum...*, 32). Sobre la centralidad de la reflexión acerca de este «ver» en el *De visione Dei* comenta W. A. Euler que «el entrelazamiento del ver divino y del, por éste posibilitado, ver de Dios por parte del hombre es el gran tema de todo el escrito» (WALTER A. EULER, «Die beiden Schriften De pace fidei und De visione Dei aus dem Jahre 1453», en *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, Trier, Paulinus Verl., 1995, 196).

⁵ NIKOLAUS VON KUES, *De visione Dei*, VIII (NIKOLAUS VON KUES, *Philosophisch-Theologische Schriften*, ed. L. Gabriel, Wien, Herder, 1964ss, III, 126).

La infinitud que aquí aparece ya como caracterizando el «ver» divino es así porque tal «ver» se identifica con la misma «esencia» de la divinidad, que no es sino infinitud: «Tu ver es, Señor, la esencia tuya»⁶. Y como la esencia divina está en todo, así también su «ver»: «Si tu esencia lo penetra todo, también por tanto tu visión, que es tu esencia»⁷.

Pero no se trata de un «ver» divino mera o pasivamente contemplativo. Es un «ver» activo. Es un «ver» que es acción: «tu ver es hacer [operari]»⁸. Y en esta acción, en este «hacer» del «ver» divino, el «amar» es constitutivo primario: «Tu amar es tu ver»⁹.

De modo que, en definitiva, el «ser» de Dios, su «verme» y su «amarme» están mutuamente implicados en la misma acción: «Tu ver, Señor, es amar; y así como tu vista tan atentamente me mira que nunca se aparta de mí, así también tu amor. Y dado que tu amor está siempre conmigo y no es otra cosa el amor sino tú mismo que me amas, de aquí que tú estás, Señor, siempre conmigo»¹⁰.

Con ello está poniendo el Cusano las bases «especulativas»¹¹ (en su sentido original) de toda visión mística humana. Porque por el «ver» hacedor y amante de Dios la creación toda se eleva sobre sí misma hacia la divinidad infinita, círculo infinito de todos los círculos. El Cusano se referirá a ello en un escrito que redacta también, como el *De visione Dei*, en los postreros meses del mismo año 1453. Se trata de su *Complementum theologicum*. Obsérvese la audacia y dialéctica de este relevante pasaje cusano, en perfecta continuidad con sus reflexiones del *De visione Dei*:

«La visión y el ver son en Dios una misma cosa. Pues el que Dios es la visión de los videntes significa que lo ve todo. A la pregunta de si se comporta de modo diferente al verse a sí mismo y al ver a las criaturas, se responde de la siguiente manera: a la igualdad [aequalitati] infinita no le corresponde la alteridad, sino la identidad. Al verse, pues, a sí mismo, ve también al mismo tiempo todas las cosas creadas; en modo alguno se ve a sí mismo y ve las otras cosas de manera diferente. Al ver las cosas creadas, se ve simultáneamente a sí mismo. Digo las cosas creadas, porque éstas no son vistas de manera perfecta si no se ve al Creador. El efecto no es visto perfectamente en cuanto tal si no es vista también la causa. Ahora bien, la visión de Dios es perfectísima y, viéndose a sí mismo, dado que es causa, ve todas las cosas causadas, y al ver las cosas causadas, por ser tales, se ve a sí mismo, puesto que es la causa [...] De este modo,

⁶ NIKOLAUS VON KUES, *De visione Dei*, IX (Íd., *Philosophisch...*, III, 128). Cf. NIKOLAUS VON KUES, *De visione Dei*, IV (Íd., *Philosophisch...*, III, 104); Íd., *o.c.*, XII (Íd., *Philosophisch...*, III: 142, 144).

⁷ NIKOLAUS VON KUES, *De visione Dei*, IX (Íd., *Philosophisch...*, III, 130).

⁸ NIKOLAUS VON KUES, *De visione Dei*, V (Íd., *Philosophisch...*, III, 110).

⁹ NIKOLAUS VON KUES, *De visione Dei*, VIII (Íd., *Philosophisch...*, III, 122).

¹⁰ NIKOLAUS VON KUES, *De visione Dei*, IV (Íd., *Philosophisch...*, III, 104).

¹¹ W. Beierwaltes ha puesto bien de relieve esta especificidad de la mística cusana como «especulativa» en el sentido de que «se basa toda ella en el ver», lo que se muestra en el lenguaje mismo utilizado por el Cusano al respecto: *videre, visio, visus* y sus sinónimos *contemplari, inspicere, intuitus, intuitio, intueri, speculari, speculatio, theoria, theorizare*, etc. Cf. BEIERWALTES, *Mystische...*, 440.

ver y ser visto coinciden, verse a sí mismo es ser visto por sí mismo, ver las criaturas es ser visto en las criaturas. Lo mismo ocurre si se trata de la creación, pues en Dios la creación es visión. El crear, el ver, el entender, el querer, el medir, el hacer, el operar y similares atributos que asignamos a Dios han de ser considerados como denominaciones del círculo infinito. No es, por tanto, más absurdo decir que Dios se crea a sí mismo y todas las cosas que decir que Dios se ve a sí mismo y todas las cosas, y que crear todas las cosas es crearse en todas. Si bien las palabras humanas, al estar referidas a las cosas finitas, no son aptas para la divinidad»¹².

La creación es así para el Cusano el lugar en el que la «invisibilidad» del Dios infinito se hace «visible», permaneciendo invisible en sí, en virtud del «ver» creador divino que posibilita el ver y el ser humanos:

«Te presentaste alguna vez a mí, Señor, como invisible a criatura alguna, porque eres el Dios escondido infinito. Y la infinitud es incomprendible para todo modo de comprender. Te presentaste, luego, a mí como visible a todos, porque en tanto una cosa existe en cuanto tú la ves. Y no existiría realmente tal cosa si no te viese. Pues es la visión la que dona el ser, ya que es ella tu esencia. Eres invisible tal como tú eres, eres visible en cuanto existe la criatura, la cual en tanto existe en cuanto te ve»¹³.

Si se sigue atentamente el proceso de las reflexiones del Cusano, no dejará de sorprender la honda radicación ontológica de su concepción de la relación humana con la divinidad y del «ver» humano de la misma. Pues tal «ver» no es algo así como una acción que adviene, por así decirlo, al ser humano previamente constituido en su ser. Es más bien, por el contrario, el «ver», es decir, el ver humano del Dios que le «ve», el que le constituye propiamente en su ser, en su ser humano mismo. De modo que sin tal «ver» humano de Dios no se *es* propiamente:

«Eres visible por todas las criaturas y las ves a todas. Pues precisamente por verlas a todas eres visto por todas. Ya que de otro modo no pueden existir las criaturas, porque existen merced a tu visión. Si no te vieran a ti que las ves a ellas, no recibirían de ti el ser. El ser de la criatura es al mismo tiempo tu ver y tu ser visto»¹⁴.

En esta primordialidad del «ver» humano de Dios parece radicar, desde un punto de vista más directamente epistemológico (pero que se fundamenta últimamente en la dimensión metafísica u ontológica), la paralela consideración cusana de la precedencia de la afirmación sobre la negación, que se traduce, en el caso del ver humano de Dios, en que a éste se le ve «más verdaderamente» que al mundo¹⁵.

¹² NIKOLAUS VON KUES, *Complementum theologicum*, XIV (Íd., *Philosophisch...*, III, 700-702).

¹³ NIKOLAUS VON KUES, *De visione Dei*, XII (Íd., *Philosophisch...*, III, 142).

¹⁴ NIKOLAUS VON KUES, *De visione Dei*, X (Íd., *Philosophisch...*, III, 134).

¹⁵ Como se dice en un escrito de la última época: «veo más verdaderamente a Dios que al mundo» (NIKOLAUS VON KUES, *Trialogus de possess: Íd., Philosophisch...*, II, 348). Cf. Íd., *o.c.*, II: 350, 352.

Naturalmente, se trata de un modo de «visión» que sobrepasa cualquier conocimiento sensible, pero que no por ello deja de ser verdadera o auténtica «visión» o intuición. En el *Compendium*, que redacta en el último año de su vida, el Cusano conectará al respecto con la tradicional imagen de la «luz» o del «sol», para mostrar con tal símil que existe en el hombre un modo de «intuición mental» de una realidad, que es en definitiva la divinidad misma, la cual precede a todo ulterior conocimiento concreto y que, al mismo tiempo, lo posibilita:

«Tenemos —nos dice— una visión mental intuitiva de aquello que es previo a todo conocimiento. Por lo que quien intenta encontrar en el conocimiento lo que así se ve se fatiga en vano, lo mismo que quien intentara tocar también con la mano el color que únicamente es visible. La visión de la mente respecto de tal modo de ser viene a ser algo así como la visión sensible respecto de la luz, a la que se ve como ciertísimamente existente, pero que no se conoce. Pues precede a todo lo que con tal visión puede ser conocido»¹⁶.

El lenguaje dialéctico o paradójico de que se vale el Cusano para expresar de algún modo la profundidad divina de la realidad no está sino en función de esta misma profundidad inalcanzable, pero que se muestra a la mente en esa misma imposibilidad de alcanzarla. Es preciso, por ello —nos dice— «entrar en la obscuridad [intrare caliginem]», para de ese modo «buscar la verdad allí donde ocurre la imposibilidad». Se ha de intentar acceder cognoscitivamente a esa «obscura imposibilidad», porque es allí justamente donde se encuentra la divinidad. «Por lo cual te doy gracias, Dios mío —añade el Cusano—, ya que me manifiestas que no hay otro camino para acceder a ti sino aquel que a todos los hombres, también a los doctísimos filósofos, les parece totalmente inaccesible e imposible, puesto que me has mostrado que no puedes ser visto en otro lugar sino allí donde se presenta e interpone la imposibilidad»¹⁷.

¹⁶ NIKOLAUS VON KUES, *Compendium*, I (Íd., *Philosophisch...*, II, 684).

¹⁷ NIKOLAUS VON KUES, *De visione Dei*, IX (Íd., *Philosophisch...*, III, 132). Con fecha del 14 de septiembre de 1453 (es decir, un par de meses antes de la aparición del *De visione Dei*, del que proceden estas expresiones sobre la «imposibilidad») se dirigía el Cusano a los monjes de Tegernsee instruyéndoles sobre la mutua implicación dialéctica entre afirmación y negación, etc., en la dimensión de la teología mística, haciendo paralelamente referencia a que la aceptación de la «imposibilidad», más allá de la mera y simple racionalidad, es «necesaria» para el acceso a lo místico: «Ésta es la secretísima teología, a la que ninguno de los filósofos ha tenido acceso ni puede acceder mientras se mantenga en pie el común principio de toda la filosofía, el de la no coincidencia de dos contradictorios. Le es necesario, por tanto, al que ejerce la teología mística [mistiche theolo(g)izantem] arrojarse a la obscuridad, yendo más allá de toda razón e inteligencia, abandonándose incluso a sí mismo; y encontrará cómo aquello que la razón juzga como imposible, a saber, ser y no ser al mismo tiempo, es la misma necesidad; más aún, si no se viese una obscuridad y densidad tan grande de imposibilidad, no existiría la suma necesidad, la cual no está en contradicción con tal imposibilidad; ya que la imposibilidad es la misma necesidad verdadera» (E. VANSTEENBERGHE, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au xv siècle*, Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1915, 114-115). Me permito indicar que esta obra de E. Vansteenberghé, si bien actualmente de difícil adquisición, es de gran interés para conocer el pensamiento del Cusano en torno a la problemática de la teología mística, dado que en ella se incluyen casi

El Cusano no hace aquí sino aplicar al conocimiento del Dios infinito la paradójica norma o sentencia que, algunos años antes, formulaba en el *Idiota de sapientia*: «La más alta sabiduría es ésta: saber alcanzar lo inalcanzable de modo inalcanzable [quomodo... attingitur inattingibile inattingibiliter]»¹⁸. Y esto no es sino un modo más de expresar lo que constituía, diez años antes ya, el tema central y el título de su conocido escrito *De docta ignorantia*.

Se percibe así cómo la «docta ignorancia» del Cusano está estrechamente vinculada con el «ver» de su teología mística, puesto que se trata aquí de «ver» al Dios invisible, al Dios considerado por el Cusano como «la invisibilidad de lo visible»¹⁹. Y si su «docta ignorancia» fue combatida por Johannes Wenck, el Cusano le replicará en su *Apologia doctae ignorantiae* (1449), haciendo referencia justamente a que, frente al género de «ciencia» que hace gala de la «confrontación» y de la mera pugna o «victoria verbal», la «docta ignorancia», por el contrario, «se dirige hacia la tranquila intuición de la mente [per vacationem in mentis visionem tendit]». Ahora bien, ésta es precisamente para el Cusano la pretensión de su «teología mística», la de conducirnos a la sosegada «visión» del Dios «invisible». En palabras suyas: «la teología mística conduce al descanso [vacationem] y al silencio, en donde está la visión, que se nos concede, del Dios invisible»²⁰.

Se trata, como se dirá algo más adelante en este mismo escrito, de experimentar y sostener la admiración²¹ que se desprende de esta dialéctica oculta en la realidad de las cosas, que aparecen o se muestran como «imagen» del Dios invisible y por medio de las cuales se «avanza de modo incomprensible hacia lo incomprensible [incomprehensibiliter ad incomprehensibilem pergīt]». Es esta experiencial y especulativa paradoja la que caracteriza el modo del «ver» humano, intelectual e incomprensible a un tiempo, en relación con quien es en sí mismo la máxima inteligibilidad o la «verdad absoluta». Así nos lo viene a decir seguidamente el Cusano con su habitual agudeza y profundidad:

«Si de algún modo se ha de acceder a la misma [la verdad absoluta], es necesario que ello ocurra en un cierto modo de incomprensible intuición, a la manera de un raptó momentáneo, tal como intuimos de manera momentánea e incomprensible con el ojo corporal el resplandor del sol; no es que el sol no sea en máximo grado visible, ya que su luz se adentra en los ojos por su propio poder, sino que por su eminente visibilidad es comprensiblemente invisible. De la misma manera Dios, que es la verdad, la cual es el objeto del enten-

cuarenta textos de la mutua correspondencia (del año 1451 al 1456) entre el Cusano y los monjes benedictinos Kaspar Aindorffer y Bernhard von Waging, abad y prior respectivamente del citado monasterio de Tegernsee.

¹⁸ NIKOLAUS VON KUES, *Idiota de sapientia*, I (Íd., *Philosophisch...*, III, 426).

¹⁹ «¿Qué es Dios sino la invisibilidad de lo visible?» (NIKOLAUS VON KUES, *Dialogus de possessione*: Íd., *Philosophisch...*, II, 354).

²⁰ NIKOLAUS VON KUES, *Apologia doctae ignorantiae* (Íd., *Philosophisch...*, I, 534).

²¹ Pues como dice aquí el Cusano, «uno es conducido al estupor al admirar el infinito que está en todas las cosas comprensibles como en un espejo y enigma» (NIKOLAUS VON KUES, *Apologia doctae ignorantiae*: Íd., *Philosophisch...*, I, 542).

dimiento, es inteligible en grado máximo y por su supereminente inteligibilidad es ininteligible»²².

En el *De visione Dei* aplicará el Cusano idéntico modo de reflexión, siguiendo las pautas platónicas y neoplatónicas, a la «belleza» inalcanzable del «rostro» de Dios. Su belleza es «la misma absoluta belleza, que es forma donante de ser a toda forma bella». Por eso la belleza divina se oculta y, al mismo tiempo, se desvela en cierta manera, si bien siempre en el «silencio» y la «ignorancia», al «ver» humano:

«En todos los rostros se ve el rostro de los rostros de manera velada y en enigma. Pero no se ve de manera descubierta mientras más allá de todos los rostros no se entra en un cierto secreto y oculto silencio, en donde no hay nada de saber ni de concepto de rostro. Mientras no entre quien busca tu rostro en esta oscuridad, niebla, tiniebla o ignorancia, más allá de todo saber y de todo concepto, no puede sino veladamente encontrar tu rostro. Pero la misma oscuridad muestra que hay allí un rostro más allá de todos los velos»²³.

Por lo demás, la concepción de lo místico por parte del Cusano debe, como es fácil advertir, buena parte de sus intuiciones básicas a los escritos del Pseudo-Dionisio. Es bien sabido el influjo de éste en pensadores como Escoto Eriúgena o Eckhart, predecesores del Cusano; pero no es menor tal influjo en el propio Cusano.

En efecto, en su escrito sobre la *Teología mística*, tan breve en su extensión como amplio en su influencia histórica, el Pseudo-Dionisio, hace una y otra vez alusión a este modo especial de acceso a lo divino por medio de la superación de todo cuanto es sensible, conceptual o intelectual, y por el adentramiento en las «tinieblas luminosas» de la divinidad. Porque ésta, en cuanto «causa de todo», «no es palabra ni pensamiento, no se puede nombrar ni entender»; acerca de la misma «no hay conocimiento intelectual, ni ciencia»; «no hay palabras para ella, ni nombre, ni conocimiento»²⁴. Una vez abandonado, pues, todo ello, es preciso elevarse «hasta el rayo supraesencial de las divinas tinieblas»²⁵, y poder así «ver esa tiniebla supraesencial que toda la luz de las cosas no deja ver»²⁶. Y ello significa penetrar «en las tinieblas realmente misteriosas del no-saber», abis-

²² NIKOLAUS VON KUES, *Apologia doctae ignorantiae* (Íd., *Philosophisch...*, I, 542). Posteriormente, en el *De visione Dei*, se aludirá todavía en un contexto similar a la ceguera u oscuridad procedente del exceso de luz, utilizándose también el símil del sol: «De la excelencia de la luz del sol proviene la oscuridad en el ojo» (NIKOLAUS VON KUES, *De visione Dei*, VI: Íd., *Philosophisch...*, III, 116). Es esto algo que el Cusano intentará posteriormente comunicarles también a sus oyentes en el sermón del 28 de agosto de 1456, al decirles que Dios «es incognoscible por su infinita cognoscibilidad de la misma manera que la luz, que, siendo de por sí visible, es a nuestros ojos invisible por su excesiva luminosidad» (NICOLAI DE CUSA, *Opera Omnia*, Hamburg, Meiner, 1932ss, XIX, 236).

²³ NIKOLAUS VON KUES, *De visione Dei*, VI (Íd., *Philosophisch...*, III, 114-116).

²⁴ PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Obras Completas* (Madrid, B.A.C., 2002), 251-252.

²⁵ PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *o.c.*, 245.

²⁶ PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *o.c.*, 248.

mándose en «lo totalmente incomprensible e invisible»²⁷, pues tales tinieblas «exceden toda inteligencia»²⁸.

Pero en el Pseudo-Dionisio las «tinieblas» no son pura negatividad o ignorancia, sino el modo mismo como lo divino se muestra o aparece, más allá de las cosas que no son él mismo. Son, pues, en tal sentido, «tinieblas luminosas»:

«Rogamos que también nosotros podamos adentrarnos en esas tinieblas luminosas y, renunciando a toda visión y conocimiento, podamos ver y conocer al que está por encima de toda visión y conocimiento»²⁹.

Tal positividad —como podríamos denominarla— de las «tinieblas luminosas» aparece todavía, más nítidamente quizá, al comienzo mismo de la carta que le dirige al diácono Doroteo: «La tiniebla divina —le indica— es luz, donde se dice que habita Dios [...], es ciertamente invisible debido a su deslumbrante claridad e inaccesible debido al desbordamiento de sus irradiaciones supraesenciales»³⁰.

Pues bien, se habrá podido advertir que no pocas de las reflexiones del Cusano acerca del conocimiento místico están en clara continuidad ideológica con relevantes asertos de la *Teología mística* del Pseudo-Dionisio. Más aún, el propio Cusano puso especial empeño en mostrar que su concepción de la teología mística responde a la verdadera y auténtica intención del Areopagita. Significativa muestra de esto último es la carta que les escribe a los ya mencionados benedictinos de Tegernsee el 14 de septiembre de 1453 (menos de dos meses antes, por tanto, de concluir la redacción del *De visione Dei*) explícitamente sobre el tema de la «teología mística» (tal como figura en cabeza del escrito epistolar).

En dicha carta intenta responder a los deseos de sus destinatarios de recibir información sobre el modo como él entiende o interpreta lo que el «gran Dionisio Areopagita» escribe sobre el «ascender de modo ignoto hacia la teología mística [ignote ascendere ad mysticam theologiam]». Pues bien, el Cusano, que asegura basarse para su interpretación en el texto griego y la traducción latina de la obra del Pseudo-Dionisio, va a insistir justamente y de manera especial —en línea con lo que acabo de denominar la «positividad» de la «tinieblas luminosas» de los últimos textos aducidos del Pseudo-Dionisio— en esta «positividad», lo que naturalmente no implica la supresión de la «negatividad» u oscuridad de las «tinieblas» de lo místico, sino que más bien las posibilita y explica o justifica. Pero lo importante es para el Cusano (interpretando de ese modo también al Pseudo-Dionisio) el que con la mera y simple «negatividad» o «negación» no se accede al Dios de la teología mística.

El pasaje más decisivo de su respuesta a la cuestión planteada por los benedictinos de Tegernsee sobre lo que realmente quiere decir el Pseudo-Dionisio en su *Teología mística* es el siguiente:

²⁷ PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *o.c.*, 247.

²⁸ PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *o.c.*, 249.

²⁹ PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *o.c.*, 248.

³⁰ PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *o.c.*, 258.

«Dice [el Pseudo-Dionisio] que es necesario que se ascienda más allá de todo lo inteligible, incluso más allá de sí mismo, con lo que ocurrirá que se entra en la sombra y en la obscuridad [caliginem]. Pues si la mente no entiende más allá de ello, permanecerá en la sombra de la ignorancia. Y el percibir la obscuridad es señal de que allí está el Dios que se busca. De igual manera que al que busca el sol, si es que accede correctamente al mismo, le surge la obscuridad, debido a la excelencia del sol, en la impotente visión. Esta obscuridad es señal de que quien quiere ver el sol va por el camino correcto; y si no aparece la obscuridad, no habría caminado por la vía correcta hacia la luz excelentísima. Y si bien casi todos los más doctos afirman que la obscuridad se encuentra cuando se ha sustraído todo de Dios, de modo que al que busca se le presente así más bien nada que algo, no soy yo de la opinión de que han logrado acceder correctamente a la obscuridad cuantos únicamente giran en torno a la teología negativa. Ya que, dado que la (teología) negativa quita y no pone nada, entonces por medio de ella manifiestamente no se verá a Dios, puesto que no se encontrará que Dios es [esse], sino más bien que no es»³¹.

El Cusano insistirá todavía seguidamente, en la misma carta, en que en la *Teología mística* del Pseudo-Dionisio se piensa siempre conjuntamente «negación» y «afirmación», pues se está siempre más allá de ellas³² y de cualquier «disyunción» entre las mismas; de modo que, desde este punto de vista, «la obscuridad es luz y la ignorancia es saber [scienciam]»³³.

Ahora bien, a mi juicio, la base última sobre la que apoya el Cusano esta «positividad» de su concepción de la teología mística, por la que a través o en medio de cualquier tiniebla u obscuridad se deja entrever la divinidad, es su visión de ésta como «infinitud»³⁴. Una visión que en él tiene una relevancia decisiva.

En efecto, para él es Dios «forma al mismo tiempo simplicísima e infinitísima»³⁵. Un Dios, al que él se dirige denominándolo «Dios escondido infinito», «sobrexaltado al infinito»³⁶. La infinitud adquiere así en él, en relación con la

³¹ VANSTEENBERGHE, *Autour...*, 114. Cf. Íd., *o.c.*, 113-115.

³² Como es sabido, el Pseudo-Dionisio cierra su *Teología mística* afirmando que «la Causa perfecta y única de todas las cosas está por encima de toda afirmación, y también la trascendencia de quien está sencillamente libre de todo está por encima de toda negación y más allá de todo» (PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *o.c.*, 252).

³³ VANSTEENBERGHE, *Autour...*, 114-115. En el sermón pronunciado, algunos años después, en Brixen el día de Navidad de 1456 el Cusano se referirá a la «teología mística» diciendo acerca de la misma que «por ella entramos de manera negativa [negative] en la obscuridad en la que está Dios, negando [abnegando] en él toda cosa conocida o nombrable» (NICOLAI DE CUSA, *Opera Omnia*, XIX, 380). Ahora bien, algunos párrafos después en esta misma alocución nos dirá que tal «negación [abnegatio]» de la teología mística implica «afirmación», aunque ésta sea una afirmación «latente», ya que «cuando decimos, por ejemplo, que Dios es innombrable, negamos en él todo lo nombrable, afirmando ocultamente que él está por encima de todas las cosas nombrables» (NICOLAI DE CUSA, *Opera Omnia*, XIX, 383-384).

³⁴ Sobre la importancia y las implicaciones de la idea de «infinitud» en relación con el problema de Dios me permito aludir a M. CABADA CASTRO, *El Dios que da que pensar. Acceso filosófico-antropológico a la divinidad* (Madrid, B.A.C., 1999), 345-381.

³⁵ Cf. NIKOLAUS VON KUES, *Trilogus de possesset* (Íd., *Philosophisch...*, II, 340).

³⁶ Cf. NIKOLAUS VON KUES, *De visione Dei*, X (Íd., *Philosophisch...*, III, 142).

caracterización de la divinidad, un rango tal que le obliga a pensar desde la infinitud cualquier otra denominación de lo divino, convirtiéndose ella por tanto en algo en definitiva difícilmente enunciable:

«La infinita bondad no es bondad, sino infinitud. La cantidad infinita no es cantidad, sino infinitud. Y lo mismo se puede decir de todo. Tú eres un Dios grande, de cuya magnitud no hay término. Y por ello te veo como medida inmedible de todo, como fin infinito de todo. Eres, pues, Señor, dado que eres infinito sin principio ni fin, principio sin principio y fin sin fin, eres principio sin fin y fin sin principio y de tal modo principio que eres también fin y de tal manera fin que eres igualmente principio, y ni principio ni fin, sino que eres, sobre principio y fin, la misma siempre bendita absoluta infinitud»³⁷.

«Absolutez» e «infinitud» se intercambian, alternan o conjuntan así terminológicamente en la denominación cusana de la divinidad como expresiones de significado y valor equivalentes. La divinidad («Deitas») es así simultáneamente «unidad absoluta» y «unidad infinita»³⁸ o, conjunta y simultáneamente también, «absoluta infinitud»³⁹, como al final del texto anterior. O bien: «Tú, Dios, eres absoluto e infinito»⁴⁰. Para el Cusano Dios es, pues, «el absolutamente infinito mismo»⁴¹ o —intercambiando entre sí ambas cualificaciones— «sólo Dios es absoluto infinita y simplemente» («solus est infinite absolutus et simpliciter») ⁴².

En continuidad con la gran tradición de la especulación sobre la divinidad, de la que se dice que supera todo concepto clausurante, el Cusano afirmará asimismo que «acerca de Dios, la última y más alta consideración es sin término, infinita y más allá de todo concepto»⁴³. Por lo que incluso «ni siquiera lo denominamos —dirá seguidamente— uno o trino ni con ningún otro nombre, dado que excede todo concepto de uno o trino o de cualquiera otra cosa denominable»⁴⁴.

³⁷ Cf. NIKOLAUS VON KUES, *De visione Dei*, XIII (Íd., *Philosophisch...*, III, 152).

³⁸ Cf. NIKOLAUS VON KUES, *De docta ignorantia*, Lib. I, V (Íd., *Philosophisch...*, I, 210).

³⁹ Cf. NIKOLAUS VON KUES, *De visione Dei*, XII (Íd., *Philosophisch...*, III, 144). «Tú, Dios mío, eres la misma infinitud absoluta» (Íd., *De visione Dei*, XIII: Íd., *Philosophisch...*, III, 148).

⁴⁰ NIKOLAUS VON KUES, *De visione Dei*, XII (Íd., *Philosophisch...*, III, 144).

⁴¹ NIKOLAUS VON KUES, *Complementum theologicum*, XII (Íd., *Philosophisch...*, III, 696).

⁴² NIKOLAUS VON KUES, *Idiota de mente*, XII (Íd., *Philosophisch...*, III, 586).

⁴³ NIKOLAUS VON KUES, *Trialogus de possess* (Íd., *Philosophisch...*, II, 314).

⁴⁴ NIKOLAUS VON KUES, *Trialogus de possess* (Íd., *Philosophisch...*, II, 316). La caracterización de Dios en este escrito de 1460 como «la misma infinitud» puede observarse igualmente y en el mismo sentido en el otro escrito de la misma época *Cribratio Alkorani* (1460-1461), en donde el Cusano (en su análisis de la doctrina del Corán) afirma acerca de Dios en cuanto «principio» lo siguiente: «Desde esta consideración es totalmente infinito [penitus infinitum] y sin término, incomprensible e inefable. Entonces ciertamente, al exceder todo sentido, todo entendimiento, todo nombre y cualquier cosa nombrable, no es denominado ni uno, ni trino, ni bueno, ni sabio, ni padre, ni hijo ni espíritu santo, ni nada de cuanto pueda ser dicho o pensado, tal como lo sostiene Dionisio Areopagita, ya que él excede y antecede infinitamente todos estos nombres. Permanece así escondido a los ojos de todos los sabios y no es él conocido por ninguna criatura sino sólo por sí mismo; y acerca de él sólo conocemos esto, que es la misma infinitud [ipsa infinitas], que está infinitamente por encima de todo entendimiento creado. De este modo, al no poder propiamente afirmarse ni decirse acerca del mismo cosa alguna que él no la sobrepase, lo admiramos, contemplamos y adoramos en silen-

En definitiva, desde el rango de la específica infinitud de Dios, es éste «por su infinitud la misma infinitud»⁴⁵, si bien incluso habría que decir que está «sobre todo término e infinitud»⁴⁶, superando con ello la denominación misma de «infinitud».

Ahora bien, que la «infinitud» sea fundamento y al mismo tiempo meta de la teología mística lo viene a decir el propio Cusano en la mencionada carta a los monjes de Tegernsee. Ello, además, no podía ser de otro modo, dado que —tal como queda dicho— la divinidad misma está caracterizada fundamentalmente por su infinitud, por su «absoluta infinitud». En dicha carta, en efecto, se dice:

«Y a mí me ha parecido que toda esta teología mística consiste en entrar en la infinitud absoluta misma, dado que la infinitud expresa la coincidencia de los contradictorios, es decir el fin sin fin; y nadie puede ver místicamente a Dios sino en la obscuridad de la coincidencia, que es la infinitud»⁴⁷.

De modo que —como se ve— «teología mística» e «infinitud absoluta» están, en la época de la redacción del *De visione Dei*, estrecha e íntimamente relacionadas⁴⁸.

cio» (NICOLAI DE CUSA, *Opera Omnia*, VIII, 74). Con anterioridad a estos escritos, en el *De pace fidei* (redactado en 1453, es decir, en el mismo año del *De visione Dei*), escribía ya: «Dios, en cuanto creador, es trino y uno; en cuanto infinito, no es ni trino ni uno ni nada de cuanto puede ser dicho. Pues los nombres que se atribuyen a Dios son tomados de las criaturas, siendo él en sí mismo inefable y estando por encima de todo cuanto podría ser nombrado o dicho» (NIKOLAUS VON KUES, *De pace fidei* VII: Íd., *Philosophisch...*, III, 730). Cf. WILLIAM J. HOYE, *Die mystische Theologie des Nikolaus Cusanus* (Freiburg, Herder, 2004), 47. En este sentido, viene a decir con razón A. M. Haas que la primordialidad de la «infinitud» en Dios relativiza y unifica en sí misma incluso otros modos cusanianos de caracterización del mismo: «Cuando el Cusano dice que en Dios coinciden las contradicciones o que Dios está más allá de las contradicciones, en ambos casos se hace referencia a la infinitud absoluta, que es una y simple» (HAAS, *Deum...*, 39).

⁴⁵ «Puesto que eres infinito, eres la misma [ipsa] infinitud» (NIKOLAUS VON KUES, *De visione Dei*, XIII: Íd., *Philosophisch...*, III, 150). En uno de sus todavía inéditos *Sermones* dice en igual sentido Nicolás de Cusa: «Dios es la infinitud» («Infinitas est deus»). Cf. HOYE, *Die mystische...*, 173, n. 136.

⁴⁶ NIKOLAUS VON KUES, *Dialogus de possess* (Íd., *Philosophisch...*, II, 356).

⁴⁷ «Et michi visum fuit quod tota ista mystica theologia sit intrare ipsam infinitatem absolutam, dicit enim infinitas contradictiorum coincidentiam, scilicet finem sine fine; et nemo potest Deum mystice videre nisi in caligine coincidentie, que est infinitas» (VANSTEENBERGHE, *Autour...*, 115-116). En relación con la conexión establecida aquí por el Cusano entre la teología mística y la obscuridad de la coincidencia de los contradictorios, hacía él también la siguiente anotación en su ejemplar de la obra de Alberto Magno sobre el Pseudo-Dionisio: «Parece que Alberto y casi todos tienen el defecto de tener siempre miedo a entrar en la obscuridad, que consiste en la admisión de los contradictorios, ya que la razón rehuye esto y teme entrar en ella y, en consecuencia, al evitar la obscuridad, no alcanza la visión del invisible» (Cf. NICOLAI DE CUSA, *Opera Omnia*, XIX, 380).

⁴⁸ Como la «infinitud absoluta» de Dios implica «inefabilidad», el Cusano podrá relacionar también explícitamente con esta última su «teología mística», tal como se muestra en el título mismo del primer capítulo del libro segundo de su escrito posterior *Cribratio Alkorani* (1460-1461): «Acerca de la teología mística, según la cual Dios es inefable» (NICOLAI DE CUSA, *Opera Omnia*, VIII, 72).

En este sentido W. Beierwaltes, por ejemplo, viene a indicar que «la caracterización de Dios como *absoluta infinitas*» se convierte en el *De visione Dei* cada vez más explícitamente en el centro mismo del escrito, añadiendo todavía: «Ver a Dios como infinitud absoluta en un ver indiferenciado, comprender su incomprendibilidad, mantenerla como la caracterización esencial de Dios que fundamenta y determina todas las demás, hacer coincidir la mirada finita con la infinita mirada del “rostro absoluto”: esto es en la intención del Cusano “mística” o culminación de la *mystica theologia*»⁴⁹.

Esta destacada relevancia que en el Cusano adquiere la «infinitud» como fundamentación secreta y movilizante del «ver» místico está en relación con su conocida imagen de la «muralla del paraíso». Y es también aquí donde aparece claramente la íntima conexión entre la concepción de Dios como «infinitud absoluta» y la posibilidad de tránsito al interior de la muralla, es decir, a lo que constituye en realidad la dimensión misma de la visión mística. Así se expresa en este sentido en el *De visione Dei*:

«¡Oh profundidad de las riquezas, cuán incomprendible eres! Mientras concibo a un creador creante [creatorem creantem] estoy más acá de la muralla del paraíso. De la misma manera, mientras concibo a un creador creable [creatorem creabilem], no he entrado todavía, sino que estoy junto a la muralla [in muro]. Cuando, en cambio, te veo como infinitud absoluta, a la que no le corresponde ni el nombre de creador creante ni el de creador creable, entonces empiezo a mirarte de manera manifiesta y a entrar en el jardín de las delicias, dado que en modo alguno eres algo de lo que pueda ser dicho o concebido, sino absoluta e infinitamente supereminente por encima de todo ello»⁵⁰.

Para empezar, por tanto, a «ver» al Dios de la «infinitud absoluta» es necesario traspasar la «muralla del paraíso»:

«Debo, pues, Señor, saltar por encima de aquella muralla de la visión invisible para ser tú allí encontrado [...] Pues tú, que te me presentas como si fueras todas las cosas y al mismo tiempo ninguna de ellas, habitas en el interior de aquella elevada muralla, que ningún ingenio humano puede por su propio poder escalar»⁵¹.

⁴⁹ BEIERWALTES, *Mystische...*, 433. Algunos años más tarde insistirá todavía W. J. Hoye en la importancia en el Cusano de la infinitud en relación con las bases mismas de su teología mística: «Convencido como está el Cusano de que existe un fundamento originario para todo, él lo encuentra en la infinitud. La infinitud, que es absolutizada por él de una manera nueva y radical, es el concepto clave de su teología mística. Sobre ella se asienta la coincidencia de los opuestos. Su doctrina acerca la *docta ignorantia* depende igualmente del concepto de infinitud» (HOYE, *Die mystische...*, 76). Hoye indica asimismo que en esto, es decir, en la relevancia de la «infinitud» para la comprensión de la teología mística cusana, existe una clara diferencia entre ésta y la *Teología mística* del Pseudo-Dionisio (Cf. HOYE, *Die mystische...*, 51).

⁵⁰ NIKOLAUS VON KUES, *De visione Dei*, XII (Íd., *Philosophisch...*, III, 144). Las formulaciones de «creador creante» y «creador creable» hacen referencia al modo de expresarse al respecto el Eriúgena en su *Periph.* I, 12 (PL 122, 453C-454D). Pueden verse las expresiones eriúgenianas en la reciente traducción castellana: JUAN ESCOTO ERIÚGENA, *Sobre las naturalezas (Periphyseon)* (Pamplona, EUNSA, 2007), 95-97.

⁵¹ NIKOLAUS VON KUES, *De visione Dei*, XII (Íd., *Philosophisch...*, III, 142).

En el símil cusano, el «lugar» en el que habita la divinidad está «rodeado por la coincidencia de los contradictorios». La «puerta» de entrada «está custodiada por el excelso espíritu de la razón, el cual, si no es vencido, no permitirá el ingreso» al interior de la «muralla del paraíso». El Cusano es aquí bien explícito en su afirmación de que la divinidad no puede ser vista si no es dejando atrás la muralla de la «coincidencia de los contradictorios»: «Podrás ser visto más allá [ultra] de la coincidencia de los contradictorios —nos dice—, y en modo alguno más acá [citra] de la misma»⁵².

De modo que en el ámbito meramente «racional», finito, de las «oposiciones» o «contradicciones» o de su mutua «coincidencia» no es posible acceder a la plenitud inconmensurable de la infinitud y unidad de la divinidad. Sólo al franquear dicha entrada se inicia la visión propia de lo divino: «es en el umbral de la coincidencia de los opuestos, custodiado por el ángel a la entrada del paraíso, donde empiezo, Señor, a verte»⁵³.

En este sentido, Beierwaltes considera la muralla de la «coincidencia de los opuestos» como algo anterior, meramente «racional», que debe ser sobrepasado si se pretende acceder a la verdadera y auténtica visión de la «infinitud absoluta» de la divinidad:

«El Cusano, en el *De visione Dei*, no ha identificado el pensamiento mismo de la *coincidentia oppositorum* con la infinitud absoluta, sino que lo ha retrotraído —al menos tendencialmente— a la función de condición o estadio previo para una intuición del Infinito: la *coincidentia oppositorum* es como una forma del *conceptus*, del pensamiento intelectual y conceptualizador que necesita ser superado, si quiere ser fiel a la infinitud, hacia una visión que no es ya conceptualizadora u objetivizadora»⁵⁴.

⁵² NIKOLAUS VON KUES, *De visione Dei*, IX (Íd., *Philosophisch...*, III, 132). Ver también NIKOLAUS VON KUES, *De visione Dei*, XV (Íd., *Philosophisch...*, III, 158). Para Beierwaltes la exigencia cusana de vencer al «excelso espíritu de la razón» viene a significar que «el pensamiento ha de superarse a sí mismo en cuanto productor de un concepto que podría conducir a una deficiente comprensión de la unidad de Dios como una conjunción de objetos o como una continuación de los mismos en la coincidencia» (BEIERWALTES, *Mystische...*, 431-432). El mismo Beierwaltes aludirá, por otra parte, a que la idea cusana de que la infinitud divina está más allá de la dimensión de los opuestos o contradictorios depende de ideas similares de Proclo y del Pseudo-Dionisio. Cf. BEIERWALTES, *o.c.*, 431.

⁵³ NIKOLAUS VON KUES, *De visione Dei*, X (Íd., *Philosophisch...*, III, 134). La divinidad está así más allá de la «complicación» o de la «explicación», de la «conjunción» o de la «disyunción»: «Cuando te veo, Dios mío, en el paraíso rodeado por la muralla de la coincidencia de los opuestos, veo que no te comportas de manera complicativa o explicativa, disyuntiva o copulativa. Pues tanto la disyunción como la conjunción son la muralla de la coincidencia, más allá de la cual existes tú desvinculado [absolutus] de todo cuanto puede ser dicho o pensado» (NIKOLAUS VON KUES, *De visione Dei*, XI: Íd., *Philosophisch...*, III, 140).

⁵⁴ BEIERWALTES, *Mystische...*, 431. Ello no obsta, sin embargo, como el mismo Beierwaltes con razón señala, a que la «coincidentia oppositorum» deba ser considerada, sin embargo, como «necesario paso previo para el acceso a la *infinitas absoluta*», de tal manera que por ello «no es posible acceder a la visión del In-finito sin realizar el paso, de manera intensiva y conceptualizadora, a través del pensamiento de la coincidencia de los opuestos o contradictorios, porque éste [el In-finito] es precisamente el ser complicativo que está por encima de

En cualquier caso, se ha de tener en cuenta que, por ejemplo, en la *Apologia doctae ignorantiae* (1449), sólo algunos años antes de la aparición del *De visione Dei*, el Cusano se refería a la «coincidencia de los opuestos», indicando que era ya ella misma el «inicio del ascenso a la teología mística», no dejando de criticar, por lo demás, allí el racionalismo de los «aristotélicos» que está en la base de su resistencia a la aceptación de este modo de pensar⁵⁵.

La idea de la superación de lo meramente «racional» como presupuesto para el ascenso a lo místico está acompañada en el Cusano por una clara conciencia de la insuficiencia de la mera subjetividad humana en general en relación con tal ascenso. De modo que se impondrá en definitiva la necesidad de que ha de ser Dios mismo quien de un modo u otro posibilite activamente el hecho de la visión mística.

En efecto, ya en uno de los escritos de su primera época, en el *De quaerendo Deum* (1445), habla el Cusano de una vía para «buscar» a Dios dentro de uno mismo, caracterizada por el desprenderse de cuanto es finito en uno mismo⁵⁶, como los sentidos, la imaginación, la razón, el entendimiento, etc., para de ese modo poder «concebir al Dios que es mejor que cuanto puede ser concebido». Ahora bien, el Cusano añade significativamente que en tal operación de «desprendimiento» de las propias perfecciones limitadas aparece o se muestra Dios como la causa posibilitante de la misma: «mientras buscas más allá, no encuentras en ti nada semejante a Dios, sino que afirmas, por encima de todas estas cosas, a Dios como causa, principio y luz vital [lumen vitae] de tu alma intelectiva»⁵⁷.

Esta función específica de Dios como el verdadero autor o propulsor del proceso interior de la visión mística parece afianzarse más decidida y claramente en los escritos posteriores. Como cuando, al denominar el Cusano a Dios como «possest» (significándose con ello que viene a «ser» en sí mismo la realidad y actualidad de toda «posibilidad» o potencialidad), se dice acerca de tal denominación:

«Este nombre conduce al que reflexiona, por encima de todo sentido, razón y entendimiento, a la visión mística, en donde se encuentra el término de toda

oposición y contradicción» (Íd., *o.c.*, 432). Esta es la razón por la que el mismo Beierwaltes mantiene que existe una estrecha conexión, en lo que a la infinitud absoluta divina del Cusano se refiere, entre los conceptos de «infinitud» y «coincidencia de los opuestos»: «la *infinitas* —escribe— está constitutivamente ligada con la formación de este concepto [el de la «coincidencia de los opuestos»], es por decirlo así su “idea”» (Íd., *o.c.*, 429).

⁵⁵ «Dado que ahora predomina la corriente aristotélica que considera como herejía la coincidencia de los opuestos, siendo así que en su admisión consiste el inicio del ascenso a la teología mística, a los formados en tal corriente les resulta totalmente absurda esta vía. La rechazan, pues, totalmente como algo contrario a sus propósitos. De modo que sería casi un milagro —algo así como un cambio de escuela— el que rechazasen a Aristóteles para así ascender más alto» (NIKOLAUS VON KUES, *Apologia doctae ignorantiae*: Íd., *Philosophisch...*, I, 530).

⁵⁶ «Existe todavía una vía para buscar a Dios dentro de ti mismo, que consiste en desprenderse de toda limitación» (NIKOLAUS VON KUES, *De quaerendo Deum*, V: Íd., *Philosophisch...*, II, 602).

⁵⁷ NIKOLAUS VON KUES, *De quaerendo Deum*, V (Íd., *Philosophisch...*, II, 604).

capacidad cognoscitiva y el inicio de la manifestación del Dios desconocido. Ya que cuando el buscador de la verdad, abandonando todo, ha ascendido sobre sí mismo y encuentra que no tiene ya más acceso al Dios invisible, el cual al no ser visible con luz alguna de la razón permanece invisible para él, entonces espera con humildísimo deseo a aquel sol omnipotente y a ser iluminado por su nacimiento, ahuyentador de la obscuridad, para ver al invisible en el grado en que él mismo se manifieste»⁵⁸.

Pero esta «espera» de la libre y gratuita comunicación del Dios invisible al hombre, que se da a conocer según el modo y la medida que él mismo determina y que en este pasaje del *Dialogus de possess* (1460) aparece suficientemente explícita, era ya claramente afirmada, con mayor o menor intensidad, en el *De visione Dei*, de manera especial en el capítulo XVI de este escrito que lleva como título: *Si Dios no fuese infinito, no sería fin [finis] del deseo*.

Aquí, en efecto, se muestra el Dios infinito como el que lleva la iniciativa, justamente por su infinitud esencial, del proceso interior de acercamiento cognoscitivo humano a él. Por ello el deseo intelectual o volitivo «es llevado», «es conducido», etc. (obsérvese la constante denominación gramatical «pasiva») por la infinitud del Dios que atrae, impulsa, moviliza, posibilita, etc. en cuanto «fin», es decir, en cuanto verdadera «causa» final. Adviértanse algunas de estas significativas expresiones en el siguiente texto:

«No cesa el fuego en su ardor ni el amor en el deseo, que *es llevado* hacia ti, Dios, que eres la forma de todo lo deseable y la verdad que en todo deseo se desea [...] ¡Oh fuente de las riquezas! Quieres ser comprendido con mi posesión y permanecer incomprensible e infinito, porque eres el tesoro de las delicias, cuyo final nadie puede apetecer. ¿Cómo podría el apetito apetecer no ser? Apetezca la voluntad ser o no ser, el apetito mismo no puede descansar, sino que *es llevado* al infinito. Desciendes, Señor, para ser comprendido y te mantienes innumerable e infinito, y si no permanecieras infinito no serías fin del deseo. Eres, pues, infinito para ser fin del deseo. Pues el deseo intelectual no *es llevado* hacia algo que pueda ser mayor o más deseable. Todo lo que está más acá del infinito puede ser mayor. El fin, por tanto, del deseo es infinito. Eres, pues, oh Dios, la infinitud misma, que únicamente deseo en todo deseo. No puedo acercarme mejor a este saber sobre la infinitud sino sabiendo que es infinita. Ya que cuanto más, Dios mío, te comprendo como incomprensible, tanto más te alcanzo, pues alcanzo más el fin de mi deseo [...] Mi deseo [...] *es llevado* por ti hacia ti. El deseo *es*, pues, *llevado* por el principio eterno, del que le viene el ser deseo, hacia el fin sin fin. Y éste es infinito. Porque el que yo, hombrecillo, no me contentase contigo, Dios mío, si supiese que eres comprensible procede de que *yo soy llevado por ti* hacia ti, incomprensible e infinito. Te veo, pues, Señor, Dios mío, en un cierto *rapt*o mental»⁵⁹.

El «ser llevado» o el «rapt» son, efectivamente, la señal más clara del modo como entiende el Cusano esta especie de ruptura con la supuesta, mera y sim-

⁵⁸ NIKOLAUS VON KUES, *Dialogus de possess* (Íd., *Philosophisch...*, II, 284-286).

⁵⁹ NIKOLAUS VON KUES, *De visione Dei*, XVI (Íd., *Philosophisch...*, III, 164-166). Las cursivas son mías.

ple, autosuficiencia de la subjetividad, que está en la base de su «visión» de Dios. Como se dice concentradamente en otro pasaje, en el mismo *De visione Dei*: «Nadie te concebirá [capiet], si no te donas a él»⁶⁰. No deja de ser significativo que el Cusano concluya este su gran tratado sobre la «visión de Dios» con una súplica, que da claro testimonio, una vez más, de esta primordialidad de la acción o iniciativa divina en el proceso todo de tal visión: «Arrástrame [Trahe me], Señor, ya que nadie podrá llegar a ti sino arrastrado [tractus] por ti, para que, de este modo atraído [attractus] me libere de este mundo y me junte contigo, Dios absoluto, en la eternidad de la vida gloriosa. Amén»⁶¹.

Tres meses después de la aparición del *De visione Dei*, el Cusano escribe desde Brixen el 12 de febrero de 1454 a Kaspar Aindorffer, abad de los benedictinos de Tegernsee (a quienes previamente, según se indicó, había remitido este su nuevo escrito). Pues bien, en su carta utiliza su acostumbrado símil de la «caza» justamente para insistir de nuevo en la idea a la que me estoy refiriendo (y que tanta importancia tiene, por lo demás, para la comprensión del pensamiento cusano en general) de la *previa* relación con el Dios infinito (por invisible que éste sea), sin la que resultaría imposible o irrealizable la dinámica de la tendencia humana hacia el encuentro con él. El Cusano se expresa del modo siguiente, hablando de la que él mismo llama «caza divina» («divina venatio»):

«El Dios escondido a los ojos de todos los sabios es buscado; y ya que él inspira [inspirat] para ser buscado, la mente ávida realiza cualquier intento para alcanzar alguna vez al amado. El perro de caza corre variadamente de una parte para otra al empezar a buscar la liebre por él nunca vista; y si su naturaleza no tuviera una cierta impresión de su [de la liebre] especie, no se sentiría incitada a correr, ya que trabajaría en vano si ignorase lo que encuentra. Lo mismo le ocurre a nuestra naturaleza intelectual que se mueve hacia la verdad como hacia su propia vida»⁶².

Seguramente este símil venatorio está todavía de algún modo presente cuando diez años más tarde, el mismo año de su muerte, aplica otra metáfora similar, la del caminante, a la necesaria *previa* «visión» de Dios por parte de la mente humana para que ésta pueda ponerse en movimiento y dirigirse hacia él. Es decir, para que ella pueda moverse hacia el Dios infinito es necesario que «pueda ver de lejos hacia dónde tiende, como el caminante ve con antelación el término de su movimiento para poder dirigir sus pasos hacia el término deseado»⁶³. Pues, tal como dice seguidamente el Cusano: «Si la mente no pudiera ver desde lejos el término de su descanso y deseo, de su alegría y felicidad, ¿cómo habría de correr hacia su comprensión?»⁶⁴.

Por lo demás, uno de los temas a los que el Cusano hubo de prestar atención en el contexto de la comprensión de la dimensión mística es el del modo como

⁶⁰ NIKOLAUS VON KUES, *De visione Dei*, VII (Íd., *Philosophisch...*, III, 120).

⁶¹ NIKOLAUS VON KUES, *De visione Dei*, XXV (Íd., *Philosophisch...*, III, 218).

⁶² VANSTEENBERGHE, *Autour...*, 121-122.

⁶³ NIKOLAUS VON KUES, *De apice theoriae* (Íd., *Philosophisch...*, II, 372).

⁶⁴ NIKOLAUS VON KUES, *De apice theoriae* (Íd., *Philosophisch...*, II, 372).

se debería pensar la relación entre lo que se puede denominar el aspecto «afectivo» y el «intelectual» en la misma. Fueron, una vez más, los benedictinos de Tegernsee quienes plantearon esta cuestión al cardenal, debido a las diversas opiniones que circulaban al respecto en el ambiente monacal o teológico de la época. En efecto, más de un año antes de la aparición del *De visione Dei* y en una fecha seguramente poco anterior al 22 de septiembre de 1452 (día en el que está datada la carta de respuesta de Nicolás de Cusa), el abad Kaspar Aindorffer⁶⁵ le comunica su deseo y el de sus compañeros de que él, «bien ejercitado en toda la ciencia teológica, y principalmente mística», les manifieste su opinión acerca de lo siguiente:

«Se trata de la cuestión de si el alma devota sin el conocimiento del entendimiento o también sin pensamiento previo o concomitante, únicamente con el afecto o por medio del ápice de la mente [mentis apicem] que llaman sindéresis, puede alcanzar a Dios y ser movido y llevado de modo inmediato a él»⁶⁶.

Puede decirse que la respuesta cusana (del mencionado 22 de septiembre) discurre por los derroteros clásicos de la filosofía y la teología, al ponerse en ella claramente de manifiesto que el afecto y el amor no pueden ser ajenos al conocimiento o que, tal como indica el propio Cusano, «el conocimiento coincide en el amor» («in dilectione coincidit cognitio»). Pero esta afirmación es fundamentada y explicada seguidamente en el sentido de que el conocimiento (del bien, en definitiva, de Dios) es el que posibilita tanto el amor como el subsecuente afecto:

«Pues es imposible —continúa analizando lúcidamente el Cusano— que el afecto no sea movido sino por medio del amor [per dilectionem], y cualquier cosa que es amada no puede serlo sino por razón del bien; y nadie es bueno sino Dios, según dice la Verdad. Pues todo cuanto es amado y elegido por razón del bien, no es amado sin conocimiento del bien, ya que es amado por razón del bien. Existe, pues, en el interior de cualquier amor, por el que se es conducido a Dios, conocimiento, aunque se ignore qué [quid] es aquello que uno ama. Hay, pues, coincidencia de ciencia e ignorancia o docta ignorancia. Pues si no se supiese qué es el bien, no se amaría el bien, y sin embargo el que ama ignora qué [quid] es el bien; pues el amor del bien muestra al bien en cuanto todavía no aprehendido [apprehensum], ya que cesaría el movimiento del espíritu, que es amor, si alcanzase su fin. Es, pues, movido el espíritu para ir siempre a más [ut plus attingat] y, dado que el bien es infinito, nunca deja de moverse. El espíritu amante no puede, pues, pararse, porque la amabilidad del amado es inalcanzable. Así pues, no ocurre sin conocimiento el ser arrebatado del amante»⁶⁷.

⁶⁵ El abad de Tegernsee, el muniqueés Kaspar Aindorffer (1402-1461), fue designado abad de Tegernsee en 1426 (con apenas 24 años de edad) y ejerció su cargo durante 35 años hasta su muerte. Cf. VANSTEENBERGHE, *Autour...*, 17; HAAS, *Deum...*, 11-12, 26.

⁶⁶ VANSTEENBERGHE, *Autour...*, 110. Aindorffer alude seguidamente a Hugo de Balma (finales del siglo XIII) y a Juan Gerson (1363-1429), denominado aquí únicamente como «cancellarius novus» («canciller» de la Universidad de París). Sobre las divergentes opiniones de ambos autores (Hugo de Balma y Gerson) respecto de la relación del entendimiento o del conocimiento con el afecto o el amor en la teología mística puede verse HAAS, *Deum...*, 11-14.

⁶⁷ VANSTEENBERGHE, *Autour...*, 111-112.

Como se ve, la consideración del «conocimiento» como fundamento primario y condición de posibilidad del amor y del afecto no le conduce en modo alguno al Cusano al abandono de sus ideas básicas acerca de la «infinitud» y de la consecuente inabarcabilidad cognoscitiva del bien sumo o infinito, sino que éste permanece firmemente asentado en la carta del Cusano como el verdadero motor y posibilitador definitivo de todo el proceso de la mente, tanto cognoscitivo como afectivo. Sin tal realidad movilizadora no habría, pues, ni conocimiento, ni amor, ni afecto, es decir, no habría mente.

Pero si los benedictinos de Tegernsee aceptaban con agradecimiento las ideas sobre la mística vertidas por el Cusano en sus cartas y escritos, no ocurre lo mismo, en el caso de su declarado adversario, el cartujo Vicente de Aggsbach (†1464), que entre los años 1435 y 1448 había sido prior de la Cartuja de Aggsbach (no lejos de la gran abadía benedictina de Melk, en Austria). Vicente de Aggsbach, en efecto, bien al contrario de lo expresado aquí por el Cusano sobre la necesidad del «conocimiento» para el amor o el afecto y apoyándose en buena parte en su predecesor, también cartujo, Hugo de Balma, defendía la «ignorancia» en el proceso místico, es decir, la ausencia en él de cualquier tipo de «conocimiento»⁶⁸.

Serán de nuevo los benedictinos de Tegernsee los receptores de la opinión del Cusano respecto de estas ideas de Vicente de Aggsbach. Efectivamente, en carta del 14 de septiembre de 1453 el Cusano critica «el modo del que habla el cartujo», o sea, la hermenéutica de lo místico de Vicente de Aggsbach, en cuanto que éste, según el Cusano, postula un modo de ascenso místico «por medio del afecto y dejando de lado el entendimiento [per affectum linquendo intellectum]», contraponiendo a ello por su parte el Cusano unas reflexiones que vienen a estar en continuidad con las realizadas en la precedente carta, también de septiembre del año anterior, a los mismos destinatarios. Frente a la ausencia, pues, de lo «cognoscitivo», sostenida por el cartujo, se vuelve a poner de relieve la necesidad de previo «conocimiento»:

«Es necesario que todo amante que se eleva de modo ignoto [ignote consurgentem] a la unión con el amado posea de antemano un cierto modo de conocimiento, porque lo que es absolutamente desconocido ni es amado ni es encontrado y, aunque fuese encontrado, no sería reconocido [non apprehenderetur]. Por tanto, la vía por medio de la cual uno intentara elevarse de modo ignoto [consurgere ignote] no es segura [...]»⁶⁹.

⁶⁸ Cf. VANSTEENBERGHE, *Autour...*, 29; HAAS, *Deum...*, 11-12, 29.

⁶⁹ VANSTEENBERGHE, *Autour...*, 115. Respecto ya de la fórmula concreta, que procede del Pseudo-Dionisio, del «ignote consurgere» (de la «ascensión ignorante» o del «elevarse de modo ignoto»), el Cusano la interpretará consecuentemente como algo referido, no al «afecto», sino a la facultad «cognoscitiva» (en relación objetiva con la cusana «docta ignorancia»): «El elevarse de modo ignoto [Ignote consurgere] no puede decirse sino de la capacidad intelectual, ya que el afecto no se eleva de modo ignoto [ignote], puesto que ni siquiera lo hace de modo conociente [scienter] a no ser que reciba del entendimiento el saber. El saber y el no saber se refieren al entendimiento, no a la voluntad, de la misma manera que el bien y el mal se refieren a la voluntad, no al entendimiento» (*ibíd.*).

El hecho es, sin embargo, que Vicente de Aggsbach, aun después de la aparición del *De visione Dei*, continuó por su cuenta con su enfrentamiento con Nicolás de Cusa, motivado ya más, al parecer, por acontecimientos relacionados con la política eclesial o institucional y los consecuentes resentimientos que por razones intrínsecas o estrictamente teóricas respecto de la cuestión misma de la comprensión de la teología mística⁷⁰.

El 18 de marzo de 1454, seis meses después de la carta precedente, el Cusano volverá a ponerse de nuevo en contacto con los benedictinos del monasterio de Tegernsee en carta dirigida ahora a Bernhard von Waging (†1472), entre los años 1452 y 1465 prior de dicho monasterio (siendo abad del mismo el ya mencionado Kaspar Aindorffer)⁷¹. Obviamente, el Cusano seguirá insistiendo, en relación con el proceso del ascenso a la divinidad, en la mutua implicación entre «conocer» y «amar», de modo que, a tenor de ello, «conocer es amar y amar es conocer [cognoscere sit amare, et amare cognoscere]». En este sentido, escribirá aquí en el contexto de la «búsqueda» humana de lo divino:

«Dios, que está sobre lo bueno y lo verdadero, que es la fuerza de lo bueno y de lo verdadero, no es alcanzado tal como él es sino superando todo cuanto es entendido y amado, aunque no podamos realizar nuestro acercamiento a él sino buscando [querendo]. Ahora bien, no existe un buscar sin entender ni amar. Amamos el bien y buscamos (saber) qué es lo que amamos, y sin embargo, como dice Agustín, no buscaríamos si ignorásemos totalmente. Pues no hay amor del bien sin algún conocimiento [notitia] del mismo; y no existe conocimiento sin amor»⁷².

Ahora bien, y en relación con las últimas palabras del precedente texto, creo conveniente añadir que parece darse en el Cusano efectivamente una progresi-

⁷⁰ Véase lo que escribe Vicente de Aggsbach en 1454 (un año, por tanto, después de la publicación del escrito *De visione Dei* sobre Nicolás de Cusa, con el telón de fondo del paso de éste, dos décadas antes, del partido de los conciliaristas al de los partidarios del Papa durante el Concilio de Basilea: «El Cusano se opuso al Espíritu Santo y se opone a él hoy todavía. Pues el Espíritu Santo reunió el concilio de Basilea, y el Cusano, no contento con haberlo hecho saltar por los aires, no deja de justificar lo que él ha hecho contra la iglesia [...] Este autor es grande en figura, en entusiasmo, en saber y en elocuencia, en prebendas, abundante en riquezas y ha hecho carrera. Ahora seguramente quiere crearse, con la publicación de nuevas doctrinas, un halo de santidad. Quiera el Señor protegerme a mí y a todo fiel de la reciente doctrina venida del extranjero» (Cf. HAAS, *Deum...*, 30-31).

⁷¹ Sobre la entusiasta aceptación de Bernhard von Waging de las ideas del Cusano acerca de la mística y, en especial, de la íntima relación entre la «docta ignorancia» y la teología mística cusanas puede verse HAAS, *Deum...*, 26-27.

⁷² VANSTEENBERGHE, *Autour...*, 134-135. El pasaje de Agustín al que hace aquí referencia el Cusano podría ser el siguiente: «Pero ¿quién ama lo que se desconoce? Se puede conocer una cosa y no amarla; pero pregunto: ¿es posible amar lo que se desconoce? Y si esto no es posible, nadie ama a Dios antes de conocerlo. Y ¿qué es conocer a Dios, sino contemplarlo con la mente y percibirlo firmemente? No es Dios cuerpo para que se le busque con los ojos de la carne» (AGUSTÍN, *De Trin.* 8, 4, 6). En carta posterior al mismo Bernhard von Waging de 28 de julio de 1455 le indicará el Cusano a éste que «quienes afirman que el afecto es llevado o movido hacia algo totalmente desconocido» están en contra de Aristóteles, Tomás de Aquino y «todos los teólogos» (Cf. VANSTEENBERGHE, *Autour...*, 159-160).

va tendencia, cada vez más explícita, a ver no sólo la mutua implicación entre conocimiento y afecto, sino también a considerar el afecto o el amor como el lugar mismo en el que se asienta de hecho tal implicación. De modo que habría también aquí, se podría decir, una especie de «coincidencia de los opuestos», en cuanto que por un lado el amor depende del conocimiento (a tenor de las críticas dirigidas sobre todo contra Vicente de Aggsbach) y, por otro, el conocimiento dependería a su vez, en un sentido cada vez más neto, del amor.

En efecto y respecto de esto último, hay que tener en cuenta, en primer lugar, lo que indica W. Beierwaltes sobre la impregnación «afectiva» de lo intelectual o cognoscitivo en el modo de pensar del Cusano:

«El aspecto intelectual de la mística cusana no es algo en sí mismo aislable, como si fuera algo puramente racional. La *speculatio* o el ver del infinito, en cuanto intención que se da a priori en el *intellectus*, no ha de ser entendida en modo alguno en analogía con un conocimiento meramente informativo respecto de algo, como un permanecer a distancia desde el punto de vista emocional, sino que está más bien dirigida por una intensa voluntad de llegar a ver lo que es en definitiva invisible, por un deseo de contacto (*atingere*) e identificación (*uniri*) justamente con el fin de este movimiento. Y ésta es una característica fundamental del amor (*amor, dilectio*) a Dios»⁷³.

Pero, en continuidad con esto y más allá de ello, es necesario poner de relieve también que el «amor» o el afecto va adquiriendo en el Cusano, a pesar de su anteriormente afirmada dependencia del conocimiento, un protagonismo especial.

Ya en carta al abad de Tegernsee de 12 de febrero de 1454 el Cusano se expresaba en los siguientes términos:

«Aquí, mientras somos caminantes, corremos hacia la aprehensión de ella [de Dios en cuanto verdad], uno de una forma y otro de otra; y nos agrada más alguna vez el camino del uno que el del otro; pero el camino más breve y más seguro es el amor [dilectio] [...] El amor conduce, pues, al abrazo del conocido [ad amplexum cogniti]»⁷⁴.

Pero será sobre todo dos años después, en el verano de 1456, cuando en dos sermones pronunciados por él en su diócesis de Brixen, al margen, se podría decir, de las discusiones más técnicas en torno a la teología mística, hará referencia a la ahora privilegiada posición del amor por encima en cierto modo del conocimiento intelectual.

En el primer texto, del 31 de julio de 1456, va a poner de relieve la «coincidencia» entre conocimiento intelectual y amor de Dios, frente a una recortada o dualista comprensión del principio tradicional de que «nada es amado si previamente no es conocido», que no haría justicia al protagonismo o primordialidad del deseo o del amor en la dinámica del espíritu humano. He aquí el texto cusano:

⁷³ BEIERWALTES, *Mystische...*, 441.

⁷⁴ VANSTEENBERGHE, *Autour...*, 122.

«¿No es cierto que los que buscan conocer [quaerentes scire] aman a la verdad que buscan? Ahora bien, si amas a aquella a la que buscas, amas lo que ignoras y no lo ignoras puesto que lo buscas. Ama, en consecuencia, a la verdad de todo corazón [...] y encontrarás a Dios, al que ama tu alma. Pues Dios es la verdad. Por lo tanto, el modo de aprehender la ciencia de la verdad, es decir, de aprehender a Dios con la mente intelectual consiste en acceder al mismo con el espíritu del deseo o del amor. Cuando se dice que nada desconocido es amado se dice algo verdadero, a no ser que haya coincidencia entre lo verdadero y lo bueno. Pues el amor [Caritas], que es Dios, en tanto es entendido en cuanto es amado y en tanto es conocido por el amor [a caritate] en cuanto es amado, y el que ama en tanto conoce en cuanto ama. Advierte, por tanto, la coincidencia»⁷⁵.

Pero esta especie de imperativo categórico del «amor» como camino al «conocimiento» es reforzado de nuevo por él desde un punto de vista algo diferente, sólo un mes después, en su alocución del 28 de agosto de 1456. En ella, de un modo que parece recordar previas reflexiones en torno también al tema del amor plasmadas por Agustín (no por causalidad el sermón es pronunciado en el día de su festividad), el Cusano pondrá de relieve que existe una manera de acceder al «conocimiento» del Dios-«amor», la cual consiste en la experiencia del «amor» al prójimo, toda vez que en este amor «natural» se experimenta y se vive —dicho al modo anselmiano por el Cusano— «lo mejor» que cabe pensar y desear. Tal experiencia nos conduce, pues, al conocimiento y amor de Dios, en cuanto «fuente» de la misma. De manera que sería a través del «amor» humano, a modo de «imagen y semejanza», como se accede al «conocimiento» de Dios. Véase cómo se expresa el Cusano:

«Advirtamos también que por el amor llegamos al conocimiento de Dios. Aunque nada es amado si no es conocido, sin embargo Dios [...] es cognoscible por semejanza. Pues todo aquello que era desconocido se convierte por semejanza en conocido, del mismo modo que un rostro desconocido se convierte en conocido por su imagen visual. Ahora bien, sabemos que “Dios es amor”. Y el amor al prójimo es semejanza del amor. Accedemos, en consecuencia, por medio del amor, a manera de imagen y semejanza, al conocimiento de Dios [...] El amor natural muestra que no hay nada más deseable que el amor. Porque si desaparece el amor y la concordia, todo se viene abajo. Si no hay amor ni contento [delectatio], toda la vida sensible viene a asentarse en la tristeza y en la muerte y fracasa. Aquello, pues, que proporciona vida con alegría y contento es el amor, más dulce o mejor que el cual nada puede ser pensado. En consecuencia, la fuente de un bien tan grande, de la que mana la vida y el movimiento de la alegría y del contento, supera todo sentido y es el descanso de todo movimiento y algo mejor que cuanto pueda ser pensado»⁷⁶.

Una vez analizado todo lo anterior, parece quedar suficientemente claro que el Cusano se mueve siempre, a pesar de todo, aun hablando del amor y de su primordial experiencia conducente al conocimiento de Dios, en el plano «teó-

⁷⁵ NICOLAI DE CUSA, *Opera Omnia*, XIX, 210.

⁷⁶ NICOLAI DE CUSA, *Opera Omnia*, XIX, 236-237.

rico», es decir, en la dimensión de su fundamentación filosófica y teológica. En este sentido, K. Reinhardt y H. Schwaetzer han aludido a que el Cusano «no fue un místico, sino un pensador cuyo pensamiento todo encontró en la teología mística su último fundamento y su culminación»⁷⁷. Me parece que se puede decir, sin embargo, que él poseía, si no una directa experiencia mística en el sentido tradicional del término, una gran pasión por la misma y una declarada nostalgia también por tal tipo de experiencia. Precisamente en la carta más arriba aducida (de 12 de febrero de 1454) y en el contexto de su mencionada afirmación de que «el amor conduce al abrazo del conocido» dirá a sus amigos benedictinos: «Estoy, sin embargo, alejado en gran manera de estas altísimas cosas por las ocupaciones del mundo; por ello he pedido a los hermanos que preparen para mí una celda. Ojalá se me concediese gozar del sacro ocio entre los hermanos que en sosiego ven cuán suave es el Señor [quoniam suavis est dominus]»⁷⁸.

Nicolás de Cusa fue, efectivamente, de manera principal un hombre de acción, que en sus intervalos de ocio redactaba los brillantes escritos que conocemos. Pero sin poder disfrutar del «sacro ocio» que aquí añora, vivió sin embargo un modo particular de experiencia mística no desgajado de su vida activa ni de su poderosa capacidad especulativa. Su mística fluía así, de manera espontánea y natural, de su propia vida. Por eso puede hablarnos de la «facilidad de la teología mística», tal como se lo comunica en el inicio mismo del *De visione Dei* a los benedictinos de Tegernsee, tras la dedicatoria a los mismos: «Os mostraré ahora —les dice— lo que a vosotros, queridos hermanos, os había prometido acerca de la facilidad de la teología mística»⁷⁹.

Una facilidad que proviene sin duda de la connaturalidad al espíritu del hombre de la experiencia, aunque oculta e implícita, de la infinitud, cuyo más alto grado, la infinitud absoluta, se identifica con la misma divinidad.

De aquí surge también, aunque en principio pudiera resultar extraño, la capacidad de la que da muestras el Cusano para, desde tal concepción, poder abordar e integrar en su propia sistemática problemáticas filosóficas o teológicas relacionadas, por ejemplo, con la existencia de otras culturas y religiones. Es sintomático y, desde este punto de vista, no carece de interés teórico el hecho de que tanto el *De visione Dei* como el *De pace fidei*, escritos que tienen en principio objetivos bien distintos (el primero —como ya sabemos— está en relación

⁷⁷ K. REINHARDT - H. SCHWAETZER, «Mystik und Kirchenreform bei Nikolaus von Kues», en *Die Kirchenkritik der Mystiker. Prophetie und Gottese Erfahrung*. Bd. 2: *Frühe Neuzeit* (hrsg. von M. Delgado - G. Fuchs), Stuttgart, W. Kohlhammer, 2005, 40.

⁷⁸ VANSTEENBERGHE, *Autour...*, 122. El propio Cusano concluía una carta anterior (del 22 de septiembre de 1452) al mismo abad de Tegernsee, relacionada con la aludida problemática del «conocimiento» y del «afecto» en la teología mística, de la siguiente manera: «Uno puede mostrar a otros el camino que conoce como verdadero por haberlo oído, aun sin haber caminado por él; lo hará sin embargo de manera más segura [certius] quien, viéndolo, caminó por él. Lo que yo haya escrito o dicho será más inseguro [incertius], pues no he saboreado todavía cuán suave es el Señor [quoniam suavis est dominus]» (VANSTEENBERGHE, *Autour...*, 113). La expresión «gustad y ved cuán suave es el Señor» pertenece, como es sabido, al Salmo 34 (33).

⁷⁹ NIKOLAUS VON KUES, *De visione Dei* (Íd., *Philosophisch...*, III, 94).

con la teología mística y el segundo se inscribe en el contexto, podríamos decir, ecuménico, de encuentro con otras religiones), hayan salido de su pluma por la misma época, a finales de 1453, en el mismo año de la caída de Constantinopla sólo algunos meses antes, en el mes de mayo de este mismo año. De modo que mística y diálogo interreligioso podrían tener algo que ver entre sí⁸⁰ y, en lo que se refiere al Cusano, así parece ocurrir de hecho.

En su *De pace fidei* da muestras, en efecto, en primer lugar, de una notable y casi inesperada comprensión de lo que en la terminología antropológica actual se denominaría «cultura», al escribir allí al respecto: «Es propio de la condición terrenal humana el que una larga costumbre, que se considera transformada en naturaleza, se defiende como verdad»⁸¹. Ahora bien, esta concepción de lo «cultural» le vale al Cusano para, ante la manifiesta relatividad de la «costumbre» que viene a constituirse en «naturaleza», poder pensar, según expone seguidamente, la diversidad de las «costumbres» religiosas desde su propia concepción de la «infinita» y omniabarcante divinidad, que está más allá de los «opuestos».

En esta misma obra intenta mostrar, en segundo lugar, que todos «veneran» a Dios «en todo aquello que parecen adorar», apoyando tal aserto en las siguientes reflexiones, directamente relacionadas con la «invisibilidad» e «infinitud» del Dios de la teología mística (tal como se analizó en el *De visione Dei*):

«Pues nadie apetece en todo aquello que parece apetecer sino el bien, que eres tú. Ni nadie busca en cualquier discurso intelectual sino la verdad, que eres tú. ¿Qué busca el viviente sino vivir? ¿Qué busca el existente sino ser? Tú, que eres el dador de vida y de ser, eres, pues, aquel que apareces como buscado de manera diferente en los diversos ritos y que eres nombrado con los diversos nombres, ya que tú permaneces desconocido e inefable para todos en cuanto a tu propio ser [ut es]. Ya que tú, que eres el infinito poder, no eres nada de cuanto creaste, ni puede la criatura comprender el concepto de tu infinitud, dado que no hay proporción entre lo finito y lo infinito. Pero tú, Dios omnipotente, invisible a toda mente, puedes hacerte visible, del modo que puedas ser concebido, a quien quieras. No te ocultes, pues, más, Señor [...] Si te dignases hacerlo así, cesará la espada, la malevolencia del odio y cualquier mal. Y conocerán todos que no hay sino una sola religión en la variedad de sus ritos»⁸².

Para completar este recorrido por los análisis cusanianos acerca de la teología mística, es decir, acerca del conocimiento humano de la divinidad más allá de un mero conocimiento inicial, «afirmativo», pero más acá también de otros modos más elevados de conocimiento, aludiré brevemente a algunas pertinentes consideraciones del Cusano.

Tres años después de dar a conocer en el *De visione Dei* su concepción general acerca del acceso místico a la divinidad, en su sermón de la festividad del

⁸⁰ Puede leerse a este respecto el ya citado escrito de EULER, *Die beiden Schriften De pace fidei und De visione Dei aus dem Jahre 1453*.

⁸¹ NIKOLAUS VON KUES, *De pace fidei* I (Íd., *Philosophisch...*, III, 710).

⁸² NIKOLAUS VON KUES, *De pace fidei* I (Íd., *Philosophisch...*, III, 710).

día de Navidad en Brixen del año 1456 hará un intento de clasificación u ordenación del conocimiento místico en la jerarquía de los diversos modos de conocimiento de la divinidad.

Pues bien, a tenor de las declaraciones del Cusano en esta celebración litúrgica, se darían «cuatro grados de conocimiento de Dios».

El primero (el escalón inferior) sería el por él denominado conocimiento «natural», es decir, «el que obtenemos basándonos en los deseos del espíritu racional». Bajo la guía de tales deseos nuestra mente realiza unas determinadas «afirmaciones» acerca de lo que ella imagina sobre Dios. Ahora bien, tal modo meramente «afirmativo» de referirse cognoscitivamente a lo divino no es «tan verdadero» —nos dice— como lo es el modo «negativo», característico de la «vía mística». Por ello indicará aquí el Cusano que «el conocimiento perfecto acerca de Dios no puede obtenerse naturalmente [naturaliter] por la vía de la afirmación, la cual no lo alcanza»⁸³.

El segundo grado de conocimiento de Dios, es decir, la categoría de conocimiento que sigue inmediatamente a la anterior, será precisamente el conocimiento «místico». En comparación y en contraste con el primer grado de conocimiento, el modo de conocimiento «místico» se realiza bajo el influjo de «una luz más elevada, en la que se le manifiesta [revelatur] al alma que Dios está por encima de todo cuanto se expresa por medio de los nombres de los deseos del espíritu»⁸⁴, es decir, por encima de lo alcanzado en el primer grado de conocimiento. Por ello se insiste de nuevo seguidamente aquí en que «este modo añade al primero la luz de una manifestación [revelationis] más elevada»⁸⁵. Sin embargo, aun siendo esto así, para el Cusano con este segundo grado de conocimiento, el «místico», no se accede todavía al «perfecto» conocimiento de Dios. Tal como se expresa el Cusano:

«El perfecto conocimiento de Dios no puede obtenerse [...] por la vía mística de la negación, la cual, aun siendo más elevada [que el primer grado de conocimiento], dice, sin embargo, más bien qué no es Dios que qué es, y permanece más acá de su mostración [ostensionem] facial. Es necesario, por tanto, que se le añada la revelación o la gracia a la naturaleza para que se alcance la visión facial, la cual es un conocimiento plenificante y engendrador de felicidad [...] aquí en la fe de modo enigmático y “en la región de los vivos” de manera real y veraz, es decir, cara a cara [facialiter]»⁸⁶.

Al final de este texto se alude ya sintéticamente a lo que constituye el «tercer grado» de conocimiento de Dios, en el cual el Cusano, ya desde un punto de vista directamente teológico, incluye de hecho unitariamente, no solamente el conocimiento identificado con la denominada «visión beatífica», sino también el previo conocimiento o experiencia terrenal de Dios por la fe y la gracia. De modo que existe, desde la comprensión cusana de este «tercer grado», una deter-

⁸³ Cf. NICOLAI DE CUSA, *Opera Omnia*, XIX, 382-383.

⁸⁴ NICOLAI DE CUSA, *Opera Omnia*, XIX, 383.

⁸⁵ NICOLAI DE CUSA, *Opera Omnia*, XIX, 384.

⁸⁶ NICOLAI DE CUSA, *Opera Omnia*, XIX, 383.

minada continuidad entre ambas fases de conocimiento, «lunar» la primera y «solar» la postrera y definitiva, a tenor de las imágenes utilizadas. Véase cómo se describe este «tercer grado» de conocimiento, común a ambas fases:

«El tercer grado es el de la mostración de su rostro, el cual permaneció en la obscuridad en el segundo modo [el místico], y es luz que ilumina la obscuridad a la que conduce la segunda vía [la mística]. Y esta luz que ilumina la obscuridad es la luz verdadera que ilumina en este mundo las tinieblas de la ignorancia a la manera como la luz de la luna ilumina las tinieblas de la noche. Pero las formas [facies] de las cosas permanecen obscurecidas en esta iluminación, porque la luz ilumina así a través de la fe, de una manera en cierto modo parecida a la luz del sol que ilumina a través de la luna, en la que la luz del sol es inestable. La iluminación no es clara, sino enigmática, al no mostrar de manera nítida al conocimiento un rostro claro, sino ensombrecido; y la fe crece y mengua como la luna. Pero en la región estable o celeste la luz del sol de justicia ilumina por sí misma [...] y muestra verdaderamente el rostro de Dios tal como es: sin sombra ni enigma. Es el conocimiento de Dios tal como él es»⁸⁷.

Más allá de los precedentes tres grados de conocimiento de Dios, un conocimiento que se refiere exclusivamente al que puede tener el hombre respecto de Dios, el Cusano habla todavía de un cuarto y último grado de conocimiento: el que Dios tiene de sí mismo. Se trata de un modo de conocimiento de Dios que ninguna criatura puede en manera alguna alcanzar, ni siquiera en la celestial visión cara a cara, dado que la «quiddidad» o esencia de Dios supera, por su infinitud misma, cualquier modo creado de acceso cognoscitivo:

«Hay aún —concluye el Cusano— un último conocimiento, que se refiere a la esencia [quiditatis] de Dios. Dado que la esencia de Dios excede toda medida de conocimiento que no se identifique con la misma esencia, por ello, al identificarse únicamente en Dios su esencia con su conocimiento y no ser comunicable o multiplicable la esencia de un Dios infinito, así tampoco lo es [comunicable o multiplicable] el conocimiento que se identifica con su esencia. En consecuencia, sólo Dios se conoce de este modo a sí mismo, lo que es lo mismo que (decir) que sólo Dios es su conocimiento»⁸⁸.

La exclusividad divina de este cuarto grado de conocimiento hace que ningún grado de conocimiento anterior (humano), no sólo el místico sino también el «facial», pueda en modo alguno comparársele. Respecto de este último dirá, en efecto, explícitamente el Cusano que «el conocimiento facial es un conocimiento que sacia el deseo, como la bebida sacia al sediento aunque el que bebe ignora la esencia [quiditatem] de lo que bebe»⁸⁹. Al ser humano le es, por tanto, absolutamente imposible, ni siquiera en el «cara a cara» ultraterrenal, acceder al conocimiento de la «esencia» de Dios, pues ello significaría en definitiva identificarse con Dios mismo.

⁸⁷ NICOLAI DE CUSA, *Opera Omnia*, XIX, 384.

⁸⁸ NICOLAI DE CUSA, *Opera Omnia*, XIX, 384-385.

⁸⁹ NICOLAI DE CUSA, *Opera Omnia*, XIX, 385.

Pero, volviendo de nuevo a los tres primeros «grados» de conocimiento, aquéllos a los que únicamente puede aspirar el ser humano, me parece conveniente insinuar al menos que, más allá de la explícita y pedagógica clasificación o mutuo deslindamiento realizados por el Cusano en el mencionado sermón navideño, su misma concepción general filosófica (y no sólo una coherente y consecuente teología) abogaría por una más estrecha implicación entre tales «grados», en el sentido de que se podría afirmar que no sólo en el segundo grado (el «místico»), sino también en el primero (el «natural» de los «deseos» humanos) se da ya de hecho una experiencia o presencia del misterio revelado de Dios, actuante como tal eficazmente y desde siempre sobre el espíritu humano.

Y de hecho, la unión que realiza el Cusano entre el misterio de Cristo como revelación de Dios y la realidad humana en cuanto tal me parece muy significativa a este respecto. En un sermón suyo pronunciado en Mainz el 11 de noviembre de 1444 (once años antes del arriba mencionado sermón navideño), el Cusano ponía de relieve, en efecto, cómo los deseos del ser humano se dirigen hacia la realización plena de su propia humanidad (y no de otra «especie» distinta de ella misma). En tal sentido, el ser humano ansía su propia y total perfección, la cual implica, a tenor de la interna dinámica de sus deseos, indefectibilidad, inmortalidad, etc. El ser humano no se aquieta, pues, mientras no esté en posesión de la totalidad de la «vida», de la «verdad» y del «bien». Pero esto viene a significar en definitiva, según el razonamiento cusano, que el ser humano quiere ser «hombre» y «Dios» de manera unitaria y conjunta⁹⁰. Pues bien, es justamente de este modo como Cristo, el Dios-hombre, viene a convertirse en algo que pertenece en cierto modo a la propia autocomprensión del ser humano mismo. Véase en este sentido —una vez establecida por el Cusano esa inagotabilidad de los deseos humanos (a los que correspondería el más tarde denominado por él «primer grado» de conocimiento de Dios)— el indudablemente original planteamiento y razonamiento, por medio del cual el fundamental dato de la revelación (Cristo), aceptado por la fe (y correspondiente, en la clasificación cusana, al «tercer grado» de conocimiento de Dios), entra en conexión con la estructura misma del ser humano:

«El movimiento, pues, de mi humanidad es aquel por el que consiga el descanso en un hombre de mi humanidad. Ahora bien, dado que nada puede ser dicho o pensado mayor o mejor que aquello que me debe apaciguar, o sea, la vida sin corrupción, la verdad sin engaño, el bien sin mal ninguno, entonces afirmo que esto es Dios. Ya que Dios es aquello máximo y óptimo, “por encima de lo cual no puede ser pensado nada mayor ni mejor”. Pero aquello por encima de lo cual no puede ser pensado nada mayor ni mejor es el descanso y el término del movimiento del espíritu intelectual. De aquí que el movimiento de mi humanidad consista en que en un hombre de mi humanidad alcance a Dios. Encuentro, pues, en mí mismo un hombre de mi humanidad, que de tal manera es hombre que también es Dios. Y éste es el hombre en el que única-

⁹⁰ Cf. NICOLAI DE CUSA, *Opera Omnia*, XVII, 145-147.

mente puedo yo en mi humanidad alcanzar el descanso. Pues el descanso es Dios. Ahora bien, aquel hombre, que es Dios también, es aquel hacia el que todos los hombres se mueven según la naturaleza de la humanidad. Y éste es Jesucristo»⁹¹.

Con ello da la respuesta el Cusano a la cuestión que se había planteado sobre «cómo encontrar a Cristo en nosotros». Una respuesta —como se ve—, en la que, en paralelismo con otras conocidas tesis suyas sobre la íntima relación entre Dios y el hombre, el Cristo de la revelación se inserta en el centro mismo de la realidad humana. Así se podrá comprender la a primera vista paradójica o desconcertante afirmación del Cusano: «Si no encontramos a Jesús en nosotros, no lo encontraremos»⁹².

Pero, a fin de cuentas, ¿qué tiene que ver todo esto con la teología mística del Cusano, ese «segundo grado» de conocimiento, considerado por él como algo intermedio entre el conocimiento «natural» y el sobrenatural de la fe o de la gracia?

Una posible respuesta a ello, parcial al menos, podría quedar sugerida —retornando de nuevo al posterior sermón de Navidad de 1456— en el comentario cusano al neotestamentario «quien me ve a mí ve al Padre» (Juan 14, 8-9). En este comentario se dice, entre otras cosas, lo siguiente:

«¿Cómo se revela el invisible? Respondo: esto es revelar a Dios, que Dios es y no es algo visible. Y ésta es la teología mística, por la que entramos de modo negativo en la obscuridad, en la que está Dios, negando en él cualquier cosa conocida o nombrable. Pues ha sido revelado que quien venera lo visible no venera a Dios. Ahora bien, como Dios debe ser venerado y lo que es absolutamente desconocido no puede ser venerado, ha sido por ello en consecuencia revelado que es necesario que el Dios invisible sea visto por medio de los ojos corporales o por medio de la certeza visible de la mente en la fe para ser venerado. Se muestra, pues, cómo se accede al invisible, a saber, por la fe. Y esta es la fe: Cristo, el Hijo de Dios, es el manifestador [ostenso-rem] de nuestro Dios y Padre suyo, en cuya visión está la suficiencia de la felicidad»⁹³.

En la precedente respuesta, mediadora entre lo visible y lo invisible, entre lo manifestado o revelado y lo místico, entre la fe y el pensamiento, el Cusano ha realizado un meritorio esfuerzo por mostrar a Cristo como el posibilitador mismo de todo encuentro humano (ya sea «natural», «místico» o creyente) con el Dios invisible. Pues en él, en el hombre-Dios que es Cristo, se «ve», de modo miste-

⁹¹ NICOLAI DE CUSA, *Opera Omnia*, XVII, 147-148. El Cusano considera a Cristo, el hombre-Dios, como aquello a lo que aspira no sólo todo ser humano, sino también, en cuanto le es posible, la creación entera: «Toda criatura —añade aquí— desea ser del modo mejor que puede. Y esto no puede ser sino en el hombre que incluya [complicante] todas las naturalezas inferiores en su naturaleza intelectual y que sea además Dios» (NICOLAI DE CUSA, *Opera Omnia*, XVII, 149).

⁹² NICOLAI DE CUSA, *Opera Omnia*, XVII, 145.

⁹³ NICOLAI DE CUSA, *Opera Omnia*, XIX, 379-380.

rioso⁹⁴, el que en sí mismo es «invisible». El «ver» mantiene, en consecuencia, hasta el final una función clave en la concepción de la teología mística del Cusano, la cual, tal como se ha podido advertir, se inserta, desbordándola, en la dinámica misma de la reflexión filosófica cusana.

c/ Universidad Comillas, 7
28049 Madrid
m.cabada@res.upcomillas.es

MANUEL CABADA CASTRO

[Artículo aprobado para publicación en abril de 2008]

⁹⁴ El Cusano no podía menos de tener presente lo que el Pseudo-Dionisio había escrito en su carta tercera a Gayo: «Pues [Cristo] es misterio incluso después de su revelación o, hablando con más propiedad, incluso en la revelación. Y este misterio de Jesús, efectivamente, permanece oculto, y no hay palabras ni entendimiento alguno que lo descubran, sino que incluso si se habla de él permanece infabable, y aunque se lo quiera entender queda incomprendible» (PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *o.c.*, 256).