

# VISIO INTELLECTUALIS : NICOLÁS DE CUSA Y SCHELLING

Harald Schwaetzer

---

Universidad de Trier  
[harald.schwaetzer@uni-trier.de](mailto:harald.schwaetzer@uni-trier.de)

## Abstract

Este trabajo pretende descubrir una proximidad sistemática entre el pensamiento de Nicolás de Cusa y el idealismo alemán, en particular, en torno a la noción de “visio intellectualis” entendida en el plano teórico del conocimiento. Pretende demostrar que lo que el Cusano piensa como “visión intelectual” acaba por no ser otra cosa que el “Yo que se contempla a sí mismo” [*selbst anschauende Ich*] en el que piensa Schelling y, así, que aquello que está en la base del pensamiento cusano y que se ha sido pensado a su manera en su tiempo, es lo mismo que fue mostrado en el tiempo de Schelling y a la manera de Schelling.

This work pretends to find a systematic proximity between Nicholas from Cues and German idealism, particularly, in the notion of “visio intellectualis”, understood in the theoretical ground of knowledge. It pretends to demonstrate that what Cusanus thinks as “intellectual vision” ends up being not other thing than the “self-contemplating I” [*selbst anschauende Ich*] in which Schelling thinks and, therefore, that what is at the base of Cusanus’ thought and was thought on his time in his way is the same thing that was shown at Schelling’s time in Schelling’s way.

**Palabras clave:** Cusanus – Schelling – ‘visio intellectualis’

**Key-words:** Cusanus – Schelling – ‘visio intellectualis’

## Un acercamiento sistemático

Las consideraciones que haré pretenden descubrir una proximidad sistemática del Cusano con el idealismo alemán y hacer plausible la visión intelectual entendida en el plano teórico del conocimiento. No pretenden desarrollar en su totalidad la relación entre el Cusano y Schelling, pues la investigación sobre este tema se encuentra en una mirada retrospectiva, en lo que atañe a sus conexiones históricas con algunas muy meritorias propuestas como las formuladas por Werner Beierwaltes.<sup>1</sup>

---

\* Conferencia pronunciada en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad Nacional de La Plata, 29 de septiembre 2005. Doy muchas gracias al Prof. Dr. Jorge M. Machetta por traducir el artículo. Revisión: Diego Garay.

<sup>1</sup> En el último tiempo el tema ha sido discutido de nuevo más intensamente. Después que Birgit Helander ya en 1988 presentó un estudio acerca de la “visio intellectualis” (Helander, Birgit, 1988), he señalado en diversos escritos un parentesco entre el Cusano y Schelling acerca de esta cuestión (ver, especialmente, Schwaetzer, Harald, 2005c y 2004, p.181ss.). Últimamente Klaus Kremer (2005), propone una consideración acerca de la *visio intellectualis*. Kremer distingue, sobre la base del método, una investigación del uso estadístico del concepto, dos formas de la *visio intellectualis*: una ‘in patria’, otra en la tierra. El objeto central de la segunda sería la contemplación

En esta exposición quiero mostrar que mi presunción presentada hasta ahora como hipótesis de trabajo: “lo que el Cusano piensa no es, en sus consecuencias, otra cosa que el Yo que se contempla a sí mismo del idealismo alemán”<sup>2</sup> queda argumentativamente sustentada.<sup>3</sup>

### Breve advertencia acerca de la relación histórico-genética

La pregunta acerca de si Schelling conoció al Cusano ha sido respondida negativamente desde hace tiempo por la investigación. Sin embargo, esto depende también a su vez de la insegura situación de las fuentes. Es cierto que Schelling no ha

---

del fundamento. Del análisis acerca de la contemplación de los *intelligibilia* se ocupa Kremer sólo marginalmente. La propuesta de Kremer en base al uso estadístico es, en su contenido como también metódicamente, problemática, pues él la conduce a través de una reducida selección de palabras y localizaciones. En la valoración de este método del uso estadístico del concepto [*Begriffsstatistisch*] hecho por Klaus Kremer –yo utilizo preferentemente también esta metodología — se debe reconocer, con todo, sus límites. Klaus Kremer objeta al trabajo de Birgit Helander como defecto fundamental no haber procedido *Begriffsstatistisch*. En el caso de una *visio intellectualis* me parece que un procedimiento estadístico ayuda tan sólo limitadamente: a) la amplitud de la palabra es muy grande, Kremer no ha tomado en cuenta suficientemente ni ha considerado expresiones como ‘*intellectus videt*’, ‘*solo intellectu videre*’ o expresiones emparentadas con éstas, como por ejemplo ‘*conceptus*’; b) el Cusano pertenece a aquellos pensadores cuyo uso del idioma reconocidamente no persigue con exactitud una terminología determinada, sino que frecuentemente la varía; esto no significa que él es impreciso sino tan sólo que él formula esto en relación con el contexto. En conclusión, el método es limitado fundamentalmente por esto: el resultado estadístico no dice nada sobre el contenido elaborado. Kremer pasa por alto para la *visio intellectualis* la noción central de un *conceptus de conceptu* tomado del *Idiota de sapientia II*; más aún considera en una crítica a mi exposición que no hay en el Cusano una ‘Idea de las ideas’. Klaus Kremer fundamenta su crítica a mi posición sobre todo en un artículo periodístico del “*Rheinischen Merkur*” (Nummer 20, 2001). Esto vuelve superflua cualquier posterior discusión pero requiere tan sólo tres comentarios: 1) un texto no académico es probablemente un episodio polémico pero ciertamente no es un texto ‘objetivamente académico’; 2) el texto objetado es no sólo no-académico sino también el más antiguo, claramente Kremer no ha encontrado la correspondiente posición en mis posteriores textos académicos; 3) la afirmación objetada en su correcta formulación pudo haber estado presente a Kremer pues ella proviene de una de las más importantes obras de la literatura secundaria de la cual ha hecho la recensión: Kurt Flasch (1998): *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, allí se encuentra en la pág. 288 lo que se ha parafraseado en el artículo. Flasch sostiene firmemente que el Cusano en el *De sapientia* formula la expresión “concepto del concepto” o “concepto absoluto” que allí por primera vez aparece como nombre de Dios. Por lo tanto la afirmación apodíctica de Kremer y la objeción que ha propuesto contra mi posición, que el Cusano conoce tan sólo la “*forma formarum*” es, en consecuencia, falsa. Además, él suprime el modo de contemplación de lo inteligible en su análisis del *Compendium*, cap. VIII, aunque si se continuara meramente según la estadística en el sentido de Kremer la mayoría de las palabras de la comparación del cosmógrafo están precisamente dedicadas a la cuestión de cómo alguien contempla los signos espirituales, es decir las ideas (ver Kremer, (2005), pp. 223 ss.)

<sup>2</sup> Schwaetzer, Harald (2003a) pp. 9-23, especialmente p. 22. Este lugar es citado y criticado por Kremer (2005), p. 203). Que allí se trata tan sólo de un Prolegómeno no es tenido en cuenta por Kremer. Él no avanza hacia las consideraciones que llevan a esta tesis.

<sup>3</sup> Que se advierta claramente que yo no hablo de una identidad de ambas posiciones.

mencionado al Cusano, igualmente se excluye un conocimiento directo, aunque no un conocimiento indirecto. Schelling presumiblemente podría haber tenido un conocimiento directo a partir del libro de Kästners *Geschichte der Mathematik*.<sup>4</sup> Además, se ha encontrado a mediados del año 2005 un catálogo de la biblioteca del último Schelling. En esa lista se encuentra el trabajo de Clemens sobre el Cusano y Bruno (1847). También éste hablaría acerca de un conocimiento directo por parte del joven Schelling.

Con todo, pone de manifiesto el conocimiento indirecto al menos en el diálogo *Bruno* de 1802. Este diálogo, como lo refleja el título, configura una particular recepción del pensamiento de Giordano Bruno.<sup>5</sup> El Nolano ya era antes conocido por Schelling a través de una pequeña selección la cual adjuntó Friedrich Heinrich Jacobi<sup>6</sup> a su obra *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an der Herrn Moses Mendelssohn* en su segunda edición de 1789.<sup>7</sup> Asimismo Schelling encontró, sin saberlo, en la selección del *De la causa, el principio y lo uno* (1584) ante todo la idea central de Nicolás acerca de la *coincidentia oppositorum*.<sup>8</sup> Lamentablemente Jacobi, en su paráfrasis, anuló la mención del Cusano en

---

<sup>4</sup> Ver Schwaetzer, H, 2003b.

<sup>5</sup> El nombre "Bruno" aparece simplemente para abarcar el spinozismo y el platonismo en general tal como ya lo ha subrayado Tilliette en (1970).

<sup>6</sup> Jacobi, por su parte, había sido advertido respecto de Bruno a través de Hamann. En un intercambio epistolar entre ellos en el año 1771/82 se ventiló el pensamiento acerca de la *coincidentia oppositorum* que Hamann quiso hacer propio. El encuentro se produjo propiamente en 1785. Ver Bierwaltes, W. (1980), p. 222, Anm.60.

<sup>7</sup> No es claro cuando Schelling tuvo conocimiento de esta selección y cuanto conoció en realidad acerca de Bruno (Tilliette, Schelling, 167). Está claro que, antes del escrito *Bruno*, Giordano Bruno no cumplió ningún papel en el pensamiento de Schelling: Holz, Harald, (1977) p. 80, advierte en alusión a Koch, F (1925), pp. 26, 28, 230ss.: "*Es ist so gut wie sicher, daß Schelling wenigstens noch vor dem Sommer/Herbst 1801 darauf aufmerksam geworden ist*". Posiblemente puede relacionarse esta lectura con la cita de Schelling en una carta a Eschenmayer del 30.7.1805, en la que relata que en 1801 se le ha hecho presente una luz. La idea de un sistema total con la unión de Spinoza y Fichte es, por lo menos, entendido en este sentido por algunos intérpretes. (Ver Grün, 1993).

<sup>8</sup> También para el *Bruno* de Schelling es central este encuadre. Si se considera desde la perspectiva de Schelling hacia el Cusano fácilmente se trasluce lo siguiente: el pensamiento cusano acerca de la coincidencia de los opuestos incluye un doble *transcensus*. Muy platónicamente el Cusano sostiene que el círculo dibujado en el suelo no es un círculo perfecto. Toda figura sensible hace referencia tan sólo a la imagen original libre de materia. Solamente el círculo considerado como idea es perfecto. De ahí en más reflexiona el Cusano sobre la oposición entre círculo y línea. Cada figura geométrica es o bien curva o bien recta, no hay tercera posibilidad. Pero entonces qué sucede, se pregunta el Cusano, si nosotros queremos hacer un círculo infinitamente más grande. La curvatura crece siempre más y de ahí se acerca a la línea. Continúa diciendo que un círculo infinito debe ser a la vez una infinita línea pero sabe precisamente que esta situación no puede producirse en el campo de la matemática ideal, así como tampoco un círculo dibujado en el suelo pueda ser perfectamente redondo. La reflexión matemática conduce a una coincidencia del círculo infinito y la línea infinita, precisamente como el círculo en el suelo conduce al círculo ideal. En el Cusano hay tres ámbitos relacionados: el de la naturaleza, el del espíritu y el de lo absoluto, en una relación que podría ser análoga a los tres ámbitos en Schelling: filosofía de la naturaleza, filosofía trascendental y filosofía de lo absoluto. Si Tilliette (op.cit. 342) sostiene: "*L'axioma spinoziste, égalment vigilant depuis les débuts, de l'infini*

Bruno, de manera de remitir este pensamiento hasta Heráclito a quien también Giordano Bruno menciona, pero al margen. Sin embargo, actualmente, Paul Ziche ha demostrado que Fülleborn en su *Beiträgen zur Geschichte der Philosophie* de 1796, incluye el nombre del Cusano. Ahora bien, debe considerarse seguro que Schelling haya conocido ese texto.<sup>9</sup>

En relación con este estado de la cuestión podría también al menos como perspectiva y pregunta tenerse en cuenta la siguiente adverencia de Albert Franz: “*Ob Schelling übrigens die Wiederaufnahme der plotinischen Sachthematik durch Nikolaus von Kues völlig entgangen ist, wird zwar von der Forschung angenommen, scheint aber eher unwahrscheinlich, wenn auch entsprechende ausdrückliche Zeugnisse nicht gefunden werden konnten. [...] Ist diese Unkenntnis Schellings damit zu vereinbaren, daß Giordano Bruno den Deutschen von der Mosel als ‚göttlichen Cusaner‘ bezeichnet?*”<sup>10</sup>

Sea como fuere la vinculación de Schelling con el Cusano, es seguro que hubo, por lo menos, un influjo indirecto. Como ejemplo podría valer el pensamiento acerca del “espejo viviente” que es central para la antropología cusana y que ha tenido influencia en Schelling a través de Leibniz.<sup>11</sup> De ahí en más, y de ello entre otros Bernhard Rang ha advertido, existe en el ámbito de la idea de la coincidencia una cantidad de paralelos.<sup>12</sup>

Con todo, miremos ahora nuevamente la insoslayable asunción de la idea de coincidencia en Bruno mismo. Schelling arranca con tal pensamiento cusano en la primera parte del Diálogo, en referencia al punto de vista de Schlegel en *Gespräch über Poesie*<sup>13</sup> que trata la cuestión acerca de la relación entre la verdad y la belleza. A través

*au finit pas de passage, est intégralement respecté*” así se podría remitir al principio fundamental cusano que entre lo finito y lo infinito *nulla proportio*. En este ejemplo se muestra que mucho de lo que es declarado como “spinozismo” oculta también otras dimensiones (ver 1/315). La tesis de que detrás de Bruno está esencialmente el Cusano ha sido propuesta convincentemente por Beierwaltes (ver *Identität und Differenz*, 224 ss., especialmente 227: “*In der Hinführung zum Problembereich von ‚De la causa‘ wurde bereits evident, daß das cusanische Prinzip ‚coincidentia oppositorum‘ sowie der Begriff ‚possest‘ als coincidentaler Gottesname konstitutive Elemente in dem Versuch des Giordano Bruno sind, die Welt und ihren schaffenden und erhaltenden Ursprung unter gewandelten physikalischen Voraussetzungen zu erklären.*”)

<sup>9</sup> El aporte de Paul Ziche será publicado en: K.Reinhardt-H.Schwaetzer (eds.): *Cusanus und der deutschen Idealismus* (Regensburg, 2007) La cita expresa: “*Wie war es möglich, grosser Mann, daß du aus dieser Blindheit unsers Zeitalters, worinn alles Licht der Philosophie und der mit ihr verwandten Wissenschaften verloschen ist, dich emporheben konntest, um das, was im vorigen Jahrhunderte Nicolaus Cusanus in seinem Werke: de docta ignorantia, mit halblauter Stimme gesagt hat, dreust und kühn vorzutragen!*” (Georg Gustav Fülleborn: *Beiträge zur Geschichte der Philosophie. Kapitel: Über einige seltne Schriften des Iordano Bruno*. Jena 1796, 87).

<sup>10</sup> Albert Franz (1992), p. 295.

<sup>11</sup> Holz, H. (1993), ha retrotraído hasta Leibniz la noción de espejo viviente presente en Schelling.

<sup>12</sup> Rang, Bernhard (2000).

<sup>13</sup> Aquí está en su antecedente una discusión con *Gespräch über Poesie* de Friedrich Schlegel, ver Tilliette, Xavier (1970), p.335ss. Continúa: También el escrito acerca de la libertad puede haber sido escrito contra el texto de Schlegel *Über die Sprache und Weisheit der Inder* (ver I/7, 338 Anm.)

de la identidad de ambas se ha aclarado en un nivel más alto, al mismo tiempo, la relación entre la filosofía y la poesía, y con ello se ha puesto en evidencia la intención del diálogo. En éste se trata –como también en Schlegel<sup>14</sup>— acerca de la reubicación de la filosofía como ciencia de los misterios.<sup>15</sup> La meta de los misterios no es otra, dice Schelling en su diálogo, que mostrar al hombre la imagen originaria de todo aquello que, de otra manera, sería tan sólo la habitualidad de ver copias.<sup>16</sup> El lenguaje de matiz platónicoesotérico revela que también para Schelling la idea de la coincidencia tiene algo que ver con la visión intelectual.

Las siguientes reflexiones quieren presentar un parentesco sistemático entre el Cusano y Schelling precisamente en este punto.

### **El concepto absoluto en el Cusano y en Schelling**

En el Segundo Libro del *Idiota. De sapientia*, pregunta el orador al laico, cómo puede formar un concepto de Dios y el laico responde, “tal como se procede respecto del concepto”.<sup>17</sup> En tal concepto se conceptualizará lo inconceptuable, así dice él a continuación, para afirmar luego “por lo tanto el concepto del concepto accede al

---

y Zovko, p.117 ss.

<sup>14</sup> Ver: La Conversación de Schlegel (en la primera edición 1800, aparecida en *Athenäum*, Stück I, 58-128 und Stück II, 169-187, y ahora en la edición crítica: Band II (1967), 284-362), toma por su parte el así llamado más antiguo programa sistemático del Idealismo alemán de Schelling, Hegel y Hölderling en el cual según esta orientación se refiere a una nueva mitología y que para su desarrollo contempla la tarea de la poesía, la cual por ello es colocada en paralelo con los misterios de Eleusis. Esto que en Schlegel permanece como una relación difusa de la filosofía y la poesía se ha vuelto ahora explícito en Schelling.

<sup>15</sup> La expresión “*Mysterienwissenschaft*” no se puede encontrar así en Schelling. Aparece frecuentemente el tema. Es muy claro en *Philosophie und Religion* el lenguaje acerca de los *Mysterien der Wissenschaft*, y de esto se trata (ver I/6, 15; también de modo semejante II/3, 447). Asimismo en p.16ss. describe Schelling el contenido de los misterios, lo absoluto y el origen de las cosas, a partir de lo absoluto como filosofía de la naturaleza. Con ello resulta claro que la filosofía de los misterios como ciencia y ciertamente como ciencia de la naturaleza está pensada en el sentido antiguo y según la perspectiva moderna.

<sup>16</sup> En *Philosophie und Religion* está incluido este contenido de la enseñanza acerca del descenso de las almas desde el mundo intelectual al mundo del cuerpo; y como parte de la filosofía de la naturaleza es explicado con el punto de vista acerca de que las almas que están atadas a la materia no alcanzan a ver con limpieza la imagen originaria (I/6, 47 ss). En *Bruno* remite Schelling inmediatamente al escrito anterior *Fernere Darstellungen*; esto hay que subrayarlo porque Tilliette (Schelling, 167) señala falsamente: “El diálogo *Bruno* comienza donde los *Ferneren Darstellungen* concluyen, o sea con la revelación de los arquetipos eternos de las cosas que corresponde a los hijos de Dios”. El mismo Schelling explícitamente hace referencia a los *Fernere Darstellungen* en el *Bruno* (ver I/4,347): “[...] wie in dem Gespräch über das göttliche und das natürliche Prinzip der Dinge bewiesen ist [...]”.

<sup>17</sup> De sap. II (h /2 V n.28)

concepto no conceptuable”.<sup>18</sup> El procedimiento del Cusano se realiza de esta manera: quien quiere tener un concepto más preciso de Dios construya el concepto con precisión. Quien quiere alcanzar un verdadero concepto de Dios debe construir el concepto de la verdad. En cada concepto se aprehenderá de un modo determinado el concepto del concepto. Este es Dios.

El orador dice que “el concepto acerca del concepto es el concepto de Dios porque Dios es el concepto de los conceptos” (*conceptum de conceptu, cum Deus sit conceptionum conceptus esse de deo conceptus* n.34).<sup>19</sup> Esta afirmación señala un giro de pensamiento. Pues no busca solamente sustituir el nombre de Dios por medio de otro nombre, sino que justifica el procedimiento en base a una reflexión fundamental acerca de la condición de posibilidad del conocimiento humano. En ello habrá de reconocerse, precisamente, esta condición del conocimiento, sobre todo, efectivamente, porque siendo condición de cualquier conocimiento, también lo es de aquel en que el sujeto se determina a sí mismo como sujeto, no como subjetivo u objetivo, sino como absoluto.

Esta determinación de un absoluto está en primer lugar, muy emparentada con la del idealismo alemán. En toda diferenciación entre ellas se trata sin embargo finalmente, tan sólo de la aprehensión de lo a la vez subjetivo y objetivo, como Hegel quería que fuera. Según Fichte se trataría de un sujetoobjeto subjetivo. Según Schelling un sujetoobjeto objetivo. Para el Cusano, un absoluto sujeto-objeto. O bien podría ser tomado de alguna otra manera.

Una segunda coincidencia fundamental radica en que tanto para el Cusano como para Schelling –al menos desde el año 1800– el concepto absoluto descrito como nombre de Dios es considerado condición de posibilidad del conocimiento.

En tercer lugar podrá preguntarse, si acaso la *visio intellectualis* cusana no ha sido incorporada del mismo modo al acto de conocimiento entre el sujeto y el absoluto, como en el idealismo.

### **La *visio intellectualis* como conjetura espiritual**

Esta pregunta ha de ser expuesta a continuación con ocasión de un texto clave del pensamiento cusano: la comparación del cosmógrafo tomada del *Compendium*, porque el

---

<sup>18</sup> Sobre este pasaje y los siguientes Kurt Flasch ha llamado la atención en (1998) p.259. Siguiéndolo a él yo mismo ha llamado la atención en un artículo en el “Rheinischen Merkur” 2001.

<sup>19</sup> Kurt Flasch piensa que en este pasaje se ha introducido por primera vez *conceptus absolutus* como nombre de Dios y de esta manera se subraya el concepto de los conceptos por parte del Cusano (ver *Geschichte einer Entwicklung*, 259)

Cusano pone en evidencia aquí qué es lo que entiende en sentido teórico cognoscitivo bajo el término “visión espiritual”.

En el primer capítulo del *Compendium* el Cusano introduce los motivos de su teoría sobre el signo. Puesto que nadie alcanza jamás el modo de ser en el modo de conocer, existe conocimiento solamente como conocimiento del signo, no como conocimiento de lo en sí. No hay un saber de la máxima manera de ser, si bien se sabe asimismo que ella existe.

A primera vista, de manera sorprendente el Cusano concluye: “Por lo tanto tenemos la visión mental que intuye en aquello que es prioritario a todo conocimiento” (*Habemus igitur visum mentalem intuentem in id quod est prius omni cognitione*).<sup>20</sup> Esta afirmación es explicitada por medio de la siguiente imagen: así como el ojo ve solamente colores, sin embargo él sabe que existe el sol aunque no lo vea directamente. Los colores son signos de la luz en lo traslúcido. Considera a los conceptos como análogos a los reflejos de la luz. Esos conceptos, afirma el Cusano, son el objeto de la contemplación del espíritu.

Por tanto, quien contempla conceptos, contempla algo que es anterior a todo conocimiento. Esta afirmación es entonces comprensible si uno piensa que se conoce con ayuda de conceptos. Los conceptos son, entonces, condición de posibilidad de determinado conocimiento, por ello lo preceden.

Inmediatamente se explicita en este punto que los conceptos se comportan como objetos de la contemplación espiritual respecto de su principio como el resplandor respecto de la luz. En este sentido, podría hablarse de la explicación de los conceptos a partir del concepto absoluto, tal como los colores se explican desde la luz del sol. Esta constatación concuerda con la determinación conceptual del texto *De sapientia* citado. Con ella se establece juntamente que esta relación entre concepto y conceptos es constitutiva para la visión intelectual.

En el capítulo octavo del *Compendium* Nicolás describe cómo el cosmógrafo tiene la posibilidad de recopilar muchas impresiones sensibles a fin de confeccionar una carta geográfica. Luego las introduce en la carta y se vuelve hacia ella y descubre que él solamente puede confeccionar la carta si dispone del concepto de carta. Por ello, selecciona entre todos los elementos sensibles de su imaginación y se concentra en los puros conceptos, en los puros signos espirituales (*intelligibilia simpliciaque atque formalia signa*).

---

<sup>20</sup> Lo mismo en *De apice theoriae* n.11: “Unde simplex visio mentis non est visio comprehensiva, sed de comprehensiva se elevat ad videndum incomprehensibile”

Se ha de tomar precisamente esta situación en relación con la cuestión propuesta. El Cusano cambia ahora el plano en la imagen. La carta geográfica misma muestra el conocimiento del mundo. El cosmógrafo ha establecido con firmeza que sólo era capaz para este conocimiento porque tenía a su disposición el concepto en cuanto condición de posibilidad del conocimiento. Si, entonces, se vuelve ahora hacia este concepto, no se trata ya de un conocimiento en el sentido corriente sino que se trata de una contemplación que aprehende el concepto en una mirada, de la misma manera como el concepto antes de todo conocimiento posibilita el conocimiento.

Lo peculiar consiste en que el signo y el concepto coinciden mientras que en otro sentido un concepto debe ser introducido para la interpretación del signo a fin de poder obtener el conocimiento. Si el signo es un puro signo espiritual, es un puro concepto, entonces se modifica el modo de conocimiento, porque aquello que el signo significa en este caso es precisamente el mismo signo dado.<sup>21</sup>

Si en el primer capítulo los conceptos fueron determinados como reflejos de un concepto absoluto, es decir Dios, ahora esta determinación reaparece, en cuanto que el Cusano constata que en los conceptos resplandece la luz eterna. Al mismo tiempo se habrá de consolidar que no sólo la luz eterna no es vista en sí, sino que, ciertamente, tan sólo es visto su resplandor. Lo que es en sí mismo es inaccesible para la visión. Se sabe tan sólo que es. Asimismo con ello, el Cusano repite un punto de vista del primer capítulo. La relación del concepto puro con un concepto será ahora explicada en referencia a la imagen, tan importante para el Cusano, del espejo central, el cual está rodeado por los espejos circulares circundantes. Esta imagen la aplicó Nicolás en *De filiatione dei* a fin de introducir por primera vez su idea del hombre como viva imagen de Dios.<sup>22</sup>

Un primer resultado es la totalidad estructural. Así como los espíritus humanos como espíritus vivientes están en círculo alrededor del *lógos* único, así también los puros conceptos están aquí como espejo en círculo alrededor del concepto absoluto. Esta

---

<sup>21</sup> El Cusano precisa la contemplación y la relación de un concepto con otro concepto en una sola y complicada oración: "*Et quomodo in illis splendet lux aeterna et inaccessibilis omni acumine mentalis visus, attentissime advertit, ut videat incomprehensibilem aliter quam incomprehensibili essendi modo videri non posse atque ipsum, qui est omni modo comprehensibili incomprehensibilis, omnium, quae sunt, <esse> essendi formam, quae in omnibus, quae sunt, manens incomprehensibilis in intellectualibus signis ut „lux in tenebris lucet“, a quibus nequaquam comprehenditur, quasi una facies in diversis politis speculis varie apparens nullo speculo quantumcumque polito inspeculatur, incorporatur seu immateriatur, ut ex ipsa facie et speculo aliquod unum compositum ex utroque fiat, cuius forma sit facies et speculum materia, sed in se manens una varie se ostendit, ut hominis intellectus in suis variis artibus et ex variis artium productis in se unus et invisibilis manens varie se visibiliter manifestat, licet in omnibus illis maneat omni sensui penitus incognitus.*"(Comp. c.8, n.24).

<sup>22</sup> Ver Schwaetzer, Harald (2003c) y (2005a).



estructura evidencia inmediatamente que la subjetividad y el concepto puro tienen algo que ver entre sí.

Lo que ambos tienen entre sí se patentiza, si la imagen del círculo se reitera una vez más. En *De coniecturis* aparece al mismo tiempo que el Cusano define allí la conjetura como participación de la verdad en la alteridad.<sup>23</sup> Esta determinación es explicada por medio de la imagen del círculo.<sup>24</sup> Los cardenales están en pie en círculo alrededor del Papa Eugenio IV. Cada cardenal mira al Papa no en su en sí sino desde un determinado ángulo de captación. La verdad ha de ser experimentada de una manera limitada. Por tanto, en aquello que el Cusano ha fundamentado en este texto del *De coniecturis* hay una doctrina acerca de la perspectiva.<sup>25</sup>

En el *De filiatione* dei el centro dado será el espejo perfecto. De él se ha dicho que espeja el mundo perfectamente y sin mancha. El punto decisivo es: el espejo perfecto central –a diferencia del Papa– es efectivamente perfecto cuando no se lo ve. La verdad será así vista cuando el espejo mismo no es visto. Ciertamente, porque el espejo es perfecto, es necesariamente invisible. Por tanto, en contraposición al *De coniecturis* tenemos aquello que fundamenta lo que la verdad de la conjetura en su alteridad, es decir, la verdad de la perspectiva, puede, por ello mismo, no ser visto porque la conjetura es verdad. Si el punto central del espejo fuera visto como punto central no sería espejo perfecto y así tampoco se daría ninguna verdad en la conjetura. El espejo central, para decirlo con una palabra, es un *Deus absconditus* y solamente porque él está allí todo es patente.

Si se incorpora esta comparación del cosmógrafo tomada del *Compendium* en esta tradición se hace claro qué implica aquí la imagen del espejo. En primer lugar, es evidente que el concepto absoluto no puede ser encontrado en sí, sino sólo en los otros conceptos. Esto es necesario porque es un concepto perfecto. Si alguno pudiera contemplarlo no existirían los otros conceptos y el no sería absoluto. El carácter de

---

<sup>23</sup> De coni. I c.11 (h III n. 57): "*Coniectura igitur est positiva assertio in alteritate veritatem, uti est, participans.*"

<sup>24</sup> *De coni.* I c.11 (h III n. 57): "*Nam dum tu, pater, clarissimis tuis oculis faciem pontificis summi, sanctissimi domini nostri Eugenii papae quarti, coram conspicis, de ipsa positivam assertionem concipis, quam praecisam secundum oculum affirmas. Dum autem ad radicem illam, unde discretio sensus emanat, te convertis - ad rationem dico -, intelligis sensum visus participare vim discretivam in alteritate organice contracta. Ob quam causam defectum casus a praecisione intueris, quoniam faciem ipsam non, uti est, sed in alteritate secundum angulum tui oculi, ab omnibus viventium oculis differentem, contemparas.*"

<sup>25</sup> Se podría hacer la siguiente objeción al Cusano: defender con una cierta ingenuidad una creencia en la realidad. Los modernos y los posmodernos serían críticos en esto; se podría también encontrar, como lo hace Inigo Bocken, desde la posición del Cusano buenos argumentos contra un aparentemente ilustrado subjetivismo. Ver Inigo Bocken (2002).

absoluto será, por una parte, patente en la imagen de la invisibilidad del espejo perfecto, por otra parte, en la diferencia ontológica entre centro y entorno circular. En segundo lugar, es de esta manera claro, que el Cusano defiende una doctrina de la perspectiva. Simplemente, cada concepto puro es una conjetura del concepto absoluto. Si se considera al concepto puro en cuanto tal, entonces se muestra que el concepto absoluto es, pero no qué es, porque el “qué es” supera la perspectiva espiritual, es decir, el hecho de que un solo concepto es visto. Al mismo tiempo, hay en cada concepto el único concepto absoluto y con ello la plenitud de todos los conceptos.

La formulación, como también el reconocido holismo cusano, no permiten otra comprensión que aquella de Schelling y de Goethe, éste último ha tomado éste apelando a una rica modalidad.

*“La idea es eterna y única. Que nosotros también requiramos el plural no está bien hecho. Todo lo que queremos atender y de lo cual podemos hablar son solamente manifestaciones de la idea”. (Máximas y reflexiones, n.511)*

Cada concepto puro y singular es una perspectiva para ver la totalidad del concepto. En todo concepto se abre en la medida en que no es tomado analítica y discursivamente sino intelectual y sintéticamente, la mirada hacia todo concepto. Todo concepto es, en este sentido, la misma visión intelectual de la perfección de conocimiento. De esta manera, es la contemplación de un acto de conocimiento puro y espiritual de una conjetura como una pura experiencia espiritual de un contenido puramente espiritual.

Esta conversión se hará patente en la comparación acerca del cosmógrafo que el Cusano propone bajo una doble analogía. En primer lugar, habla del puro concepto. A él corresponden los espejos. Por su parte, a los espejos corresponden en lo demás las “*variae artes*” de los hombres, y en consecuencia, sus capacidades tanto operativas como científicas.

En correspondencia con esta historia de la imagen, se puede encontrar en la obra cusana ahora también la cuestión acerca del sujeto en este proceso del conocimiento. En primer lugar, queda claro que el mismo Cusano, a diferencia de lo que más tarde hará el idealismo alemán, no problematiza el concepto de sujeto. Al mismo tiempo se hace patente la doble construcción de la imagen.

Por una parte, en la comparación del cosmógrafo se describirá estrictamente desde la perspectiva del propio cosmógrafo; por otra parte, se introducirá el decisivo pensamiento de que los puros conceptos de la imagen espejo de la luz eterna proceden ontológicamente precisamente de esa luz.

En el segundo movimiento se puede reconocer –hablando a la manera del Idealismo- el absoluto Yo. Tal es el creador que se contempla a sí mismo, a través del cual la Segunda Persona de la Trinidad surge como propio Intelecto. Aquí se sitúan el Cusano y el Idealismo alemán en una común tradición neoplatónica, la cual en este punto puede quedar descrita con toda facilidad por medio del ternario agustiniano “*memoria-intellectus – voluntas*”.

El conocimiento de sí mismo del Yo divino tiene complicado la infinita abundancia de todas las puras conjeturas, las cuales la viviente imagen del Yo divino habrá de explicar.

Esto significa, en consecuencia, para el Cusano, que la *viva imago dei* en la visión intelectual será idéntica a ella misma, porque ella se constituye a sí misma como aquella en la perfección del conocimiento. En este caso, se constituye entonces en el hombre la misma relación entre el Yo divino y el humano como entre el concepto absoluto y el puro concepto. Ciertamente lo divino no es considerado en su “en sí”, sino más bien en cuanto divino en lo humano. La unidad del verdadero hombre y del verdadero Dios, en la consideración de la línea divisoria creada, proporciona el fundamento de la conciencia en la contemplación intelectual. La conciencia contemplativa es al mismo tiempo aquello divino y humano en lo que el hombre, primariamente, encuentra su propio ser espiritual. En consecuencia, se encuentra a sí mismo como verdadera conjetura.

### **La contemplación intelectual en Schelling**

Con estos elementos, volvamos la mirada brevemente hacia Schelling. Ya desde su primer escrito *Acerca del Yo como Principio de la Filosofía* desarrolla unos primeros párrafos sobre el fundamento real e independiente de todo saber; postula que el principio del pensar y el principio del ser coinciden (I/ 1, 162 ss.)<sup>26</sup> Continúa diciendo que ni el sujeto ni el objeto pueden ser propuestos como tal principio, porque el uno se apoya en el otro. Con pericia, Schelling incluye que aquello que es independiente, lo es, en cuanto no es una cosa. De aquí en más, se produce un pequeño paso hacia el Yo

---

<sup>26</sup> En *Philosophie und Religion* aparece nuevamente esta identidad en la determinación de la esencia absoluta (ver I/6 25)

absoluto (ib.167)<sup>27</sup>. Procede de sí, por medio de su mismo pensamiento, y es tan sólo, si de sí mismo procede. Puesto que el Yo, en consecuencia, jamás puede convertirse en objeto o concepto, nos es permitido a nosotros únicamente volverlo visible, según Schelling, por medio de una “extraña contemplación”, o sea aquello que luego será denominado “contemplación intelectual”.<sup>28</sup> Aquí se muestra la misma diferencia entre el conocimiento habitual y el puro conocimiento del concepto, como en el Cusano.

En la obra *Sistema del Idealismo Trascendental* (1800) se refiere Schelling expresamente al carácter de perfecto propio del acto interior de productividad en el cual contemplador y contemplado son idénticos.<sup>29</sup> La conciencia de sí queda determinada como acto de pensarse a sí mismo que se vuelve inmediatamente objeto. El pensamiento que se piensa a sí mismo se dirige a sí mismo, produce como en todo acto de conocimiento el concepto que a ello pertenece. Si el pensamiento se contempla a sí mismo, produce entonces el concepto “yo”. Todo lo que el pensamiento contempla es, por tanto, el pensamiento mismo. En la contemplación intelectual se contempla a sí mismo el yo, consecuentemente, siempre sólo a sí mismo, aun cuando el conocimiento logrado pueda ser diverso.

De esta manera, se llega a colocar en pie de igualdad la contemplación intelectual y el yo, porque el yo es el acto mismo que se mira a sí. El yo sería, en este sentido, a la vez limitado e ilimitado, en cuanto que configura un eterno devenir (ib.383 ss.)<sup>30</sup> Schelling define en su escrito este Yo en expresa contraposición con el sujeto empírico. Sin embargo hay en la determinación del que es a la vez finito e infinito un intento de conciliar

---

<sup>27</sup> Este Yo es absoluto porque para Schelling vale: “*Ich bin, weil ich bin*”

<sup>28</sup> Schelling establece muy claramente que el “Yo” no lo entiende como una conciencia de sí empírica. Tal conciencia tendría con sí el peligro de perder al Yo (I/1,180) precisamente porque se lo considera tan sólo como sujeto. Schelling mismo no está muy libre de este peligro. Poco después Schelling continúa también muy en la línea de la corriente de Fichte un No-Yo que se contrapone como objeto al Yo absoluto. Ver acerca de la relación Fichte- Schelling respecto de la idea de Yo en este escrito: Görland (1973) p. 19ss., sobre todo p. 27: “*In den beiden auf das absolute Ich bezogenen Sätzen: dem Fichteschen – das Ich ist Alles und ist Nichts, weil es für sich nichts ist – und dem Schellingschen – Selbstbewußtsein setzt die Gefahr voraus, das Ich zu verlieren – präzisiert sich der Unterschied ihrer Auffassungen zur Antithese.*”

<sup>29</sup> Esta afirmación determina también el *System der gesamten Philosophie* en el cual la distinción de sujeto y objeto es señalada como error fundamental en todo saber (I/6, 137)

<sup>30</sup> En *Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft* se encuentra descrito en el *Anhang* (I/2, 62) el mismo proceso para lo absoluto que se coloca a sí mismo como actividad en el intercambio de lo real y lo ideal, objeto y sujeto. Küppers (1992, p. 39 ss) lo llama un “*Kunstgriff*” [recurso artificial] sin embargo sostiene decididamente que el concepto de evolución de la Filosofía de la naturaleza de Schelling ha sido dejado de lado. Un recurso artificial parece que se da en la formulación de Schelling únicamente si uno presupone como dada la inmovilidad de lo absoluto. Si se toma, más bien, siguiendo a Schelling la vitalidad de lo absoluto realmente casi no se puede tratar aquí de un recurso artificial.

ambos puntos de conciencia, como en su filosofía posterior con el *Bruno* de 1802 sucedió de hecho.

Desde ya que esta breve referencia a Schelling justifica la suposición que entre el Cusano y Schelling se podrá hablar de una amplia afinidad respecto de la visión intelectual. Esto queremos proponerlo en los siguientes puntos comunes:

1. El yo y la visión intelectual coinciden en cuanto que el yo se constituye a sí mismo por medio de la perfección de la contemplación.

2. En la contemplación no se contempla otra cosa sino el propio pensar, el concepto absoluto o el yo mismo.

3. Esto, sin embargo, no es contemplado en sí, sino en el conocimiento conjetural en el que se vinculan la verdad y el punto de apoyo de la relacionalidad.

4. Aun también, para la relación entre el yo empírico y el yo absoluto es válida esa relación de una unidad dinámica.

Naturalmente no se puede aquí presumir una identidad entre el Cusano y Schelling. Es indiscutible que la cuestión del Yo en Schelling tiene un muy otro lugar y valor que en el Cusano. Es indiscutible que Schelling, en muchos puntos de vista, determina el rol del pensar que se contempla a sí mismo uno, exactamente según el modo del conocimiento teórico. Pero esto no afecta la evidencia, según opino, de que aquello que está a la base del pensamiento cusano y que en su tiempo ha sido mostrado a la manera cusana, es lo mismo que fue mostrado en el tiempo de Schelling y a la manera de Schelling.<sup>31</sup>

### **Bibliografía:**

Beierwaltes, Werner, (1980), *Identität und Differenz*. Frankfurt.

Bocken, Inigo, (2003), *Konjunkturalität und Subjektivität en: Nicolaus Cusanus. Perspektiven seiner Geistphilosophie*, Internationale Tagung junger CusanusforscherInnen am Institut für Cusanus-Forschung vom 24. bis 36. Mai 2002. Hg. v. H. Schwaetzer. Regensburg. pp.51-64.

---

<sup>31</sup> El parentesco dinámico o bien la interdependencia de la metamorfosis, según mi parecer, no se puede aclarar simplemente con la referencia a una generalizada corriente fundamental neoplatónica. Se debe pensar tan sólo en el fuerte concepto del Yo en ambos.

D'Amico, Claudia, (2005), "Ignorancia y conjetura en la propuesta de concordia de Nicolás de Cusa". En: Jorge M. Machetta / Claudia D'Amico (eds.), *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*. Buenos Aires. pp. 267-280.

D'Amico, Claudia, (2002), "Principio intelectual y *coincidentia oppositorum* a la luz de las tradiciones filosóficas en el *De beryllo*." En: M. Alvarez-Gómez / J.M. Andre (Hgg.): *Coincidentia de Opuestos y Concordia. Los Caminos del Pensamiento en Nicolás de Cusa*.. Coimbra. Tomo I , pp.101-117.

D'Amico, Claudia, "Die Rolle der geometrischen Figur in der Zusammensetzung der *scientia aenigmatica*." En: *Das Mathematikverständnis des Nikolaus von Kues. Mathematische, naturwissenschaftliche und philosophischtheologische Dimensionen*. Hg. v. F. Pukelsheim u. H. Schwaetzer. MFCG 29. 265-278.

Flasch, Kurt, (1998), *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, Frankfurt.

Franz, Albert, (1992), *Philosophie Religion. Eine Auseinandersetzung mit den Grundlegungsproblemen der Spätphilosophie F.W.J. Schellings*. Amsterdam.

Grün, Klaus-Jürgen, (1993) *Das Erwachen der Materie*, Hildesheim.

Görland, Intraud, (1973), *Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings in der Auseinandersetzung mit Fichte*. Frankfurt.

Helander, Birgit, (1988), *Die visio intellectualis als Erkenntnisweg und -ziel des Nikolaus Cusanus*, Uppsala.

Holz, Harald (1977), *Die Idee der Philosophie bei Schelling. Metaphysische Motive in seiner Frühphilosophie*, Freiburg-München.

Holz, Harald, (1993) "Über das spekulative Verhältnis von Natur und Freiheit" p.108ss. En: H.M. Baumgartner / W. Jacobs (Hgg.): *Philosophie der Subjektivität*. Band II. Stuttgart – Bad Cannstatt .

Koch, F., (1925), *Goethe und Plotin*, Leipzig.

Kremer, Klaus, (2005), "Der Begriff der visio intellectualis in den cusanischen Schriften." En: MFCG 30, pp.201-231.

Küppers, Bernd-Olaf, (1992), *Natur als Organismus. Schellings frühe Naturphilosophie und ihre Bedeutung für die moderne Biologie*. Frankfurt.

Jorge M. Machetta / Claudia D'Amico (eds.), (2005), *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*. Buenos Aires.

Manzo, S., (2005), "Imágenes venatorias del conocimiento en Nicolás de Cusa, Giordano Bruno y Francis Bacon." En: Jorge M. Machetta / Claudia D'Amico (eds.): *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*. Buenos Aires. pp.377-393.

Rang, Bernhard, (2000), *Identität und Indifferenz. Eine Untersuchung zu Schellings Identitätsphilosophie*. Frankfurt.

Schwaetzer, Harald, (2003a), "Änigmatische Naturwissenschaft. Nicolaus Cusanus und die frühneuzeitliche Naturwissenschaft." En: *Nikolaus von Kues – Vordenker moderner Naturwissenschaft?* hg. v. Klaus Reinhardt u. H. Schwaetzer. Regensburg. pp.9-23

Schwaetzer, Harald, (2003b), "Zur Cusanus-Rezeption im Deutschen Idealismus" en: *Litterae Cusanae* 3 pp.24-26.

Schwaetzer, Harald, (2003c), "Viva similitudo" En: *Nicolaus Cusanus. Perspektiven seiner Geistphilosophie, Internationale Tagung junger CusanusforscherInnen am Institut für Cusanus- Forschung vom 24. bis 30. Mayo 2002*. Hg. v. H. Schwaetzer. Regensburg. pp. 79-94,

Schwaetzer, Harald, (2004): *Aequalitas. Erkenntnistheoretische und soziale Implikationen eines christologischen Begriffs bei Nikolaus von Kues. Eine Studie zu seiner Schrift De aequalitate*. Hildesheim/ Zürich/ New York.

Schwaetzer, Harald, (2005a), "Viva imago Dei. Überlegungen zum Ursprung eines anthropologischen Grundprinzips bei Nicolaus Cusanus." En: *Spiegel und Porträt. Zur Bedeutung zweier zentraler Bilder im Werk des Nikolaus von Kues. 2. Internationale Tagung junger CusanusforscherInnen*. Hg. v. Inigo Bocken u. Harald Schwaetzer. Maastricht. pp.113-132.

Schwaetzer, Harald, (2005b), "Perspectivas de la ciencia acerca de la mens." En: Jorge M. Machetta / Claudia D'Amico (eds.): *El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección*. Buenos Aires. pp.183-194.

Schwaetzer, Harald, (2005c), "Die intellectuelle Anschauung als methodische Prinzip einer naturwissenschaftlichen 'scientia aenigmatica'. Anmerkungen zur Konzeption von Wissenschaft bei Cusanus und im Deutschen Idealismus". En: *Das Mathematikverständnis des Nikolaus von Kues. Mathematische, naturwissenschaftliche und philosophischtheologische Dimensionen*. Hg. v. F. Pukelsheim u. H. Schwaetzer. MFCG, 29. 247-261.

Tilliette, Xavier, (1970), *Schelling. Une philosophie en devenir I*, Paris.

Tilliette, Xavier, (2004) *Schelling. Biographie*. Stuttgart.

Zovko, Marie-Elise, (1996), *Natur und Gott: Das wirkungsgeschichtliche Verhältnis Schellings und Baaders*. Würzburg.