

Despertando el *mentis oculus*: una aproximación al conocimiento de sí mismo en *De ludo globi* de Nicolás de Cusa

MASSIEL ROMÁN

Pontificia Universidad Católica del Perú

Resumen:

El objetivo del presente trabajo es aproximarse a la forma en que el hombre se conoce a sí mismo a través del curioso juego de la bocha planteado en *De ludo globi*. La respuesta que plantea este trabajo es que, si ha de conocerse, el alma humana debe salir de sí misma. A partir de un análisis de los elementos involucrados en dicho juego, veremos que la creación artística, como *explicatio* de las nociones que aquella lleva en sí misma, proporciona la instancia y herramienta adecuadas para este fin. Por ende, seguiremos el rastro de la *vis inventiva* para descubrir las potencias del alma y acentuar un aspecto importante en el cual la *mens* humana es *imago Dei*: la fuerza creativa libre.

Palabras clave:

Nicolás de Cusa, arte, *mens*, autoconocimiento, el juego de la bocha

Abstract:

The aim of this paper is to approach the way man knows himself through the curious game of the ball posed in *De ludo globi*. The hypothesis of this work is that, if it is to be known, the human soul must first come out of itself. From an analysis of the elements involved in that game, we will see that artistic creation, as an *explicatio* of the notions that it carries within itself, provides the appropriate instance and tool for this purpose. Therefore, we will follow the trail of the *vis inventiva* to find the powers of the soul and accentuate an important aspect in which the human *mens* is *imago Dei*: the free creative force.

Keywords:

Nicholas of Cusa, art, *mens*, self-knowledge, *De ludo globi*

§1. Introducción

Una vez concluido el juego de la bola¹ entre los interlocutores del primer libro del *De ludo globi*, el príncipe Juan de Baviera le pide al cardenal Nicolás de Cusa que explique su significado, pues es posible que en él haya “una imagen de una excelente especulación” (2015, I, n. 1). Tras confirmar De Cusa esta posibilidad, señala que todo juego honesto tiene una capacidad de enseñanza; y, de hecho, en este caso particular, el juego de la bola no posee un sentido filosófico desdeñable. Para el filósofo, tocar algunos temas respecto al significado de dicho juego implica sembrar algunas semillas de ciencia en nuestros nobles intelectos (*nobilibus mentibus*). Si ellas son recibidas y custodiadas en nuestro interior, “engendrarán un fruto de luz de gran relevancia respecto al conocimiento, tan deseado, de uno mismo” (De Cusa 2015, I, n. 3). Con ello, podría pensarse que, para este propósito, el camino que nos lleve a dicho conocimiento debería empezar por el tratamiento del significado del juego y culminar en nosotros. Sin embargo, la manera en que Nicolás de Cusa organiza los dos libros del *De ludo globi* es peculiar, pues, a primera vista, pareciera iniciar por quién es el hombre para finalizar con la manera en que se concibe el juego mismo.

Por este motivo, en este trabajo nos preguntamos por la manera en que a través del juego de la bola se esboza el conocimiento de quién es el hombre. La hipótesis que se plantea en este trabajo es que en ambos libros tiene lugar el despliegue de la propia alma que se conoce a sí misma progresivamente —y a modo de ascenso— a partir de un análisis de los elementos involucrados en el juego de la bocha, esto es, la bola, el movimiento y los círculos. La figura del cardenal Nicolás será fundamental en este despliegue, pues a través de la metáfora del juego de la bola nos guiará hacia la profundización de aquel primer conocimiento para llegar al otro, esbozado en el segundo libro. En esa línea, el hilo conceptual que permite dicha profundización está dada por la noción de *vis* (o fuerza, facultad, potencia). Dada la amplitud de dicha noción, en este trabajo seguiremos el rastro de la *vis inventiva* de nuestra alma, la cual se usa, a lo largo del *De ludo globi* para acentuar un aspecto importante en el cual la *mens* humana es imagen

1 Véase el anexo 1. La imagen es tomada de la edición de Hopkins, J. en De Cusa 2000, 413.

de la *mens* divina: la fuerza creativa. Para aproximarnos a este tema, por ende, el trabajo estará dividido en dos secciones. En la primera sección, tras examinar cómo se juega el juego de la bola, se desarrollará el conocimiento de sí mismo que se deriva del análisis de la bola y los movimientos a los que puede (o no) estar sujeta. Esto nos permitirá diferenciar entre alma y cuerpo, así como examinar algunas potencias del alma y su vida, el movimiento reflexivo sobre sí misma. El estudio del proceso cognitivo involucrado en la creación del juego de la bola por parte del ejercicio de nuestra *vis inventiva* nos permitirá ver que la *mens* es, asimismo, una *vis* libre. Este tipo de conocimiento nos prepara para la segunda sección, en la que procuraremos despertar el ojo de la *mens*. En esta sección se propone examinar el simbolismo de los círculos desde la perspectiva de la *mens*. Para ello, nos detendremos en algunos aspectos importantes que nos permiten dicho acercamiento: el número, la *vis assimilativa* del alma y el poder nocional de la *mens*. Con ello descubriremos finalmente que, en un nivel más sutil de esta discusión, se ha estado ejecutando la dimensión de *mensura* de la *mens* con la que se conoce a sí misma, y a partir de la cual podrá buscar a Dios.

§2. El noble reino humano

Si nos preguntamos por la manera en que Nicolás de Cusa concibe el juego de la bola (o “bocha”), podemos hallar en el párrafo 50 una respuesta: “Señalé el punto en el que estamos cuando se lanza la bola, tracé un círculo en el centro del terreno del juego, en cuyo medio está la sede del rey (...) y dentro del círculo hay otros nueve más. La regla del juego es que la bola detenga su movimiento dentro del círculo, y cuanto más cerca del centro se detiene la bola, más adquiere el número del círculo en el que se para. El vencedor será el que haya adquirido de modo más rápido el número 34, la edad de Cristo” (2015, I, n. 50). Para jugarlo, por tanto, necesitamos lanzar una bola que se moverá a través de nueve círculos concéntricos con el fin de llegar a la meta —o ganar el juego—, lo cual implica adquirir el número que simboliza la edad de Cristo. Ahora bien, entre las diversas preguntas que podrían surgir aquí, quisiera detenerme por el momento en algunas de ellas: ¿Por qué simbolizar a través de un juego? ¿En qué reside su particularidad que nos permita transitar a través de símbolos el camino hacia

aquello que se postula como meta, Cristo? Una pista para aproximarnos a estas preguntas se halla en las primeras páginas del diálogo. Ya que el arte imita a la naturaleza, “podemos acceder a las fuerzas de la naturaleza a partir de estas cosas que con agudeza encontramos en el arte” (De Cusa 2015, I, n. 7). Si dirigimos una atenta consideración al juego, producto del artista que lo diseñó, encontraremos un camino para llegar a las “fuerzas de la naturaleza” (*ad naturae vires*) debido a su similitud. Pero el arte no es la naturaleza. Son ciertamente diferentes, y, más aún, el filósofo escoge deliberadamente como punto de partida el arte para acceder a las *vires* de la naturaleza. Si tenemos en consideración que, como vimos rápidamente en § 1., el fruto deseado de esta investigación es el conocimiento de uno mismo, ¿qué de particular aporta el juego como arte a dicho conocimiento? Y, a su vez, ¿por qué es relevante plantear la diferencia con la naturaleza? Para plantear una posible respuesta a estas interrogantes, a continuación, examinaremos algunos aspectos de los dos puntos importantes respecto al juego: la bola y su movimiento.

La forma de la bola es lo primero que llama nuestra atención. No es perfectamente esférica, pues una cierta parte de su superficie es cóncava. La primera consecuencia de ello es que su movimiento no puede ser en línea recta, sino en hélice o espiral (De Cusa 2015, I, n. 4) y, gracias a su parte convexa, la fuerza centrípeta resultante permite que la bocha se aproxime al centro. La segunda consecuencia es que la bola siempre puede cambiar en un número infinito de maneras, lo cual se refleja tanto en los distintos caminos que puede tomar para llegar al centro como en el hecho de que ninguna bola es igual a otra. Ya que las bochas no son esferas perfectas, no pueden ser idénticas, sino siempre variadas entre sí y, por lo mismo, pueden adaptarse a distintos tipos de movimientos y superficies (De Cusa 2015, I, n. 4-5). El que la bola se mueva de tal manera, sin embargo, no se limita a ser un resultado de su propia forma, sino que en tal movimiento intervienen las variaciones de las circunstancias, esto es, “los cambios del cielo, de las estrellas, del aire y el tiempo” (De Cusa 2015, I, n. 7) y, sobre todo, se añade un factor adicional: el impulso que da el jugador a la bola. Al hablar de él, el cardenal expone lo siguiente:

“(...) La bola, en efecto, se lanza solamente de manera que produzca un movimiento recto. De ahí que con un lanzamiento con mayor impulso la bola es violentada más en su naturaleza, de tal modo que se mueva, en contra de su naturaleza, lo más que pueda en línea recta. Y en cambio con un lanzamiento de menor impulso la bola sufre violencia para moverse, pero su movimiento natural es menos violento. Ahora bien, su movimiento está en consonancia con la aptitud natural de su forma” (De Cusa 2015, I, n. 5).

La naturaleza de la bocha es violentada en mayor o menor medida de forma proporcional a la fuerza del impulso con la que se lance. Con esta observación que realiza De Cusa, se parece sugerir que es inevitable violentar la naturaleza de la bola con el lanzamiento cuya dirección se intenta que sea en línea recta. Esto es una consecuencia del impulso con el que lanzamos dicha bola, ya que De Cusa pareciera integrar la teoría del *impetus* de Nicolás de Oresme en la que este se concibe como una cualidad que imprime algún tipo de motor en un móvil (González 2007, 41; Rusconi 2018, 347). Concibiendo el impulso de esa manera, como señala Rusconi, “su propio peso [el de la bola] la inclina a moverse en un sentido contrario al que le ha sido impreso” (2018, 347). Y, sin embargo, el cardenal desliza la posibilidad de que no todo movimiento se conciba de esta forma, pues al final del fragmento citado menciona que el movimiento de la bocha está en consonancia con “la aptitud natural de su forma” (De Cusa, 2015, I, n. 5). Si tuviésemos otra realidad que no esté sujeta a las leyes que rigen el movimiento sensible, no solo el movimiento no sería necesariamente rectilíneo, sino que cabe la posibilidad de que exista un movimiento natural no-violento.

Si el movimiento, entonces, depende de la aptitud natural que se desprende de la forma, dicha realidad no podría tener una parte convexa y otra cóncava; debería ser, en cambio, una unidad de forma. Sería, pues, una realidad perfectamente redonda (De Cusa 2015, I, n. 21). Bajo esta hipótesis, el movimiento que resulte del impulso aplicado a la esfera perfecta no variaría ni cesaría, puesto que, al tener esta dicha forma, “no tocaría el plano más que en un átomo” (De Cusa, I, n. 21). Un átomo, por su parte, representa la participación de un objeto en un único punto (De Cusa 2015, I, n. 10). Con esto en consideración —prosigue el cardenal—, en la esfera perfecta, al permanecer esta en un único punto, su “cumbre” y su “parte más

ínfima” coinciden (2015, I, n. 21). Una vez que un impulso fuese aplicado en dicha esfera, su movimiento no cesará jamás. La esfera perfecta estaría, a través de una línea invisible e indivisible, moviéndose perpetuamente sobre sí misma. Este movimiento circular es llamado por De Cusa “natural”, dado que va acorde a la forma de la esfera perfecta. En el momento en que el filósofo afirma que este es, de hecho, el movimiento de la esfera celeste —esto es, el universo²—, la cual se mueve sin violencia o fatiga alguna (2015, I, n. 21-22), la hipótesis se comprueba. Esta esfera, no obstante, es parte de “todas las cosas que tienen un movimiento natural” (De Cusa, I, n. 21) que participan de dicho movimiento siendo imágenes, por tanto, de un movimiento original. Volveremos más adelante a este punto; por el momento es importante que nos concentremos en algo más urgente que se refleja en la interrogante formulada por Juan: “¿De qué manera ha conchado Dios el movimiento de la última esfera?” (De Cusa 2015, I, n. 22). O, en otras palabras, ¿cuál es el impulso que mueve al universo? Así como nosotros, según nuestra voluntad, hemos puesto en movimiento la bocha que diseñamos a través del impulso efectuado en ella, Dios hizo uso de su *intentio*, la cual es “el término formal que determina la infinidad de todo lo que puede ser hecho” (De Cusa 2015, II, n. 99), para crear el mundo y ponerlo en movimiento. Ella, sin embargo, no es movida siempre por Dios, sino que, como vimos al examinar el movimiento de la esfera perfecta, siempre está vuelta hacia sí misma (De Cusa 2015, I, n. 22)³ al moverse perpetuamente en círculo. En esta línea, Pico Estrada realiza una observación, a nuestro juicio, importante: “el ímpetu divino produce un movimiento natural; el humano, con el que se lo compara simbólicamente, uno violento” (Pico Estrada, 2014, 360). En efecto, por lo considerado hasta el momento parece inevitable que el impulso humano ejercido sobre una variedad de móviles produzca un movimiento violento. No obstante, es posible que no solo sea adecuado, sino necesario que sea así. Para desarrollar esta idea, sigamos el hilo del

2 Esta observación se verifica en el hecho de que, entre los párrafos n. 13 y 18, De Cusa ha postulado que la redondez máxima de una esfera sensible se realiza en el universo, el cual es una imagen del ejemplar de la Redondez. Pico Estrada (2014, 360) realiza también esta identificación.

3 No nos es posible detenernos más en este punto, parte de las complejas e interesantes reflexiones cosmológicas que desarrolla De Cusa en *De ludo globi*. Solo hemos utilizado este punto para el tema del presente trabajo.

otro uso que da Nicolás de Cusa a la semejanza desarrollada entre el ímpetu divino y humano a partir del movimiento.

El príncipe Juan propone tomar la propuesta del movimiento de la bocha como un símbolo del alma que mueve al cuerpo humano (De Cusa 2015, I, nn. 22-24). Con inspiración platónica en mano, De Cusa confirma la intuición de Juan: así como la bola no puede moverse a sí misma sin un agente, el cuerpo no podría moverse sin el impulso que le da el alma. Este movimiento se llama, pues, vida (2015, I, n. 23). Pero si seguimos el curso de nuestras consideraciones anteriores, ¿cómo puede el alma ser capaz de impulsar al cuerpo? ¿Es ella, entonces, también movimiento? Así como la esfera perfecta se mueve sobre su propio eje, la forma en que el alma se mueve, una vez creada, es volviendo sobre sí misma. El movimiento es reflexivo y, en efecto, en la interpretación directa que nos transmite el filósofo, el movimiento del alma es intelectual y no-espacial. Esta fuerza o *vis* del alma, nos dice, se llama intelecto (o *mens*) (2015, I, n. 24). Esta fuerza intelectual es, de hecho, su *essentia* (2015, I, n. 25), y constituye su movimiento natural. El alma tiene, entonces, dos movimientos: uno con el que se mueve a sí misma inteligiendo y otro con el que mueve al cuerpo; es decir, un movimiento sustancial y accidental respectivamente. Notemos, con todo, que Nicolás de Cusa es sumamente cuidadoso al tratar la relación entre el cuerpo y el alma, pues a través del movimiento accidental se asegura de que esta última, una vez retirada del cuerpo, pueda salir sin afección alguna. Es por ello que reitera que el alma no imprime movimiento al cuerpo, sino que “el movimiento que se llama alma es concreado con el cuerpo” (2015, I, n. 25). Esto permite que el cuerpo dependa del alma, tal como los accidentes de la sustancia, y no viceversa.

Ahora bien, la bocha y su movimiento han funcionado como un símbolo con el que, a través de “una atenta consideración” (De Cusa 2015, II, n. 103), incentivamos nuestra *vis* racional en el diálogo para buscarnos a nosotros mismos. Siguiendo el paralelo, por tanto, si el cardenal asevera que los movimientos de la bola son siempre variados y distintos entre sí, también es posible que el alma sea capaz de moverse de diferentes formas, ya sea sustancial como accidentalmente. En efecto, con una frase que nos recuerda al pasaje 476a de la *República*, Juan afirma que “el alma es una sustancia

incorpórea y una virtud compuesta de diversas virtudes” (De Cusa 2015, I, n. 26). Son modos de aprehender del alma —prosigue— la sensibilidad (*sensualitas*), la imaginación (*imaginatio*), la razón (*ratio*) y la inteligencia (*intelligentia*), a lo cual se suma, posteriormente, una *vis* adicional, la vegetativa (I, n. 37), con lo cual se distinguen cinco potencias⁴. A través de cada una de estas *virtudes*, el alma se mueve a sí misma y al cuerpo. En líneas generales, la potencia vegetativa es responsable del movimiento del cuerpo (2015, I, n. 29); la potencia sensitiva nos transmite información mediante nuestros sentidos (2015, II, n. 101); y la potencia imaginativa, que aprehende lo que tiene cantidad (2015, II, n. 67), a través de ciertos *phantasmata* que tiene de los “seres incorruptibles” extrae cierta especulación para ayudar a la *mens* en la búsqueda de la verdad (2015, II, n. 88)⁵. Ya que se ha convenido en que el movimiento del alma es intelectual, resulta comprensible que el tratamiento de la potencia racional sea mucho más detallado.

En efecto, la potencia racional del alma también llamada “alma racional” consta de tres facultades: el pensamiento (*cogitatio*), la consideración o reflexión (*consideratio*) y la determinación (*determinatio*). De hecho, el mismo juego de la bola nos lo muestra, pues para ser inventado fue primero pensado, luego se reflexionó sobre la mejor forma de hacerlo y, finalmente, se decidió ejecutarlo (2015, I, n. 31). Así, nos dice Nicolás:

(...) Por eso, cuando pienso, considero y determino ¿qué otra cosa sucede, sino que se mueve a sí mismo el espíritu racional, que es una fuerza de pensamiento, de consideración y determinación? Y cuando busco la determinación del alma, es decir, qué sea el alma (*quid sit anima*), ¿acaso no pienso y considero? Y en esto hallo que el alma se mueve a sí misma

4 A continuación, según el tratamiento del filósofo en esta parte del diálogo, se abordará rápidamente las primeras tres potencias. La distinción entre ellas, aunque es mencionada por el filósofo, no se llega a abordar en su discurrir sobre las potencias del alma en el libro I. Pareciera que estas dos potencias junto a la *mens* son subsumidas bajo la categoría general de “alma racional”. Sin embargo, como veremos pronto, la *mens* se distingue de las demás potencias del alma en que ella es el centro y recibe un especial tratamiento en el libro II, mientras que parecería trazarse brevemente una diferencia entre *ratio* e *intelligentia* solamente en II, nn. 77-80.

5 No es posible abordar este punto con mayor profundidad debido a la extensión y el enfoque de trabajo, aunque quizá sea importante mencionar que en el mismo diálogo, Alberto, el interlocutor que conoceremos en la segunda sección, afirma, al hablar de la imaginación, que ya se ha escrito al respecto “más extensamente en otros sitios” (De Cusa 2015, II, n. 89), como en el diálogo *Idiota de mente*.

con movimiento circular, ya que ese movimiento revierte sobre sí mismo (De Cusa 2015, I, n. 32).

De las cosas que pueden notarse sobre este pasaje, quisiera detenerme en dos. En primer lugar, como vimos, la *vis* racional del alma manifiesta su potencia en la triada de pensamiento-consideración-determinación, en la que, aunque cada una de ellas sea una unidad, sin embargo, pareciera que su existencia implica la de las demás. En segundo lugar, más aún, no solo puede decirse que al ejercer estas potencias el alma se mueve a sí misma, sino que las palabras del cardenal nos revelan cierta dirección peculiar de dichas potencias. Cuando buscamos *qué* es el alma, en efecto, el alma pareciera vivir de forma más plena porque su movimiento es circular, “revierte sobre sí mismo”. Si esto es así, entonces, la búsqueda de nosotros mismos se da a través de un movimiento natural —frente al movimiento violento en I, n. 5— y, tomando en consideración que el movimiento racional es vida (De Cusa 2015, I, n. 23), el buscar conocernos a nosotros mismos nos permite vivir de forma más verdadera, ya que “(...) el alma, por cuanto se mueve a sí misma, vive de modo más verdadero que el hombre, el cual es movido por el alma” (De Cusa 2015, I, n. 29)⁶. Esta vida es una cierta unidad, pues, aunque pareciera que primero se piensa, seguidamente se considera y finalmente se determina, en realidad sucede que “el pensamiento engendra la consideración y la determinación deriva de ambas dos” (2015, I, n. 32). La distinción lógica nos permite ver estas tres virtudes, pero ellas son un solo movimiento en el que, cual imagen de la trinidad, resplandece una *vis* infinita y perfectísima de Dios (2015, I, n. 33)⁷.

Vimos entonces que el movimiento del alma se ha manifestado, hasta ahora, en algunas *virtudes*: la vegetatividad, sensibilidad, imaginación, razón e inteligencia. Aunque Rusconi (2018, 350), por su parte, incluye en esta

6 El “hombre”, como señala Pico Estrada (2014, 363), refiere a la unidad substancial de cuerpo y alma.

7 Notemos, además, que la unidad se manifiesta también en las potencias que están en el alma no solo ordenadas, sino de forma gradualmente más “complicada”, esto es, la potencia vegetativa está de forma “complicada” en la potencia sensitiva; esta se halla de la misma forma en la imaginativa; y la imaginativa en la racional (2015, I, n. 38). Con este movimiento, De Cusa consigue esculpir al alma humana como si fuese una íntegra totalidad, cual imagen de la misma realidad, en la que cada una de sus “partes” es capaz de asimilarse a otra que la “complica”. Volveremos a este punto en la siguiente sección.

clasificación a la *vis inventiva*⁸ como movimiento del alma, existen ciertos indicios en el texto que nos sugieren que, en cambio, la *vis inventiva* puede ser un movimiento propio en nuestra *mens*, potencia intelectual (De Cusa 2015, I, n. 24) o *intellectus*⁹. Respecto a la creación de este juego, nos dice el cardenal: “Cuando inventé este juego, pensé, reflexioné y determiné cosas que nadie más pensó, reflexionó y determinó, puesto que cada hombre es libre de pensar lo que quiera, e igualmente reflexionar y determinar” (2015, I, n. 34). Al crear el juego, De Cusa determinó que la bola del juego tuviese una parte específicamente cóncava, que los círculos fueran 34 (y no más) y que el resultado se alcance de forma acumulativa, que se partiera de un punto hacia la meta, entre otras cosas. Así como cada movimiento posible de la bola es distinto a los demás, lo que él pensó es distinto a lo que pudiesen concebir otros hombres. Somos libres, entonces, de pensar lo que queramos porque tenemos una potencia libre en nosotros (2015, I, n. 34), pero esta *vis libera*, aquello que solemos llamar “alma racional” (2015, I, n. 31), está en nuestra *mens*: ella tiene la “libre facultad de concebir” (2015, I, n. 44). Visto así, entonces, a las cinco potencias que hemos mencionado podemos sumar una más que, como veremos pronto con mayor detalle, es muy particular: la *mens*, la cual lleva consigo distintos arquetipos (2015, I, n. 45). Pero a esto hemos llegado con las reflexiones que ha suscitado este juego y, de esta manera, siguiendo el camino de la misma *vis inventiva* —solo que, de forma inversa, pues hemos partido de lo más concreto (la bola y sus movimientos) hacia, cada vez más, lo inteligible (el alma y sus potencias)— nos conocemos, en apariencia, más. Tiene sentido preguntarnos entonces, nuevamente, ¿qué de particular aporta el juego, en tanto arte, a este conocimiento de sí mismo? ¿En qué radica su especificidad frente a otros caminos a través de los cuales nos buscamos a nosotros mismos? La relación entre el arte y la naturaleza (De Cusa 2015, I, n. 7) que se explora en el presente diálogo puede ayudarnos a plantear una primera posible

8 Rusconi no incluye en su clasificación a la *intelligentia*; pero, como puede verse en la discusión de I, n. 26, el cardenal sí distingue entre ella y la razón y las considera a ambas *virtudes*. Volveremos a esto en § 2.

9 Identificamos al *intellectus* con la *mens* porque, a lo largo del diálogo, De Cusa (2015) pareciera hacer uso de ambos de forma intercambiable. Compárese, por ejemplo, los usos de I, n. 44 y el fragmento II, n. 109: en ambos esta facultad funge de *mensura* tanto para la ejecución del arte como para medir el valor. La diferencia con la inteligencia, razón y *mens*, como mencionamos, será tocada en el punto § 2.

respuesta. Si enfocamos ambos elementos desde su relación con el hombre, notamos algo importante. La naturaleza impulsa a seres como los animales a moverse cual “orden imperante de un superior”, por lo que estos se mueven por necesidad y, a diferencia de ellos, “nuestro espíritu, regio e imperial, no está constreñido por esa constrictión” (2015, I, n. 35). Efectivamente, gracias a nuestra potencia racional, no nos sometemos más que a una *mensura* interna que, ciertamente, somos libres de seguir¹⁰. De esto se deriva lo siguiente: mientras que los individuos de especies animales se mueven con un solo movimiento, el instintivo, nosotros somos capaces de crear distintos movimientos. El arte es producto de nuestra propia *vis inventiva*. Nosotros podemos crear, por ejemplo, cucharas y sillas sin sacarlas más que de nuestra propia *mens* (Tatarkiewicz 1991, 80). Por eso, acudir al mismo arte para emprender la búsqueda de nosotros mismos permite que, al seguir el hilo de la *vis inventiva*, lleguemos a vernos como la *vis libera* que es nuestra *mens*. Con todo, tampoco sería correcto concluir que el arte está desligado de la naturaleza. Nos advierte el filósofo en *De Coniecturis*: “Now, since preciseness is unattainable, [its unattainability] cautions us that there is not to be believed to be positable anything that is only nature or only art; for everything, in its own way, partakes of them both” (De Cusa 2000, 230). En efecto, por poner un ejemplo, el juego de la bola procede de un arte del cual depende su naturaleza, así como nuestro intelecto es un producto del arte divino; aunque, en la medida en que de nuestro intelecto brota un arte, es también una naturaleza¹¹. El mundo mismo, como afirma Tatarkiewicz (1991, 80), es de hecho una creación de la naturaleza y el arte, pues el hombre compone, reúne y forma la materia que encuentra en la naturaleza según las nociones que encuentra en su intelecto (*mens*)¹². No hay incompatibilidad entre ambos; en realidad, el arte, afirma De Cusa, guarda cierta similitud (*similitudo*) con la naturaleza (De Cusa 2000, II, n. 12; De Cusa

10 Volveremos a este importante punto en § 2.

11 El uso de “producto” es general. Como veremos en § 2, la *mens* humana es *imago Dei*.

12 En realidad, hay un vínculo más esencial, de corte ontológico, que conecta al arte y a la naturaleza. Como argumenta João M. André, “si en el dominio de lo finito es imposible alcanzar el máximo absoluto o el mínimo absoluto, entonces la contraposición entre la unidad que es la naturaleza y la alteridad que es el arte no es total, sino relativa” (1995, 566). Este vínculo no puede, por otro lado, ser explorado con más detalle en este trabajo, pero, en efecto, tanto la naturaleza como el arte forman parte de lo máximo contracto, aunque como veremos, el arte sea particularmente interesante por ser obra del hombre, a quien el mismo filósofo califica de supeditado al reino interior suyo y no a la naturaleza (De Cusa 2015, I, n. 43).

2015, I, n. 7), pero dicha semejanza no implica una *imitatio* pasiva, sino una sumamente activa y dinámica. Para ver esto con mayor detalle, volvamos a una afirmación que realizamos previamente, esto es, que es necesario que el impulso humano ejercido sobre una variedad de móviles produzca un movimiento violento.

En el juego de la bocha, el impulso que ejerce el hombre para que la bola llegue hacia la meta —esto es, que consiga 34 puntos y que llegue al centro de los nueve círculos— imprime en ella un movimiento violento (De Cusa 2015, I, n. 5), no natural —un movimiento natural, como vimos, nos remitiría a esta esfera perfecta que gire sobre su propio eje—. Esto funciona como un símbolo, tal como notó el príncipe Juan, de nuestra alma que nos mueve a nosotros como hombres. Por otra parte, consideremos también lo siguiente: el movimiento producto del impulso humano saca a la bocha de una pura posibilidad —que el filósofo llamará *posse fieri* (De Cusa 2015, I, n. 44)¹³— de ser utilizada para sendas cosas, entre las cuales está este juego. De esta forma, así como la posibilidad de que la bocha se fabrique se ha realizado gracias a la ejecución de las tres *virtudes* —*cogitatio*, *consideratio* y *determinatio*—, también respecto a la relación entre ella y el movimiento podemos decir que “su posibilidad fue llevada al acto, de tal modo que llegue a estar en acto mediante la determinación y definición de la posibilidad (...)” (De Cusa 2015, I, n. 45). Ahora bien, si reflexionamos sobre nosotros, aunque en cierto sentido¹⁴ *somos* nuestra alma —y sus potencias—, somos, de hecho, *esa* unidad sustancial de cuerpo y alma que llamamos “hombre”. Por tanto, nuestro movimiento humano, no es circular, sino, tal como la bocha, helicoidal. Pero hay algo más: *en tanto* hombres, así como la bola, nuestro movimiento violento nos saca de la pura posibilidad para dirigirnos hacia el centro del juego que, según Nicolás de Cusa, representa el reino de la vida (2015, I, n. 50); y, por consiguiente, para llegar al centro que simboliza a Cristo, el hombre tiene que andar, explorar, caminar y conocer el mundo, tal como la bola tiene que transitar por los nueve círculos.

13 No es posible, desde luego, tampoco abordar este amplio e interesante tema de la posibilidad en el pensamiento de Nicolás de Cusa. Hallamos una interesante introducción de Gonzáles, A. en Cusa, Nicolás, 2015, 20-26.

14 De forma más profunda o verdadera, como veremos pronto.

Este movimiento, sin embargo, está hecho a la medida humana. Discurre, en esa línea, Nicolás de Cusa: “El movimiento humano no puede persistir por mucho tiempo en una línea recta. Declina con rapidez, es siempre fluctuante, de manera variada e inconstante, a causa de su naturaleza terrena, y no obstante puede terminar su giro con el ejercicio de la virtud. Dios, que es buscado en ese movimiento, ayuda a la buena y perseverante intención y lleva a buen término esa buena voluntad” (2015, I, n. 59). De cierta forma, el juego de la bocha nos muestra que el hombre, si ha de buscar a Dios, necesita salir de cierta forma inicial en la que es él. Este movimiento coincide, como vimos, con la búsqueda de quiénes somos, por lo que para conocernos tenemos que salir de cierta forma *previa* en la que somos. Esto nos remite a la pregunta por el rol del juego como arte, pues es algo que el hombre realiza como parte de su movimiento fluctuante. Al hacer arte, la *mens* humana “se hace visible en la forma que ella concibe —y a cuyo concepto se asemeja— adapta la materia (...) de manera que es capaz de esa forma. Después con el movimiento del torno, introduce la forma en la madera. La bola, pues, ha estado en la mente, y aquí la bola arquetípica es *mente*” (De Cusa 2015, I, n. 45; cursivas añadidas). Siguiendo la reflexión de Álvarez Gómez, en este pasaje podemos hallar aquello a lo que Nicolás De Cusa suele referirse en obras como *Diálogos del Idiota* (De Cusa 2008, 65)¹⁵ como la *vis assimilativa* de la *mens* humana: “(...) todo lo que con sentido se puede decir de las cosas no es sino la forma como la mente se asimila a esas mismas cosas, o lo que es lo mismo, estas no son sino una explicación de las nociones que implica o encierra en sí misma la mente”¹⁶. Por el momento, quisiéramos resaltar aquí que la creación artística es una forma de explicar —o explicitar— las nociones que lleva en sí la *mens*, y, por lo mismo, es una forma por la que podemos llegar a ella para conocerla como libre (o *vis libera*). Eso es particular del camino de la *vis inventiva* que seguimos al atender a las reflexiones de nuestros interlocutores sobre este juego. Dicha ruta ha consistido, precisamente, en reflexionar sobre la bocha y su movimiento al tomarlas como símbolos del cuerpo y el alma. A continuación, por tanto, para continuar acercándonos a la manera en que se

15 No obstante, también en *De ludo globi* puede encontrarse referencias a este tipo de *vis* de la *mens* humana, solo que el filósofo no lo nombra de forma tan explícita. Por ejemplo, puede verse el pasaje n. 28 del primer libro.

16 En González, 2007, 11.

concede el conocimiento de uno mismo, es importante sigamos el camino del otro componente esencial de este juego, los círculos, para lo cual, de todas las potencias del alma, nos centraremos en las potencias racionales y, en específico, en la *mens*.

§3. Los círculos de la visión

En las últimas páginas del primer libro de *De ludo globi*, Nicolás de Cusa afirma que este juego simboliza el movimiento de nuestra alma hacia el reino de la vida, en cuyo centro está Cristo como nuestro rey. Y continúa: “este, por ser semejante a nosotros, movió la esfera de su persona para detenerse en el centro de la vida, dejándonos su ejemplo para que hiciéramos como él ha hecho” (De Cusa 2015, I, n. 51). Ese es el secreto de este juego (2015, I, n. 60). El propósito del mismo, por tanto, se nos hace más claro: así como impulsamos la bola hacia el centro del juego para llegar a la meta, también nosotros debemos perseverar en el movimiento de nuestra bola hasta que consigamos el reposo “en el mismo centro de la vida en el que reposa la bola de Cristo”, lo cual, desde luego, se consigue después de morir (2015, I, n. 53). Nicolás de Cusa nos dice que “es necesario que cada uno domine, ejercitándose en ello, las inclinaciones y pasiones de su bola”, para lo cual necesitamos, en primer lugar, conocer nuestros propios movimientos (2015, I, n. 54). En la sección anterior realizamos una aproximación a estos dos puntos, por lo que ahora siguiendo nuevamente el hilo de la *vis inventiva* debemos conocer, en segundo lugar, el suelo sobre el cual movemos nuestra bola: los círculos.

Tras la conclusión del primer libro con el *ludi mysterium* que hemos esbozado brevemente en el párrafo anterior, nos encontramos con un nuevo interlocutor, el duque Alberto de Baviera, pariente del príncipe Juan, quien conversará ávidamente en el segundo libro con el cardenal de Cusa. Al reconocer su admiración por la conversación que ha leído en el primer libro del *De ludo globi* —que asumimos ha sido ya publicado, al menos en la narrativa del texto— y por el mismo juego de la bocha inventado, le solicita al cardenal volver sobre un punto importante que parece haber sido pasado por alto: “Pero no me ha parecido a mí —manifiesta Alberto— que tú

hayas desarrollado la doctrina mística de los círculos de la región de la vida” (De Cusa 2015, II, n. 61). Aunque quizá debido a su corta edad el duque Alberto no pueda discutir lo que en adelante se proponga, sí es posible que se incorporen “con cierto esfuerzo excelsas nociones, que te harán hábil para tener más capacidad de elevarte hacia todo lo que es posible saber” (2015, II, n. 61). Notemos que la palabra que utiliza para referirse al esfuerzo que va a realizar el duque es *violentia*, lo cual nos recuerda que el movimiento humano con el que el hombre sale de sí para buscarse es, de forma inevitable, violento y, con todo, este pasaje muestra que no hay contradicción entre un movimiento de esa índole y el ascenso humano hacia lo que sea posible conocer. Es de notar que, con todo, “la doctrina mística de los círculos” puede tener distintas lecturas, por lo que solo nos detendremos en una de ellas, la que atañe a nuestra *mens humana*¹⁷. Para realizar dicho ascenso debemos abrir los ojos del intelecto (*mentis oculus*) para ver, más que oír, lo que se va a discutir (2015, II, n. 61).

Si queremos aproximarnos a los misterios de los círculos —nos dice el cardenal— debemos atender primero a la siguiente proposición: “Lo que es en todas las cosas y en el que todas las cosas están, no puede ser ni mayor ni menor. Por eso es el ejemplar de todas las cosas” (De Cusa 2015, I, n. 62). Para que el intelecto vea la verdad de esa proposición (*mens eius videat veritatem*), el filósofo propone una breve explicación: que la unidad precede a la multiplicidad se hace evidente a través de la relación entre el ejemplar y las imágenes. El ejemplar del cual algo es imagen no puede ser ni más grande ni pequeño que ella, si no sería una imagen. Es preciso, por tanto, que no haya nada mayor o menor que ese único ejemplar y que solo entre las imágenes existan grados de esa índole, de tal forma que entre ellas mismas —y no con el ejemplar— exista una proporción por la cual sean medibles entre sí. El ejemplar es, en esa línea, una *vis infinita*¹⁸. De

17 Una lectura diferente, por ejemplo, podría centrarse en el significado de cada círculo (Cristo, inteligencias o ángeles, intelecto, orden racional, etcétera), tal como se plantea en De Cusa 2015, II, nn. 76-80. Advertimos, no obstante, que no nos es posible abordar en este trabajo aquellas otras posibles lecturas. La posibilidad de que existan distintas lecturas, cabe resaltar, se desliza en II, n. 104.

18 Antes de continuar, es importante que nos remitamos brevemente a dos conceptos claves en la metafísica cusana, puesto que serán el soporte teórico de la discusión siguiente, esto es, la dupla *complicatio y explicatio*. Vimos anteriormente que una de las maneras en que puede

cierta forma puede afirmarse que el ejemplar está en todas las imágenes como su causa y su verdad; y, al mismo tiempo, no está en ellas, pues él es unidad y ellas son multiplicidad (2015, II, n. 63), o sea, número (2015, II, n. 65). Este, como señala D'Amico (2018, 90), “se entiende como despliegue de la unidad, su explicitación. Cada número es una aparición de la unidad en la multiplicidad, la unidad en todo número se presenta como lo irreductible”. En efecto, los números pueden ser dos, tres o diez, pero para ser siquiera *algo* tienen que ser una unidad: “cada uno no podría ser uno si en él no estuviese la unidad, y él mismo no estuviese contenido en la unidad” (De Cusa 2015, II, n. 65).

Ante lo oído, el duque Alberto afirma que esta proposición “(...) parece que es la clave para penetrar en la inteligencia de las cosas escondidas...” (De Cusa 2015, II, n. 65). No obstante, para quienes buscamos entender más sobre el significado de los círculos, no queda claro todavía cuál es la relación entre el presente tema abordado desde el número y la presencia de los círculos en el juego. Para discutir sobre esta importante conexión que plantea De Cusa, la estrategia que adoptaremos será aproximarnos primero al simbolismo de esta última. En esa línea, hemos visto que en el juego de la bola existen nueve círculos concéntricos, cuyo centro es Cristo. Surge, entonces, una primera interrogante: ¿por qué el plano en el que se desarrolla todo el juego tiene la forma de círculos? Sobre la base de lo

enfocarse la unidad es como ejemplar, esto es, como aquello del cual no hay nada mayor ni menor; en la multiplicidad, en cambio, esto es característico, puesto que entre las imágenes existen distintos grados y proporciones a través de las cuales pueden medirse entre sí. Ahora bien, si el ejemplar es *uno*, ¿cómo es posible que exista una multiplicidad de imágenes de las cuales él es ejemplar? Sin la intención de abordar este complejo tema en extenso, podemos hallar una respuesta en el doble movimiento que mencionamos anteriormente, la complicación y explicación. La *vis* infinita que es la unidad, por ser infinita, implica que esta es todas las cosas. No hay nada que esté fuera de ella, pero todas las cosas están en la unidad —nombre para la inefabilidad de Dios— como forma o ejemplar intelectual, es decir, todo está complicado en la simplicidad divina, en el Ejemplar de ejemplares que es la única forma absoluta y no contracta, así como una ponciana *está* en la semilla: virtual e indistintamente. La unidad complica (o envuelve) los opuestos. Así, como señalan Maccheta y D'Amico, “las formas en Dios no constituyen sino una forma, y esta forma única es Dios mismo. Las cosas son en esta esencia única que es Dios como en su verdad, y por la misma razón Dios es en las cosas” (De Cusa 2003, 168), dicho sea, como su causa. Por otra parte, la *explicatio* es la manifestación de la unidad, representa su momento de despliegue y desarrollo en la pluralidad o el número. Esto es, las diversas imágenes son explicaciones parciales y plurales del ejemplar. Esto será objeto de estudio del libro segundo de la *Docta Ignorancia*. Nosotros volveremos a este punto desde la *mens* humana.

que ha sido examinado en § 2, podemos contestar que los círculos son el movimiento perpetuo de un ser que siempre está vuelto hacia sí mismo (De Cusa 2015, I, n. 22). Vimos también que el filósofo identifica como propio de este movimiento a la inteligencia, pues el movimiento más verdadero es siempre autorreflexivo. Este movimiento es vida (2015, I, n. 23). Así, “la redondez es la circulación del movimiento de la vida perpetua e ilimitada” (2015, II, n. 69). Ahora bien, con esto en consideración se nos presentan dos condiciones para que el juego llegue a buen término: (i) si hemos de mover nuestra bola es preciso que exista más de un círculo, ya que, en caso contrario, no podría jugarse —en efecto, de estar en el centro no tendría sentido movernos—; y (ii) no puede haber un espacio vacío entre el punto de partida de la bola y los círculos, puesto que el juego supone que la bola ya se encuentra inserta en ellos, aunque todavía no haya iniciado su movimiento hacia la meta. Si, por otra parte, el movimiento de los círculos es vida, estos han de diferenciarse entre sí porque, de lo contrario, serían solo una identidad; siendo esto así, entonces, ¿qué funge de diferencia entre ellos?

Una respuesta que nos dará el cardenal es que los círculos se diferencian por el grado de vivacidad de sus movimientos, lo cual es directamente proporcional a la cercanía que guarden con el centro (De Cusa 2015, II, n. 69). En el centro mismo —prosigue el filósofo— está “complicado” todo movimiento vital; así como fuera del influjo de la meta no puede existir el juego de la bocha, más allá del centro no puede existir ni vida ni movimiento. Así, en el centro, tal como vimos con la esfera perfecta en § 2, coinciden el centro y la circunferencia; de la misma manera, ya que el centro es un punto fijo, su movimiento es la unidad en la que coinciden lo máximo y lo mínimo (2015, II, n. 69). La vida del centro es infinita. En efecto, así como no hay nada mayor ni menor al ejemplar, tampoco hay mayor o menor vida que la del centro, en vista de que las distinciones de este tipo solo son posible entre las imágenes o, en otras palabras, entre los distintos círculos. Notemos, además, que habiendo acordado previamente que el movimiento circular es propio de la inteligencia, los grados de vida se muestran también como grados de sabiduría, pues la vida intelectual es *apprehensio sapientiae* (2015, II, n. 70). En ese sentido, mientras más cerca del círculo se esté, tanto más se vivirá en la verdad y, de forma inversa, la

vida será más verdadera (2015, I, n. 29). Tiene sentido, por consiguiente, que De Cusa haya designado a este juego como *ludum sapientiae* (2015, I, n. 31). Nuestra búsqueda del conocimiento de sí mismo, por tanto, ha tenido lugar desde un inicio en el juego de la sabiduría.

Ahora bien, surge en nosotros una duda adicional que el duque Alberto formula: ¿por qué el juego tiene precisamente nueve círculos? Al contestar dicha interrogante, el cardenal afirma que “como todo número termina en el diez, he representado el ascenso hasta el décimo por medio de nueve círculos, ya que es de tal manera círculo que es asimismo el centro” (De Cusa 2015, II, n. 72). Pero, ¿qué significa que todo número termine en el diez? Aunque no podemos detenernos en este tema en particular, sí quisiéramos traer a colación una breve explicación que se halla en *De Coniecturis*. Influenciado posiblemente por la tradición pitagórica, De Cusa afirma que la progresión del número se completa en el número cuatro: uno, dos, tres y cuatro suman, en efecto, diez. Hasta el diez se despliega (o explica) la unidad, por lo que el número diez es, a su vez, tanto término de los números como una segunda unidad que se explicará en el cien, y así sucesivamente hasta el mil (De Cusa 2000, 167). Siguiendo la interpretación de D’Amico (2018, 93), “1, 10, 100 y 1000 representan, respectivamente, la unidad divina, la intelectual, la anímica y la corpórea”. Es interesante comentar que, si reflexionamos sobre la base de la anotación de esta autora, el que el juego tenga nueve círculos y un círculo que es centro y circunferencia puede representar el ascenso intelectual. Notemos, sin embargo, que se llega al diez y no al uno, esto es, la meta del juego es la unidad intelectual, mas no la unidad divina. Es el camino de la *mens* que sale de sí para buscarse a sí misma, mas no —podríamos pensar— la *mens* humana haciéndose Dios.

Visto desde esta perspectiva, la pregunta por el papel del número para la comprensión del significado de los círculos se torna aun más urgente. Acudamos, nuevamente, al *De Coniecturis*: “(...) Nor is number anything other than reason unfolded; for number is proved to be the beginning of those things that are attained by reason” (2000, 166). De Cusa sostiene que sin el número no podríamos aprehender cosa alguna, dicho sea, sin el despliegue de la unidad, y con ello, la existencia de la alteridad, no podríamos pensar. El número es la manera en que la razón humana ve las cosas similares a sí

misma de tal forma que pueda inteligirlas y así, efectivamente, “a composite cannot be understood [to be a composite] in the absence of number” (De Cusa 2000, 166). La forma en que aprehendemos, entonces, los caminos que nos llevan a la meta, Cristo, es a través del número; en otras palabras, sabemos que hay un centro común a los nueve círculos porque este se nos ha revelado (De Cusa 2015, II, n. 71)¹⁹. La unidad se ha desplegado de tal forma que seamos capaces de ver²⁰, por lo que el número parece el instrumento adecuado para dicha operación. Es entonces que los círculos son, asimismo, como grados de la visión (2015, II, n. 72).

En vista de la discusión anterior, De Cusa afirma que numerar es distinguir (*numerare discernere est*) (2015, II, n. 76) y, a su vez, que el distinguir es parte de la llamada “alma racional”²¹ (2015, II, n. 90). No obstante, esta afirmación es general en demasía: ¿cómo, pues, es “parte” del *anima rationalis*? Pensemos en el caso del juego de la bola: como vimos, la concepción del juego por parte del cardenal Nicolás tuvo tres momentos representativos: *cogitatio*, *consideratio* y *determinatio*. A través de ellas, el filósofo fue capaz de concebir el juego, pensar la mejor manera de que sea posible y concluir con su construcción. Notemos, además, la importancia del primer elemento de esta tríada: aunque sea un solo movimiento (2015, I, n. 32), sin el pensamiento la consideración no sería engendrada ni tampoco la determinación, que es la conexión entre ambos. Pero, ¿de qué manera podemos entender la *cogitatio*? La *vis inventiva* del alma, nuevamente, funge como guía para nosotros: “El alma, con su inventiva, crea nuevos instrumentos, para distinguir y conocer, como Ptolomeo inventó el astrolabio, Orfeo la lira, y

19 O porque nuestro intelecto se ha *asimilado* a dicho objeto de conocimiento. Dice el filósofo, por ejemplo, en el libro VII de *La mente*: “La mente es hasta tal punto asimiladora que en la vista se asimila a las cosas visibles, en el oído a las cosas audibles, en el gusto a las cosas gustables, en el olfato a las olfateables, en el tacto a las táctiles, en el sentido a las sensibles, en la imaginación a las imaginables, en la razón a las razonables” (De Cusa 2008, 77).

20 En efecto, nos dice Nicolás de Cusa: “todo movimiento vivo racional está en condiciones de poder ver la causa de su vida y de alimentarse con esa sabiduría de manera inmortal; y si no llegara a ello, no sería viviente al ser ignorante de la causa de su vida” (2015, II, n. 71). Vivir es tener la posibilidad de conocer sobre estos misterios —aunque no podamos comprenderlos— porque, finalmente, Dios se ha revelado a través de Cristo como vida y sabiduría.

21 El término, como notamos en la sección anterior, es usado de forma general. Nicolás de Cusa suele resaltar que es la forma usual para llamar las potencias racionales del alma. De todas formas, como será visto, la parte más alta del “alma racional” es la *mens* (2015, II, nn. 92-94).

del mismo modo otros muchos. Esos inventores han creado esas cosas no a partir de algo extrínseco, sino a partir de su propio intelecto (*mens*). Desplegaron, en efecto, el concepto en la materia sensible” (De Cusa 2015, II, n. 94). De este pasaje quisiéramos resaltar dos puntos sumamente importantes: (i) El alma, con su inventiva, crea instrumentos para distinguir (*discernat*) y conocer (*noscat*); y (ii) los inventores y artistas, así como el mismo Nicolás de Cusa, crean cosas a partir de su propia *mens* al desplegar “el concepto en la materia sensible”.

Empecemos por el punto (ii), pues llama la atención que el vocablo utilizado para “desplegar” sea *explicarunt*. Así como el número es la explicación de la unidad y en el juego de la bocha los nueve círculos lo son también, nuestra *mens* es capaz de explicar su “concepto” en la materia sensible al crear. En otras palabras, la inventiva o creación humana es una *explicatio* del concepto de la *mens* —que es, como fue comentado en la nota 32, la parte más alta del *anima rationalis*—, que, con todo, aun en su despliegue permanece una e indivisible (André 1995, 568). Visto de forma inversa, la *mens* es la complicación del *conceptum*, al cual usualmente se referirá como “noción”: “el alma racional es la fuerza complicativa de todas las complicaciones nocionales (*notionalium complicationum*)” (De Cusa 2015, II, n. 92). Más adelante, sin embargo, De Cusa hace más precisa esta forma general de hablar sobre las potencias racionales del alma al señalar que es, en específico, la *vis subtilissima* del alma racional la que complica (“...”) en su propia simplicidad, toda complicación, sin la que no es posible que se produzca una distinción perfecta” (2015, II, n. 92). Esta *vis subtilissima*, llamada también “capacidad intelectual simplicísima y poderosísima del alma” (*ad intellectibilem animae simplicissimam fortissimam*) (2015, II, n. 101), es la *mens*.

Ahora bien, aunque no ha sido todavía mencionado, existe un aspecto del que no podemos prescindir en este tratamiento: usando el simbolismo del juego de la bocha, así como los círculos son imágenes del centro, la *mens* es ella misma *imago Dei*. Ya que este aspecto no es abordado de forma explícita en *De ludo globi*, remitámonos brevemente a un pasaje de *Diálogos del Idiota*: “(...) sostengo que la mente es entre todas las imágenes de la complicación divina la más simple imagen de la mente divina (...)” (De Cusa

2008, 65)²². De todas las imágenes de la *mens* divina, es la *mens* humana la más simple y, por ende, la que más se asemeja a ella, pues, a su modo, realiza una unidad, “asimilando por y en su propio acto” (Gamarra 1995, 595-596). De la complejidad que conlleva este tema, nos interesa tan solo resaltar un aspecto de la *mens* humana como *imago Dei* con relación al conocimiento de sí mismo. Nicolás de Cusa apunta que “(...) las nociones, en cuanto que son nociones, reciben el ser del alma, la cual es creadora de las nociones, lo mismo que Dios lo es de las esencias” (2015, II, n. 93). Así, “la mente divina concibiendo crea; la nuestra, concibiendo asimila nociones, es decir, crea visiones intelectuales. La mente divina es una fuerza entificadora, la nuestra es una fuerza asimiladora” (De Cusa 2008, 77).

Con ello, resulta un poco más claro aquello que mencionamos en la sección § 2, esto es, que gracias a su *vis assimilativa* con la cual se enfrenta al mundo, la *mens* humana puede extraer de sí misma nociones (o “entes racionales”), a semejanza de la *mens* divina, que es *vis entificativa* (González 2007, 9). La creación es la manera en que la *mens*, fuerza complicativa de las nociones (De Cusa 2015, II, n. 94), se explica o despliega, así como afirmamos anteriormente que el movimiento es la forma en que la bola pasa del *posse fieri* al acto. En esa línea, la creación parece ser uno de los movimientos de la misma *mens*. Con todo, entre ambos intelectos hay una diferencia crucial. En palabras de D’Amico, la actividad de la *mens* divina tiene dos movimientos, uno “*ad intra*” y otro “*ad extra*”: “el pensarse a sí mismo del divino intelecto es la interna auto-constitución trinitaria y tal movimiento produce hacia afuera, el universo entendido como *explicatio dei*” (2018, 96). Así, en Dios coincide la visión con el ser visto (Gamarra 1995, 598). En efecto, utilizando de forma simbólica el juego de las bochas, el movimiento *ad intra* es propio del centro como vida, así como el movimiento *ad extra* se muestra en “la infinitud de la luz del centro que se difunde de forma espléndida” en los nueve círculos (De Cusa 2015, II, n. 74). En contraste, la *mens* humana tiene un movimiento *ad extra*, pues se explica o despliega a sí misma en la alteridad del pensamiento. Esto es relevante para nosotros

22 De cualquier forma, en el diálogo *De ludo globi* se ve con mayor claridad este aspecto de la *mens* como *imago Dei* en el tratamiento que se dedica al valor. Para ello, véase el libro segundo nn. 110-121. La manera en que se aborda el tema no es tan explícita en comparación con *Diálogos del Idiota*.

porque conecta el punto (ii) —en el que nos hemos detenido ahora— con el punto (i) sobre la base del pasaje n. 94 del segundo libro. En efecto, si la manera en que la *mens* humana se mueve es *ad extra*, tiene sentido que “el alma, con su inventiva, crea instrumentos para distinguir (*discernat*) y conocer (*noscat*)” (2015, II, n. 94). El movimiento del alma humana es violento porque esta sale de sí misma —podríamos pensar— para abastecerse de instrumentos con los cuales pueda retornar a la búsqueda de ella misma. Por tanto, en modo alguno parece casual que la *vis inventiva* haya sido una constante en los dos libros del diálogo: si en ambos se realiza un ascenso progresivo hacia el centro de la vida y, analógicamente, hacia el centro del alma, en realidad, hemos seguido desde un inicio el movimiento de despliegue de la misma *mens*. En esa línea, el ingenio de Nicolás de Cusa creó como instrumentos la bocha y los círculos de la sabiduría para que, a través de ellos, nos busquemos a nosotros mismos. Así, “lo mismo que Dios posee en sí mismo los ejemplares de todas las cosas, para poder formarlas a todas, de modo similar la mente posee en sí los ejemplares de todas las cosas, para poder *conocerlas* a todas” (II, n. 80; cursivas añadidas). Al reconocerse el alma, entonces, cual espejo que asimila dinámicamente las nociones a sí misma, se puede reconocer como una *imago* de la actividad de Dios.

Esta discusión nos dirige hacia la última dimensión importante de nuestra *mens* que abordaremos en este trabajo, cuya presencia en el diálogo ha sido, aunque en gran medida no formulada de forma explícita, fundamental: la *mens* como *mensura*. Escribe De Cusa en *El Berilo*: “[E]l hombre posee un intelecto, que en el crear es semejanza del intelecto divino. Por eso, crea semejanzas de las semejanzas del intelecto divino, como en efecto las figuras artificiales extrínsecas son semejanzas de la forma natural intrínseca. De ahí que el hombre mida su propio intelecto por medio de la potencia de sus obras” (2013, 197). Esto es importante: la manera en que el hombre puede medir su propia *mens* es dada por la forma en que esta despliega su potencia en sus distintas obras. Ya que, como apunta Gamarra, “la *mens* entiende lo que es según lo que ella misma es y según el ser de la cosa entendida” (1995, 599), el conocimiento es resultado de la forma en que la *mens* se intenta aprehender a sí misma a través de lo otro que no es —al menos de forma inmediata— ella, su contacto con el mundo —contacto que es, sin embargo, activo, pues al desplegarse transforma—. La creación nocional

en sus diversas formas —como, desde luego, en la actividad artística— permite a la *mens* buscar la medida en ella misma. Así, “[l]a mente, en efecto, que tiene la libre facultad de concebir, encuentra en sí misma el arte de poner de manifiesto el concepto, que ahora podemos llamar el magisterio del representar” (De Cusa 2015, I, n. 44)²³. Aquí, sin embargo, no termina de conocerse la *mens* porque hay dos tipos de conocimientos implicados: por un lado, la *mens* se ha conocido como aquella que lleva en sí el criterio para medir, lo cual puede constatar en sus obras; por otro lado, la *mens* humana se pregunta por el origen de dicho criterio. Al preguntarse por este, el alma humana busca su propia *mensura* en la medida absoluta, Dios²⁴. Por tanto, nos dice el cardenal De Cusa, el *animae rationalis* “descansa solamente cuando se conoce a sí mismo, lo cual no puede suceder si no se ve o percibe en sí mismo, es decir, en su fuerza racional, su deseo de saber, a saber, *la causa eterna* de su razón” (2015, II, n. 101; cursivas añadidas). El simbolismo de los círculos del juego de la bocha aquí se descubre como clave de dicho camino (o ascenso) porque la indagación sobre su significado ha coincidido con el entrenamiento para entender la dinámica entre los movimientos de *complicatio* y *explicatio* divinos²⁵. Por esto, este camino en particular se

23 El que la *mens* sea *mensura* se muestra de forma sumamente clara en el diálogo que el duque Alberto y el cardenal Nicolás sostienen al tocar el tema del valor. Sin embargo, debido a la extensión de este trabajo, no es posible detenernos allí. Al respecto, véase Cusa, Nicolás 2015, nn. 110-121.

24 En ese sentido, si incluimos aquí las tres etapas del autoconocimiento que Cubillos (2011, 191-198) distingue en su estudio, podemos observar que el camino del autoconocimiento que traza el arte se corresponde con el paso del primero al segundo, esto es, en el camino de aquella fase en la que el alma ve las nociones de las cosas precontenidas en ella mismas y se reconoce como su prototipo notional hacia la fase en la que el hombre descubre, efectivamente, que su *mens* es imagen de la *mens* divina. La tercera fase del autoconocimiento, dicho sea, la deificación, parece escapar a lo visto en *De ludo globi*, pero está presente en obras como *De filiatione Dei*.

25 En efecto, esto puede verse en una de las interpretaciones que el cardenal ofrece de dichos círculos respecto a la inteligencia pues, como vimos, los círculos son círculos de *sapientia*. Nos dice en el segundo libro que en el centro está Cristo, la vida eterna y ejemplar omnipotente, mientras que en los tres siguientes círculos están las inteligencias (o “ángeles”) que, al intuir el centro, comprenden todas las cosas sin sucesión temporal, todas simultáneamente y con un orden natural; en los tres siguientes círculos se encuentran las inteligencias que comprenden también todas las cosas a la vez, pero sin dicho orden natural en la sucesión, por tanto, se registra un cierto debilitamiento en el conocimiento; finalmente, en los tres últimos círculos se encuentra el orden racional, en el que la comprensión es *cierta*, aunque mucho menos perfecta que los otros (De Cusa 2015, II, n. 77). Tenemos, entonces, en orden descendente la intuición, inteligencia y razón en los que cada nivel inferior está complicado en el ontológica y gnoseológicamente anterior a él. El juego funciona como aquel símbolo que nos permite

ha distinguido como propicio para ejercitarse en abrir progresivamente el *mentis oculus*, con lo cual podría comprobarse, en una última fase del autoconocimiento, que Dios está en toda multiplicidad (2015, II, n. 86).

Así, el juego de la bocha ha sido la instancia adecuada para que la *mens*, a través de su propia *explicatio* nocional, pueda volver a sí misma. Tras el análisis de los componentes del juego, esto es, la bocha, el movimiento y los círculos, surge una interrogante: en este movimiento, ¿qué es, entonces, lo que ha conocido el alma? Gracias a la “excelente especulación” (De Cusa 2015, I, n. 1) presente en este juego, vemos que, en un primer nivel, el hombre ha descubierto, a través del simbolismo de la bocha, que su cuerpo es distinto del alma, así como ha conocido sus distintos movimientos y potencias. El hombre tenía que salir de sí mismo porque, a diferencia de Dios, en él no son idénticos su ser y el ser conocido (2015, II, n. 91). En un segundo nivel, se ha visto que es precisamente a través de la creación artística que ha hallado, en el centro de su ser, una *vis subtilissima* que, sin saberlo, se ha desplegado progresivamente en toda la discusión, la *mens*. Siguiendo el hilo conductor de la *vis inventiva* y el número, el hombre descubre que en su *mens* es una *vis libera*, pues crea de acuerdo a su *vis* nocional sin constricción alguna de la naturaleza, solo a través de su propia *mensura*. Sin embargo, en un tercer nivel es importante notar algo: el conocimiento de sí mismo no puede ser concluyente ni total. Aunque la *mens* humana sea finita, siendo *imago Dei*, en ella resplandece la luz de la *vis* divina (De Cusa 2015, I, n. 33). En efecto, ya en *De filiatione Dei* el filósofo comentaba que al conocerse el hombre a sí mismo —y ver en sí mismo, tal como vimos, todas las nociones— se ve a sí mismo como una semejanza de Dios (De Cusa, 1994, IV, n. 86), cuya visión de sí mismo y del mundo al que trasciende es el fundamento más íntimo de todas las cosas (De Cusa, 2009, V). El autoconocimiento humano, en ese sentido, es un intento de *verse* en Dios mismo. Por consiguiente, así como la llegada de nuestra bola al centro del juego que

captar esta compleja realidad a la que el hombre no suele tener acceso, puesto que, por poner un ejemplo, aquello que está en los tres primeros círculos (o la *intuitio*) no es accesible a este en su vida mortal. La dinámica entre *explicatio* y *complicatio* se ha ilustrado también a través de otros ejemplos: el punto, el reposo (De Cusa 2015, II, n. 92) y, más precisamente, la interesante lectura sobre la última *explicatio*, propia del círculo último, que es el caos, y la novena *complicatio*, que es el intelecto (o la intuición) (2015, II, n. 104). Como mencionamos en la nota 17, lamentablemente, no podemos extendernos en este tema.

representa a Cristo no ha de realizarse en esta vida, la *mens* humana, siendo centro del alma y complicación de las nociones, no puede aprehender la luz divina que brilla sobre ella porque no hay proporción que medie entre Dios y la criatura. Y, no obstante, la única manera en que el hombre ha de vivir verdaderamente, en la medida de lo posible, se da a través de su acercamiento progresivo al centro que es vida infinita, Cristo. De tal forma, en un nivel más profundo, el hombre es capaz de reconocer el saber de su ignorancia, pues conociéndose reconoce implícitamente que hay una verdad que escapa a conocimiento humano alguno: la fuente de su ser o aquel del que es imagen, hacia el cual, si ha de conocerse verdaderamente, debe dirigirse ahora.

Recibido: 29/03/2021

Aceptado: 11/06/2021

Bibliografía

- André, João Maria, 1995. La dimensión simbólica del arte en Nicolás de Cusa. *Anuario Filosófico*. 28 (3), 547-582.
- Cubillos, Catalina, 2011. El símil del espejo como la contemplación de la imagen en la verdad en Nicolás de Cusa. *Thémata. Revista de Filosofía*. 44, 184-198.
- D'Amico, Claudia, 2018. Acerca del carácter irreductible de la *mens* humana en Nicolás de Cusa: unidad y número. *Franciscanum*. 169 (9), 87-107.
- De Cusa, Nicolás, 1994. De filiatione Dei. *A miscellany on Nicholas of Cusa*. Minneapolis: The Arthur Banning Press.
- 2000. De Coniecturis. *Metaphysical Speculations II*. Minneapolis: The Arthur Banning Press.
 - 2003. Acerca de la Docta Ignorancia: Libro I. Buenos Aires: Biblos.
 - 2008. Diálogos del Idiota. *Diálogos del Idiota. El possest. La cumbre de la teoría*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra.
 - 2009. *La visión de Dios*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra.
 - 2013. El Berilo. *Sobre la mente y Dios*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra.
 - 2015. *De Ludo globi. El juego de la bola*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra.

- Gamarra, Daniel, 1995. Mens est viva mensura. Nicolás de Cusa y el acto intelectual. *Anuario Filosófico*. 28 (3), 583-609.
- González, Ángel Luis, 2007. La doctrina de Nicolás de Cusa sobre la mente. Hacia una nueva gnoseología. *Studia Philologica Valentina*. 10 (7), 1-24.
- Østrem, Eyolf, 2007. Deus Artifex and Homo Creator: Art between the Human and the Divine. En: *Creations: Medieval Rituals, the Arts and the Concept of Creation*. Bélgica: Brepols, 15-48.
- Pico Estrada, Paula, 2014. Movimientos helicoidal y circular como símbolos de la libertad humana en el diálogo De ludo globi de Nicolás de Cusa (1401-1464). *Seminarios do Seridó Solidão e Liberdade*. Río Grande do Sul: EDUFERN.
- Rusconi, María Cecilia, 2018. "Discamus naturales incurvationes rectificare". *De ludo globi I: un diálogo entre el hombre y la naturaleza. Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. 35 (2), 345-355.
- Santinello, Giovanni, 1990. L'uomo "ad imaginem et similitudinem" nel Cusano. *Doctor Seraphicus*, 37, 85-97.
- Tatarkiewicz, Władysław, 1991. Siglo XV. Nicolás de Cusa. En: *Historia de la Estética III. La estética moderna*. Madrid: Akal, 79-85.

Anexo 1

