



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

A

La Palabra como paradigma simbólico en el pensamiento de Nicolás de Cusa (1401-1464)

Autor:

José González Ríos

Revista:

Patristica et Mediævalia

2011, 32, 67-86



Artículo



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

LA PALABRA COMO PARADIGMA SIMBÓLICO EN EL PENSAMIENTO DE NICOLÁS DE CUSA (1401-1464)

JOSÉ GONZÁLEZ RÍOS*

Como es sabido, la Segunda Persona de la Trinidad se encuentra identificada ya en el *Antiguo Testamento* con la sabiduría [*sapientia*] eterna de Dios. La *sapientia* ha salido de la boca del Altísimo¹ como el soplo de su potencia absoluta² que rige todas las cosas en tanto su Artífice o Arquitecto³. Pues todo es creado en la sabiduría⁴. A su vez, ella se manifiesta de modo pleno y perfecto en Cristo. De aquí que la *sabiduría* quede vinculada a un doble aspecto: de un lado, a la comprensión-creación eterna que lo divino tiene de sí mismo y de todo en sí mismo y, de otro, a su misión en medio del pueblo elegido como sabiduría encarnada⁵. Los desarrollos patrísticos más fundacionales cristalizaron la denominación de la *sapientia* como *Lógos* o *Verbum*, a la luz del *Evangelium secundum Iohannem*, cuyo celebre comienzo reza: “*en arché hén hó lógos*”, que los latinos tradujeron “*In principio erat Verbum*”. Así, a partir de la denominación del Hijo como *Lógos* o *Verbum*, la revelación más perfecta de Dios, su Hijo, estuvo ligada a la Palabra eterna. La creación ocurre en la Palabra, que es eterna y se hizo carne en Cristo. He aquí la postulación central del Cristianismo cuyas implicancias filosóficas H.-G. Gadamer resume así: “*El mayor milagro del lenguaje no estriba en que la palabra se haga carne y aparezca en su ser externo, sino en el hecho de que lo que emerge y se manifiesta en su exteriorización sea ya siempre palabra. El que la palabra está en Dios, el que lo está desde toda la eternidad [...] permite que el problema del lenguaje entre de lleno en la interioridad del pensamiento*”⁶.

* UBA-CONICET.

¹ Para las referencias al texto bíblico seguimos la *Vulgata Clementina*, que si bien no fue la utilizada por el Cusano, en virtud de su cronología, con todo, es la versión más próxima a aquella de la que pudo haberse servido Nicolás de Cusa: *Biblia Sacra, iuxta Vulgatam Clementinam, plurimis consultis editionibus diligenter praeeparata* a Michaelae Tuveedale, London MMV. Cf. *Eccl.* 24, 3.

² *Sap.* 7, 25-26

³ *Prov.* 8, 30.

⁴ *Job* 15, 7-8; 28, 12-28.

⁵ *Prov.* 8, 22-29; *Eccl.* 24, 9; *Sap.* 8, 3.

⁶ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1960, p. 504.

1. La concepción cusana del dinamismo productivo del Verbo divino en el tiempo temprano de su filosofía (antes de 1440)

La concepción cusana del lenguaje no puede ser escindida de los principios de su teología especulativa. Por el contrario, ésta no sólo solicita la ineludible remisión a la doctrina del Verbo divino sino que debe ser comprendida a la luz de ésta. Así, en su *Sermo I, In principio erat Verbum* (1428/30)⁷, Nicolás pone de manifiesto el poder creador de la Palabra [*Verbum*] en su eterno dinamismo productivo, y en él el fundamento y origen último de las palabras [*verba*]⁸. La doctrina del Verbo divino, como fundamento trascendental del lenguaje, permitirá comprender, de un lado, la fuerza constitutiva de los *verba*, en virtud del principio del que proceden y al cual ponen de manifiesto por medio de sus variadas expresiones finitas, del otro, precisamente, su límite constitutivo, toda vez que expresan lo infinito de modo finito, lo eterno de modo temporal, lo inefable de modo efable⁹. De aquí que, en el comentario e interpretación que Nicolás de Cusa lleva adelante de *Ioh. In principium erat Verbum* en el tiempo temprano de su filosofía se exprese ya el fundamento de la palabra.

En cuanto a las fuentes de la tradición de las que el Cusano se sirve de modo concordante en este primer tiempo de su pensamiento para la elaboración de su concepción del Verbo divino como un dinámico principio productivo, él mismo las consigna tanto en el "Exordio" como en la primera parte del *Sermo XIX Verbum caro factum est* (1438). Con todo, es oportuno señalar que en el estudio de las fuentes que nutren la doctrina cusana del Verbo divino, éstas no pueden reducirse a aquellas de las que hace mención el Cusano en esta prédica, sino que deben progresivamente incorporarse las fuentes con las que él mismo no sólo toma contacto, sino que estudia y anota años más tarde.

Al tratar sobre el modo en que Juan habló sobre el Verbo y el modo en que los teólogos y filósofos se refirieron a los dichos de Juan, el Cusa-

⁷ La datación de este sermón sigue siendo aún incierta, pues o bien corresponde al 25 de diciembre de 1430 o bien a diciembre de 1428. Cf. R. Haubst, "Die besonderen Editionsprobleme bei den zwei ersten Cusanuspredigten", in *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 6, Rudolf Haubst (Hrsg.), Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1968, pp. 66-68.

⁸ La reflexión que Nicolás de Cusa realiza sobre el problema del lenguaje en sus primeras prédicas, como lo ha indicado ya Senger en su trabajo sobre la filosofía temprana del Cusano, es compleja y de ningún modo sistemática. Cf. H. G. Senger, *Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahre 1440. Untersuchungen zur Entwicklung einer Philosophie in der Frühzeit des Nikolaus (1430-1440)*, Aschendorff, Münster, 1971, p. 105. Sin embargo, esto resulta así no por una carencia o falencia propia de los sermones, sino por el sentido último de éstos, cuya orientación no es tanto *teórico-expositiva* sino más bien *práctico-afectiva*. Cf. E. Vansteenbergh, *Le cardinal Nicolas de Cues (1401-1464. L'action - la pensée*, Imprimerie Lefebvre - Ducrocq, Lille-Paris, 1920, p. 164.

⁹ J. M. André, "Nicolau de Cusa e a força da palavra", en *Revista Filosófica de Coimbra*, 29 (2006), p. 8.

no hace *concordar* en este *Sermo* XIX a los teólogos con los filósofos neoplatónicos, pero también con algunos otros filósofos que consideraron que el Verbo era otra sustancia [*alia substantia*], a la que llamaron "*suprema intelligentia sive intellectus*"¹⁰. De lo que se desprende que tanto los platónicos como estos otros filósofos, aristotélicos sin duda, concibieron al principio como *intellectus* pero no como uni-trino, al modo como lo hará la teología cristiana. En cuanto a los teólogos, en primer lugar, Nicolás de Cusa menciona un texto de Orígenes, que en rigor es la *Homilía* sobre el *Prólogo al Evangelio de Juan* de Escoto Eriúgena¹¹. Su testimonio es interesante para nuestro fin, ya que identifica al Verbo divino con una voz que vuela alto, no al modo que lo hace un cuerpo sensible sino más allá de toda teoría [*omnis theoria*], esto es, escapando a toda visión de las cosas que son y de las que no son. El teólogo Juan despojándose de sí mismo voló más allá de aquello que puede entenderse o decirse. Superando toda intelección y toda significación, oyó aquella Palabra incomprendible por medio de la cual todas las cosas fueron hechas¹². Entonces proclamó aquella Palabra a los hombres diciendo "*In principium erat Verbum*". En esta misma orientación hace mención, en segundo lugar, de la última carta del epistolario de Dionisio Areopagita, la *Carta X*, que está dirigida a Juan, refiriéndose al rayo divino de Juan¹³. Luego, en tercer lugar, hace mención de la *Homilía* de Agustín sobre Juan para señalar la trascendencia de Juan respecto de todo lo creado, y aún de todo intelecto creado¹⁴. Tras citar otras autoridades teológicas¹⁵, el Cusano se refiere a los platónicos¹⁶.

¹⁰ Para las referencias a las obras del Cusano seguimos la edición crítica de la *Nicolai de Cusa, Opera Omnia*, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita (h). Cf. *Sermo* XIX (h XVI/3 n. 6).

¹¹ Joh. Scotus Eriugena (= Ps. Origenes), *Hom. in prologum Evang. Joh.* (SC 151, 200-208; PL 122, 283B-C).

¹² *Sermo* XIX (h XVI/3 n. 5).

¹³ Ps. Dionysius *Ep. X* (D/Sc. p. 1577 col. 1).

¹⁴ *Sermo* XIX (h XVI/3 n. 5). Cf. Augustinus, *In Ioh. Ev.*, tr. 20 n. 13 et tr. 36 n. 1 (CCSL 36, 210 ss.)

¹⁵ *Sermo* XIX (h XVI/3 n. 5): "Item Hieronymus Ad Paulinum – et est Prologus super Bibliam – admiratur 'de voce rustici et piscatoris: In principio erat Verbum, quam vocem Plato et Demosthenes ignorarunt', etc. Idem in Commentario super Ezechielem de hoc, et super Zachariam dicit 'Johannem narrasse mysteria forte angelis incognita'. De hoc Ambrosius De sacramentis lib. III et De incarnatione Domini. Gregorius Super Ezechielem homilia 4 dicit, quare 'aquila merito vocatur, quia in divinitatem oculis suis intendit'. Et exponit, quo modo 'super se ipsum transivit, ut Verbum in principio videret'. Beda in homilia I Super Johannem idem. Idem Chrysostomus, Homilia I Super Johannem Bernardus, Sermone 8 Super Cantica, Haimo Super Apocalysim lib.[III] Commentarii et Petrus Damiani Sermone 2 huius festivitatis".

¹⁶ Una variante en los códices que fueron utilizados para la edición crítica señala una corrección del Cusano que dice "*Plato*" en lugar de "*Platonicus*", como ha quedado fijado en el texto. La opción parece correcta ya que se está refiriendo al Libro X de la *Ciudad de Dios* y al Libro VIII de las *Confesiones* de Agustín. Cf. *Sermo* XIX (h XVI/3 n. 6). Cf. Augustinus, *De civ. Dei* X c. 29 (CCSL 47, 306-7); Augustinus *Conf.* VIII c. 2 (CSEL 33, 171-172).

Ahora bien, desde el punto de vista sistemático, la presentación que hace Nicolás de Cusa de la generación eterna del Verbo divino ya en la segunda parte de su primera prédica permite mostrar por primera vez el fundamento último sobre el que descansa su concepción de la palabra. Señala, en primer término, al tratar sobre *Ioh. In principio erat Verbum*, que comprendemos la generación eterna del Verbo de un modo intelectual y no sensible. Y es a partir de esta consideración preliminar en torno de la perspectiva intelectual del abordaje, que el Cusano afirma que el Hijo mismo es el fruto de la necesidad que tiene el Padre en su esencia de entenderse [*se intelligens*] o concebirse [*se concipiens*] a sí mismo, y que el movimiento de esa intelección o comprensión de sí en su propio *verbum* o *conceptus*, es no otro que la generación eterna del Verbo¹⁷. Todo lo cual descubre un Padre que en su movimiento eterno en sí mismo y no fuera de sí se comprende o entiende a sí mismo en su concepto, verbo, palabra o locución. De lo cual se desprende que el entender de Dios es no otro que su eterna generación.

Allí el Cusano se apoya explícitamente, entre otros, en los *Moralia* de Gregorio Magno, que dice: “*El hablar de Dios es haber generado el Verbo*”¹⁸, para afirmar él mismo que: “*Una vez habló Dios, porque no tiene otro además del unigénito verbo. ‘Habla Dios y no repite aquello mismo’. Habla Dios Verbo, ya que en Dios ningún tiempo concuerda, ni pasado ni futuro*”¹⁹. Con lo cual señala el Cusano que la generación eterna del Verbo se produce una sola vez, pues no podrían generarse otros verbos sin que Aquél dejara entonces de ser el unigénito. Por eso, Dios Padre, en su hablar, no repite, pues la repetición misma siempre está vinculada con la diferencia, con la alteridad. Repetir es mostrar siempre algo otro. Por lo cual, no hay repetición en Dios. Pero también indica la cita anterior, con la finalidad de acentuar la eternidad de este hablar, que la expresión de Dios no tiene ni pasado ni futuro, sino que es anterior a todo tiempo, y, por tanto, eterna. A partir de lo cual el Cusano puede insistir en la coeternidad del Hijo con el Padre, en

¹⁷ *Sermo I* (h XVI/1 n. 8): “Cum enim in essentia Dei sit necessario Deus se intelligens sive se concipiens, qui dicitur Deus Pater, tunc est eius verbum seu sui ipsius conceptus Filius eius, a Patre in aeternitate genitus”. Curiosamente el aparato crítico de la edición de Heidelberg señala una variación en los manuscritos que corresponde a una corrección o añadido que realizó el Cusano mismo o bien en el Códice 220, que se encuentra en la Bibliothek des St. Nikolaushospitals, Bernkastel-Kues, o bien en el Cod. Vaticanus latinus 1244, Bib. Vaticana, donde el Cusano dice: “Cum enim in essentia dei sit voles loquens sive dicens deus pater, est voluntas divina locutio sive sermo sive verum deus filius a loquente”.

¹⁸ M. Gregorio, *Moralia* XXIII c. 19 n. 35 (PL 76, 272B): “Loqui enim Dei est Verbum genuisse”.

¹⁹ *Sermo I* (h XVI/1 n. 8): “Semel autem locutus est Deus, quia aliud verbum praeter unigenitum non habet. ‘Loquitur enim Deus et illud ipsum non repetit’. Loquitur autem Deus Verbum, quia nullum tempus congruit Deo, nec praeteritum nec futurum”; v. además *De doc. ig.* I c. 8 (h I n. 23): “Unitas vero semel repetita solum gignit unitatis aequalitatem; quod nihil aliud intelligi potest quam quod unitas gignat unitatem. Et haec quidem generatio aeterna est”.

tanto una locución interna de Dios [*internalis Dei locutio*]. Por tanto, a la vez que la coeternidad en Dios se da la cosustancialidad²⁰.

Por otra parte, es altamente significativo el acento puesto por el Cusano en el carácter vocal de la Palabra divina. Cabe asimismo señalar que antes de avanzar en su exposición acerca de cómo son hechas todas las cosas en el Verbo divino, el Cusano advierte sobre el límite infranqueable de los lenguajes a través de la enumeración de los diversos nombres con los cuales los paganos han significado al Verbo, indicando, por cierto, que todos ellos aunque sean igualmente inadecuados a ÉL, sin embargo, no obs-truyen, puesto que confluyen en aquella verdad una.

Para Nicolás la generación del Verbo en la eternidad y el modo en que son creadas todas las cosas en ÉL es inenarrable o bien indescriptible, y si bien los paganos no han dado una luz plena sobre esto, sí han permitido vislumbrar algo entre tinieblas, como en el caso del tratado *De falsa sapientia et religione* de Lactancio, que el Cusano cita explícitamente y a partir del cual lleva adelante sus consideraciones²¹. Por eso el Cusano menciona, en el contexto de aquellas cosas que fueron tratadas por Lactancio, a Hermes Trimegisto, que consideró que el Lógos, esto es, el *sermo perfectus*, es inefable, y su nombre no puede ser pronunciado o dicho por los hombres. Reconoció Hermes así el límite de las distintas formulaciones del lenguaje para la investigación de la generación eterna del Verbo y el modo en que todas las cosas son hechas en ÉL²².

Tras la advertencia de esta frontera, el Cusano se dispone a la exposición de *Ioh. 1, 3* "*Et omnia per ipsum facta sunt*". Puesto que el Hijo es generado en la eternidad del principio, sin ser otro respecto del Padre, todo es hecho por/a través del Verbo: "*Dijo y fueron hechas, mandó y fueron hechas*"²³. Ahora bien, para Nicolás de Cusa, como señalábamos más arriba, es imposible explicar el modo a través del cual todo fluye en el ser de Dios. Para su auxilio el Cusano se sirve de la metáfora del artífice, tan cara a la tradición, según la cual, así como de la mente del artífice fluye lo artificio, de Dios, concebido como el sumo artífice, fluye en la eternidad del Verbo todo lo que fue, es y será: "*Pues así fluye de la forma de Dios toda forma, del*

²⁰ *Sermo I* (h XVI/1 n. 10) : "Quamquam 'alius Pater, alius Filius, alius Spiritus', non tamen alterius essentiae est Pater, nec aliud est Pater, aliud Filius, aliud Spiritus Sanctus, quia >Patris, Filii et Spiritus Sancti una est essentia, coequalis gloria, aeterna maiestas<. Cum itaque Filius iugiter in Patre sit per essentiam". *Sermo II* (h XVI/1 n. 4).

²¹ Cf. Lactantius, *Div. Institut.* IV; *De vera sapientia et religione*, c. 1-30.

²² *Sermo I* (h XVI/1 n. 11): "Et postea ad filium suum Hermes loquitur: Est enim, o fili, secretus quidam sermo sapientiae de solo domino omnium, praesciente omnia deo, quem dicere supra hominem est< etc. >Zenon 'logos' sive 'verbum' naturae dispositorem atque opificem universitatis appellat. Quem et fatum et necessitatem rerum et animum Iovis appellat, ea scilicet consuetudine, qua solent Iovem pro Deo accipere. Sed nihil obstat verba, cum sententia congruat veritati. Est enim spiritus dei, quem ille animum Iovis nominavit. Nam Trimegistus, qui veritatem paene universam, nescio quo modo, investigavit, virtutem maiestatemque verbi saepe descripsit".

²³ *Ps.* 32, 9; 148, 4.

ser divino todo ser, de la bondad divina toda bondad y de la verdad divina toda verdad. Y a tal flujo llamamos creación"²⁴.

En lo que concierne a la comprensión y explicación de la generación eterna del Verbo ya en el tiempo temprano de su teología especulativa, ocupa un lugar destacado el *Sermo XI, Verbum caro factum est* (1431). En él Nicolás de Cusa sigue un camino más sintético que analítico, pues ofrece parágrafo a parágrafo distintas consideraciones en torno de la generación eterna del Verbo. En primer lugar, por tanto, se pronuncia sobre la *generación eterna del Verbo*. Como en repetidas ocasiones, el Cusano inaugura el camino de su reflexión a través de la presentación de una determinada etimología, que, a diferencia de otras realizadas por Nicolás de Cusa, sí cuenta con una fuente conocida. Así *verbum* se dice a partir de *verbo*, *-as*, *-are*²⁵, que –según Prisciano e Isidoro de Sevilla– procede del verbo *producere*²⁶. Por ello, en lo divino, en la eternidad, en el Verbo, está implicada la producción generativa, según aquello de “*el corazón pronunció mi buen verbo*”²⁷. Y esta generación productiva divina es el proceso intelectual del Verbo a partir del Padre y no de las creaturas. Tal como lo había afirmado en el contexto del *Sermo I*, es aquel Concepto o Verbo absoluto a través del cual el Padre se piensa o concibe a sí mismo. Por eso afirma el Cusano que Dios es un principio intelectual [*principium intellectuale*] que por su intelecto crea todo, por aquello de “*Él mismo dice y son hechas*”²⁸.

De lo cual se desprende que la *representación* que Dios tiene de sí mismo y de todas las cosas en el Verbo infinito no tiene proporción con el modo en que los verbos finitos pueden representarlo. De ahí que Nicolás de Cusa afirme: “*y puesto que este Verbo divino es infinito en perfección esencial, ya que es Dios, es infinito representando, porque es universalísimo y, con todo, perfectísimo más que todas las cosas creadas y creables, verbos mentales y vocales, es por esto necesario poner tan único Verbo en lo divino*”²⁹. No deja

²⁴ *Sermo I* (h XVI/1 n. 13): “Fluit enim sic a forma Dei omnis forma, ab esse divino omne esse, a bonitate divina omnis bonitas et a veritate divina omnis veritas. Et talem fluxum creationem vocamus”.

²⁵ *Sermo XI* (h XVI/1 n. 3). Cf. Priscianus *Inst. grammaticae* VIII c.1 et Isidorus *Hispan. Etym.* I c. 9 n. 1: “‘verbum’ ex ‘verbare’ deducunt”.

²⁶ Senger, *ut supra*, nota 8, p. 92.

²⁷ *Ps.* 44, 2.

²⁸ *Ps.* 32, 9: “Ipse dixit, et facta sunt”. En cuanto a la identidad entre *decir* y *crear* en el Verbo divino en el pensamiento de Nicolás de Cusa cf. *De fil. dei* c. 4 (h IV n. 76); *De vis. dei* c.10 (h VII n. 44); *Sermo CCLVIII* (h XIX/1 n. 2): “Deus non loquitur nisi semel, et haec locutus in variis, per quos locutus est, varia est. Loqui est explicatio verbi mentalis. Creare Dei et loqui quoad Deum idem sunt. Nam dixit, et facta sunt, ait Propheta, sicut in scribente epistolam dicere et scribere sic coincidunt, quod id quod scribit dicit, et id quod dicit scribit. Et quia non est aliud quod scribit quam quod dicit, ideo in substantia sunt idem; sed in ratione sunt varia, nam alia ratio dicendi, alia scribendi”.

²⁹ *Sermo XI* (h XVI/3 n. 5): “Et quia hoc divinum Verbum est infinitum in perfectione essentiali, quia est Deus, et infinitum in repraesentando, quia universalissime et tamen perfectissime plus quam omnia creata et creabilia, mentalia et vocalia verba, ideo unicum tantum Verbum in divinis ponere est necessarium”.

de llamar la atención, en este punto, el uso del verbo *repraesentare*, cuyo sentido aquí entendemos como “poner delante de los ojos”, esto es, una suerte de objetivación, ya que Dios se pone delante de sí, tiene una comprensión de sí, al objetivarse como Verbo o intelecto divino. Por eso, aun cuando traducimos *repraesentare* por “representar”, entendemos por ello aquel sentido según el cual Él mismo se pone delante de sí mismo³⁰.

En lo que concierne a la representación del Verbo divino por parte de los verbos creados, tanto los mentales como los vocales, ésta no puede alcanzar la perfección y universalidad de la representación que Dios tiene de sí mismo en el Verbo. Cabe mencionar en este punto, a partir de la cita anterior, la utilización de la expresión *verbum mentale et vocale*, pues a través de ella se da a entender no la distinción entre expresiones vocales y escritas, sino más bien la distinción entre el ámbito del pensamiento creado, como expresiones mentales, esto es, conceptos, de un lado, y locuciones proferidas, esto es, voces, del otro. Así, las representaciones humanas a través de sus conceptos y locuciones temporales no alcanzan a comprender la esencia divina en su universalidad y perfección, ya que ésta es representada primera y perfectamente en la eternidad en el Verbo divino. Dios mismo es objeto de su contemplación en su Verbo o concepto³¹. De este modo, no fuera de sí sino en sí, Dios mismo se entiende a sí mismo en su concepto³².

A través del comentario y análisis que Nicolás de Cusa realiza de la generación eterna del Verbo en el contexto de sus primeras prédicas se pone de manifiesto no sólo la potencia de una Palabra en la que el principio primero, en tanto principio intelectual, se entiende a sí mismo y a todo, dotándolo, de esta manera, de la mejor existencia posible, sino también la potencia de las palabras que tienden hacia una expresión efable y finita de ella. En virtud de ello puede desprenderse un doble movimiento que se expresa continuamente no sólo en estas primeras prédicas cusanas sino también en el resto de su obra, *i.e.* de un lado, la necesidad de callar frente a la índole del objeto sobre el que se inquiera, sentada la desproporción entre lo finito y lo infinito, del otro, la necesidad, igualmente, de pronunciarse en tanto que toda palabra procede y confluye en la Palabra. Pues toda palabra está contenida en la Palabra, y dice a través de expresiones particulares la Palabra divina. Desde este punto de vista, insistimos, las palabras humanas en sus variadas representaciones son fuertes en tanto expresan a la Palabra, pero limitadas en tanto expresiones temporales y finitas de lo eterno e infinito.

A su vez la desproporción entre la Palabra divina y las palabras humanas está trazada en estos primeros sermones por la índole de la representación. Tal como lo mostramos al tratar sobre el *Sermo XI*, la representación

³⁰ *Sermo XI* (h XVI/1 n. 3): “Quia omne creatum finitum est, ideo infinitum non posset repraesentare, sicut Dei Verbum Deum et cuncta creata repraesentat”.

³¹ Aun cuando la expresión *obiectum* pareciera ser ajena al vocabulario técnico cusano, es utilizado por él para hacer referencia al Verbo divino ya en el contexto de estas primeras prédicas. Cf. *Sermo V* (h XVI/2 n. 25); *Sermo VIII* (h XVI/2 n. 12); *Sermo XI* (h XVI/3 n. 5) *et passim*.

³² *Sermo XI* (h XVI/1 n. 5).

que Dios tiene de sí mismo y de todas las cosas en el Verbo infinito no tiene proporción con el modo en que los verbos finitos pueden representarlo³³. La representación de la Palabra divina es el preciso concepto o intelecto divino. Las palabras son tan sólo representaciones conjeturales de aquélla, signos que expresan o despliegan los contenidos de un entendimiento finito.

2. La *humana mens* como el dinámico principio productivo del universo conjetural a la luz de los libros del *De coniecturis* (ca. 1441-1444)

Del recorrido que acabamos de trazar relevando ciertos puntos del tratamiento cusano de la doctrina del Verbo divino en el tiempo temprano de su filosofía se desprende, ciertamente, que las palabras habladas son signos de los verbos o conceptos mentales, los cuales a su vez son imágenes finitas del verbo o concepto absoluto. Las voces representan la esencia divina de modo parcial y limitado, en tanto están mediadas por un entendimiento que es igualmente finito y temporal. Representan de un modo no preciso a la esencia divina. No representan de un modo directo al *objeto* hacia el que tienden sino que expresan los conceptos [*verbum mentale*] que la mente humana [*humana mens*] contiene del Verbo o Concepto absoluto [*conceptus absolutus*]³⁴. Si bien en el contexto de los primeros sermones ocasionalmente aparece la referencia a la mente humana como *imago Dei*³⁵, con todo, la presentación de la mente como el dinámico principio productivo, que, a imagen y semejanza del Verbo divino, despliega a partir de sí mismo un universo conjetural o simbólico en el que se inscribe la palabra, es realizada por el Cusano de modo sistemático en los libros del *De coniecturis*.

Ya en el Prólogo a la obra Nicolás de Cusa desprende del resultado de la máxima doctrina de la ignorancia, esto es, de la captación o intuición intelectual de la precisión de la verdad como inalcanzable, que toda aserción,

³³ *Sermo XI* (h. XVI/1 n. 3): "Quia omne creatum finitum est, ideo infinitum non posset repraesentare, sicut Dei Verbum Deum et cuncta creata repraesentat".

³⁴ Aquí se trasluce la consideración de las voces [*vox*] como representaciones de las representaciones que son los conceptos [*conceptus*] o verbos mentales [*verbum mentale sive intellectuale*], los cuales, a su vez, son imágenes parciales de la precisa representación divina, *imago divina* o *Verbum*.

³⁵ Si bien Nicolás de Cusa no ha desplegado en el contexto de sus primeras prédicas su singular doctrina del hombre como *viva imago Dei*, sin embargo algo de ella ha sugerido de modo explícito en el contexto del *Sermo VIII, Signum magnum* (1431). Allí el Cusano señala que el Creador no sólo reduce en las creaturas sensibles, sino en el hombre, cuya mente es *imago Dei* o *imago Trinitatis*. Cf. *Sermo VIII* (h. XVI/3 n. 17). Pues la mente humana, en tanto dotada de memoria, es semejanza del Padre, en tanto de intelecto, del Hijo y en tanto de voluntad, del Espíritu Santo. En cuanto imagen, la mente humana tiene en esta vida una pregustación [*praegustatio*] de la sabiduría eterna. Sin embargo, citando a Gregorio Magno, el Cusano señala que es vista y pregustada "per imagines" y "non per naturam". Cf. *Sermo VIII* (h. XVI/2 n. 18); M. Gregorius, *Moralia XVIII* c. 54 n. 88 (PL 76, 92B).

sea afirmativa o bien negativa, acerca de lo verdadero [*verum*] es *conjetura*. De aquí que sea inagotable la aprehensión conjetural de lo verdadero, inalcanzable en sí mismo, en la alteridad, donde es alcanzado de modo cognoscible. Afirma así el Cusano: “Por tanto, es conocida la unidad de la verdad inalcanzable en la alteridad conjetural”³⁶. Por ello, el *De coniecturis* es concebido por el Cusano como un estudio simbólico del concepto de *conjetura* y del *arte del conjeturar*³⁷. De esta manera el Cusano disuelve una posible contradicción entre la metodología de la *docta ignorancia* y el *arte conjetural*, ya que toda conjetura, sea sutil o grosera, tiene lugar en la máxima doctrina de la ignorancia. Así no hay conjetura que no exprese, bajo la condición de su modo, lo verdadero, tal como esto se participa, comunica o manifiesta en el ámbito de la alteridad conjetural³⁸.

En cuanto al origen o procedencia de las conjeturas, como lo expresa ya el título del Capítulo 1 del Libro Primero [*Unde coniecturarum origo*], Nicolás de Cusa presenta allí el fundamento de su metafísica del conocimiento, al señalar que las conjeturas proceden de la mente, como lo real de la mente infinita³⁹. La mente humana [*humana mens*] se erige así como semejanza [*similitudo*] de la mente divina. En virtud de su semejanza, participa de la naturaleza creadora de lo absoluto, y de este modo “a partir de sí misma, como imagen de la forma omnipotente, pone al descubierto lo racional en la semejanza de los entes reales. Y de este modo, la mente humana se muestra como la forma conjetural del mundo, al modo como la divina, de lo real. Por lo cual, así como aquella divina entidad absoluta es todo aquello que es en cualquiera que es, de la misma manera también la unidad de la mente humana es la entidad de sus conjeturas”⁴⁰. Como se desprende de las palabras de Nicolás de Cusa, la semejanza entre la mente humana y la divina o Verbo divino es de funciones, ya que se establece la similitud entre la acción creadora del *arte entificador* de la mente divina o principio intelectual [*principium intellectuale*], en el cual todo encuentra su principio y fin, y la del *arte conjetural* de la mente, que es entidad y origen creador de las conjeturas [*origo coniecturarum*]⁴¹. De aquí que el despliegue o explicación conjetural del mundo proceda de la fuerza complicante de la mente

³⁶ *De con.* I Prol. (h III n. 2): “Cognoscitur igitur inattingibilis veritatis unitas alteritate coniecturali”.

³⁷ *De con.* I (h III n. 1): “Data nunc qualicumque opportunitate de coniecturis conceptum pandam”.

³⁸ C. D’Amico, “Ignorancia y conjetura en la propuesta de concordia de Nicolás de Cusa”, en *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*, Jorge M. Machetta & Claudia D’Amico (eds.), ed. Biblos, Buenos Aires, 2005, pp. 267-279.

³⁹ *De con.* I c. 1 (h III n. 5): “Coniecturas a mente nostra, uti realis mundus a divina infinita ratione, prodire oportet”.

⁴⁰ *De con.* I c. 1 (h III n. 5): “Coniecturalis itaque mundi humana mens forma exstitit uti realis divina. Quapropter ut absoluta illa divina entitas est omne id quod est in quolibet quod est, ita et mentis humanae unitas est coniecturarum suarum entitas”. Nicolás trata el tópico de la mente humana como viva imagen de la *divinae* en diversas obras posteriores, pero ha sido en el tercero de los diálogos de los *Idiotae libri* (1450), el *De mente*, donde más ha profundizado en él, así como en su opúsculo *De beryllo* (1458).

⁴¹ *De con.* I c. 1 (h III n. 5).

humana. Lo cual le permite a la mente contemplarse en el universo de las conjeturas construido por ella. Y cuanto más se contempla en ese universo conjetural más se vuelve sobre sí misma. Este es el dinamismo productivo en el operar de la mente humana: desplegando su fuerza complicante en el mundo de conjeturas se vuelve, al mismo tiempo, sobre sí misma buscando en ese movimiento de autoreflexión o auto-conocimiento su fin, esto es, la mente divina o Verbo divino, de la que procede⁴². Pues su ejemplar, esto es, el principio intelectual del que ella y todo procede, se comprende a sí mismo y a todo en su dinamismo productivo.

La mente humana, en tanto principio de las conjeturas [*principium coniecturarum*]⁴³, es de modo semejante [*similiter*] al principio intelectual del que procede, un productivo principio dinámico uni-trino, en tanto la complicante medida conjetural de la multitud que procede de la unidad [*unitas*], de la desigualdad que procede de la igualdad [*aequalitas*] y de la división que procede de la conexión [*conexio*]⁴⁴. En su operar, la mente humana se muestra como el principio conjetural uni-trino de la distinción, la proporción y la composición.

3. La manifestación y/o comunicación de la *humana mens* por medio de la palabra, a la luz de *De docta ignorantia* (1440) y los *Opuscula* (1444-1447)

En el primer apartado nos hemos abocado a la presentación del dinamismo productivo del Verbo divino a la luz de las prédicas que el Cusano compone en el tiempo temprano de su filosofía. Con ello, hemos podido advertir que Nicolás de Cusa, siguiendo una tradición de la que se sabe heredero, concibe al Verbo divino como una Palabra en la que el principio primero se entiende a sí mismo y a todo. En el segundo apartado tratamos sobre la viva imagen de aquella primera imagen máxima y mínima que el principio tiene de sí mismo en sí mismo en su *Verbum*, a la luz de algunas notas de la primera gran formulación sistemática de la metafísica de la mente en el *De coniecturis*. Todo lo cual nos permitió presentar a la mente humana como el origen mismo de las conjeturas, es decir, como el dinámico principio unitrino que a partir de sí mismo produce o despliega un universo simbólico. Si bien en aquel contexto señalamos que la mente humana se comprende a sí misma y a todo simbólicamente a través del despliegue conjetural que de ella procede, esto es, que la mente humana puede volverse sobre sí misma y su principio a partir de su explicación, con todo, correspon-

⁴² *De con.* I c. I (h III n. 5).

⁴³ *De con.* I c. I (h III n. 6).

⁴⁴ *De con.* I c. I (h III n. 6): "ut primum omnium rerum atque nostrae mentis principium unitrinum ostensum est, ut multitudinis, inaequalitatis atque divisionis rerum unum sit principium, a cuius unitate absoluta multitudo, aequalitate inaequalitas et conexione divisio effluat, ita mens nostra, quae non nisi intellectualem naturam creatricem concipit, se unitrinum facit principium rationalis suae fabricae".

de ahora, en este tercer apartado, que nos conduzcamos hacia la presentación de la función que cumple la palabra en la comprensión que la mente humana tiende a alcanzar de sí misma y del Verbo divino del que ella y todo procede.

Así, la pluralidad ilimitada de palabras, tanto habladas como escritas constituyen la múltiple manifestación, comunicación o bien revelación de la mente humana. Por ello las palabras proferidas, de las que dan testimonio a su vez las escritas, pueden ser concebidas como la variada y plural comunicación simbólica que la *humana mens* despliega a partir de su propia fuerza creativa para la comprensión conjetural de sí misma y de su principio, el Verbo divino. De aquí que los signos orales, las palabras habladas o voces, y de modo más remoto las escritas, busquen adaptarse de modo conveniente a los verbos mentales [*verbum mentale*] de los que proceden, para con ello quedar unidas a ellos. Pues, como advertimos más arriba, la palabra es la manifestación o revelación de los *verbos mentales* de la mente humana⁴⁵.

Las palabras son signos que significan [*significare*] no de modo directo la cosa [*res*] sino que significan los conceptos de la mente [*verbum mentale*]. Manifiestan un signo de la cosa en la mente, el cual puede ser denominado *verbum mentale* o bien *verbum ante designationem*, como afirmará el Cusano más tarde en su opúsculo *De principio*⁴⁶. Como lo señalamos, estos *verba mentalia* o *verba ante designationem* pueden ser manifestados, comunicados o bien revelados de un modo sensible por medio de las palabras, en primer lugar, habladas y, de un modo más remoto, escritas, a las cuales se denomina como *verba designata*. De esto se desprende que los *verba mentalia* son la fuente y el origen de las palabras [*fons vocabuli*]⁴⁷, y la unidad de la mente, a su vez, el origen de los *verba mentalia*. Las palabras devienen así en signos sensibles de los signos inteligibles o *verba mentalia* de la mente humana, la cual es, a su vez, signo o imagen del *Verbum*⁴⁸.

De este modo, la mente aparece como sujeto creador del lenguaje y el lenguaje como su objetivación, esto es, como su despliegue. De aquí que el lenguaje ponga de manifiesto o bien revele, por tanto, el carácter creador de la mente humana, su dinamismo productivo. Pues el hablar y, de modo más

⁴⁵ La expresión *verbum mentale* equivale en el Cusano, pero ya en el estoicismo y luego en el latín medieval a «concepto», en tanto una palabra interior de la mente, anterior en el orden de fundamentación a la palabra que se pronuncia y, de modo más remoto aún, a la palabra que se escribe. Cf. Augustinus, *De Trin.* IX, 7, 12; XV, 10, 16-19.

⁴⁶ *De princ.* (h XI/2b n. 38): "Mundus ante constitutionem in principio ipsum est constitutus, sicut verbum ante designationem et verbum designatum; quando enim intellectus sui ipsius verbum mentale, in quo se intelligit, vult manifestare, hoc facit per elocutionem sive scripturam seu aliam sensibilem designationem".

⁴⁷ Cf. *De fil. dei.* c. 4 (h IV n. 77): "sicut mentale verbum est fons vocalis et id omne quod est et significatur verbo vocali absque immixtione et partitione sui, cum mens per vocale verbum participari aut quovis modo attingi nequeat".

⁴⁸ *De quaer. deum* c. 1 (h IV n. 19): "Effari enim est conceptum intrinsecum ad extra fari vocalibus aut aliis figuralibus signis".

lejano el escribir, tienen siempre un carácter activo, y, por tanto, conllevan la autocomprensión de la mente por medio de su despliegue sensible. Y no sólo esto, sino que la mente se conoce a sí misma en su despliegue, pues no podría conocerse a menos que se desplegara o explicitara⁴⁹. Por ello, deseamos señalar que en el pensamiento cusano la palabra es concebida como el fruto del dinamismo productivo de la mente por medio del cual ella se despliega y expresa. Esto ha permitido a Donald Duclow afirmar que la antropología cusana, y en ella su metafísica de la mente humana, tienen un carácter profundamente *verbal*⁵⁰. Para Nicolás de Cusa el concebir en el cual la mente se concibe a sí misma es la palabra en la que ella se manifiesta. Por medio de la palabra la mente se conoce a sí misma, al modo como el principio se concibe y entiende a sí mismo en su *Verbum*. De aquí que el lenguaje en general, y la palabra más precisamente, aparezca como paradigma simbólico para la reflexión no sólo sobre la naturaleza de la mente humana sino también entorno de la comprensión que el principio primero tiene de sí mismo y de todo en su Verbo. A esto Donald Duclow denominó "la analogía de la palabra [*the analogy of the word*]"⁵¹.

3.a *La mente se revela en la palabra al modo como un maestro en su discurso. Paradigma simbólico para la comprensión de la encarnación del Verbo en Cristo*

Sirviéndose de la imagen de un doctor que se muestra visible a sus discípulos, Nicolás de Cusa en el contexto del Capítulo 5 del Libro Tercero de *De docta ignorantia* se refiere al Verbo divino hecho carne en Cristo a través del despliegue o explicación del *verbum mentale* que un maestro hace por medio de los vocablos pronunciados en el discurso que profiere. Dice el Cusano: "*Como si nuestra ignorancia con un ejemplo fuera instruida: cuando algún excelentísimo doctor quiere poner de manifiesto su verbo intelectual y mental, a fin de que, mostrada a ellos la verdad concebida, sean alimentados espiritualmente, procura que ese mismo tal verbo mental suyo se recubra de voz, puesto que no es ostensible a los discípulos si no reviste figura sensible. Y, efectivamente, esto no puede ser hecho de otro modo sino mediante el espíritu natural del doctor, quien a partir del aire aspirado adapta la figura vocal conveniente al verbo mental, a la cual de tal modo el mismo verbo une, a fin de que la misma voz subsista en el mismo verbo, de manera tal que los oyentes alcancen el verbo mediante la voz*"⁵².

⁴⁹ Cf. J. M. André, *Sentido, Simbolismo e Interpretación no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*, Fundação Calouste Gulbenkian, Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1997, p. 585.

⁵⁰ D. Duclow, "The Analogy of the Word: Nicholas of Cusa's Theory of Language", in *Bijdragen*, 38 (1977), pp. 282-299, p. 293.

⁵¹ Duclow (1977: p. 284).

⁵² *De doc. ig.* III c. 5 (h I n. 210): "Quasi ut exemplo instruaturn ignorantia nostra: Dum excellentissimus aliquis doctor verbum intellectuale ac mentale suum vult discipulis pandere, ut ostensa ipsis concepta veritate spiritualiter pascantur, agit, ut

Con este ejemplo Nicolás de Cusa advierte, de un lado, que las figuras orales, las voces, buscan adaptarse de modo conveniente al verbo mental del que proceden, para con ello quedar unidas a él y subsistir en él. Del otro, vuelve a señalar que el verbo mental se hace visible, por medio de su ostensión en imágenes vocales, al modo como el Verbo divino se hace visible en su generación eterna por medio de su encarnación en Cristo. De aquí que el verbo mental se muestre, se haga visible, se comunique, por medio de *signos instituidos*, al modo como el Verbo divino se hace visible por medio de Cristo. Esto equivale a afirmar que el modo de ser comunicable es signo del Verbo divino, que se muestra de modo visible, como en imagen, y que, de modo *semejante*, las palabras habladas y más tarde escritas son *signos instituidos* del *verbo mental* por medio del cual el maestro o doctor imparte su doctrina. Según este paralelismo, así como el Verbo encarnado es la manifestación sensible del Verbo divino, toda palabra pronunciada y, de modo más lejano, escrita, es signo del verbo mental. De aquí que, todo signo por medio del cual se explicita la complicación del verbo mental sea, a su vez, signo del Verbo divino, hacia el que todo lo creado tiende como a su fin y perfección.

Por ello todo lo que puede expresarse por medio de las palabras no es sino a partir del modo de ser comunicable del Verbo divino, pues todas las voces que se despliegan a partir de la fuerza de la mente encuentran su fin en aquella *imagen máxima y mínima*. Pues así como el Verbo divino es el fin y el reposo de toda intelección, porque es la verdad, del mismo modo toda expresión de lenguaje encuentra su fin y perfección en ella. Ahora bien, el fundamento de esta consideración, según la cual toda palabra, en tanto imagen, puede mostrar o descubrir algo de la verdad inaprensible hacia la que tiende, radica en que todas ellas encuentran su fin y su reposo en aquella *imagen perfecta* o Verbo divino, encarnado en Cristo. Pues así como es el fin y el reposo de toda intelección, porque es él mismo la verdad, del mismo modo toda expresión de lenguaje encuentra su fin y reposo en él. Con estas palabras lo afirma el Cusano: "*Pues desde él mismo procede toda palabra y hacia él mismo tiene su término; cuanto haya de verdadero en la palabra, proviene de él. Toda palabra está destinada a la doctrina, por tanto, está destinada a él, quien es la sabiduría: 'Todo cuanto ha sido escrito, fue escrito para nuestra doctrina'. Las palabras son figuradas en la escritura: 'con la palabra del señor los cielos han sido consolidados'. En consecuencia, todo lo creado es signo del Verbo de Dios. Toda palabra corporal es signo del verbo mental. La causa de todo verbo mental corruptible es el Verbo incorruptible, quien es la razón. Cristo es la*

ipsum tale suum mentale verbum vocem induat, quoniam aliter ostensibile discipulis non est, si non induat sensibilem figuram. Non potest autem aliter hoc fieri nisi per spiritum naturalem doctoris, qui ex attracto aere adaptat vocalem figuram mentali verbo convenientem, cui taliter ipsum verbum unit, ut vox ipsa in ipso verbo subsistat, ita quod audientes mediante voce verbum attingant". Cf. *Sermo XXII* (h XVI/4 n. 39); *De fil. dei* c. 2 (h IV n. 57 et 60); *De gen.* c. 4 (h IV n. 165).

*misma encarnada razón de todas las razones, porque el Verbo se hizo carne. Por lo tanto, Cristo es el fin de todo*⁵³.

De este pasaje pueden desprenderse entonces las siguientes consideraciones. Primero, que el verbo mental [*verbum mentale*]⁵⁴, cuya naturaleza es corruptible [*corruptibile*], procede del incorruptible Verbo divino. Y a partir de esto, en segundo lugar, una suerte de paralelismo entre el operar del Verbo divino y el verbo mental. Según este paralelismo, así como todo lo creado es signo del Verbo divino, toda palabra pronunciada y, de modo más lejano, escrita es signo del verbo mental. De aquí que, todo signo por medio del cual se explicita la complicación del verbo metal sea, a su vez, signo del Verbo divino, encarnado en Cristo, hacia el que todo lo creado tiende como a su fin y reposo.

3.b La comunicación: el paso de lo inteligible a lo sensible y de lo sensible a lo inteligible

Bajo la forma literaria de una epístola teológica, Nicolás de Cusa se dirige al prior Conrado von Wartberg, a quien situará a su vez como interlocutor en su diálogo *De genesi* en el conjunto de textos que han sido reunidos en la edición crítica como *Opuscula I*, con la intención de tratar sobre su comprensión de la *filiatio* o *deificatio* del Verbo divino tal como aparece en el *Evangelium secundum Iohannem*. Con el propósito de acercarse al tema de la *filiatio Dei*, el Cusano se sirve de una imagen, un enigma, para mostrar el tránsito de lo sensible a lo inteligible que no en último término ilustra un aspecto decisivo de su concepción del lenguaje, a saber: la comunicación sensible de lo inteligible por medio de la palabra. Muestra allí la consideración de que los signos vocales conducen hacia lo inteligible, como lo efable a lo inefable⁵⁵, a la luz, una vez más, del enigma de la mente del maestro que se comunica a sus discípulos. Pues las palabras, los signos

⁵³ *De doc. ig.* III c.11 (h I n. 247): "De ipso enim omnis vox prodiit et ad ipsum terminatur; quidquid veri in voce est, ab ipso est. Omnis vox ad doctrinam est; ad ipsum est igitur, qui ipsa sapientia est. 'Omnia quaecumque scripta sunt, ad nostram doctrinam scripta sunt.' Voces in scripturis figurantur. 'Verbo Domini caeli firmati sunt'; omnia igitur creata signa sunt Verbi Dei. Omnis vox corporalis verbi mentalis signum. Omnis mentalis verbi corruptibilis causa est Verbum incorruptibile, quod est ratio. Christus est ipsa incarnata ratio omnium rationum, quia Verbum caro factum est. Iesus igitur finis est omnium".

⁵⁴ Cabe señalar que la expresión *verbum mentale*, con la que Nicolás de Cusa se refiere al intelecto creado en el contexto de *De docta ignorantia*, es utilizada por él en el contexto del *Sermo XXII, Dies Sanctificatus*, tanto para hacer alusión al intelecto creado como al increado. En este último sentido cf. *Sermo XXII* (h XVI/4 n. 23): "Unde ad Verbum multi se convertunt, ut nobis evangelium notum fiat. Verbum enim est similitudo ipsius intellectus, in quo intellectus complicit intellegibile. Unde videtur Apostolus velle dicere, quod Filius in divinis sit hoc *verbum mentale* Patris, sit scilicet sapientia, ars aut ratio divina". [*El subrayado es nuestro.*]

⁵⁵ Cf. *De quaer. deum* c. 1 (h IV n. 19): "Effari enim est conceptum intrinsecum ad extra fari vocalibus aut aliis figuralibus signis".

orales, son definidas por el Cusano como “signos enigmáticos de lo verdadero [*signa aenigmatica veri*]”⁵⁶.

Las palabras, en tanto figuras sensibles, no constituyen el significado inteligible. Con todo, la comunicación se lleva adelante por medio de ellas, pues son estos signos vocales sensibles que conducen hacia el significado inteligible, esto es, hacia el verbo mental del maestro⁵⁷. De aquí se desprende que los hombres toman el lenguaje no como las bestias, esto es, como un sonido sensible confuso sino como la mostración sensible, audible, de un contenido inteligible e invisible. De aquí que la comprensión se instale no en la desnuda y confusa percepción sensible de los sonidos por medio del sentido, sino en la recepción de un contenido o significado mental. El aprendizaje por medio de la comunicación conduce del lenguaje sensible, que se manifiesta por medio del discurso hablado pronunciado por el maestro, a un contenido no sensible, esto es, la intención [*intentio*] del maestro, su magisterio, que el discípulo aprehende de modo intelectual.

De aquí que la dificultad de utilizar la palabra se encuentre en el hecho de que la plenitud de sentido de la mente del maestro, su verbo mental, jamás se encuentra de modo completo en las dimensiones fonética y más remotamente escritural de la palabra. Con todo, la desproporción entre lo sensible y lo insensible [*insensibilis*] o intelectual, esto es, entre la palabra hablada o bien escrita y el verbo mental, no conduce a una fractura o bien a una discontinuidad en el ámbito de la comunicación. Pues el Cusano concibe lo sensible como la manifestación visible de lo invisible, y, por tanto, la necesidad de que lo sensible, en tanto manifestación de lo inteligible, ascienda hacia su origen o raíz, el verbo mental. De aquí la necesidad de explicitar cómo se da el tránsito de descenso de lo inteligible a lo sensible y de ascenso de lo sensible a lo inteligible, al que el Cusano dará el nombre *vocalitas*, tal como mostraremos en el último apartado.

En el contexto del *De genesi* Nicolás de Cusa presenta el proceso de asimilación [*assimilatio*], en el que concuerdan el ascenso y el descenso de la mente a través de la imagen de la composición genética de la palabra. Por medio de la explicación del proceso de la *asimilación* de la doctrina de un maestro por parte de sus discípulos, el Cusano muestra, como en un paradigma simbólico, el proceso de asimilación por medio del cual el Verbo divino se descubre como el principio y el fin de lo creado, en un simultáneo movimiento de ascenso y de descenso. Pues puede establecerse la semejanza entre la creación y el pronunciamiento de la palabra, al modo como el Profeta lo realizó⁵⁸, ya que en lo divino, como lo hemos señalado más arri-

⁵⁶ *De fil. dei* c. 2 (h IV n. 61).

⁵⁷ *De fil. dei* c. 2 (h IV n. 60): “Nam in ipsis materialibus litterarum figuris non est studium eorum sed in ipso rationali eorum significato. Ita quidem vocalibus sermonibus quibus instruuntur ipsi intellectualiter non sensibiliter utuntur, ut per signa vocalia ad mentem magistri pertingant. Sed si qui in signis potius delectantur, ad magisterium philosophiae non pertingent, sed ut ignorantes in scriptores, pictories, prolocutores, cantores vel citharodas degenerabunt”.

⁵⁸ *Gen.* 1, 3: “Dixitque Deus: ‘Fiat lux’. Et facta est lux”.

ba, el pronunciamiento del Verbo divino es idéntico a su crear. Dice allí: "Pues el doctor con la finalidad de llamar [vocere] a un discípulo no docto hacia la identidad del magisterio, llama del silencio a la voz en la similitud de su concepto, y eleva desde el silencio en la asimilación del concepto del maestro. Ciertamente la asimilación es el verbo intelectual, el cual es figurado en lo racional y éste en lo sensible. De donde lo sensible se eleva hasta su vocalidad desde el silencio, por grados desde el sonido confuso hacia la discreta voz articulada"⁵⁹.

En este punto, es altamente significativo relevar ciertos y determinados conceptos del vocabulario técnico cusano. En primer lugar, la noción de semejanza [*similitudo*], que expresa lo propio del conocimiento humano. En segundo lugar, la noción de asimilación [*assimilatio*], que desempeña un papel importante en el contexto del Capítulo 1 del *De genesi*, y que aquí se identifica con el *verbum intellectuale*, identificando de este modo la unidad de la mente con su fuerza asimilativa⁶⁰. De aquí que el *verbum intellectuale*, identificado con la *vis assimilativa*, devenga en una función que se contracta en el *verbum rationale*, y por medio de éste, en el *verbum sensibile*.

Allí mismo, en el *De genesi*, Nicolás de Cusa presenta los tres órdenes [*triplex ordo*] en los que se despliega el *verbum* del maestro, a saber: el *verbum sensibile*, el *verbum rationale* y el *verbum intellectuale*. De este modo allí, tal como lo ha hecho en el *De filiatione Dei* y de modo más remoto en *De docta ignorantia* III c. 5, expone los tres progresivos niveles de expresión, a través de los cuales se avanza de lo sensible a lo inteligible. En cuanto al *verbum sensibile*, éste sólo es alcanzado por la percepción sensible que los hombres comparten con las bestias. De aquí que sea, para el Cusano, el modo de aprehensión de la bestialidad, pues las bestias alcanzan el *verbum* sólo en su manifestación sensible, como mero sonido. Por ello, la percepción sensible en la que tiene lugar el *verbum sensibile* no podría ser reelaborada de un modo *mental*, esto es, no participaría de una comunicación comprensible en el ámbito del lenguaje sin ascender hacia sus dos modos sucesivos, esto es, el *verbum rationale* y el *verbum intellectuale*. Con todo, como lo deja ver el Cusano, el *verbum sensibile* funda la base para el intercambio comunicativo, pues por medio de los sentidos el *verbum sensibile* puede ser percibido como algo vivo. En cuanto al *verbum rationale*, éste es alcanzado por los que conocen [*sciens*], esto es, por aquellos que pueden comprender la fuerza racional de los vocablos, pues los vocablos, en tanto expresiones racionales, pueden ser comprendidos mediante el uso de la fuerza racional de la mente. Ahora bien, tal como lo señala el Cusano, mediante el *verbum rationale* el discípulo alcanza las palabras del maestro pero no su mente

⁵⁹ *De gen.* c. 4 (h IV n. 165): "Doctor enim ad finem, ut ad identitatem magisterii non doctum discipulum vocet, silentium ad vocem in similitudinem sui conceptus vocat et surgit silentium in assimilatione conceptus magistri. Quae quidem assimilatio est verbum intellectuale, quod in rationali et illud in sensibili figuratur. Unde sensibile quoad eius vocalitatem surgit de silentio per gradus de confuso sono in discretam articularem vocem".

⁶⁰ Sobre la *vis assimilativa* cf. *De mente* c. 6 (h V n. 88 et sqq.).

[mens]. El ámbito del *verbum rationale* es aquel del gramático, en el que tanto los símbolos matemáticos como los conceptos teológicos son alcanzados de modo racional, esto es, según la distinción y la discreción que opera en el ámbito de la razón. El gramático comprende el discurso, la oración o la definición de modo formal, pero no comprende el sentido, el significado intelectual escondido u oculto en la oración o definición. De aquí que el *verbum rationale*, que complica el *verbum sensibile*, deba ascender hacia el plano intelectual, esto es, hacia el *verbum intellectuale*. En el *verbum intellectuale*, en el que se supera la distinción y la discreción, se alcanza no la mente del maestro sino una semejanza [similitudo] suya⁶¹, pues en la palabra pronunciada (en el *verbum rationale*), se revela, se manifiesta, se comunica, el *verbum intellectuale* del maestro⁶². El *verbum intellectuale* puede ser indicado como el reverso intelectual del *verbum mentale*. Simboliza la presencia del Verbo divino en el hombre⁶³. El *verbum intellectuale* permanece como una imagen del entendimiento divino⁶⁴. Así el *verbum intellectuale* es el que, como imagen del fundamento absoluto, media en cada contracción de sentido, esto es, en cada palabra⁶⁵. Él es, ciertamente, el garante de que la palabra que es pronunciada por medio de la voz, esto es, el *verbum vocale seu rationale*, tenga un vínculo con aquello que representa⁶⁶.

3.c Teoría cusana de la vocalitas o de la genética de la palabra

La teoría de la *vocalitas*, esto es, de la formación de las palabras vocales o bien habladas constituye un elemento importante en la teoría cusana del lenguaje. Si bien puede rastreársela en diversos pasajes de su obra, es en el Capítulo 4 del diálogo *De genesi* donde Nicolás de Cusa realiza una exposición detallada de ella⁶⁷. Jan Bernd Elpert en su investigación sobre el problema del lenguaje en el Cusano sostiene que Nicolás de Cusa se sirve aquí de una teoría que corresponde a una tradición gramatical medieval, más precisamente inscrita en el nominalismo medieval, cuyos elementos son: el *sonus*, la *vox*, la *dictio* y la *oratio*⁶⁸.

⁶¹ Cf. *De gen.* c. 4 (h IV n. 166). Cf. *De coni.* II c. 4 (h III n. 91); *De fil. dei* c. 4 (h IV n. 73-78).

⁶² Cf. *De fil. dei* c. 4 (h IV n. 75); *De gen.* c. 4 (h IV n. 166).

⁶³ *De fil. dei* c. 4 (h IV n. 74): "Quoniam autem non potest nisi per sensibilia signa intrare in mentem, attrahit aërem et ex eo vocem format, quam varie informat et exprimit, ut sic mentes discipulorum elevant ad magisterii aequalitatem. Omnia autem verba magistri auctorem verborum, intellectum scilicet, nequaquam ostendere queunt nisi per mentalem conceptum seu verbum ipsum intellectuale, quod est imago intellectus".

⁶⁴ Cf. J. B. Elpert, *Loqui est revelare – verbum ostensio mentis. Die sprachphilosophischen Jagdzüge des Nikolaus Cusanus*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2002, 91-93.

⁶⁵ Cf. *De gen.* c. 4 (h IV n. 169).

⁶⁶ Cf. Senger (1971: 95-96).

⁶⁷ André (1997: 590 y ss.).

⁶⁸ De aquí que cite la *Expositio in librum Perihermeneias Aristotelis* I, 5, n. 3 de Guillermo de Ockham, *Opera philosophica*, Bd. II, 400. Cf. Elpert (2002: 104 y ss.).

Tal como lo declara el Cusano mismo en el *De genesi*, este proceso de formación o de conformación de la palabra vocal parece imperceptible para el sentido. El aire [*aer*] es el primer elemento potencial, es la condición material de la palabra sobre la cual actúa la forma del sonido [*sonus*]. De aquí que Van Velthoven haya denominado a esta teoría cusana de la *vocalitas* o *eufonia* de "inspiración hilemórfica"⁶⁹. Ahora bien, la forma del sonido en la voz [*vox*] no es todavía la expresión [*dictio*], pero sí la condición de posibilidad para que ésta se realice en cuanto tal⁷⁰. El *sonido* es la posibilidad o materia próxima de la voz, pues no es ni el silencio ni la voz formada sino la voz formable [*vox formabilis*]⁷¹. El pasaje de la confusión a la distinción o discreción se da en la formación de las letras, que constituyen los elementos de la palabra hablada. De aquí que de estos primeros elementos procedan la sílabas, de éstas las palabras y del enlace de éstas la oración [*oratio*] o definición⁷².

Y esto en virtud de la carga semántica del concepto de *deffinitio* en el pensamiento cusano, toda vez que éste encuentra una referencia trascendental en la metafísica del Verbo divino, tal como aparece en *De aequalitate*, en *De non aliud* y en *De venatione sapientiae* al tratar sobre "*non aliud*". Pues así como las cosas son producidas en la definición que el principio intelectual tiene de sí mismo y de todo en su Verbo divino, en tanto la definición que a todo y a sí misma define, de modo semejante [*similiter*] la mente humana se define a sí misma y a todo en el mundo simbólico por ella desplegado y cada palabra es comprendida en el despliegue o expresión de sí misma en su definición. Pues como lo señala el Cusano en el Capítulo 33 del *De venatione sapientiae* al tratar sobre la fuerza del vocablo [*vis vocabuli*]: la definición es la explicación del vocablo⁷³, esto es, su manifestación, comunicación o bien revelación. La definición aparece así como el principio complicante de la actividad discursiva del lenguaje y a su vez como su despliegue o explicación. De aquí que toda palabra encuentre su principio complicante a la vez que su explicación o revelación en la definición.

⁶⁹ T. van Velthoven, *Gottesschau und menschliche Kreativität. Studien zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues*, Leiden, 1977, p. 202.

⁷⁰ Cf. *De gen.* c. 4 (h IV n. 165): "Quapropter, dum de silentio vox vocatur, primo oritur sonus quasi vocis possibilitas, ut sic possibilitas quae sonus nec sit silentium nec vox formata sed formabilis. Deinde oriuntur elementa de confuso sono, post combinatio elementorum in syllabas, syllabarum in dictiones, dictionum in orationem. Et haec quidem eo ordine gradatim in vocatione silentii in verbum vocale exoriri constat, licet differentia prioritatis et posterioritatis non sane per auditum attingatur".

⁷¹ Cf. *De gen.* c. 4 (h IV n. 165).

⁷² Cf. *De doc. ig.* II c. 10 (h I n. 153); *De con.* II c. 4 (h III n. 91); II c. 5 (h III n. 95); *De gen.* c. 4 (h IV n. 165). La definición de *oratio* procede de Cicerón, aunque ya se la encuentra en Prisciano. Cf. Priscianus, *Institutiones Grammaticarum*, Liber 2, n. 15: "Oratio est ordinatio dictionum congrua, sententiam perfectam demonstrans". Con frecuencia y no en último término en el contexto del *De non aliud* Nicolás de Cusa identificará el concepto de *oratio* con el de *ratio* y el de *deffinitio*. Cf. *De non aliud* c. 1 n. 3: "Recte respondes; nam oratio seu ratio est definitio".

⁷³ *De ven. sap.* c. 33 (h XII n. 98): "Ideo in diffinitione, quae est vocabuli explicatio, scientiae lucem affirmavit".

Por último, en la presentación de la genética de la palabra en el contexto del *De genesi*, Nicolás establece una interesante relación entre la *vocalitas* y el misterio del inefable nombre del Verbo divino a través del *Tetragramaton*, al que considera la complicación de toda vocalidad [*complicatio omnis vocalitatis*], pues es la inefable fuente u origen de toda efabilidad, que en toda palabra efable resplandece como su causa y principio⁷⁴. Se trata de la presencia de la divina *vis spirativa* en la mente humana, a través de la cual el hombre puede crear o producir las palabras. Este soplo o fuerza espirativa de Dios habita y capacita al hombre para que pueda hablar a través de sus palabras. De aquí que el discurso humano en su conjunto, siempre creativo y productivo, aparezca también como una explicación del discurso divino. Pues el discurso humano tiene siempre su fundamento en el discurso divino, y, en virtud de ello, no puede ser concebida sin el Verbo divino. En virtud de ello, la fuente última de todas las palabras humanas es la inexpressable Palabra o Verbo divino.

Consideración final

Si bien el Cusano (1401-1464) no hizo del lenguaje el objeto de su especulación, y en virtud de ello no formuló una filosofía sistemática del lenguaje, con todo hemos buscado indagar su pensamiento a partir de las varias y fecundas consideraciones que diseminó en diversos lugares de su obra antes de 1450 en torno de la *función de la palabra*. Como se ha mostrado, la concepción cusana de la palabra encuentra su fundamento último en la doctrina metafísico-teológica del *Lógos* o *Verbum* que despliega en la totalidad de su obra, desde su primer sermón *In principio erat Verbum* (1428/30) en adelante. En ella, el principio primero es concebido como una Palabra absoluta [*verbum absolutum*]⁷⁵ y eterna en la que él mismo se concibe a sí mismo y a todo. A su vez, de la concepción de la Palabra infinita [*verbum infinitum*]⁷⁶ como un dinámico principio productivo uni-trino en el que el principio mismo se nombra o pronuncia a sí mismo y a todo, se desprende una metafísica de la mente humana [*humana mens*], que el Cusano formula por primera vez de modo sistemático en los libros del *De coniecturis*. Pues la mente humana, en tanto una viva imagen de la divina [*viva imago Dei*], se entiende a sí misma, a su vez, como un dinámico principio productivo uni-trino que despliega a partir de su propia fuerza un universo conjetural o bien simbólico en el que se inscribe la palabra. Y es precisamente a través de esa explicación que tiende a alcanzar *humaniter* una comprensión conjetural o bien simbólica de sí misma y de su principio. De aquí que ella misma no pueda conocerse a no ser que se revele, manifieste o comunique en un simultáneo y circular movimiento de descenso y

⁷⁴ *De gen.* c. 4 (h IV n. 167).

⁷⁵ *De fíl. dei* c. 4 (h IV n. 77).

⁷⁶ Cf. *De dat. patr. lum.* c. 4 (h IV n. 111).

ascenso. Esta revelación de la mente tiene lugar por medio de las palabras que son pronunciadas y de modo más remotamente escritas (pues hemos señalado que el Cusano es heredero de una prolongada tradición, tanto platónica, aristotélica como judeo-cristiana que ha ponderado la fuerza de la *palabra hablada* respecto de la *escrita*). De aquí se desprende, por tanto, la *función de la palabra* en el pensamiento cusano. Pues el *concebir* en el cual la mente se *concebe* a sí misma es la palabra en la que ella se revela, manifiesta o comunica. Por medio de la palabra la mente se conoce a sí misma, al modo como el principio se concibe y entiende a sí mismo en su Palabra. La palabra se descubre de este modo como un *paradigma simbólico* privilegiado para la reflexión que Nicolás de Cusa lleva adelante no sólo en torno de la naturaleza de la mente humana sino también de la comprensión que el principio primero tiene de sí mismo y de todo en su *Lógos*. De aquí que la palabra -como fruto de la *actividad creadora* de la mente- devenga en símbolo por antonomasia de la actividad creadora divina.

ABSTRACT

This paper intends to show the role played by the word in the thinking of Nicholas of Cusa through the analysis and hermeneutics of his sermons and other works previous to 1450. To do so, the article presents, in first place, his doctrine of the eternal generation of the *Verbum*, by which the Divine is conceived as a dynamic and productive principle as the ultimate foundation of all word. Second, it presents the human mind, image of the divine one, as the dynamic force that sets up the symbolic or conjectural universe in which the word is inscribed. Finally, it shows that the word fulfills the function of revealing and manifesting the human mind, allowing the mind's self-knowledge and the knowledge of the *Verbum*.