

COLECCIÓN PRESENCIAS MEDIEVALES
SERIE ESTUDIOS

Dirigida por

Jorge Mario Machetta y Claudia D'Amico

Índice

Jorge M. Machetta

La cuestión del hombre en Nicolás de Cusa: fuentes, originalidad y diálogo con la modernidad / edición a cargo de Jorge M. Machetta y Claudia D'Amico - 1a. ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Biblos, 2015.
540 pp.; 23 x 16 cm. (Presencias medievales / Jorge Mario Machetta)

ISBN 978-987-691-337-9

1. Filosofía Medieval.
I. Machetta, Jorge, ed. II. D'Amico, Claudia, ed.
CDD 189

Editores: *Jorge M. Machetta / Claudia D'Amico*

Coordinación de la edición: *Luisa Martino*

Revisión técnica: *Victoria Arroche, Lucas Oro Hershtein, Nadia Russano y Sonia Ortega Vera*

Diseño de tapa: *Luciano Tirabassi*

Imagen de tapa: *Bible Moralisée* (anónimo), 1215

Armado: *Hernán Díaz*

© Los autores, 2015

© Editorial Biblos, 2015

Pasaje José M. Giuffra 318, C1064ADD Buenos Aires

info@editorialbiblos.com / www.editorialbiblos.com

Hecho el depósito que dispone la Ley 11.723

Impreso en la Argentina

No se permite la reproducción parcial o total, el almacenamiento, el alquiler, la transmisión o la transformación de este libro, en cualquier forma o por cualquier medio, sea electrónico o mecánico, mediante fotocopias, digitalización u otros métodos, sin el permiso previo y escrito del editor. Su infracción está penada por las leyes 11.723 y 25.446.

Esta edición se terminó de imprimir en Imprenta Dorrego, avenida Dorrego 1102, Buenos Aires, República Argentina, en abril de 2015.

Homenaje 11

Presentación 13

Exposiciones en el III Congreso Internacional Cusano de Latinoamérica

La antropología de Nicolás de Cusa a la luz de su cristología
Klaus Reinhardt 17

Juicio concreado y viva imagen de Dios
Existencialismo intelectual en el pensamiento de Nicolás de Cusa
Harald Schwaetzer 25

La antropología del *De opificio hominis* de Gregorio de Nisa en la obra de Nicolás de Cusa
Francisco Bastitta Harriet 43

Interioridad agustiniana y la noción cusana de “intelecto humano” como *viva imago Dei*:
antecedentes de la subjetividad moderna
Alexia Schmitt 57

Elementos neoplatónicos y herméticos en la concepción del hombre de Nicolás de Cusa
Claudia D'Amico 79

La concordancia entre *ars* y *natura* en el *Compendium* de Nicolás de Cusa
José González Ríos 93

Entre el espejo y el enigma: recepción de la noción de semejanza en la noética cusana
Ignacio Miguel Anchepe 105

The role of freedom in Nicholas of Cusa's idea of the *mens humana*
Christiane Bacher 117

El hombre en Nicolás de Cusa: una antropología dinámica, holística y estética
João Maria André 131

O princípio unitrino: da nobreza de Deus à liberdade humana
José Teixeira Neto 159

Liberdade humana e graça em Nicolau de Cusa <i>Jorge Augusto da Silva Santos</i>	171
Pesimismo antropológico en la eclesiología y la teoría política cusanas <i>Martin D'Ascenzo</i>	181
<i>De ludo globi</i> : la relación mente y cuerpo en el marco del binomio <i>complicatio-explicatio</i> <i>Paula Pico Estrada</i>	191
Natura, sapere profano e immagine in Nicola Cusano e Leonardo da Vinci <i>Gianluca Cuzzo</i>	199
The topic of game in Nicholas of Cusa, Fyodor Dostoevsky and Hermann Hesse <i>Oleg Ernestovich Dushin</i>	227
Ponencias ofrecidas por el grupo de investigación sobre el <i>Compendium</i> coordinados por José González Ríos Participantes: <i>Agustina Marazzato, Diego Molgaray, Matías Pizzi y María Santolo</i>	235
A mente intérprete do (in)efável <i>Oswaldo Ferreira de Andrade Filho</i>	265
La filosofía de la teología: el Cusano y Zubiri <i>Enzo Solari</i>	277
El hombre-medida y la medida del hombre: una sentencia entre Nicolás de Cusa y Heidegger <i>Oscar Federico Bauchwitz</i>	295
El sentido y el misterio de la vida para el Cusano según la opinión de algunos lectores prestigiosos <i>Edrisi Fernandes</i>	303
Uma visão experimentada nas trevas <i>Sonia Regina Lyra</i>	327
Perspectivas sobre o conhecimento como instrumento para a perfectibilidade <i>Constanza Kaliks Guendelman</i>	339
Infinitud y finitud. Reflexiones acerca de la posibilidad de un diálogo entre Nicolás de Cusa, Ludwig Feuerbach y Friederich Nietzsche <i>Jorge Mario Machetta</i>	355

Adhesiones al homenaje al Prof. Klaus Reinhardt

“Homo mensura rerum”. El Cusano como intérprete de Protágoras <i>Mariano Álvarez Gómez</i>	377
La carta a Nicolás Albergati, testamento de la antropología de Nicolás de Cusa <i>Catalina Cubillos</i>	395

The theological significance of Holy Scripture according to Nicholas of Cusa <i>Walter Andreas Euler</i>	413
<i>Apprehendere desideratum in desiderio</i> : a questão do desejo nos Sermões de Nicolau de Cusa <i>Maria Simone Marinho Nogueira</i>	423
L'ordre humain chez Nicolas de Cues et chez Blaise Pascal <i>Jean-Marie Nicolle</i>	433
La concepción de la mente en Nicolás de Cusa <i>María del Carmen Paredes-Martín</i>	451
La noción d' "Identique absolu" dans l'opuscule <i>De genesi</i> (1447) <i>Hervé Pasqua</i>	467
La mente y sus imágenes: en torno al <i>De visione Dei</i> <i>Alexandr Pogoniailo</i>	477
La criba del paraíso coránico por Nicolás de Cusa <i>Rafael Ramón Guerrero</i>	493
La metamorfosis de la <i>necessitas complexionis</i> Un intento de sistematización de la doctrina de los <i>modi essendi</i> <i>Cecilia Rusconi</i>	511
Über "anthropozentrische" Bezeichnungen in der cusanischen Imago-Dei-Lehre <i>Kazuhiko Yamaki</i>	529

La antropología del *De opificio hominis* de Gregorio de Nisa en la obra de Nicolás de Cusa

Francisco Bastitta Harriet

Buenos Aires

Gregory of Nyssa's treatise *De hominis opificio* was one of the only Greek anthropological texts translated into Latin during the early Middle Ages, by Dionysius Exiguus between the late fifth and early sixth centuries and by John Scotus Eriugena in the ninth century. Nicholas of Cusa certainly became acquainted with this work indirectly through the extensive citations found in Books II and IV of Eriugena's *Periphyseon* and through their partial reproduction in the *Clavis physicae* of Honorius Augustodunensis. Our paper will analyse these and other possible ways of reception –both direct and indirect– of Gregory's text by Cusanus, as well as the influence of certain philosophical themes of Nyssen's anthropology in his thought, such as the conception of *imago Dei*, of its 'living' character and its simplicity, the incomprehensibility of human intellect or mind (*noûs*) and theories regarding human free will and man as microcosm.

* * *

La redacción de un tratado que tuviera al hombre mismo como único objeto de especulación era algo prácticamente inédito hasta fines del siglo IV de nuestra era. En efecto, las numerosas obras médicas sobre la fisiología del cuerpo y los libros filosóficos acerca del alma en la Antigüedad no pretendían arribar a una síntesis abarcadora de todo lo humano. Puede decirse que Gregorio de Nisa está entre los primeros autores en lanzarse en pos de tal hazaña, al menos en el ámbito cristiano.

El tratado *περί κατασκευῆς ἀνθρώπου* –en latín, *De opificio hominis*– fue escrito por el Niseno alrededor de 379, para completar la obra de su hermano mayor Basilio sobre el Hexamerón. La importancia del escrito para el desarrollo de la teoría antropológica en la Edad Media occidental es testimoniada por su temprana traducción y circulación en dos versiones latinas, la primera por Dionisio el Exiguo a principios del siglo VI y la segunda

por el propio Juan Escoto Eriúgena en la segunda mitad del siglo IX.¹ Eriúgena, además, citó largos fragmentos de su traducción en diferentes libros de su célebre *Periphyseon*.²

Existen algunos estudios acerca de la afinidad del pensamiento teológico y antropológico de Nicolás de Cusa y el de los Padres griegos –incluido el Niseno–, pero la tarea de una investigación exhaustiva de las fuentes patrísticas del Cusano está lejos de completarse.³ En lo que sigue me propongo esbozar las posibles vías de recepción –tanto directas como indirectas– del texto de Gregorio por parte del Cusano, así como la influencia filosófica de algunos temas propios de la antropología nisena en su pensamiento, como la concepción de la *imago Dei*, de su carácter “viviente” y de su simplicidad, la incomprehensibilidad del intelecto o la mente humana (*νοῦς/mens*) y las teorías del libre albedrío y del hombre como microcosmos. El análisis se centrará en el tratado *De mente* del Cusano, pero incluirá referencias a otras obras importantes de su producción.

Es difícil medir los alcances de la amplísima difusión del texto latino del *De opificio hominis* en la Alta y Baja Edad Media. Las versiones son abundantemente citadas y comentadas, aparte del *Periphyseon* eriugeniano, por autores como Guillermo de St. Thierry, Isaac de Stella, Roberto Grosseteste, Alberto Magno, Tomás de Aquino y Bertoldo de Moosburgo, entre otros.⁴

La influencia de la visión del hombre del Niseno es aún mayor en el ámbito bizantino. Junto con Nemesio de Émesa, autor del tratado *De natura hominis*, el Niseno es considerado allí a través de los siglos como suma autoridad en materia antropológica.⁵ Varios textos de Máximo el Confesor, de Juan Damasceno y de otros autores bizantinos posteriores, cuya concepción del hombre depende fuertemente de la de Gregorio, son a su vez leídos, traducidos y citados en Occidente.

El *Quattrocento* italiano vio madurar los frutos del creciente interés antropológico de los siglos anteriores, y Gregorio de Nisa estuvo entre los autores más frecuentados en ese contexto. En cuanto al propio Cusano, aunque él no poseyera manuscritos de Gregorio en

1. Cf. Ph. Levine, “Two Early Latin Versions of St. Gregory of Nyssa’s *περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*”, *Harvard Studies in Classical Philology* 63 (1958), 473-492. Para el texto griego y para la versión de Dionisio, recurriré a la edición crítica de G. H. Forbes, *Sancti Patris nostri Gregorii Nysseni Basilii Magni fratris quae supersunt omnia*, Burntisland, 1855-1861, t. 1/1, 97-159; t. 1/2, 161-319. Para la versión de Eriúgena, utilizaré la edición de M. Cappuyns, “Le *De imagine* de Grégoire de Nyse traduit par Jean Scot Érigène”, *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, vol. 32 (1965) 205-262. El resto de los textos de Gregorio serán citados de la edición crítica: W. Jaeger, H. Langerbeck et al. (eds.), *Gregorii Nysseni Opera* [GNO], Brill, 1960-2009, o de la *Patrologia Graeca* de J.-P. Migne, vols. 44-46.

2. Véase las referencias en M. Cappuyns, *op. cit.*, 208-209.

3. Cf. e.g., D.F. Duclow, “Gregory of Nyssa and Nicholas of Cusa: Infinity, anthropology, and the *Via Negativa*”, *Downside Review*, vol. 92 (1974), 102-108; M. Cortesi, “La letteratura cristiana tra i libri di Niccolò Cusano”, en M. Cortesi (ed.), *Padri Greci e Latini a confronto (secoli XIII-XV)*, Firenze, 2004, 113-132; F. Santi, “I metodi della teologia e i Padri in Niccolò Cusano”, en M. Cortesi y C. Leonardi (eds.), *Tradizioni patristiche nell’umanesimo*, Firenze, 2000, 193-210.

4. Cf. H. Brown Wicher, “Gregorius Nyssenus”, en P. O. Kristeller et al. (eds.), *Catalogus translationum et commentariorum: Medieval and Renaissance Latin Translations and Commentaries, Annotated Lists and Guides*, vol. V, Washington DC, 1984, 22-26.

5. Cf. *ibid.*, 17-22.

su biblioteca,⁶ existen numerosos indicios de su contacto directo o indirecto con la obra del Niseno. En primer lugar, podemos observar su propio entorno. Tanto el bizantino Jorge de Trebisonda como Pedro Balbo, ambos colaboradores y traductores de textos griegos para Nicolás, realizaron versiones latinas de textos de Gregorio. El primero, del tratado *De vita Moysis* en 1446, obra muy influyente en los sermones de la corte papal. Y el segundo, del *De vita Macrinae* y del diálogo filosófico *De anima et resurrectione*, versiones que lamentablemente no han llegado hasta nosotros.

Por otra parte, sus confidentes Dionisio el Cartujo y Ambrosio Traversari conocieron y citaron ampliamente al Niseno. De hecho, Dionisio utiliza en su voluminosa obra numerosos textos de Gregorio cuya traducción latina nos es desconocida para la época. Y Traversari lee entre los años 1423 y 1424 con mucho entusiasmo un manuscrito griego que contiene el extenso *In Canticum canticorum* del Niseno. En diciembre de 1423 le escribe a su amigo Niccolò Niccoli: “Es una obra mayor que el *De Genesi ad litteram* de Agustín. Su estilo es propio de un varón erudito y agudísimo (*eruditus et acutissimus vir*)”.⁷ El cardenal Bessarion, cuyos vínculos con el Cusano eran también muy estrechos, evidencia a su vez una profunda influencia del pensamiento del Niseno y del resto de los llamados Padres Capadocios, de cuyas obras poseía varios manuscritos.⁸

Pero la evidencia más incontestable del contacto de Nicolás de Cusa con los textos de Gregorio está en algunos manuscritos anotados por aquél. El primero de ellos, que se encontraba en el monasterio de San Eucario en Tréveris, contiene el primer libro del *Periphyseon* de Eriúgena.⁹ Pero además el Cusano leyó meticulosamente y anotó el manuscrito parisino completo de la *Clavis physicae* de Honorius Augustodunensis, síntesis del *Periphyseon*, que contiene prácticamente todas las citas que Eriúgena había hecho de su propia traducción del *De opificio hominis* niseno.¹⁰ Muchos de los mismos párrafos fueron recogidos también por Bertoldo de Moosburgo en su *Expositio super Elementationem theologiam Procli*, que el Cusano conoció.¹¹

Por último, menciono un manuscrito griego de la Bodleian Library oxoniense, el *Auctarium* E. 1. 6, que he podido consultar. El códice posee, además del *De opificio hominis* de Gregorio de Nisa, obras de Basilio de Cesarea y Nemesio de Émesa. Alois Krchňák

6. Cf. J. Marx, *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues bei Bernkastel a./Mosel.*, Trier, 1905.

7. Ambrosio Traversari, *Epistulae* VIII, 5 (L. Mehus). Cf. C.L. Stinger, *Humanism and the Church Fathers: Ambrogio Traversari (1386-1439) and Christian Antiquity in the Italian Renaissance*, Albany 1977, 114, 141, 151-152.

8. Cf. Claudio Moreschini, “La teologia del Bessarione nei suoi rapporti con i Padri Cappadoci”, *Studi classici e orientali*, vol. 46 (1996), 163-191.

9. Hoy en el British Museum londinense: Brit. Mus. Addit. 11035. Las notas del Cusano fueron editadas en *MFCG*, vol. 3 (1963), 86-100.

10. El manuscrito es París, Bibl. Nat., Lat. 6734. Las notas de Nicolás fueron editadas en P. Lucentini, *Platonismo Medievale. Contributi per la Storia dell’Eriugenismo*, Firenze, 1979, 77-109.

11. El Cusano la menciona como *Commentaria fratris Iohannis de Mossbach in Propositiones Proculi* junto al *Periphyseon* y a la *Clavis* en el conocido pasaje de *Apol. doc. ig.* (h II, p. 29, l. 18-19).

atribuyó en 1963 sus notas marginales al propio Cusano.¹² Contra la tesis de Honecker sobre el conocimiento casi nulo de la lengua griega por parte de Nicolás¹³ —por cierto cuestionada recientemente por Monfasani—,¹⁴ este manuscrito que perteneció a Juan de Ragusa habría sido leído y anotado por el Cusano durante su breve estadía en Constantinopla, en los meses de septiembre y octubre de 1437. Según Krchňák, al llegar a la capital oriental, Nicolás fue recibido por Juan, su aliado en el Concilio de Basilea, quien le prestó algunos de los manuscritos griegos que había obtenido allí. Las notas marginales del *Auctarium* E. 1. 6 se limitan casi exclusivamente al *De opificio hominis* del Niseno y al *De natura hominis* de Nemesio.

Podemos enumerar, entonces, tres niveles de la recepción del tratado de Gregorio en el Cusano. En primer lugar, la influencia más general e indirecta de las principales nociones antropológicas del Niseno presentes en los autores occidentales y bizantinos que el Cusano frecuenta. En segundo lugar, la lectura de citas textuales del *De opificio hominis* en la obra de autores posteriores —principalmente, Eriúgena, Honorius Augustodunensis y Bertoldo de Moosburgo—, en algunos casos comentadas al margen por Nicolás. Y, por último, mencionamos la posible lectura directa y la anotación por parte de Nicolás de un manuscrito griego de la obra de Gregorio en Constantinopla, que sería previa incluso a la redacción del *De docta ignorantia*.

La imagen de Dios y la naturaleza de la mente

Con la mirada puesta en esta evidencia histórica y paleográfica, podemos comenzar ahora con el análisis de las temáticas antropológicas del *De opificio hominis* presentes en el pensamiento del Cusano. Quizá la cuestión más relevante para la teoría del hombre en ambos autores sea aquella de la imagen de Dios. En efecto, Eriúgena titula su traducción del tratado del Niseno *Sermo de imagine*, aludiendo a que la totalidad de la obra es un intento de explicitar el sentido del versículo del Génesis: “Y dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza” (Gn 1, 26).

Después de alabar la grandeza del hombre y el puesto de privilegio en el cosmos que le fue otorgado por el Creador, Gregorio describe en el capítulo IV el modo en que la constitución psicofísica humana expresa su autoridad regia.¹⁵ Para ello utiliza la metáfora

12. Cf. A. Krchňák, “Neue Handschriften in London und Oxford”, *MFCG*, vol. 3 (1963), 101-108.

13. Cf. M. Honecker, *Nikolaus von Cues und die Griechische Sprache*, Heidelberg 1938 (Cusanus-Studien II).

14. Cf. J. Monfasani, “Nicholas of Cusa, the Byzantines, and the Greek Language”, en M. Thurner (ed.), *Cusanus zwischen Deutschland und Italien*, Berlin, 2002, 215-252.

15. Cf. Gregorio de Nisa, *De opificio hominis* IV (ed. Forbes I/1, 126-128). El optimismo antropológico de Gregorio es notable en el prólogo y en los primeros capítulos de la obra. Éste antropocentrismo influye ciertamente sobre Máximo el Confesor y sobre el propio Eriúgena. Para Gregorio la dignidad humana es inalienable e integra la dimensión física y social del hombre. Un pasaje del *Periphyseon* (PL 122, 531B-532A), que expresa este optimismo antropológico y propone que la dignidad de lo humano no se pierde con la caída, está citado en la *Clavis Physicae* (ed. Lucentini, 69, 25-27) y es anotado por el Cusano en el manuscrito parisino (f. 29r): “homo non perdidit dignitatem per casum”.

de la creación de un instrumento adecuado para un fin. Afirma allí que el ser humano fue adaptado por Dios para ejercer la realeza, por medio de su alma “independiente y autogobernada (ἀδέσποτον καὶ αὐτεξούσιον), regida por las propias decisiones con pleno poder sobre sí misma”.¹⁶ En efecto, la libertad humana es para el Niseno el elemento central de la imagen de Dios en el hombre. Pero enseguida agrega una segunda metáfora: la de la plasmación de imágenes de reyes por parte de los artesanos.

Pues del mismo modo que, según la costumbre de los hombres, los que construyen imágenes de monarcas (τὰς εἰκόνας τῶν κρατούντων) modelan la impronta de su forma y le añaden la dignidad real con una vestimenta de púrpura, de modo que se acostumbra llamar “rey” (βασιλεύς) también a la imagen; así igualmente la naturaleza humana, puesto que fue modelada para regir sobre las demás por su semejanza al rey del universo (διὰ τῆς πρὸς τὸν βασιλέα τοῦ παντὸς ὁμοιότητος), fue erigida como cierta imagen viviente (οἷόν τις ἔμψυχος εἰκὼν), al tener en común con el arquetipo la dignidad y el nombre.¹⁷

Tanto Dionisio Exiguus como Eriúgena traducen la expresión “ἔμψυχος εἰκὼν” por *imago animata*,¹⁸ y aunque este pasaje no fue anotado por Nicolás en el manuscrito de Oxford ni se encuentra citado textualmente en el *Periphyseon* o en la *Clavis*, es muy probable que el Cusano haya elaborado su propia concepción de la *mens* como *imago viva* influenciado por el Niseno, al menos de modo indirecto.¹⁹ Gregorio recurre a la misma expresión en su célebre tratado trinitario *Contra Eunomium*, muy frecuentado en las disputas teológicas entre Oriente y Occidente aún en el siglo XV:

¿Acaso no es bueno aquel que, siendo tú polvo inerte (ἄψυχον), te elevó como imagen viviente (ἔμψυχον εἰκόνα) de su propia potencia, al haberte adornado con una belleza deiforme (θεοειδεῖ κάλλει)?²⁰

16. *Ibid.* (ed. Forbes I/1, 126): “ἀδέσποτον αὐτὴν εἶναι καὶ αὐτεξούσιον, ἰδίοις θελήμασιν αὐτοκρατορικῶς διοικουμένην”.

17. *Ibid.*: “Ὡσπερ γὰρ κατὰ τὴν ἀνθρωπίνην συνήθειαν, οἱ τὰς εἰκόνας τῶν κρατούντων κατασκευάζοντες, τὸν τε χαρακτήρα τῆς μορφῆς ἀναμάσσονται, καὶ τῇ περιβολῇ τῆς πορφυρίδος τὴν βασιλικὴν ἀξίαν συμπαραγράφουσι, καὶ λέγεται κατὰ συνήθειαν καὶ ἡ εἰκὼν, βασιλεύς: οὕτω καὶ ἡ ἀνθρωπίνη φύσις, ἐπειδὴ πρὸς ἀρχὴν τῶν ἄλλων κατεσκευάζετο, διὰ τῆς πρὸς τὸν βασιλέα τοῦ παντὸς ὁμοιότητος, οἷόν τις ἔμψυχος εἰκὼν ἀνεστάθη, κοινωνοῦσα τῷ ἀρχετύπῳ καὶ τῆς ἀξίας καὶ τοῦ ὀνόματος”.

18. Cf. *Ibid.* (ed. Forbes I/1, 127); *De imagine* IV (ed. Cappuyns, 213, 234).

19. Tanto Gerda von Bredow como Nancy Hudson han llamado la atención sobre este pasaje del Niseno como posible fuente del Cusano. Cf. G. von Bredow, “Der Geist als lebendiges Bild Gottes (Mens viva dei imago)”, *MFCG*, vol. 13 (1978) 58; N. J. Hudson, *Becoming God: The Doctrine of Theosis in Nicholas of Cusa*, Washington 2007, 15-16.

20. Gregorio de Nisa, *Contra Eunomium* III, ix, 9 (ed. Jaeger, GNO II, 267, 1-3): “οὐκ ἀγαθὸς ὅστις σε κόνιν ἄψυχον ὄντα θεοειδεῖ κάλλει κατακοσμήσας ἔμψυχον εἰκόνα τῆς ἑαυτοῦ δυνάμεως ἀνεστήσατο;”. El Niseno también usa la fórmula análoga “cierta semejanza viviente” (ἔμψυχόν τι ὁμοίωμα) en su tratado *De infantibus* (ed. Horner, GNO III/2, 77, 20). La expresión “*viva Dei similitudo*” es común en la obra del Cusano: cf. e.g. *De mente* IX (h V, 125, 10-11); *De fil. dei* VI (h IV, 86, 1-6); *Sermo* CCLVI, 11, 13-18; *Sermo* cclxvi, 10, 6-8.

La fórmula “ἔμψυχος εἰκὼν” se volvería clave, además, durante la controversia con los iconoclastas, divulgándose extensamente en ámbito bizantino desde el siglo VIII. Nada menos que Juan Damasceno citará en sus *Orationes de imaginibus* el pasaje del *De opificio hominis* citado más arriba –y otro del capítulo V que veremos enseguida– para probar que el Hijo de Dios encarnado puede ser representado en imágenes, ya que el hombre mismo es imagen viviente de Dios.²¹ Además de tratar estos temas ampliamente en *De visione Dei*, en uno de sus sermones que trata sobre la imagen divina el Cusano asocia el concepto de *viva imago* con la libertad de la mente, aludiendo a un fragmento del *De fide orthodoxa* del Damasceno –en la versión latina de Burgundio de Pisa– y manifestando así la impronta del optimismo antropológico gregoriano.²²

Por otra parte, uno de los autores que utiliza repetidas veces la expresión *imago viva* para ensalzar la dignidad regia del hombre recibida de Dios y su libre albedrío, con ecos evidentes de la antropología de Gregorio, es Ramón Sibiuda, cuyo *Liber creaturarum* fue leído por Nicolás y formaba parte de su biblioteca.²³

En el *De mente*, el Cusano utiliza, como Gregorio, la metáfora de la imagen de un rey: “Nuestra mente es la imagen de aquella entidad infinita, imagen que es la complicación de todas las imágenes, como la primera imagen de un rey desconocido (*quasi ignoti regis prima imago*) es el ejemplar de todas las demás que han de ser pintadas según ella”.²⁴ Pero el sentido del carácter viviente de la imagen se esclarece más adelante en la misma obra, cuando Nicolás vuelve a utilizar el símil divino del artista que hace un retrato de sí mismo.²⁵ Como ninguna imagen puede ser igual a Dios infinito, la más perfecta será la que no permanezca estática, la que imite no sólo la figura sino también la actividad y el arte del Creador. Así, la mente se convierte en “perfecta y viva imagen del arte infinito” (*artis infinitae perfecta et viva imago*).²⁶

Gregorio también recurre en el capítulo V del *De opificio hominis* a la imagen del

21. Cf. Juan Damasceno, *Orationes de imaginibus* I, 49-50 (ed. Kotter). La autoridad del Niseno fue decisiva en el segundo Concilio de Nicea (787), el séptimo ecuménico, que intentó resolver esta cuestión tan relevante para la cultura y la religiosidad bizantinas. En sus actas leemos que Gregorio era “llamado por todos el Padre de los Padres (ὁ Πατήρ τῶν Πατέρων)” (ed. Labbe, 1671, t. VII, col. 477A).

22. Véase Nicolás de Cusa, *Sermo CCLI*, 15, 2-10: “Hoc autem non negligendum quod libertas arbitrii in mente est, ut mens in se habeat suorum actuum principium et dominetur suis operibus secundum Damascenum. Et habet eam libertatem, quia est ad imaginem Dei creata. Et videtur attente consideranti quod prima causa ut causa posuit suam similitudinem in ipsa, ut sit viva imago sive causata causa; nec est possibile dignitatem eius exprimi”. Cf. Juan Damasceno, *De fide orthodoxa* II, 26 (ed. Kotter, 40.13).

23. Cf. e.g. Ramón Sibiuda, *Liber creaturarum*, tit. CIII (ed. Lyon, 1648, 140-145). La copia de la obra que está en la biblioteca cusana es el Cod. Cus. 196. Cf. J. Marx, *op. cit.*, 182-183. Es difícil, sin embargo, al carecer de una edición crítica, identificar las posibles vías de la recepción del Niseno en Sibiuda.

24. Nicolás de Cusa, *De mente* III (h. V, 73, 3-6): “mens nostra est illius entitatis infinitae imago, quae est omnium imaginum complicatio, quasi ignoti regis prima imago est omnium aliarum secundum ipsam depingibilium exemplar”. Cito para el *De mente* la traducción de Jorge Machetta: J.M. Machetta, C. D’Amico et al. (eds.), *Nicolás de Cusa. Un ignorante discurre acerca de la mente*, Buenos Aires, 2005. Sobre el tema del reino de la humanidad en el Cusano, cf. *De ludo globi* I, 43-44, 56-58; *De coni.* II, 14-17; *De vis. dei* VII, 26-28.

25. Cf. *ibid.* XIII (h. V, 148-149).

26. *Ibid.* (h. V, 149, 11-12).

pintor que se representa a sí mismo: “También nuestro modelador, al haber pintado una imagen que expresara su propia belleza (πρὸς τὸ ἴδιον κάλλος τὴν εἰκόνα), mediante la aplicación de las virtudes, como si fueran colores, representó en nosotros su propio principado (τὴν ἰδίαν ἀρχήν)”.²⁷ A esta virtud divina del ἀρχή comunicada a los hombres se agregan enseguida dos más: la del νοῦς ο λόγος y la del amor (ἀγάπη),²⁸ conformando una tríada de actividades propias de la imagen divina comparable a la de *potentia*, *sapientia* y *voluntas* que el Cusano menciona en los párrafos del *De mente* recién aludidos.

En efecto, para el Niseno, como para Nicolás, la imagen imita a su modo estas diferentes actividades y expresiones de la naturaleza divina. Así, el hombre posee un entendimiento (διάνοια) investigador y explorador de los seres (ζητητικὴ τε καὶ διερευνητικὴ τῶν ὄντων) a imagen de lo divino mismo, que observa todo, escucha todo y explora todo (πάντα ἐπιβλέπει, καὶ πάντα ἐπακούει τὸ Θεῖον, καὶ πάντα διερευνᾷται).²⁹ Y ambos sostienen también que la mente realiza esta variedad de operaciones en su simplicidad (ἀπλότης, *simplicitas*), que es imagen de la perfecta simplicidad divina.³⁰ Gregorio utiliza inmediatamente el argumento para probar la unidad de la naturaleza divina y la igualdad de las tres personas a partir de la unicidad de la imagen que ellas producen. El lector del manuscrito griego, identificado con el Cusano, destaca este pasaje anotando en el margen: “Contra Arianos et Anomeos”.³¹

Una metáfora análoga a la de la imagen viviente en ambos autores es la del espejo viviente (ἔμψυχον κάτοπτρον / *vivum speculum*). Tanto Gregorio como Nicolás usan la imagen del espejo para señalar la unidad esencial y la íntima correspondencia de la persona divina del Hijo respecto del Padre.³² Pero la mente humana también es descrita por ambos como un espejo. En efecto, un extenso fragmento del capítulo XII del *De opificio hominis* citado en el *Periphyseon* describe al νοῦς como un espejo que proyecta la belleza y la bondad divinas sobre la naturaleza y la materia.³³ Pero existe otra formulación de la metáfora en las obras del Niseno en la que coincide más de cerca con el Cusano. Mientras que Gregorio llama a la naturaleza humana “espejo viviente con capacidad de decisión (τὸ προαιρετικὸν τε καὶ ἔμψυχον κάτοπτρον)” en sus homilias sobre el *Cantar*,³⁴ el Cusano afirma en *De filiatione Dei* que las naturalezas racionales son “espejos vivien-

27. Gregorio de Nisa, *De opificio hominis* V, 1 (ed. Forbes I/1, 128): “καὶ τὸν ἡμέτερον πλάστην, οἷόν τισι βαφαῖς τῆ τῶν ἀρετῶν ἐπιβολῇ πρὸς τὸ ἴδιον κάλλος τὴν εἰκόνα περιανθίσαντα, ἐν ἡμῖν δεῖξαι τὴν ἰδίαν ἀρχήν”.

28. Cf. *ibid.*, v 2 (ed. Forbes I/1, 130).

29. Cf. *ibid.* (ed. Forbes I/1, 130).

30. Cf. *ibid.* VI, 1-2 (ed. Forbes I/1, 130-132); Nicolás de Cusa, *De mente* III (h. V, 72, 1-3).

31. Oxford, Bodleian Library, Auct. E. 1. 6 (f. 324v).

32. Cf. e.g. Gregorio de Nisa, *Contra Eunomium* II, 215-17 (ed. Jaeger, GNO I, 288, 4-29); Nicolás de Cusa, *De fil. dei* III, 65 et *passim*.

33. Cf. Gregorio de Nisa, *De opificio hominis* XII, 9-12 (ed. Forbes I/2, 168-170); Eriúgena, *Periphyseon* IV, 11 (PL 122, 789-790). El Cusano también llama “vivum speculum” tanto a Dios (*De visione Dei* XII, 48) como al hombre (*De mente* V, 87).

34. Gregorio de Nisa, *In Canticum canticorum* (ed. Langerbeck, GNO VI, 440, 7-8).

tes, intelectuales y libres (*viva et intellectualia atque libera [specula]*).³⁵ Según lo que hemos visto más arriba, es posible en este punto la mediación de Traversari, quien había leído con gran admiración el tratado niseno.

Pero la coincidencia más palpable de sus respectivas teorías se manifiesta en el análisis de esta unidiversidad de la mente y de su relación con los sentidos. El pasaje que sigue, en el que Gregorio plantea la paradoja a modo de diálogo, se encuentra citado en el *Periphyseon* y en la tradición posterior:³⁶

¿Acaso conocieron la naturaleza de su propia mente? “Es algo multipartito y muy compuesto (πολυμερής και πολυσύνθετος).” Pero ¿cómo está lo intelectual en composición? o ¿cuál es el modo de la mezcla entre realidades heterogéneas? “Es algo simple y no compuesto (ἀπλοῦς και ἀσύνθετος).” ¿Cómo, entonces, es dispersado hacia la multipartición de los sentidos? ¿Cómo está lo diverso en la unicidad (πῶς ἐν μονότητι τὸ ποικίλον;)? ¿Cómo está lo uno en la diversidad (πῶς ἐν ποικιλίᾳ τὸ ἓν)?³⁷

Los interrogantes que expresan esta aporía en el Niseno se asemejan notablemente a la pregunta formulada por el Cusano en el *De mente*: “Así, si la mente es coincidencia de la unidad y de la alteridad (*coincidentia unitatis et alteritatis*), al igual que el número, ¿cómo es divisible, siendo en ella la divisibilidad coincidente con la indivisible unidad?”³⁸ El dilema expresa la propia incomprehensibilidad de la mente o νοῦς, que tanto Gregorio como Nicolás fundan en la incomprehensibilidad de la esencia divina arquetípica.³⁹

La utilización cusana del término *mens* para referirse al intelecto y al alma superior equivale al uso que la filosofía griega hace de la palabra νοῦς.⁴⁰ Es interesante que el Cusano le atribuya a la mente la *complicatio* de todas las fuerzas animadoras del cuerpo, de su vida vegetativa, sensitiva, racional e intelectual.⁴¹ El Niseno también describe estas

35. Nicolás de Cusa, *De fil. dei* III (h IV, 65, 6-8).

36. Cf. Eriúgena, *Periphyseon* IV, 11 (PL 122, 788B-789A).

37. Gregorio de Nisa, *De op. hom.* XI, 2 (ed. Forbes I/1, 156-158): “εἰ τοῦ ἰδίου νοῦ τὴν φύσιν ἐπέγνωσαν; Πολυμερής τις ἐστί, και πολυσύνθετος. Και πῶς τὸ νοητὸν ἐν συνθέσει; ἢ τις ὁ τῆς τῶν ἑτερογενῶν ἀνακράσεως τρόπος; Ἄλλ’ ἀπλοῦς και ἀσύνθετος; και πῶς εἰς τὴν πολυμέρειαν τὴν αἰσθητικὴν διασπείρεται; πῶς ἐν μονότητι τὸ ποικίλον; πῶς ἐν ποικιλίᾳ τὸ ἓν;”.

38. Nicolás de Cusa, *De mente* XV (h. v, 158, 1-3): “Sic si mens est coincidentia unitatis et alteritatis ut numerus, quomodo divisibilis, cum divisibilitas in ea sit cum indivisibili unitate coincidens?”. Este tema ya había sido profusamente tratado por el Cusano en *De coniecturis*.

39. Cf. Gregorio de Nisa, *De op. hom.* XI, 3-4 (ed. Forbes I/1, 158); Nicolás de Cusa, *De coniecturis* II, 16. La teología apofática propia del Niseno y de Dionisio, y de otros Padres griegos se hace eco en la obra del Eriúgena. Nicolás anota al margen uno de los pasajes del *Periphyseon* en el manuscrito de San Eucario, que describe la imposibilidad de comprender a Dios por el sentido corporal, por la razón y por el intelecto humano o angélico (cf. *Periphyseon* I, 8 [PL 122, 447C]). En la nota se lee: “Deus incomprehensibilis” (Londres, Brit. Mus. Addit. 11035, f. 14r. Cf. *MFCG*, vol. 3 [1963], 87).

40. Por supuesto que no puede obviarse que Agustín de Hipona mismo traducía en algunas de sus obras el concepto griego de νοῦς por *mens* y no por *intellectus*, y a él siguieron incontables autores medievales.

41. Cf. Nicolás de Cusa, *De mente* V, 80. Este es otro de los problemas centrales del *De coniecturis*.

divisiones de los grados de la vida que se van perfeccionando de modo ascendente hasta llegar a una síntesis superadora en la naturaleza humana, a la que llama “vida perfecta en el cuerpo” (τελεία ἐν σώματι ζωή), y que integra en sí todos los grados inferiores de manera más elevada.⁴²

Conviene señalar en este punto el usual equívoco que consiste en adjudicar al Niseno un rechazo categórico del concepto de microcosmos o un dualismo exacerbado.⁴³ En *De opificio hominis* Gregorio sólo critica la concepción meramente material del microcosmos.⁴⁴ De hecho, en ese mismo capítulo central –citado íntegramente en el *Periphyseon* y en la *Clavis*– y en otros lugares del tratado el autor describe a lo humano como síntesis entre lo divino y lo animal, como μέσον cósmico,⁴⁵ y por ello rescata también explícitamente en otras obras el sentido más abarcador del hombre como pequeño mundo,⁴⁶ tal como lo haría después Nemesio de Émesa.⁴⁷ Justamente esa concepción nisena del hombre como naturaleza intermedia –en la traducción de Eriúgena: *medium est humanitas*⁴⁸– será la que nutra la visión maximiana y eriugeniana del hombre como síntesis de lo creado e influirá, al menos indirectamente, en la noción cusana de microcosmos y de *natura media* que se une al Verbo en *De docta ignorantia*.⁴⁹

42. Gregorio de Nisa, *De opificio hominis* VIII, 4-7 (ed. Forbes, I/1, 140-144). La traducción eriugeniana de una parte de este texto es citada en el *Periphyseon* junto con otro pasaje del capítulo XIV, 2 (ed. Forbes I/2, 190), que expresa una idea similar, y así son leídos por la tradición posterior en Occidente (Cf. Eriúgena, *Periphyseon* III, 38 [PL 122, 735D-736B]). La progresión evolutiva de estos grados de vida –la “vía ascendente por pasos” (διὰ βαθμῶν ἀνοδος, o “per gradus ascensus” en la versión de Eriúgena), como la describe Gregorio– reaparece en el Cusano, por ejemplo, en *De coni.* II, 16, 166.

43. Cuerpo y alma tienen para él “una conexión inexpresable e inconcebible (ἄφραστόν τε και ἀνεπίνοητον τὴν συνάφειαν)” (*De op. hom.* XV). El Niseno asume la perspectiva neoplatónica de unión psicofísica y de la omnipresencia de la mente en el cuerpo, y la enriquece al incursionar en agudas observaciones de actividades psicósomáticas humanas como el lenguaje, el uso de las manos, la memoria, el llanto, la risa y el sueño (*De op. hom.* VI-XIII; XXIX-XXX). En cada una de ellas, intelecto y cuerpo se muestran cooperantes e interdependientes. La comunicación entre ellos se da por intermedio de los sentidos, fiel a la gnoseología de los neoplatónicos (*De op. hom.* VI; IX-X), pero Gregorio se preocupa por hacer coincidir esta teoría con sutiles argumentos fisiológicos, que demuestran una exhaustiva formación en la ciencia médica de su tiempo, iniciada en su propio círculo familiar. Si bien señala la distinción y superioridad de lo intelectual respecto de lo corpóreo (*De op. hom.* XIV-XV), por otro lado afirma, además de la dependencia física del νοῦς para manifestarse, que alma y cuerpo son creados simultáneamente (caps. XXVIII-XXX). Nicolás retoma muchas de estas teorías en el *De mente*, como cuando afirma la necesidad y el provecho (*profectum*) para la mente de estar unida al cuerpo y a lo sensible (*De mente* IV, 77), o cuando aclara que la prioridad de la mente sobre el cuerpo es “*natura, non tempore*” (*De mente* V, 81).

44. Cf. *De op. hom.* XVI, 1 (ed. Forbes I/2, 194-196).

45. *Ibid.*, XVI, 9-18 (ed. Forbes I/2, 200-208).

46. Cf. *De anima et resurrectione* (PG 46, 28A-B); *In inscriptiones Psalmorum* (ed. McDonough, GNO V, 30.24-33.6).

47. Cf. Nemesio de Émesa, *De natura hominis* I (ed. Einarson, 423-431).

48. *De imagine* XVII (ed. Cappuyens, 233.34-234.1).

49. Cf. Nicolás de Cusa, *De doc. ig.* III, 3, 197-199. En este contexto debemos mencionar otras dos cuestiones muy relevantes en la obra del Niseno, que luego son centrales en Eriúgena e influyen sobre Nicolás: la de la unidad esencial entre todos los hombres y la del carácter de totalidad o universalidad propio de la naturaleza humana. En efecto, el Cusano anota al margen un pasaje del *Periphyseon* que postula la participación y unidad de todos los seres humanos en “una y la misma οὐσία” (*Periphyseon* I, 49 [PL 122, 491A]). En sus notas se

La concepción de la libertad

Hemos señalado ya que el elemento central de la imagen de Dios en el hombre para Gregorio de Nisa es su libertad. El conocido pasaje del *Periphyseon* que Dermot Moran ha calificado de “crucial” porque, según él, expresa el alegato eriugeniano decisivo en favor de una “libertad absoluta” del hombre, posiblemente más radical que la de Pico,⁵⁰ es en realidad una cita textual de Gregorio que corresponde al capítulo XVI del *De opificio hominis*. El texto niseno retoma la cuestión de la dignidad divina y la realeza propias del hombre que había tratado en los primeros capítulos.

En efecto, después de describir la plenitud absoluta de perfecciones de las que goza la imagen divina, Gregorio afirma: “Única entre todas ellas es el ser libre de la necesidad (τὸ ἐλεύθερον ἀνάγκης εἶναι), y no subyugado por ninguna potestad natural, sino dirigir su arbitrio (γνώμην) con autogobierno (αὐτεξούσιον) hacia lo que le parece”.⁵¹ El Niseno despliega su teoría de una libertad personal, inviolable y creativa tanto en esta obra como en el *De anima et resurrectione*, el *De vita Moysis* y las homilias *In Canticum*, todas obras cuyas traducciones o comentarios circularon, como hemos visto, en el ámbito de relaciones de Nicolás.

Los paralelos que pueden establecerse entre el pasaje citado –reproducido varias veces en el *Periphyseon* y en la *Clavis*– y las obras del Cusano son numerosos. Quizá el ejemplo más claro se encuentra en el frecuentado párrafo del *De visione Dei* que sigue a la respuesta de Dios dirigida al autor: “Sis tu tuus et ego ero tuus”:

Oh, Señor, suavidad de toda dulzura, pusiste en mi libertad (*posuisti in libertate mea*) que yo sea, si lo habré de querer (*si voluero*), de mí mismo. De aquí que si yo no soy de mí mismo, tú no eres mío; pues forzarías la libertad (*necessitates enim libertatem*), ya que tú no podrías ser mío si yo no fuera tampoco de mí mismo. Y, porque pusiste esto en mi libertad, no me fuerzas, sino que me esperas, para que yo elija (*ut ego eligam*) ser de mí mismo.⁵²

lee: “omnium hominum una essentia” y –un poco más abajo– “unum” (Addit. 11035, f. 54r. Cf. *MFCG*, vol. 3 [1963] 93). Por otro lado, la célebre sentencia “homo dicitur omnia”, de la homilía eriugeniana sobre el prólogo de Juan (ed. Jeauneau, XIX, 21-22) –que el Cusano conoció pero atribuyó a Orígenes– es, según Jeauneau, una reinterpretación que hace el propio Eriúgena de una frase del *De opificio hominis* XVI, 18 (ed. Forbes 1/2, 208): “εἷς ἄνθρωπος κατονομάσθη τὸ πᾶν”, que en *De imagine* había traducido: “unus homo nominatum est omne” (ed. Cappuyns, 236, 4).

50. Cf. D. Moran, *The Philosophy of John Scottus Eriugena*, Cambridge, 1989, 163-165.

51. *Ibid.*, XVI, 11 (ed. Forbes 1/2, 202): “ἐν δὲ τῶν πάντων καὶ τὸ ἐλεύθερον ἀνάγκης εἶναι, καὶ μὴ ὑπεξεῦχθαι τινὶ φυσικῇ δυναστείᾳ: ἀλλ’ αὐτεξούσιον πρὸς τὸ δοκοῦν ἔχειν τὴν γνώμην”. He aquí la traducción del pasaje según Eriúgena: “in eo item quod sit omnium necessitate liberum nullique naturali hoc est materiali potentiae subiugatur. Sed per se potentem ad id quod desiderat habet voluntatem” (*De imagine* XVII, ed. Cappuyns, 234, 30-32).

52. *De visione Dei* VII, 27 (h VI, 25, 15-19): “O domine, suavitas omnis dulcedinis, posuisti in libertate mea, ut sim, si voluero, mei ipsius. Hinc nisi sim mei ipsius, tu non es meus. Necessitates enim libertatem, cum tu non possis esse meus, nisi et ego sim mei ipsius. Et quia hoc posuisti in libertate mea, non me necessitas, sed expectas, ut ego eligam mei ipsius esse”. Existe una abundante bibliografía en torno a este pasaje. Véase R.

En efecto, aquí se vincula la imagen divina con la delegación de una autoridad, con la libertad del querer y con la ausencia total de necesidad o coacción, tres elementos presentes en el breve fragmento niseno. No parece casual que el Cusano ya hubiera descrito en la misma obra la *libera voluntas* como una fuerza (*vis*) recibida de Dios por la cual el hombre posee una viva imagen de la omnipotencia divina.⁵³

En *De ludo globi* Nicolás reflexiona con mayor profundidad sobre la indeterminación propia de la libertad humana, en comparación con naturaleza de las demás criaturas. Y también sobre el carácter único e irrepetible de cada persona humana y su destino. Al diferenciar al hombre de los animales, que carecen de libertad, el autor afirma: “Cada uno de los hombres es libre (*quisque hominum liber*) de pensar lo que sea que desee (*quaecumque voluerit*), y de modo similar considerarlo y determinarlo. Puesto que no todos piensan lo mismo, cuando cada uno posee su propio espíritu libre (*liberum proprium spiritum*)”.⁵⁴ Nuevamente las coincidencias con el Niseno son notables, en especial porque también atribuye la creatividad de la decisión al yo personal de cada uno y no a una propiedad de su naturaleza. Además, la fórmula *quaecumque voluerit* recuerda a las numerosas expresiones tan propias de Gregorio acerca de la virtualidad y amplitud de la libertad del querer: πρὸς τὸ δοκοῦν, ὅπερ ἂν ἐθέλη, πρὸς ὅπερ ἂν ἄγῃ, etc., presentes en los textos que Nicolás puede haber conocido.⁵⁵ En una sección posterior de esa misma obra, el Cusano afirma, como el Niseno, que ningún tipo de necesidad o fortuna pueden afectar al libre albedrío humano.⁵⁶

Estas mismas cuestiones son tratadas por Nicolás en un sermón de Navidad de 1454. En este caso llama fuertemente la atención la semejanza en la formulación del problema respecto del texto del capítulo XVI del *De opificio hominis*. Así como Gregorio afirma primero que Dios participa toda la plenitud de sus bienes en su imagen, para después acentuar que entre esos bienes el más eminente es el de la libertad,⁵⁷ el Cusano dice: “Dios creó una naturaleza que participara en mayor grado de su bondad, y esta es la intelectual, la cual es más semejante al Creador y casi otro Dios (*quasi alius Deus*) en esto: en que posee libre albedrío (*liberum arbitrium*)”.⁵⁸ Y un poco más adelante en la misma sección recurre a otra temática característica del Niseno y vinculada a la de la “imagen viviente”, la cuestión de la ἐπέκτασις, esto es, de la infinita capacidad humana para desplegarse y

Haubst (ed.), *Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues. Akten des Symposions in Trier vom 25. bis 27. September 1986*, Trier, 1989 (*MFCG*, vol. 18).

53. Cf. *ibid.*, IV, 11.

54. Nicolás de Cusa, *De ludo globi* I, 34 (h IX, 39): “Quisque hominum liber est cogitare quaecumque voluerit, similiter considerare atque determinare. Quare non omnes idem cogitant, quando quisque habet liberum proprium spiritum”.

55. Cf. e.g. *De op. hom.* XVI, 11; *In Canticum canticorum* (ed. Langerbeck, 102, 4-6); *De anima et resurrectione* (PG 46, 80D); *De vita Moysis* II, 3.

56. Cf. Nicolás de Cusa, *De ludo globi* I, 57-58.

57. Cf. Gregorio de Nisa, *De op. hom.* XVI, 10-11 (ed. Forbes 1/2, 202).

58. *Sermo* CLXVIII, 8 (h 18.3, 222): “Creavit autem Deus naturam magis suae bonitatis participem, scilicet intellectualem, quae in hoc, quod habet liberum arbitrium, est creatori similior et est quasi alius deus”.

crecer en perfección (*feri melior*), que nuevamente diferencia al hombre del resto de la naturaleza, sujeta a las fuerzas naturales:

Y puesto que es una potencia libre (*potentia libera*), puede volverse mejor. Ninguna otra naturaleza puede volverse mejor a partir de sí misma, sino que es lo que es por la necesidad (*sub necessitate*), que de este modo la retiene. Únicamente la naturaleza intelectual posee en sí los principios por los cuales puede volverse mejor, y de esa manera más semejante y más capaz de Dios (*Deo similior et capacior*).⁵⁹

En otro interesante sermón de 1456, al comentar el pasaje evangélico de la curación de un hombre sordo (Mc 7, 31-37), el Cusano despliega su teoría de la elección humana en un contexto similar al de *De visione Dei*; se trata de un encuentro entre Dios y el ser humano.⁶⁰ En efecto, cuando Jesús se dirige al hombre y le dice “¡Ábrete!”, Nicolás no lo interpreta como una liberación que se realiza desde fuera, sino como una apelación directa de Cristo a la persona humana, a la que delega una autoridad sobre su propia vida y su ser. Según el Cusano, es como si Dios dijera al hombre: “Sé eso que quieres (*sis hoc quod vis*)”.⁶¹ Aquí la persona no está llamada sólo a ser libre de condicionamientos externos, sino que también posee la autoridad de elegirse y de elegir su destino.

Lo llamativo de este último texto es que la libertad adquiere una cierta dimensión ontológica; el Cusano habla de llegar a *ser* lo que uno quiera. Y esto está en continuidad con lo que afirmado en *De coniecturis*, sobre la plasticidad y virtualidad de la naturaleza para llegar a ser (*esse*) humanamente cualquier cosa, desde Dios hasta las bestias salvajes.⁶² Se trata de una teoría de la libre transformación humana con varios antecedentes antiguos y entre los Padres, pero que es formulada por primera vez en el Niseno con un audaz carácter ontológico. En un pasaje del *De vita Moysis* niseno, disponible en la versión latina de Trebisonda desde 1446 en Roma, se lee:

Y somos en cierto modo los padres de nosotros mismos, dándonos a luz tal como queremos (οἶους ἂν ἐθέλωμεν) y modelándonos por la propia decisión (ἀπὸ τῆς ἰδίας προαιρέσεως) hacia la forma que queremos.⁶³

59. *Sermo* CLXVIII, 8 (h 18.3, 222), “Et quia est libera potentia, potest fieri melior. Nulla natura alia potest fieri melior ex se, sed est id quod est sub necessitate, quae ipsam sic tenet. Sola intellectualis natura habet in se principia, per quae potest fieri melior, et ita Deo similior et capacior”.

60. Cf. H. Schwaetzer, “Sei du das, was du willst!» Die christozentrische Anthropologie der Freiheit in Sermo CCXXXIX des Nikolaus von Kues”, *Trierer Theologische Zeitschrift*, vol. 110 (2001), 319-332.

61. Nicolás de Cusa, *Sermo* CCXXXIX, 14.

62. Cf. *De coniecturis* II, 14, 143.

63. Gregorio de Nisa, *De vita Moysis* II, 3 (ed. Musurillo, GNO VII/1, 34, 11-13): “καὶ ἐσμεν ἑαυτῶν τρόπον τινὰ πατέρες, ἑαυτοὺς οἶους ἂν ἐθέλωμεν τίκτοντες καὶ ἀπὸ τῆς ἰδίας προαιρέσεως εἰς ὅπερ ἂν ἐθέλωμεν εἶδος”.

Conclusión

Ciertamente en este breve bosquejo que he presentado de la cuestión, la recepción de la antropología del Niseno por parte del Cusano se muestra un tanto fragmentaria y mayormente indirecta. La cuestión se dificulta aún más por la identidad evasiva del Niseno a lo largo de la historia del pensamiento, en algunas ocasiones confundido con Nemesio de Émesa, en otras, con su amigo y homónimo el Nacienceno, incluso por su propio traductor latino, Eriúgena. De hecho, Nicolás no menciona el nombre del Niseno en ningún pasaje de sus obras.

Pero, por otro lado, específicamente en el campo antropológico, las evidencias que hemos presentado de la influencia directa e indirecta de Gregorio sobre Nicolás han sido numerosas y significativas. Claro es que este último no podía abstraerse de la notable propagación y recepción del texto del Niseno en los tratados exegéticos sobre el Génesis y en las obras antropológicas medievales. Pero considero que Nicolás hace algo más que recibir pasivamente su influjo. El Cusano redescubre aspectos del pensamiento de Gregorio que habían sido soslayados por la tradición medieval occidental, con contadas excepciones. Ellos son, entre otros: la dignidad suprema del hombre elevada hasta una cierta igualdad con la divina y la capacidad del ser humano para recrear el mundo y para recrearse a sí mismo a imagen del entendimiento y la libertad de Dios mismo. En este sentido, el Cusano antecede y prepara el camino para la vertiente más filosófica del humanismo italiano, y por eso puede ser considerado —en un símil que hubiera agradado tanto a él como al Niseno— como un espejo viviente que refleja según su propia y singular impronta aquella imagen vigorosa del hombre propia de los Padres griegos antiguos y la proyecta hacia la naciente Modernidad.

Reflexiones relacionadas con la exposición

A partir de las preguntas, Francisco Bastitta Harriet subrayó la distinción entre increado-creado asimilable en los Padres griegos a la distinción absoluto-relativo, respectivamente. Estableció asimismo una posible vinculación con los términos absoluto-contracto en el pensamiento de Nicolás de Cusa.

Por otra parte, se discutió acerca de la noción de libertad distinguiéndola de la de deliberación. Se profundizó acerca de la noción cusana de libertad como intensificación de sí mismo y, al mismo tiempo, camino inequívoco de encuentro con Dios. En este sentido, se afirmó que no hay libertad que aleje al hombre de lo absoluto.