

VIII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología  
XXIII Jornadas de Investigación XII Encuentro de Investigadores en Psicología  
del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos  
Aires, 2016.

# La esquizia del campo escópico en psicoanálisis y la visión absoluta en Nicolás de Cusa.

Messina, Diego.

Cita:

Messina, Diego (2016). *La esquizia del campo escópico en psicoanálisis y la visión absoluta en Nicolás de Cusa. VIII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXIII Jornadas de Investigación XII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-044/786>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eATh/Onh>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

# LA ESQUIZIA DEL CAMPO ESCÓPICO EN PSICOANÁLISIS Y LA VISIÓN ABSOLUTA EN NICOLÁS DE CUSA

Messina, Diego

Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires. Argentina

---

## RESUMEN

En su seminario dictado en 1964, Lacan dedica cuatro clases a desarrollar el tema de la mirada como objeto a minúscula. Para articular su pensamiento utilizó la fenomenología de Merleau-Ponty y las tesis sobre el mimetismo de Caillois, proponiendo un esquema en donde pretende ilustrar la esquizia entre el ojo y la mirada, y ejemplificando con la anamorfosis y la función del cuadro. El presente trabajo tiene como objetivo analizar las conexiones entre las tesis de Lacan sobre el objeto mirada, establecidas en su onceavo seminario, y las conceptualizaciones de Nicolás de Cusa acerca de la visión de Dios o visión absoluta. Se concluye que el Cusano es una fuente implícita de los desarrollos de Lacan sobre la mirada como objeto a minúscula.

## Palabras clave

Mirada, Visión absoluta, Lacan, Nicolás de Cusa

## ABSTRACT

THE SCHIZIA OF THE FIELD SCOPIC IN PSYCHOANALYSIS AND THE ABSOLUTE VISION IN NICHOLAS OF CUSA

In his seminar given in 1964, Lacan dedicated four classes to develop the theme of gaze as lowercase a object. To articulate his thinking he used the phenomenology of Merleau-Ponty and the thesis about mimicry of Caillois, proposing a scheme where is intended to illustrate the schizia between the eye and the gaze, and exemplifying with the anamorphosis and the function of the picture. This work aims to analyze the connections between the thesis of Lacan about the gaze as object, set out in his eleventh seminar, and the conceptualizations of Nicholas of Cusa about the vision of God or absolute vision. We concluded that the Cusano is an implied source of the developments of Lacan about gaze as lowercase a object.

## Key words

Gaze, Absolute vision, Lacan, Nicholas of Cusa

## La recepción de Nicolás de Cusa por Lacan.

Según Paola Di Cori (2010), la tesis de doctorado de Maurice de Gandillac (1906-2006) de 1941, titulada *La Philosophie de Nicolas de Cues*, y su recopilación editada en 1942, *Oeuvres choisies de Nicolas de Cues*, fueron esenciales para Lacan en la recepción de la obra del cardenal medieval. Dice la autora: “El hecho de que la cultura francesa del siglo XX estudiara y conociera bien el pensamiento cusano [...] se debe a Maurice de Gandillac” (p.342), “ninguno de los muy famosos discípulos de Gandillac [Foucault, Deleuze, Althusser, Lyotard y Derrida] [...] era un especialista de los siglos en que vivió el Cusano. Todos ellos se han limitado a leer y estudiar al cusano, a citarlo [...] utilizando algunos conceptos para adaptarlos a contextos históricos y disciplinarios muy diferentes” (p.343). Desde una perspectiva ni teológica ni religiosa sabemos que Lacan hizo lo suyo con las conceptualizaciones del cardenal, siendo la cita más famosa la de la *docta ignorantia*.

Otro personaje clave en la difusión del Cusano fuera del ámbito de la cultura medieval fue, para Di Cori, Michel de Certeau (1925-1986), junto con Lacan uno de los fundadores de L'École Freudienne, quien centrándose en la obra cusana *De visione Dei* de 1453 “analiza el tema dominante de este tratado: la centralidad de la imagen y de la mirada en la experiencia del conocimiento [...] pone en evidencia la nueva relación entre la palabra y la imagen establecida por el texto del Cusano” (2010, p.345)

En su texto *Le secret d'un regard* de 1984, de Certeau desarrolla, según Di Cori, que “la vista de los objetos permite reflexionar sobre algo [...] que queda ausente e invisible [...] Se trata de dos diferentes formas de “ver” que se mezclan y cruzan continuamente, y que la mirada trata de atrapar. El espejo es el lugar de intersección donde ambas se encuentran y permiten a la mirada poder ver lo que es generalmente invisible” (2010, p.347).

Según Michel de Certeau (1984), Lacan afirma que “la mirada no se encuentra en un lugar fijo, sino que está por doquier [...] le falta un lugar” (p.80), que existe una “torsión interna entre dos tipos de visión” (p.82). En otro de sus ensayos, *La mirada. Nicolás de Cusa* de 1988, establece nuevamente un vínculo entre el cardenal, el psicoanálisis lacaniano y también el pensamiento de Merleau-Ponty, sobre todo lo desarrollado por este último en su obra *Lo visible y lo invisible*, citado por Lacan en su seminario XI para trabajar la cuestión de la esquizia entre el ojo y la mirada (Di Cori, 2010).

Para Di Cori, de Certeau afirma que “lo que el Cusano inventa [...] es una geometría de relaciones de posición, una anticipación de la moderna topología, que se aplica a la relación entre el que ve y el que es visto. La mirada del cuadro es un punto [...] Esto es lo que interesa también a Lacan [...] En el tratado sobre la visión de Dios, la relación tradicional entre quien mira y el objeto de la mirada aparece invertida: el que mira es el cuadro” (2010, pp.350-351).

Pasaremos ahora a consignar los principales puntos que Nicolás de Cusa desarrolla en su obra *De visione Dei* que creemos pertinentes para comprender al cardenal como fuente implícita en el pensamiento de Lacan sobre la mirada como objeto a minúscula.

## La visión absoluta y la visión contraída.

El tratado *De visione Dei* fue compuesto en 1453 para introducir a la vida mística a los monjes del convento de Tegernsee. En Nicolás de Cusa los temas filosóficos y teológicos son inseparables, y la cuestión de la mística lo lleva a plantear problemas y soluciones metafísicas que se derivan de su concepción propia de la relación entre lo finito (el mundo creado que incluye el plano humano) y lo infinito (Dios).

Recurriendo a una referencia etimológica de la tradición, Nicolás de Cusa afirma que “Dios [...] es llamado ‘theos’ porque lo ve todo” (1999, p.64). En textos anteriores (*De quaerendo Deum* y *De Deo abscondito*) ya había utilizado esta etimología para señalar un posible camino de búsqueda de Dios, es decir de aquello que es infinito en el campo de lo finito, ya que ‘theoro’ en griego significa tanto ‘veo’ como ‘corro’. Por lo tanto “el que busca debe [re]correr por

medio de la vista, de forma que en todas las cosas pueda tocar al 'theon' vidente. La visión lleva, pues, consigo la semejanza del camino por el cual debe avanzar el que busca" (1965, p.49). Dice el Cusano: "Dios se llama así de 'theo', es decir, veo. Pues Dios mismo es en nuestro reino lo que la visión en el reino del color" (1965, p.43). ¿Qué significa esta analogía? Para que el color pueda ser captado por la vista sensible el centro de la vista debe ser carente de todo color. Si bien la vista es quien da nombre a todo color, en el reino del color ninguno de ellos será el nombre preciso de la vista generatriz. Es decir, existe una anterioridad al campo de lo visible que a la vez que lo estructura se ausenta del mismo, siendo, en ese sitio, una nada más que un algo. Así Dios, y por ende su visión absoluta, es el generador de toda la creación e inmanente en toda la naturaleza – ya que su ver coincide totalmente con su crear, lo que existe es porque Dios lo ve – pero sin coincidir con nada perteneciente al mundo de lo creado, ya que en tanto infinito resta absoluto, desligado y trascendente.

Ángel Luis González señala, como muchos otros estudiosos del Cusano, que el título del tratado, *La visión de Dios*, tiene un sentido ambivalente: "El genitivo 'de Dios' es a la vez genitivo subjetivo y un genitivo objetivo [...] la visión que Dios posee de sí mismo y de las criaturas y la visión que las criaturas tienen del Absoluto [...] la unión de ambas visiones – el ver de Dios y el ver del humano que intenta ver a Dios" (1999, p.17). ¿Cómo alcanzar una representación de esta vinculación?

En este tratado, Nicolás de Cusa les propone a los monjes la realización de un experimento curioso para la época. Junto con el texto les envía una pintura que representa el rostro de Dios, cuya mirada está dibujada de tal manera que da la impresión de omnivigencia. Le solicita a los monjes que cuelguen la pintura y se coloquen a su alrededor sosteniendo la mirada del rostro, y que mientras algunos se queden quietos otros caminen en diversas direcciones; lo que ocurre es que a pesar de dicha diversidad de movimientos, todos y cada uno de los presentes tendrá la experiencia que la mirada divina se posa exclusivamente en cada uno de ellos, sin poder comprender cómo es posible que todos experimenten la misma sensación: "quien realice semejante experimento se percatará de que el rostro no se aparta de nadie [...] que la mirada se preocupa por todos y de cada uno como si fuese el único en experimentar ser visto y no se preocupase de nadie más" (1999, p.19).

Nicolás de Cusa afirma que de la visión de Dios proceden todas las visiones, que como la humana se denominan "visiones contraídas". La visión divina es absoluta y anterior, condición de posibilidad y razón de todas las demás visiones contraídas o limitadas a una determinada perspectiva. El campo de la visión humana es un campo organizado por una única perspectiva posible, mientras que la visión absoluta "abarca todos los modos de visión, todas las perspectivas" (1999, p.20). Se trata de una visión libre o absuelta de cualquier perspectiva, irrestricta, no mediatizada por nada, al contrario de la nuestra que se halla limitada por el órgano de la visión. El ojo de Dios se trataría de un ojo con una esfericidad perfectísima, que le permitiría captar todas las perspectivas, coincidir las sin ser ninguna de ellas.

La paradoja que plantea el Cusano es que Dios es a la vez visible e invisible: "Antes te me has aparecido, Señor, como invisible a toda criatura, puesto que tú eres el Dios escondido e infinito. Y la infinitud no es comprensible con ningún modo de comprender. Después, te me apareciste como visible por todos, porque una cosa es en tanto en cuanto tú la ves, y no sería en acto si no te viese. Tu visión, ya que es tu esencia, confiere el ser [...] invisible eres como tú eres, eres visible en la medida en que las criaturas existen

[...] Eres visto en toda visión por todo el que ve" (1999, p.92). En otras palabras, Dios es invisible en su absoluta infinitud, pero al ser todo lo creado existente a causa de su visión-creación, en todo lo visible y en toda visión contraída Dios es visible, como existiendo un punto donde ambas visiones, ambos genitivos, se encuentran. En dicho encuentro, Dios nos involucra en un desencuentro en el cual el hombre puede comprender que ha alcanzado inalcanzablemente aquello que buscaba, donde la luz plena se alcanza adentrándose metódicamente en las tinieblas, mediante una docta ignorancia[i]. Dice Claudia D'Amico: "La visión divina es así la posibilidad absoluta de toda visión y la visión de cada uno de los hombres, un modo de aparición que muestra el ver absoluto en la alteridad de un modo enigmático. La originalidad cusana consiste en otorgarle a la visión humana un carácter dinámico [...] No es qué ve sino el poder ver el que crea. En su poder, el ver es enigma de su creador" (2012, p.240). En la obra cusana, un enigma es todo elemento perteneciente al mundo de la alteridad, nuestra realidad, que sirve como medio para alcanzar la unidad inalcanzable de manera siempre imprecisa, conjeturalmente. El "poder ver" del humano deviene entonces enigma de la invisibilidad absoluta productora de la visibilidad de lo visible, presentándose lo invisible como no-otro que lo visible, es decir coincidentes (Nicolás de Cusa, 2008).

Otro punto interesante de este tratado, se desprende deductivamente de lo dicho anteriormente. Si la visión de Dios desde el punto de vista humano resta inalcanzable en aquello que se alcanza ver, el conocimiento de Dios será relanzado en un movimiento perpetuo que causa la inflamación del deseo. Dios es el fin del deseo, no como objeto excelentísimo sino como el infinito inconmensurable. El deseo no puede desear no ser, por eso mismo "el deseo mismo no puede aquietarse sino que se dirige hacia el infinito [...] El deseo intelectual no se dirige hacia lo que puede ser mayor o más deseable, sino hacia lo que no puede ser mayor ni más deseable [...] Luego el fin del deseo es infinito" (1999, p.107).

Ese infinito, fin sin fin del deseo, es infinitamente amable y su partenaire no podría ser otro que un amante infinito. En Dios dicha unión deviene perfectísima, por lo que Dios unitrino es la coincidencia de un "amor amante, un amor capaz de ser amado y la unión del amor amante y del amor capaz de ser amado [...] en ti coincide lo amable con el amante y ser amado con amar, el nexo de esa coincidencia es una unión esencial [...] esas cosas que se me presentan como siendo tres cosas, a saber, amante, amable y la unión, son la misma simplísima esencia absoluta. No son tres, sino uno sólo" (1999, p.109). El amor absoluto se realiza de manera máxima en la unidad de Dios, pero en el campo de la alteridad en el cual habitamos los simples mortales Nicolás de Cusa vislumbra un problema: "Como consecuencia del amor amante que yo extendiendo a una cosa distinta fuera de mí, como a algo amable extrínseco a mi esencia, se origina la unión con la que estoy vinculado, cuanto me es posible, a esa cosa. Esta cosa no está unida a mí con ese nexo, porque no me ama. Por eso, aunque yo la ame [...] sin embargo, mi amor amante no lleva consigo mi amor amable [...] el amante se distingue del amable y de la unión de los dos" (1999, p.112). Se percibe que el amor por lo otro es un enigma posible para entender el amor absoluto porque se pueden percibir los tres elementos esenciales, aunque distintos y con problemas alrededor de la conexión – lo cual es una experiencia cotidiana[ii]. Un enigma más adecuado es el amor por uno mismo: se nos concede ver en nosotros el amor esencial al vernos como amantes de nosotros mismos al mismo tiempo que percibimos que somos el nexo más natural de ambos. Dice el Cusano en este caso: "Yo soy amante; yo soy amable; yo soy la unión de ambos [...] el amor [...] es uno sólo [...] Yo soy uno y

no soy tres” (1999, p.111).

En conclusión, el encuentro entre la visión absoluta y la visión contraída siempre deja mucho que desear, ya que el amor simplísimo puede resolverse de manera perfecta y unitrina sólo en aquél en quien coinciden el ver y el ser visto, la causa de toda visión y la razón inconmensurable de todo lo visible, absuelto de toda perspectiva y más allá de la coincidencia de los opuestos. En el ser humano se logra reproducir la misma esencia por proceder de la causa absoluta, pero la visión contraída se encontrará limitada por una perspectiva siempre particular.

### **El objeto mirada. Esquema de la esquizia del campo escópico.**

Lacan (2003) afirma que lo que lo indujo a desarrollar a la mirada como objeto *a* fue “la manera de presentarles el concepto de repetición en Freud” (p.86): “esta digresión sobre la función escópica se sitúa en el ámbito de la explicación de la repetición y es inducida por la obra de Maurice Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*” (p.87). Este afortunado encuentro con la obra del fenomenólogo le permite a Lacan llamar la atención de una nota de Merleau-Ponty donde éste parece advertir que “la conciencia, en su ilusión de *verse verse*, encuentra su fundamento en la estructura vuelta de revés de la mirada.”

Lacan da a entender que el sujeto se interesa por aquel fundamento estructural de la conciencia, que además es lo que determina su propia esquizia: se trata de “un objeto privilegiado, surgido de alguna separación primitiva, de alguna automutilación inducida por la aproximación misma de lo real [...] objeto *a*” (2003, p.90).

En la relación escópica, se tratará de la mirada, sostén del fantasma visual de la conciencia. La mirada como objeto *a* posee una estructura que le otorga un sitio de privilegio al permitirle su capacidad siempre evasiva: “La mirada, en cuanto el sujeto intenta acomodarse a ella, se convierte en ese objeto puntiforme, ese punto de ser evanescente, con que el sujeto confunde su propio desfallecimiento... de todos los objetos en los que el sujeto puede reconocer su dependencia en el registro del deseo, la mirada se especifica como inasible [...] más que cualquier otro, la mirada [...] un objeto desconocido y quizá también por eso el sujeto simboliza en ella de modo tan logrado su propio rasgo evanescente y puntiforme en la ilusión de la conciencia de *verse verse*, en la que se elide la mirada” (p.90).

El nuevo problema que se plantea es como imaginarnos de manera adecuada a la mirada como el envés de la conciencia. Para ello tenemos a nuestro alcance el intento de Sartre por darle cuerpo a la mirada, quien pretende entender su función en la dimensión de la existencia de los otros: “La mirada [...] es la mirada que me sorprende [...] porque cambia todas las perspectivas, las líneas de fuerza, de mi mundo y lo ordena, desde el punto de nada donde estoy, en una especie de reticulación radiada de los organismos. Lugar de la relación del yo (*moi*), el sujeto anonadante, con lo que me rodea, el privilegio de la mirada es tal que llega a hacerme escotomizar, a mí que miro, el ojo de quien me mira como objeto. En tanto estoy bajo la mirada [...] ya no veo el ojo que me mira, y si veo el ojo, entonces desaparece la mirada” (2003, p.91).

Lacan (2003) dice que este análisis fenomenológico sartreano no es exacto, ya que “cuando estoy ante la mirada, cuando pido una mirada, cuando la obtengo, no la veo como mirada. Algunos pintores [como Goya] han sido eminentes en cazar esa mirada como tal en la máscara [...] La mirada se ve [...] me sorprende y me reduce a la vergüenza [...] este es el sentimiento que él [Sartre] más recalca. La mirada que encuentro [...] es, no una mirada vista, sino una mirada imaginada por mí en el campo del Otro” (p.91); es decir se trata de una mirada metabolizada por el fantasma que la digiere en

una mirada vergonzante, que se articula en un sujeto ya sostenido en la función del deseo.

Si podemos escamotear la mirada es “porque el deseo se instaura aquí en el dominio de la visura” (2003, p.92), siendo la visura algo previo al fantasma. Lacan (2003) afirma que “el asunto está en deslindar [...] la preexistencia de una mirada – sólo veo desde un punto, pero en mi existencia soy mirado desde todas partes” (p.80). Agrega Lacan: “En nuestra relación con las cosas, tal como la constituye la vía de la visión y la ordena en las figuras de la representación, algo se desliza, pasa, se transmite... para ser siempre en algún grado eludido – eso se llama la mirada” (p.81).

Más que la experiencia de Sartre será el sueño un mejor modelo para alcanzar la función de la mirada, o el campo de la visura. En el estado de vigilia se elide la mirada en su doble faceta: como “eso mira” y como “eso muestra”. En el campo del sueño se recupera esta segunda faceta: “En un sueño [...] no son más que ese *dar a ver* [...] se *marca* [...] la primitividad de la esencia de la mirada” (2003, p.83). Cuando Chuang-tzú está despierto se puede preguntar si no es la mariposa quien sueña con ser él... se distancia, se diferencia, no hay identidad consigo mismo, no está loco. Pero durante el sueño “discernía cierta raíz de identidad [de percepción] [...] era y es, en su esencia, esa mariposa que se pinta con sus propios colores [...] por esa raíz última, es Chuang-tzú.” (p.84) Cuando sueña que es la mariposa no hay pregunta, él no es la mariposa para nadie, sólo cuando despierta es “para los demás”, allí se recupera la alteridad en la vigilia, mientras que en el sueño se da una especie de unidad complicante.

Lacan (2003) concluye que la mirada “es un objeto *a* reducido a una función puntiforme, evanescente, deja al sujeto en la ignorancia de lo que está más allá de la apariencia – esa ignorancia tan característica de todo el progreso del pensamiento en esa vía constituida por la investigación filosófica” (p.84).

Por lo tanto, para comprender el privilegio de la mirada en la función del deseo Lacan afirma que hay que discernir los caminos recorridos por la visión para ser integrada al campo del deseo, para lo cual el autor propone retomar los desarrollos de la óptica geométrica y de la técnica de la anamorfosis que no por casualidad suceden en la misma época en la que Descartes “inaugura en su pureza la función del sujeto” (p.92).

Lacan (2003) se pregunta qué es un cuadro, y responde que todo cuadro es una trampa de cazar miradas, ya que si uno busca la mirada en cualquiera de sus puntos se la verá desaparecer prontamente. La tesis de Lacan es que “algo que tiene que ver con la mirada se manifiesta siempre en el cuadro.” (p.108)

Por otra parte, todo cuadro se presenta participando de las características del *trompe-d'oeil*, sin lo cual se perdería una de las fuentes del goce de la pintura. El regocijo en la pintura se sostiene “cuando con un simple desplazamiento de la mirada, podemos darnos cuenta de que la representación no se desplaza con ella, que no es más que *trompe-d'oeil*. Pues en ese momento aparece como otra cosa que lo que se daba [...] se da ahora como siendo esa otra cosa” (2003, p.119).

Una vez situada la esquizia en el campo escópico, Lacan nos presenta un esquema que fue el mismo utilizado por Nicolás de Cusa (2011) en su tratado sobre las conjeturas. Se trata del esquema de los dos triángulos superpuestos, que el cardenal denominó figura P o paradigmática.

¿Qué representan para Lacan los dos sistemas triangulares? Uno “pone en nuestro lugar al sujeto de la representación en el campo geométral”, el otro “me convierte a mí en cuadro” (2003, p.112). Sobre la base del segundo triángulo, donde se encuentra el vértice

del primero, el punto del sujeto geometral donde me convierto en cuadro ante la mirada, la cual se coloca en el vértice del segundo triángulo que se sitúa sobre la base del primero. Lacan concluye que “los dos triángulos están superpuestos, como sucede efectivamente en el funcionamiento del registro escópico.” (p.113)

En el punto medio del esquema, la función de la pantalla es la resultante del entrecruzamiento de ambos componentes de la esquizia, y dicho origen nos permite explicar el hecho que el ser humano, sujeto del deseo, a diferencia del animal “no queda enteramente atrapado en esa captura imaginaria. Sabe orientarse en ella [...] sabe jugar con la máscara [pantalla] como siendo ese más allá del cual está la mirada. En este caso, el lugar de la mediación es la pantalla” (2003, p.114).

### Conclusiones.

Lacan se aventura a conceptualizar los fundamentos de la división del sujeto en el campo de lo escópico, obteniendo como resultado la hipótesis sobre la existencia de una esquizia entre la función del ojo y la mirada como objeto. Se inspira en Merleau-Ponty para efectuar la inversión conceptual que coloca a la mirada como anterior a la organización del campo de lo visible, y gracias a las investigaciones de Caillois sobre el mimetismo se puede ubicar que aquello que se da a ver se anticipa a la función del ojo. La solución sartreana plantea un desplazamiento del problema, ya que no logra alcanzar el más allá de la visión por quedarse demasiado en el campo de la alteridad. El sueño es un modelo más adecuado para investigar aquello siempre elidido en el campo de la representación, revelando que la regla de ese espacio más allá de lo visible es la identidad de percepción.

Luego de analizar la función del cuadro elabora un esquema en el cual se pretende representar el entrecruzamiento de dos campos que nos permite pensar la función de la pantalla en múltiples fenómenos humanos en donde se demuestra la ambigüedad de lo escópico. Dice Lacan (2003): “somos seres mirados, en el espectáculo del mundo. Lo que nos hace conciencia nos instituye al mismo tiempo como *speculum mundi* (pp.82-83).”

La paradoja que señala Lacan es que el espectáculo del mundo es *omnivoyeur* pero no es exhibicionista, no provoca nuestra mirada ya que de hacerlo comienza la sensación de extrañeza. En ese punto el fantasma platónico – en el cual se inscribe Nicolás de Cusa – consiste en el establecimiento de un ser absoluto al que se le transfiere la cualidad de omnividente, ante lo cual Lacan asevera que “no hay ninguna necesidad de suponer la existencia de algún vidente universal” (2003, p.82).

Plantear el desplazamiento de la cuestión del Dios ‘theon’ que todo lo ve desde una visión absoluta al problema de la mirada como el fundamento invisible de lo visible, implica un alejamiento de la pretensión original del Cusano, pero eso no significa que su obra – perteneciente al discurso teológico – no sirva como fuente inspiradora de autores que supieron recibir su pensamiento.

En el caso de Lacan, el planteo de la función de la mirada como aquello que estando por fuera se encuentra sin embargo en lo más íntimo de la institución del sujeto en lo visible, no es una cuestión que haya planteado él por primera vez en la historia del pensamiento. Tampoco Merleau-Ponty es original planteando la idea de una función previa a la constitución del mundo visible. Por lo tanto, no sólo podemos concluir que Nicolás de Cusa es una fuente de ambos autores, sino que además tanto Merleau-Ponty como Lacan saben hacer uso a su manera de los desarrollos teóricos del cardenal – en este caso sobre la distinción de una visión absoluta y una visión contraída – para investigar problemas propios de su campo de acción.

### NOTAS

[i] “Es preciso, por tanto, trascender toda luz visible. Y quien debe trascender toda luz, es necesario que se percate de que aquello en lo que penetra carece de luz visible, y así, para el ojo, es tiniebla [...] en la oscuridad sabe que ha llegado a la cara del sol [...] alcanza en la oscuridad la luz invisible [...] de este modo, y no de otro, puede accederse sin velos a la luz inaccesible.” (1999, p.75)

[ii] Dice Lacan (2003): “en la dialéctica del ojo y de la mirada, vemos que no hay coincidencia alguna, sino un verdadero efecto de señuelo. Cuando, en el amor, pido una mirada, es algo intrínsecamente insatisfactorio y que siempre falla porque – *Nunca me miras desde donde yo te veo*” (p.109).

### BIBLIOGRAFÍA

- D’Amico, C. (2012). Visión absoluta y visión de lo absoluto en Nicolás de Cusa. En *Mirabilia* 14, I. Recuperado desde: [http://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2012\\_01\\_11.pdf](http://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2012_01_11.pdf)
- de Certeau, M. (1984). Nicolas de Cues: Le secret d’un regard. En *Traverses*, N°30-31 (pp. 70-85).
- Di Cori, P. (2010). Michel de Certeau, lector del Cusano. En Nicolás de Cusa: identidad y alteridad, pensamiento y diálogo (pp. 341-356). Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Lacan, J. (2003). De la mirada como objeto a minúscula. En *El Seminario de Jacques Lacan*, libro XI (pp. 75-126). Buenos Aires: Paidós.
- Nicolás de Cusa (1965). *De Dios escondido. De la búsqueda de Dios*. Buenos Aires: Aguilar.
- Nicolás de Cusa (1999). *La visión de Dios*. Navarra: Ediciones Universidad de Navarra.
- Nicolás de Cusa (2008). *Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define*. Buenos Aires: Biblos.
- Nicolás de Cusa (2011). *Les conjectures*. Paris: Les Belles Lettres.