

*La metáfora del mirar en Nicolás de Cusa**

Maria Simone MARINHO NOGUEIRA
(UEPB/Brasil)

O essencial é saber ver,
Saber ver sem estar a pensar,
Saber ver quando se vê,
E nem pensar quando se vê
Nem vê quando se pensa.

Alberto Caeiro

Resumen

Al comienzo del *De Visione Dei*, Nicolás de Cusa nos pone ante un icono del mirar divino y nos invita a una experiencia muy personal, a una acción inicialmente envuelta en la reflexión metafórica, la contemplación mística. Trabajando con la metáfora de la mirada, el Cusano nos sitúa ante la mirada del creador y la mirada de la creatura. En *De Visione Dei*, el mirar divino es creador y amante. El mirar de Dios ve, crea y ama. De esa manera, el presente trabajo procurará reflejar la importancia del mirar, intentando trazar en el *De Visione Dei* una relación entre la unidad de la mirada del creador y la multiplicidad de la mirada de la creatura.

Palabras clave: mirada, imaginación, mística, Dios, amor, creación

* Este artículo es una versión ampliada de la comunicación presentada en el *XI Congreso Internacional de Filosofía Medieval* (Porto/Portugal, de 26 a 31 de agosto de 2002). Agradezco al Prof. Dr. Rafael Ramón Guerrero la revisión lingüística de este artículo

Abstract

At the beginning of *De Visione Dei*, Nicholas of Cusa puts us before an icon of the divine glance and invites us to an experimentation – initially surrounded by the metaphorical reflection – of the mystic contemplation. Working with the metaphor of the glance, the Cusano leaves us before the Creator’s look and the creature’s look. In the *De Visione Dei*, the divine look is creator and lover. The God’s look sees, creates and loves. This way, the present work will look for to meditate on the importance of the glance, seeking in the *De Visione Dei* a way to relate the multiplicity of the created look with the unit of the creator look.

Keywords: Look, Imagination, Mystic, God, Love, Creation.

A lo largo de la Historia de la Filosofía, uno de los sentidos que más se ha discutido, estudiado, exaltado, privilegiado e, incluso, condenado, ha sido la vista y su operación, la mirada. Desde el origen de la Filosofía hasta hoy, la cuestión del mirar ha sido de las más importantes y primordiales. Por esta razón, vamos a hacer una breve digresión sobre la mirada en general, antes de considerarla en la filosofía cusana.

En su conocida alegoría de la caverna, Platón expone la operación del mirar como un alejamiento necesario de lo sensible y como un acercamiento mediatizado a las ideas. En el *Timeo*, cuyo texto fue conocido en la Edad Media latina por la versión hecha por Calcidio, afirma respecto a la formación del hombre lo siguiente: “Los primeros órganos que (los dioses) fabricaron fueron los ojos, portadores de luz”¹. En otro diálogo, considerado apócrifo por algunos estudiosos, el *Alcibíades Primero*, aparece ya la metáfora de la mirada cuando Sócrates discute con Alcibíades sobre el cuidado del alma como perfeccionamiento de sí mismo. En 133a-c, Sócrates pregunta: “¿Qué cosa habremos de mirar para que nos veamos a nosotros mismos?”². La respuesta de Alcibíades fue el espejo, mientras que la de Sócrates, los ojos; remitiendo a la facultad de la visión, concluyó: “Esa parte es realmente divina y quien la mire descubre lo sobrehumano, lo divino, y así se conoce mejor a sí mismo (...) Mirando a la divinidad, nos servimos de lo mejor y viéndonos en ella, nos conocemos mejor”³.

¹ Platon, *Timée*, Traduction et notes par E. Chambry, Paris, 1969, 45b.

² Platão, *Sofista, Político, Apócrifos ou Duvidosos*, Tradução Carlos Alberto Nunes, Belém, 1980.

³ *Ibidem*, 133a-c.

Aristóteles, a su vez, inicia la *Metafísica* afirmando que todos los hombres, por naturaleza, desean conocer todo lo que hay a su alrededor y que la prueba de ello es el placer causado por las sensaciones⁴, sobre todo aquellas que se encaminan al conocimiento del mundo. Este filósofo destaca, entre todas las sensaciones, el placer causado por las sensaciones visuales como el más importante. De igual manera, para Plotino la mirada ocupa un lugar eminente, desde la *Enéada I*, en el tratado que versa *Sobre la belleza*, que se inicia reconociendo que “La belleza se da principalmente en el ámbito de la vista” (I, 6, 1), hasta el último tratado, *Sobre el Bien o el Uno*, allí donde sostiene la unión mística con el Uno, en donde el filósofo pagano afirma: “Habiendo sido, pues, el vidente y aquello que veía no dos cosas, sino una (no como quien ve, sino como quien se ve), si el vidente quiere recordar aquella unión, conserva de ella imágenes de sí mismo”⁵.

Así pues, hay un tratamiento de ese objeto de consideración que es la mirada por parte de los filósofos antiguos. La mirada es muy importante en lo que se refiere al conocimiento de las sensaciones visuales, para Aristóteles. Es elevada a la categoría de “divina” por Platón y Plotino. Y es “rebajada” a la categoría de “tentación” por San Agustín, según el relato que hace en el libro X de las *Confesiones*⁶; tentación execrable, una vez que usamos el término “mirar” para designar otros sentidos y otras tentaciones; tanto que las Sagradas Escrituras llamaron al conjunto de experiencias que vemos por los ojos la *concupiscencia de los ojos*⁷. En esta misma dirección, Antonio Vieira (1608-1697) afirmaba que en los ojos están comprendidos todos los sentidos⁸, mientras que Sartre llamó infernales a los ojos, porque la mirada del otro, según dice el filósofo francés, me cosifica, me convierte en una cosa.

De ese modo, entre la carne y el espíritu, entre lo divino y lo humano, entre el conocimiento y el deleite, entre la contemplación y la cosificación, está la mirada, que en consecuencia, oscila entre dos polos: creador y creatura. Esa oscilación, expresada en sus diferentes formas, como demostramos de manera muy breve, recibió en Nicolás de Cusa una atención especial, hasta el punto de que este cardenal alemán dedicó una de sus obras a reflexionar

⁴ Aristote, *Métaphysique*, tome 1, Traductions et notes par J. Tricot, Paris, 1991, 980a 21-25.

⁵ Plotin, *Ennéades*, Texte établi et traduit par Émile Bréhier, Paris, 1924-1938, VI 9,11, 4-6.

⁶ Agostinho, *Confissões*, Trad. Maria Luiza J. Amarante, São Paulo, 1984, pp. 286-289.

⁷ *Ibidem*, p.289.

⁸ Vieira, Antônio. S. J., *Sermões*, Erechim, 1998.

sobre la mirada⁹. Nos referimos al libro *La visión de Dios*¹⁰. A partir de ahora, fijaremos nuestras consideraciones en esta obra.

Al comienzo del *De Visione Dei*, Nicolás de Cusa nos pone delante de una imagen del mirar divino y nos invita a una experiencia muy personal, a una acción inicialmente envuelta en la reflexión metafórica, la contemplación mística. Trabajando con la metáfora de la mirada, el Cusano nos pone ante la mirada del creador y la mirada de la creatura. La mirada, en este sentido, no es sólo una forma de mirar al otro, sino también una manera de ser mirado por otro. El mirar divino es creador y amante. El mirar de Dios ve, crea y ama.

En las acciones del mirar, crear y amar es posible trazar una relación entre la unidad de la mirada del creador y la multiplicidad de la mirada de la creatura. El propio título de la obra cusana ya remite, de alguna forma, a esa relación. El *De Visione Dei* puede y debe ser comprendido en su duplicidad: es tanto la acción de Dios que mira, como la acción de los hombres que miran a Dios. Mirar y ser mirado es lo que implica el título de la obra. Con todo, no se trata de una relación entre actividad o pasividad, sino de una reciprocidad necesaria entre el mirar del creador, que todo lo abraza y envuelve, y las miradas de las creaturas que buscan, no obstante, en sus multiplicidades acercarse al abrazo divino.

En varios capítulos del *De Visione Dei* es posible percibir la distinción que Nicolás de Cusa establece entre el creador y la creatura y, por tanto, entre las acciones de uno y del otro. Luego, en el capítulo segundo de la obra, escribe el cardenal alemán:

En verdad, nuestro mirar sigue las pasiones del órgano y del alma. De ahí que alguien ora vea con amor y alegría y más tarde con dolor y con cólera, ora vea como niño, después como adulto y a continuación de un modo grave y senil. Con todo, el mirar desvinculado (absoluto) de cualquier contracción abarca simultá-

⁹ El *De Visione Dei* no es la única obra de Nicolás de Cusa que gira en torno a la imagen de la mirada. En *De Beryllo* la misma imagen ha sido utilizada, sólo que, en lugar de la mirada divina, se ofrece la mirada humana que, mediada por una lente, conoce la coincidencia de los contrarios.

¹⁰ El *De Visione Dei* fue escrito en 1453 y dedicado a los monjes de Tegernsee que a fines de ese mismo año, reciben junto con el libro *De Visione Dei*, un cuadro con la imagen de la faz del Cristo. Nicolás de Cusa contestaba, así, a un pedido de los monjes de Tegernsee, que querían conocer su punto de vista acerca de la discusión del carácter propio de la unión mística con Dios. La interpretación de la *Teología Mística* de Pseudo-Dionisio terminó por generar una controversia con dos posturas bien delimitadas: de un lado, Gerson que entendió la contemplación como visión intelectual y, por otro, Vicente de Aggsbach que la entendió como visión afectiva.

neamente y de una sola vez todos y cada uno de los modos de ver como si fuese la medida más adecuada y el modelo más verdadero de todas las miradas.¹¹

En el capítulo VIII, nos dice el Cusano, cuando trata de la imagen de la lectura de un libro:

Cuando abro un libro para leer, veo, de modo confuso, toda la página. Si quiero distinguir cada una de las letras, sílabas y palabras, es necesario que me dirija de manera particular y de modo consecutivo a cada una de las letras, no pudiendo leer sino de manera sucesiva una letra después de otra, una palabra después de otra y un pasaje después de otro. Pero tú, Señor, ves simultáneamente toda la página y lees sin ninguna dilación temporal.¹²

Y en el capítulo XV:

En efecto, la imagen absoluta es inalterabilidad. La verdad de mi semblante es mudable, siendo verdad sólo por ser imagen. La tuya, sin embargo, es inmutable, siendo imagen por ser verdad¹³.

Los ejemplos podrían multiplicarse. Así, a lo largo de la obra cusana encontramos una infinidad de comparaciones y distinciones en lo que se refiere tanto a la esfera divina, como a la humana. Es posible encontrar, así, las contraposiciones unidad/pluralidad, infinito/finito, complicación/explicación, identidad/diferencia, todo/nada. No obstante, a pesar de esas distinciones, existe un nexo necesario que da sentido a las “oscilaciones” entre las categorías divinas y humanas. Veamos, pues, cómo es posible establecer, en medio de esa multiplicidad de conceptos, una relación de unidad, cuyo senti-

¹¹ “Nam sequitur visus noster organi et animi pasiones. Unde iam videt aliquis amorese et laete, post dolorose et iracunde, iam pueriliter post viriliter, deinde seriose et seniliter. Visus autem absolutus ab omni contractione simul et semel omnes et cingulos videndi modos complectitur quasi adaequatissima visuum omnium mensura et exemplar verissimum”, Nikolaus von Kues: *Die Philosophisch-Theologischen Schriften*, herausgegeben und eingeführt von Leo Gabriel, Band III, Viena, Verlag Herder, 1989, p. 100. Traducción portuguesa: Cusa, Nicolau de, *A visão de Deus*, Trad. João Maria André, Lisboa, 1988, p. 140.

¹² “Cum aperio librum ad legendum video confuse totam chartam. Et si volo discernere singulas literas, syllabas et dictiones, necesse est, ut me singulariter ad singula seriatim convertam et non possum nisi successive unam post aliam litteram legere et unam dictionem post aliam et apssum post passum. Sed tu, Domine, simul totam chartam respicis et legis sine mora temporis”, ed. cit., p. 124. Trad. cit., p. 160.

¹³ “Absoluta enim veritas est inalterabilis. Veritas faciei meae est mutabilis, quia sic veritas quod imago. Tua autem immutabilis, quia sic imago, quod veritas”, ed. Cit., p. 162. Trad. cit., p.191.

do dinámico pasa, necesariamente, por el movimiento del creador a la creatura y de la creatura al creador¹⁴. Movimiento que en el *De Visione Dei* es explicado por medio de una metáfora: a través de uno de los sentidos, la visión (la mirada).

El mirar divino, simbólicamente representado en un cuadro, cuyo semblante, en lenguaje cusano, *por sutil arte de pintura se comporta como si viese todo a su alrededor*, es llamado por el cardenal *icono de Dios*. La mirada de la figura envuelve en sí todos los modos del ver, pero permanece desvinculada de la diversidad¹⁵; y, aunque contiene en sí todas las razones, es la razón absoluta de todas ellas.

En esa mirada, la acción de mirar no es distinta de la razón de oír, gustar, tocar y sentir; por lo tanto, Él (Dios/mirar) permanece siendo la suprema simplicidad. En medio, la simplicidad divina representada por la imagen de la mirada de Dios que todo lo rodea simultáneamente ¿Cómo podemos, pues, establecer o pensar en términos de un único movimiento que va del Uno a lo múltiple y de lo múltiple al Uno, en un flujo necesario de la relación dinámica entre el hombre y Dios¹⁶?

Aparentemente, la mirada puede ser pensada como el sentido más pasivo de todos los sentidos. Aristóteles ya apuntó en esa dirección en el libro con el que se abre la *Metafísica*, cuando afirmó que “incluso cuando no nos proponemos ninguna acción, preferimos la visión a todos los otros sentidos”¹⁷.

¹⁴ “En réalité, quand on considère Dieu et le monde, il n’y a pour Cusa qu’un seul mouvement, qui, parti de Dieu, retourne à Dieu: la “progression” et la “régression” se confondent. Le terme de droit, le terme idéal de la progression, c’est Dieu, parce que Dieu se communique tel qu’il est; le terme idéal de la régression, c’est encore Dieu, parce que le monde cherche à réaliser Dieu le mieux qu’il peut. D’autre part, le terme réel ou de fait de la progression, c’est le monde concret, et le terme réel de la régression, c’est encore monde concrete. Les deux mouvements ont même direction et même aboutissement”: Vansteenbergh, Edmond, *Le Cardinal Nicolas de Cues - L’action, la pensée*, Frankfurt, 1963, p. 369.

¹⁵ La idea de que lo Divino/Uno/Absoluto/Dios permanezca desvinculado de toda la diversidad es una idea recurrente en los pensadores místicos. En Plotino, por ejemplo, es muy conocido el uso que hace del adverbio *epikeina*, queriendo designar la supertranscendencia del Uno: está más allá (*epikeina*) de todas las cosas. En el Pseudo- Dionisio es común el uso del superlativo para indicar la desvinculación de Dios de toda la diversidad: “*Trinitas superessentialis, et superdeus, et superoptime Christianorum inspector theosophiae, dirige nos in mysticorum eloquiorum superincognitum et doribus superimplentem invisibles intellectus*” in *De Mystica Theologia*, Liber quartus, capitulum I.

¹⁶ “La creación aparece como ‘teofanía’ o manifestación de Dios (...) Lo importante es subrayar que la creación aparece como autoconocimiento de Dios, autorrevelación. Es función lógica de una mente que al expresarse a sí misma hace surgir la realidad”: Olano, Ignacio Zumeta, *La Metafísica de Nicolás de Cusa - La idea del Infinito*, Madrid, 1973, p. 27.

¹⁷ Aristote, *op. cit.*, 980a.

Sin embargo, a pesar de esa interpretación particular de Aristóteles, lo que Nicolás de Cusa elige para revelar el acceso más fácil a la teología mística es la mirada. Y, aun cuando en la propuesta de Cusa parezca, en una lectura superficial, que la mirada de Dios, sólo por el hecho de ver y simultáneamente crear y amar, sea un mirar activo, eso no significa que el mirar de la creatura, en cuanto contemplativo, sea simplemente pasivo. Por el contrario, el texto del *De Visione Dei* muestra en varios pasajes que la mirada del hombre hacia Dios debe contener en sí todos los sentidos y, principalmente, todo el deseo de alcanzar la visión divina frente a frente y ser vivificado por ella.

Para demostrar lo dicho, leamos algunos fragmentos significativos de la obra. Por ejemplo, en el capítulo IV, escribe el Cusano: “Nunca serás capaz de abandonarme en tanto que yo sea capaz de recibirte. A mí me compete hacer cuanto me sea posible para ser capaz cada vez más de recibirte”. Y en el capítulo VII afirma: “¿De qué manera te darás a mí, si no me dieras a mí mismo?”. Y también destacamos en el capítulo XVIII: “Eres, sin embargo, tan noble, Dios mío, que quieres que el ser de las almas racionales te ame o no te ame en libertad. Por eso, por el hecho de que tú ames no resulta que seas amado”¹⁸.

Debemos inferir, en primer lugar, que no nos basta con mirar a Dios, sino que es necesario que deseemos mirarlo. Pero, igualmente, no basta sólo que lo deseemos; es necesario además que seamos capaces de recibirlo. Por tanto, como dice Cusa: “Es necesario que todo hombre se despoje del hombre viejo de la presunción y se revista del hombre nuevo de la humildad”¹⁹. Es preci-

¹⁸ “Tu igitur numquam poteris me derelinquere, quamdiu ego tui capax fuero. Ad me igitur spectat ut quantum possum efficiar continue plus capax tui”, ed. Cit., p. 104. “Immo quomodo dabis tu te mihi si etiam me ipsum non dederis mihi?”, ed. Cit., p. 120. “Sed tam nobilis es Deus meus, ut velis in libertate esse rationalium animarum te diligere vel non. Quapropter ad amare tuum non sequitur, quod ameris”, ed. Cit., p. 176.

¹⁹ El despojamiento también es un tema recurrente en los filósofos místicos. La palabra *Abgeschiedenheit*, forjada por Maestre Eckhart es de difícil traducción. Puede ser comprendida también como desprendimiento, desvanecimiento, disponibilidad. Dificultades de traducción aparte, el hecho es que la idea de un pleno despojamiento es condición *sine qua non* para la unión mística. El pasaje mencionado de *La visión de Dios* nos ha hecho recordar una leyenda muy significativa del Maestre Eckhart que resume muy bien la idea del despojamiento místico; nos dice la leyenda: “Maestre Eckhart se encontró con un guapo muchacho desnudo”. Le preguntó de dónde venía. ‘Vengo de Dios’, dijo. ‘Y ¿dónde lo dejaste?’ ‘En los corazones de los hombres’. ‘¿A dónde irás?’ ‘¡Hacia Dios!’ ‘¿Dónde lo encontrarás?’ ‘Donde dejé todas las criaturas’. ‘¿Quién eres?’ ‘¡Soy un rey!’ ‘¿Dónde está tu reino?’ ‘En mi corazón’. ‘¡Ten cuidado para que nadie lo comparta contigo!’ ‘Es lo que hago’. Entonces llevé al muchacho hasta su aposento y le dije: ‘¡Coge la ropa que quieras!’ ‘Dejaría de ser rey’. Y desapareció. Quizá fuera el propio Dios que había venido a divertirse con él.” En Maestre Eckhart, *O Livro da*

so, por lo tanto, que seamos de nosotros mismos, como nos requiere: “Señor, cuando estamos en el silencio de la contemplación: Que tú seas tuyo y que yo sea tuyo”. Eso quiere decir que para que seamos de nosotros mismos es imprescindible “que los sentidos obedezcan a la razón y la razón domine”²⁰.

De ese modo, es necesario que los sentidos obedezcan a la razón, pero es necesario también que ésta desvíe su mirada hacia las cosas divinas si quiere alcanzar la contemplación de la faz de Dios. Así, es indispensable, en primer lugar, pasar por la experiencia de los sentidos la propia contemplación de la faz divina (en el caso ejemplificado por Cusa a través de una representación de esta faz), contemplando la mirada de un cuadro que nos mira: “Estoy ante la imagen de tu faz, Dios mío, que veo con los ojos sensibles e intento intuir, con los ojos interiores, la verdad que está representada en la pintura”²¹.

En segundo lugar, es necesario reflejar la mirada que nos mira, transfiriendo la mirada de la figura hacia la mirada divina, dado que el cardenal llama la atención sobre ello en el primer capítulo de su obra: “Juzgo que hay que suponer que nada puede aparecer en relación con el mirar el icono de Dios que no sea más verdadero en el verdadero mirar de Dios”²².

Y, en tercer lugar, es imprescindible unirse a Dios, superando los momentos sensitivo-reflexivos, como nos evidencia un fragmento del capítulo VI:

En todos los semblantes aparece el semblante de los semblantes de modo velado y enigmático. No aparece, realmente, a descubierto, mientras que no se penetra, además de todos los semblantes, en un secreto y oculto silencio donde nada queda de la ciencia o del concepto de faz. Ésta es la oscuridad, la niebla, la oscuridad o la ignorancia en que se zambulle aquel que busca tu faz cuando supera toda la ciencia y concepto, en el lado en el que tu cara no puede ser vista sino veladamente. Esta oscuridad revela que aquí se encuentra la faz por encima de todos los velos.²³

Divina Consolação e Outros Textos Seletos, trad. Raimundo Vier et ali, São Paulo, 1994, p. 203-204.

²⁰ “Et cum sic in silentio contemplationis quiesco tu Domine intra praecordia mea respondes dicens: sis tu tuus et ego ero tuus /.../ Hoc autem tu me doces, ut sensus oboediat rationi et ratio dominetur”, ed. cit., pp. 120-122; trad. cit., p. 157.

²¹ “Sto coram imagine faciei tuae, Deus meus, quam oculis sensibilibus respicio et nitor oculis interioribus intueri veritatem, quae in pictura signatur”, ed. cit., p. 132; trad. cit., p. 168.

²² “Primo loco praesupponendum esse censeo nihil posse apparere circa visum iconae Dei quin verius sit in vero visu Dei”, ed. cit. 98, trad. cit., p.138.

²³ “In omnibus faciebus videtur facies facierum velate et in aenigmate. Revelate autem non videtur quamdiu super omnes facies non intratur in quoddam secretum et occultum silentium, ubi nihil est de scientia et conceptum faciei. Haec enim caligo, nebula, tenebra seu ignorantia in quam faciem tuam quaerens subintrat quando omnem scientiam et conceptum transi-

Se puede añadir, como finamente escribió el profesor João Maria André, que el movimiento reflexivo sólo puede concluirse en un tercer movimiento en que sobrepasa la dimensión metafórica de la mirada para bucear en la unidad que se intuye como desvinculada de cualquier referencia sensible, racional o intelectual²⁴.

La metáfora de la mirada, por tanto, permite reflejar la relación hombre/Dios a través del movimiento que parte del Uno a lo múltiple (de Dios a las creaturas, por la creación) y de lo múltiple al Uno (de las creaturas a Dios, a través de la fe, del conocimiento y del deseo amoroso), ya que:

Sólo enseñaste dos cosas, oh Cristo Salvador, la fe y el amor. Por la fe, el intelecto se aproxima al verbo; por el amor se une a él. En la medida en que se aproxima, en esa medida aumenta la virtud. Y en la medida en que ama, en esa misma medida se fija en su luz.²⁵

Podemos destacar, en esto fragmento, dos “móviles” importantes para la unión del hombre con Dios: la fe y el amor. Con todo, no podemos olvidar en esa misma obra la importancia dada al conocimiento y consecuentemente a la razón, una vez que a nuestra libertad le sucede exactamente el hecho de que seamos capaces de pertenecernos a nosotros mismos, a través del uso adecuado de la razón. Por ello, fe y amor son momentos necesarios de un mismo movimiento: el movimiento del hombre hacia Dios. Es necesario, pues, que la razón domine, que por la fe se vuelva hacia las cosas divinas y que por el amor se una a Dios, como el amante se funde con el amado.

De ese modo, todo eso nos lleva a concluir que la metáfora del mirar, utilizada por Nicolás de Cusa en el *De Visione Dei*, apunta hacia la relación entre lo humano y lo divino, a través de los actos de mirar y ser mirado, conocer y ser conocido, amar y ser amado. Esas acciones oscilan entre la unidad amante de Dios, cuyo mirar todo lo envuelve y la multiplicidad/alteridad de la mirada humana que en el deseo de mirar a lo divino se mueve en su finitud deseando alcanzar lo infinito. Movimiento cuyo esfuerzo es necesario al hombre de fe y que será coronado con la gracia de la visión que se busca, si se tiene el absoluto como guía, como nos dice el cardenal alemán en el capítulo XVII de su obra:

lit, est infra quam non potest facies tua nisi velate reperiri. Ipsa autem caligo revelat ibi esse faciem supra omnia velamenta”, ed. cit., pp. 114-116; trad. cit., p.152.

²⁴ André, João Maria, *Sentido, simbolismo e interpretação no discurso filosófico de Nicolau de Cusa*, Braga, 1997, p. 723.

²⁵ “Duo tantum docuistis, Christe salvator, fidem et dilectionem. Per fidem accedit intellectus ad verbum, per dilectionem unitur ei. Quantum accedit tantum in virtute augetur. Et quantum diligit, tantum figitur in luce eius”, ed. cit., p. 212; trad.cit., p. 233.

Me esforcé por someterme al arrebatamiento, confiando en tu infinita bondad, a fin de verte a ti, que eres invisible, y de tener una visión revelada irrevelable. Pero sabes dónde llegué. Yo, no obstante, no sé y me basta tu gracia con la cual me das la certeza de que eres incomprensible y me elevas a la firme esperanza de llegar a gozar de ti, si te escogiera como guía.²⁶

²⁶ “Conatus sum me subicere raptui confisus de infinita bonitate tua, ut viderem te invisibilem et visionem revelatam irrevelabilem. Quo autem perveni tu scis. Ego autem nescio et sufficit mihi gratia tua, qua me certum reddis te incomprehensibilem esse et erigis in spem firmam, quod ad fruitionem tui te duce perveniam”, ed. cit., p. 174; trad. cit. p. 203.