

NICOLÁS DE CUSA: PERFIL DE UN PENSAMIENTO INNOVADOR

Por el Académico de Número
Excmo. Sr. D. Mariano Álvarez Gómez*

De pensamiento y de innovación se trata. Dos conceptos de muy difícil precisión y que sin embargo se esgrimen con frecuencia en una u otra dirección, como si su significado pudiera darse por supuesto. Aquí tampoco nos vamos a ocupar directamente de su análisis. Solamente, al hilo de algunas ideas del Cusano pudieran quedar, como flotando en el aire, tanto el interés que para sí recaban ambas palabras referidas a la obra de este autor, como la conveniencia de centrar la atención en la misma.

La razón de hablar hoy de él en este foro, al cabo de casi cincuenta años de dedicación más o menos intensa a desentrañar su significado y alcance, es doble. Por una parte, porque a diferencia de lo que ocurre en la esfera internacional, en la que Nicolás de Cusa está ya considerado como una figura de primera categoría, aquí en la Península Ibérica aún se le suele considerar como un fenómeno anecdótico y no especialmente significativo. Si logro dejar ante Vdes. al menos la impresión de que no es así, sino todo lo contrario, me daría por satisfecho. Por otra parte, quiero volver hoy una vez más sobre su obra con el convencimiento de que, al margen de su profundidad y densidad, tenemos que ver con una actitud intelectual que es plenamente vigente, más allá o más acá de las modas oscilantes y de los cada vez más frecuentes cambios de opinión, en lo público y en lo privado.

A propósito del desconocimiento de este pensador en nuestro suelo patrio, que unos pocos estamos intentando subsanar, merece la pena mencionar las referencias a él de Ortega y Gasset, no siempre certeras, pero sí significativas, al menos

* Sesión del día 1 de junio de 2010.

porque en ellas expresa siempre su admiración. De entre sus alusiones me quedo con la siguiente: “Y nótese que el autor [Dionisio el Cartujo] es uno de los más próximos al hombre más genial de esta época, que, en rigor, anticipa todo el Renacimiento, el gran Cusano, que anduvo trotando sin descanso por el mundo con dos íntimos a su vera: a un lado, este inenarrable y grafómano Dionisio el Cartujo; al otro, la atractiva figura del español Juan de Segovia, que yo sepa completamente desconocido y por vez primera citado en España en este preciso minuto”¹.

Las referencias de Ortega merecerían un estudio aparte, al menos para saber cuáles son sus fuentes. No entra a fondo en ninguno de los temas a que alude, pero eso no quiere decir que sus observaciones sean superficiales. Me pregunto si en la idea que tiene del Cusano no tendrían algo que ver, de una parte, su estrecha relación con Cassirer, quien aparte de conocerle bien le leyó además en relación con el Renacimiento; y, de otra parte, tal vez su amistad con el arabista Emilio García Gómez, quien dirigió y prologó la tesis doctoral de Darío Cabanelas sobre “Juan de Segovia y el problema islámico”. Y aunque la tesis se defendió en 1948 y la cita de Ortega es de 1933, no es fácil saber lo que representa esa notable diferencia temporal en época tan oscura. Sobre que Juan de Segovia fuera “íntimo” del Cusano, precisaré, algo más adelante, por exigencia del guión. Hechas ya estas consideraciones introductorias, paso a exponer con la brevedad que la cortesía exige los puntos siguientes:

1. *Coincidentia oppositorum*.
2. El hombre como microcosmos.

Al hablar del Cusano nos hemos reiterado unos y otros en la afirmación de que su pensamiento se encuentra en lo que, junto con otros autores similares o afines, representa el paso del pensamiento medieval al moderno. En lugar de “paso”, se utilizan también términos más o menos equivalentes, como “transición” o “frontera”. Al volver al cabo del tiempo sobre estos calificativos, me ha parecido que surgen más bien de la perplejidad, de no saber dónde situar esta filosofía, por más originalidad que se le reconozca. Esas expresiones encierran también el peligro de deslegitimarla de algún modo. Pensamiento medieval y moderno tendrían un perfil definido, poseerían su propia identidad. En cambio, una filosofía como la del Cusano tendría a lo sumo el mérito de contribuir a desmontar la anterior y a preparar la llegada de la siguiente. Esta forma de hablar es vacía e imprecisa: vacía, porque eso vale para cualquier tipo de pensamiento; y sobre todo imprecisa e injusta, porque no da razón de lo que es propio de la filosofía en cuestión, en este caso la del Cusano, a la que no se le puede negar ni grandeza ni consistencia.

¹ J. Ortega y Gasset, “En torno a Galileo”, *Obras Completas*, Alianza, Madrid, 1987, V, p. 160.

Otra fórmula, más ecuánime, consiste en decir que la filosofía del Cusano representa la unión, peculiar y única, de lo viejo con lo nuevo, lo antiguo con lo moderno. Pero la pregunta entonces es en qué punto se lleva a cabo esa unión. Para lo cual no queda otro remedio que ocuparse de sus contenidos. A ello voy a apuntar en lo que sigue, no sin antes afirmar que en mi opinión este pensamiento no es inferior en originalidad, rigor e importancia al de los más grandes, al menos de aquellos con los que me he ocupado con cierta intensidad: Aristóteles y Santo Tomás, Hegel o Heidegger.

I. COINCIDENTIA OPPOSITORUM

Cuando se piensa en Nicolás de Cusa, viene a la mente la “*coincidentia oppositorum*” —coincidencia de opuestos—, o “*coincidentia contradictiorum*” —coincidencia de contradictorios—. Esto suena ya a negación del principio de no contradicción, principio fundamental del pensamiento según Aristóteles y, cabría decir, de toda la tradición. Esto y el hecho de que el Cusano en algún momento critique en este punto a Aristóteles, en cuanto que no conoció el principio más originario, que antecede a la dualidad de los contrarios y en el cual por ello los contrarios coinciden², fue uno de los motivos que provocaron la crítica radical de la obra del Cusano, tanto que la postergaron o anularon durante siglos. Si se hubiera intentado ver las cosas en su contexto conceptual más obvio, se habría podido ver que las consideraciones de Nicolás de Cusa discurren ciertamente por un camino diferente del de Aristóteles, pero no son incompatibles con él.

Pero hay además otro contexto no simplemente conceptual, sino vital, que ayuda a comprender el sentido y alcance de la coincidencia de opuestos. La pregunta es: ¿dónde está el origen, dónde nace este extraño y novedoso principio?

Lo que le ocupa y le interesa vivamente a Nicolás de Cusa desde época temprana es la idea de concordia. De muy joven había percibido el riesgo de descomposición de la Iglesia como consecuencia del Cisma de Occidente al que transitoriamente había puesto fin el Concilio de Constanza en 1417. Pero las turbulencias en la Iglesia continuaron y se polarizaron en dos tendencias: la conciliarista, que sin cuestionar la autoridad representativa del Papa afirmaba la prioridad del Concilio, y por otra parte la tendencia curialista, que entendía que para salvaguardar la unidad de la Iglesia era preciso reforzar la autoridad papal, tanto en lo doctrinal como en lo disciplinario.

Para encontrar una solución, el Papa Martín V convoca el Concilio de Basilea en 1431 y nombra al cardenal Cesarini como delegado para presidirlo. El Papa

² N. Cusanus, *De beryllo*, ed. G. Senger y K. Bormann, Hamburg, Meiner, 1988, núm. 40-42, pp. 46-49.

muere antes de que se celebre la apertura del Concilio el 23 de Julio del mismo año 1431. Las sesiones van a continuar bajo el pontificado de Eugenio IV. El Concilio, dominado por los conciliaristas, promulga una serie de decretos relativos a la reforma de la Iglesia, pero otros decretos persiguen claramente la tendencia a limitar drásticamente el poder papal y a adueñarse en exclusiva del gobierno de la Iglesia³. Es esta la coyuntura en la que entra en acción el joven Nicolás de Cusa. Se había incorporado a las actividades del Concilio en Febrero de 1432, como decididamente adscrito al grupo conciliarista, en el que también se contaba el español Juan de Segovia, teólogo de la Universidad de Salamanca, que representaba a la Corona de Castilla. Entre las joyas de la Biblioteca de esta Universidad se cuentan sus obras. Nicolás de Cusa se hizo notar pronto en el Concilio por sus extraordinarios conocimientos como jurista y por su afán investigador de fuentes originales que, entre otras cosas, le llevó a descubrir la falsedad de la famosa *donatio Constantini*.

Tras estudiar un año —de 1416 a 1417— en Heidelberg, donde entra en contacto con la “vía moderna”, en la que impera el nominalismo y que va a dejar, en mi opinión, una profunda huella en su obra, Nicolás de Cusa estudia derecho en Padua durante seis años —de 1417 a 1423—, año en que obtiene el doctorado. Durante ese tiempo procura informarse sobre cuestiones filosóficas y teológicas, entra al parecer en contacto con los humanistas florentinos y se interesa por estudios matemáticos y astronómicos. Traba entonces amistad con Toscanelli, que estudió medicina en Padua y llegó a ser un matemático y astrónomo famoso. Curiosamente fue Toscanelli quien años más tarde —en 1443— le envió la Teología mística del Pseudo-Dionisio, en la traducción de Traversari. Desde el punto de vista que aquí nos interesa ahora, el jurídico-político, es de reseñar que entró en contacto con el círculo de alumnos de Francesco Zabarella, quien había enseñado en Padua de 1394 a 1411. Zabarella había cultivado con especial interés la teoría conciliar y acentuó el asentimiento, el consenso de los súbditos, como presupuesto de un gobierno legítimo en la Iglesia y en el Estado.

Por otra parte, antes de incorporarse a las faenas conciliares Nicolás de Cusa se había ocupado intensamente de Teología y de Filosofía en Colonia, en cuya universidad se matriculó, como doctor en derecho, en 1423. Allí siguió de cerca las enseñanzas de Heymericus de Campo, seis años mayor que él, que transmitía, influido por San Alberto Magno, un aristotelismo interpretado neoplatónicamente a través concretamente de la figura del Pseudo-Dionisio. De esos contactos va a surgir en él la idea de la *coincidentia oppositorum*. Es por entonces también cuando lee a Raimundo Lulio. Y es de éste de quien a través de Heymericus asimila el concepto de *concordantia* como aquello mediante lo cual la bondad, la magnitud, la

³ Cf. H. Jedin, *Kleine Konziliengeschichte. Die zwanzig ökumenischen Konzilien im Rahmen der Kirchengeschichte*, Freiburg, Herder, 1962, pp. 73 y ss.

verdad, etc., coinciden en lo uno y en lo múltiple. El Cusano va a hacer de esto, años más tarde, una aplicación directa al caso de la Iglesia, diciendo: “Concordancia es lo que hace que la Iglesia Católica coincida en lo uno y en lo múltiple”⁴.

Así pues, cuando Nicolás de Cusa llega al Concilio, aparte de poseer un bagaje intelectual considerable, tiene claras dos ideas importantes, complementarias entre sí: una de ellas orientada a la praxis, aprendida en Padua de la doctrina de Zarabella sobre el consenso, cuya tesis principal era que lo que afecta a todos debe ser aprobado por todos; por otra parte, en un plano más estrictamente teórico, la idea de la coincidencia no sólo de los conceptos fundamentales sino de los opuestos, en un único principio.

De momento Nicolás de Cusa se ocupa de explicitar la primera de esas ideas en *De ecclesiastica concordantia*, un pequeño libro, en el que defiende la prioridad de la autoridad del Concilio sobre el Papa en la línea conciliarista. Pocos meses más tarde, a finales de 1433 o comienzos de 1434 publica *De concordantia catholica*, que le convierte de pronto en una persona conocida por todos. Es una obra extensa y compleja, que por sus temas sobrepasa los límites tanto del Concilio como de la propia Iglesia. El objetivo es, en palabras del autor, “conocer la concordancia...armónica mediante la cual tiene consistencia la salvación eterna y la salvación de la república terrena”⁵. En opinión de más de un especialista en este asunto, se trata de la última gran obra en la historia de la teoría política con anterioridad a *El príncipe* de Maquiavelo. La comparación indica, aunque sólo sea por contraste, la brusca transformación que se está llevando a cabo en la época.

En esta obra amplia —abarca más de 550 páginas en la edición crítica—, complejísima, puesto que trata todas las cuestiones que afectan a la sociedad, eclesiástica y civil, el Cusano se esfuerza por ensamblar en síntesis armónica los elementos de la misma, a la vez que hace descansar en el consenso todo lo que afecta al poder, tanto del Papa como del Emperador. Son, más concretamente, dos los principios de esta concepción, que están indisolublemente unidos. Por una parte, la estructura es metafísico-política. El universo está ordenado jerárquicamente. Todos los seres tienen en él el lugar que les corresponde y se encuentran sostenidos en un sistema de relaciones divinas que tienen correspondencia en el orden espiritual y humano. Por otra parte, la intención de su autor es poner de relieve que no puede haber paz ni bienestar sin el consenso libre de todos los afectados, lo cual a su vez está en consonancia con el orden mismo del universo. Nicolás de Cusa parte de la igualdad: el hombre es igual en derechos y en dignidad, tal como afirma la tradición cristiana. Pero además, la concepción democrática y pluralista —en la que se reco-

⁴ Cf. E. Meuthen, *Nikolaus von Kues, 1401-1464. Skizze einer Biographie*, Münster, Aschendorf, p. 29.

⁵ *Nicolai de Cusa de concordantia catholica*, libri tres, Meiner, Hamburgo, 1963, I 4.

noce ya el sello de la modernidad— encuentra en él la primera formulación práctica en el postulado del consenso de todos los gobernados para con su gobierno.

El problema fundamental del Cusano está en el intento de comprender el derecho de los muchos dentro de una estructura unitaria, de comprender la relación del microcosmos con el macrocosmos. Este problema, lejos de ser fácil, genera una tensión que le va a acompañar en sus diferentes actividades: como teólogo y como filósofo, como teórico de la política, como luchador hasta el final en medio de los acontecimientos de la época y también como persona envuelta en los asuntos pequeños y mezquinos de cada día, cuando a la vez tenía que pensar en tareas más importantes, esenciales incluso. Ese problema encontró la expresión más adecuada en el título y en el contenido de su primera gran obra: *De concordantia catholica*.

La forma en que se estaban desarrollando los acontecimientos en el Concilio, en el que las dos partes enfrentadas no llegaban a un acuerdo, le llevó al Cusano a replantearse su propia situación. La cuestión, pensó, no puede plantearse en términos de alternativa: o el Papa o el Concilio, sino en términos de unidad: el Papa y el Concilio, puesto que sin unión con Roma no hay Iglesia. Como consecuencia, él cambia de bando y se pone del lado del Papa y sus seguidores —que es decir del lado de la minoría— el 5 de diciembre de 1436. Esto le supone la ruptura con quienes antes fueron sus compañeros, entre otros con Juan de Segovia, con quien sin embargo se reconciliaría años más tarde, a raíz de la caída de Constantinopla.

La falta de acuerdo con el Concilio le lleva al Papa Eugenio IV a trasladar su sede a Ferrara, donde se debía tratar la unión con los griegos. En Agosto de 1437 Nicolás de Cusa parte de Venecia, junto con otros cuatro, como miembro de la delegación que debía preparar, por parte occidental, las sesiones del Concilio. Este hecho basta para poner de manifiesto el reconocimiento de que era objeto y que iba a mantener posteriormente, con el nombramiento de obispo y cardenal, siendo además una de las personas de la máxima confianza de los papas, especialmente de Pío II (Ennea Silvio Piccolomini). Para el contacto con los griegos le sirve de mucho su interés por la lengua griega, así como el haber descubierto incontables manuscritos, sobre todo de obras griegas. En *De concordantia catholica* había utilizado las fuentes de los primeros sínodos, que habían tenido lugar en Oriente. De Constantinopla trajo documentos importantes, como el manuscrito griego que contenía el texto de los Concilios tercero y cuarto de Constantinopla, (680/681 y 869/870) y el segundo de Nicea (787).

En su relación con los griegos adquirió el Cusano reputación por su tendencia irenista y ecumenista. El viaje de vuelta por mar, con la delegación griega presidida por el Emperador y el Patriarca de Constantinopla, dura desde el 27 de noviembre de 1437 hasta el 8 de febrero de 1438 en que llegan a Venecia. El 9 de abril de 1438 se inaugura el Concilio de la unión de los cristianos.

Más tarde, al terminar de redactar su obra fundamental *De docta ignorantia*, en febrero de 1440, Nicolás de Cusa escribe una carta-dedicatoria al cardenal Julián Cesarini, a quien conoció durante los años de Padua y que había desempeñado un papel importantísimo como delegado del Papa, en los concilios de Basilea y Ferrara. En esta carta vuelve sobre los recuerdos de su viaje de ida y vuelta a Constantinopla y se expresa así: “Recibe ahora, padre venerable, lo que ya hace mucho tiempo he intentado intensamente lograr por los diferentes caminos de las diversas doctrinas, pero que no pude encontrar antes, hasta que en el mar, volviendo de Grecia —creo que por un don celestial del Padre de las luces, de quien proviene “toda dádiva perfecta”⁶— fui guiado hasta el punto de captar lo incomprensible de forma no comprensible en la docta ignorancia, trascendiendo las verdades incorruptibles, tal como éstas son cognoscibles según el modo humano. Esta docta ignorancia la he expuesto ahora con la ayuda de Aquél que es la verdad, en estos libros, que pueden ser abreviados o ampliados sobre la base del mismo principio. Ahora bien, en estas cosas profundas tiene que concentrarse todo el esfuerzo de nuestro ingenio humano con el fin de elevarse a aquella simplicidad, en la que los contradictorios coinciden; de esto se ocupa la concepción del primer libro. El segundo desarrolla a partir de ahí varias ideas sobre el universo, que van más allá del camino habitual de los filósofos y que para muchos van a ser novedosas. Y ahora he terminado por fin el tercer libro sobre Jesús, que es bendito sobre todas las cosas, partiendo siempre del mismo fundamento”⁷.

La experiencia del Cusano durante aquel viaje de vuelta por el mar: lo que gravitaba intensamente sobre su pensamiento y sus sentimientos es fácil de conjeturar. Había trabajado intensamente en el Concilio de Basilea, en la línea de lo que dejó consignado en *De concordantia catholica*, por lograr la concordia, no ya entre dos facciones conceptualmente opuestas, lo cual puede resultar anecdótico, sino entre dos posiciones que en la realidad estuvieron enfrentadas hasta la ruptura: la defensa por una parte de la autoridad papal, necesaria para salvaguardar la unidad de la Iglesia y de la misma sociedad, por otra parte, la exigencia de que se diera expresión mediante la representación adecuada a los impulsos provenientes de una sociedad plural. Ambas cosas eran necesarias: aquella autoridad desde arriba y esta representatividad desde abajo. Y de Nicolás de Cusa se puede decir que fue consecuente, puesto que, manteniendo la fidelidad al Papa, promovió siempre las reformas convenientes dentro de la Iglesia y más concretamente la celebración de concilios regionales en los que estuvieran garantizados los derechos de los diferentes estamentos de la sociedad.

Además de la experiencia de Basilea, todavía próxima, tenía ahora la más inmediata de su encuentro con los griegos. Y aquí las dificultades eran mayores,

⁶ Santiago I, 17.

⁷ *De doct. Ign.*, Ed. E. Hoffmann y R. Klibansky, Leipzig, Meiner, 1932, III, núm. 263-264, pp. 163-164.

pues se trataba de unir lo que siglos antes se había escindido ya. Y de hecho, el acuerdo a que se llegó en Ferrara fue de corta duración y de una eficacia poco menos que nula. Pero la unión, que debería surgir de la concordia y del consenso, era posible y necesaria, de eso no dudó nunca el Cusano. No es extraño pues que con estas experiencias ancladas en la praxis más activa y con el bagaje intelectual que suponían las lecturas de Heymericus de Campo, el Pseudo-Dionisio y R. Lull, entre otros, le viniera al Cusano la idea de la *coincidentia oppositorum* que, en razón de las experiencias vividas, iba a ser además especialmente intensa. De ahí que ponga especial interés en que su fundamentación sea radical. Y sin duda lo es, tal como apunta ya desde el principio la afirmación de que lo máximo coincide con lo mínimo y de que esto es lo propio de la unidad o entidad absoluta.

Que el ser absoluto, Dios en la terminología de la religión, sea lo máximo, lo más grande, parece que muy bien puede darse por supuesto. Era además un concepto al que San Anselmo había convertido en referencia obligada. Pero que sea lo mínimo, es decir, lo más pequeño, es lo que más bien no parece admisible, porque no es eso lo que entendemos por el ser absoluto; y además, si es lo máximo es imposible que sea lo mínimo, puesto que son conceptos contradictorios y por tanto incompatibles entre sí. Y sin embargo, no sólo coinciden en una misma cosa, son idénticos, según Nicolás de Cusa. La argumentación no puede ser más clara y convincente, piensa él.

Lo máximo, lo más grande, no admite comparación con ninguna otra cosa. Si así fuera, su ser lo estaríamos determinando con respecto a las demás cosas con las que se compara y por tanto lo estaríamos haciendo depender de esas mismas cosas. No sería verdaderamente lo máximo.

Por esta misma razón, lo máximo es todo lo que él puede ser y todo lo que en general puede ser. Si no fuera así no sería lo máximo, existiría algo que él no fuera y por consiguiente cabría pensar en algo más grande. Lo máximo es forzosamente plenitud de ser.

Además de no admitir comparación, lo máximo tampoco admite oposición. Si algo se le opusiera habría algo fuera de él que él no fuera, lo cual en razón de lo que acabamos de decir, no es posible. Por consiguiente, al ser lo máximo todo lo que puede ser, lo que no es él es él mismo bajo la forma de ser que le es propia. Luego, también lo mínimo, lo más pequeño, coincide con él⁸.

Otra forma de llegar a esta coincidencia de lo máximo y lo mínimo es la siguiente, que aparece dos capítulos más adelante. Lo que es lo máximo absoluta-

⁸ Cf. *De doct. Ign.*, I, 2, núm.5, p. 7.

mente es *penitus in actu*, completamente en acto, porque es todo lo que puede ser. Y así como no puede ser mayor de lo que es, puesto que ya es todo lo que puede ser, tampoco puede ser menor de lo que es, por la misma razón. En consecuencia, lo máximo no puede ser mayor ni menor. Ahora bien, lo mínimo es aquello inferior a lo cual no puede haber nada y como lo máximo es de esta índole, de ahí que uno y otro coincidan⁹.

Ante estas consideraciones alguien, situado en una posición intelectual distinta, podría sentirse tentado a decir que en el mejor de los casos esto es un mero juego de conceptos. Pero lo que hay es un concepto nuevo de Dios, bajo los puntos de vista siguientes: en primer lugar, aunque lo máximo y lo mínimo coincidan, formalmente son conceptos diferentes, y en razón de que el ser absoluto es lo máximo, todas las cosas en él, y en razón de que es lo mínimo, es en todas las cosas¹⁰. Simbólicamente lo expresa el Cusano diciendo que lo absoluto es una esfera infinita, cuyo centro está en todas partes, en todas y cada una de las cosas.

Claro es que esto suena a panteísmo y de ello se le ha acusado. Pero a este asunto no merece la pena dedicar una sola línea. Baste indicar que el problema en este caso es tomar conciencia de la limitación fundamental a que está sujeto nuestro lenguaje. Si lo máximo no admite comparación alguna con lo finito y por tanto no hay proporción alguna entre ambos, entonces nuestros conceptos, extraídos del ámbito de la finitud, no pueden tener aplicación alguna a lo infinito, que está por igual “más allá de toda afirmación y de toda negación.” Lo cual tiene una concreción clara en los dos conceptos, de ser y de no ser, en torno a los cuales ha girado siempre toda ontología y también toda metafísica. En relación con lo máximo o infinito es preciso decir, en razón de la mencionada desproporción, que “todo aquello que es concebido como su ser no es más ser que no ser. Y todo aquello que es concebido como su no ser, no es más no ser que ser”¹¹. Lo que esto implica es que lo absoluto está más allá de toda oposición¹².

Y es aquí donde aparece un significado totalmente novedoso de lo infinito y donde además se percibe más claramente el sentido de la coincidencia de lo máximo y de lo mínimo. Nicolás de Cusa no fue el primero en utilizar el concepto de infinito aplicado a Dios, pero sí fue el primero que lo pensó como tal. Tomás de Aquino, por ejemplo, trata ciertamente de la infinitud, pero al explicar su significado la reduce a *forma subsistens*, forma subsistente. El Cusano, en cambio, intenta pensar lo infinito desde dentro. Si lo propio de lo finito es estar limitado, lo propio de lo infinito será no estar limitado por nada, sino ser límite y fin de sí mismo, *finis sui*

⁹ Cf. *De doct. Ign.*, I, 4, núm. 11, p. 10.

¹⁰ Cf. *De doct. Ign.*, I, 2, núm. 5, p. 7.

¹¹ Cf. *De doct. Ign.*, I, 4, núm. 12, pp. 10 y ss.

¹² Cf. l. c.

ipsius. Y si lo finito, al estar limitado, se caracteriza por ser en cada caso otro respecto de todo lo demás, lo infinito se caracterizará por ser lo no-otro, expresión que da título a una de las últimas obras del Cusano, una también de las especulativamente más fuertes: *De non aliud*. Desde esta perspectiva, lo completamente otro, “*das ganz Andere*”, como característica eminente de Dios en expresión de un gran teólogo que ha tenido mucha fortuna, sin ser un concepto falso, es un concepto a medio pensar.

Ahora se entiende mejor por qué Nicolás de Cusa introduce lo mínimo como idéntico con lo máximo. A la vez que resalta la índole única de lo infinito, quiere poner de manifiesto que ninguna cosa, incluso la más insignificante, puede ser y estar fuera de su órbita, tanto que en cuanto que es en lo infinito es lo infinito mismo —*omnia in Deo Deus*— y en cuanto que es una cosa determinada, no puede ser sino teofanía, manifestación de Dios.

La *coincidentia oppositorum* representa una novedad fundamental: la de hacer ver que lo infinito no es algo que esté más allá de lo finito, no es delimitable frente a él, no tiene su límite en lo finito, porque en tal caso sería él mismo finito. Lo infinito es fin y límite de sí mismo, y por eso es lo que pone límite y fin a cada cosa. Esta idea es nueva, pero permaneció soterrada, y sólo unos cuatro siglos más tarde iba a ser más ampliamente expuesta por alguien, nada menos que Hegel, que desconoció la existencia del Cusano.

II. EL HOMBRE COMO MICROCOSMOS

Antes de entrar en lo que aquí significa este concepto, que por lo demás tiene tras de sí una amplia tradición, también en nuestra literatura, preciso es decir algo del universo o del mundo que es el lugar propio del hombre.

En la carta-dedicatoria al cardenal Cesarini, antes mencionada, nos dice el Cusano que lo que va a decir del universo en el segundo libro de *De docta ignorantia* se desprende de lo que ha expuesto en el primer libro, y anuncia además cosas insólitas y novedosas.

Supuesta la creación de la nada, que es un postulado tanto de la fe como la razón, hablar con sentido del ser de las cosas es poco menos que imposible, puesto que las cosas no poseen en rigor un ser propio, ya que todo él es un ser proveniente de Dios —*eius esse est ab esse*¹³—, con lo cual no siendo la criatura nada de sí, dada su existencia y su pluralidad sólo serán posibles en cuanto que Dios es en la nada¹⁴.

¹³ Cf. *De doct. Ign.*, II, 3, núm. 110, p. 71.

¹⁴ Cf. l. c.

La *coincidentia oppositorum* reaparece aquí bajo la perspectiva de lo que significa para la comprensión del universo. Anteriormente hemos visto que en lo máximo están todas las cosas y en cuanto que con él coincide lo mínimo, él está también en todas ellas. Pues bien, ahora se entiende algo mejor por qué el Cusano introduce el término *minimum*, que a diferencia de *maximum* es nuevo en este contexto y en cuanto atribuido a Dios no tiene, que se sepa, antecedentes históricos.

Respecto de las cosas, según hemos expuesto, lo *maximum* visto como tal implica que todas las cosas son en él; visto en cuanto coincidente con lo *minimum*, es en todas las cosas. Los términos que ahora introduce el Cusano para aclarar la relación del ser absoluto con las cosas, en cuanto que éstas integran el universo, son *complicatio* y *explicatio*, coimplicación y explicación. “Dios coimplica todas las cosas, en cuanto que todas son en él; explica todas las cosas en cuanto que El es en todas las cosas”¹⁵. Y de un modo aún más explícito: aunque desconozcamos el modo, sabemos, piensa el Cusano, “que Dios es la coimplicación y la explicación de todas las cosas, y que —en tanto que es la coimplicación— todas las cosas son en Él Él mismo, y que —en tanto que es la explicación— Él mismo es en todas las cosas aquello que ellas son, como la verdad es en la imagen”¹⁶.

Lo mínimo equivale a la *explicatio Dei*, y como lo mínimo es idéntico con lo máximo, la conclusión no puede ser otra que la que acabamos de ver: Dios es en las cosas aquello que las cosas son. Luego, Dios no es distinto de las cosas. Es obvio que la pluralidad existe; y si Dios fuera distinto de cada una de las cosas, él sería un ser más al lado de otros seres, un miembro más de la pluralidad. Precisamente porque las cosas *son*, Dios no puede ser distinto de ellas. Por ser y en la medida en que son, en todo lo que son, están integradas en una unidad que es Dios mismo.

El hecho sin embargo de que Dios no sea distinto de las cosas no significa que sea idéntico con ellas. Pues ser idéntico con una cosa equivale a ser esa cosa misma, a no ser ni más ni menos que ella, a no sobrepasar sus límites y, en consecuencia, a distinguirse de todas las demás. Vemos pues que en razón de esto la pluralidad y diversidad de las cosas sólo es posible en cuanto que las cosas, de por sí, son nada completamente —*penitus nihil*— y Dios es en la nada¹⁷. Es una forma de dar expresión a la idea de que las cosas son una mezcla de ser y nada. En todo caso, lo mínimo, en cuanto referido a Dios, no es una palabra vacía de significado; sirve para resaltar la explicación o despliegue de Dios y poner de manifiesto una circularidad consistente en que el mundo existe en cuanto que Dios se despliega en él y a Dios sólo lo podemos conocer a partir de ese despliegue y, más concretamente, en cuanto que nos vemos inmersos en él.

¹⁵ Cf. *De doct. Ign.*, II, 3, núm. 111, p. 72.

¹⁶ L.c.

¹⁷ Cf. *De doct. Ign.*, II, 3, núm. 110 y 111.

El Cusano se da cuenta, sin embargo, de que entender la *explicatio Dei* como presencia de Dios en la nada, sin ser falso, dice demasiado, pues en las cosas no habría otra cosa que Dios, quien quedaría diluido en las cosas; y demasiado poco, porque las cosas carecerían de toda consistencia; no serían en modo alguno. Esta aporía la debe resolver el nuevo concepto de contracción que, sin salirse de la ininteligibilidad fundamental aclara, en la medida de lo posible, la *complicatio-explicatio*.

El universo, con todas las cosas que lo integran, es una contracción de lo absoluto, lo máximo mismo de forma contracta, *maximum contractum*. La contracción no es indiferenciada, no se realiza indistintamente en esto o en aquello, sino que sólo es real realizándose en esto o en aquello, en un individuo. El universo no es pues algo que subsista por sí, tampoco es por supuesto un mero ser de razón, sino que consiste en que lo infinito se contrae en los seres finitos, la unidad absoluta en cada una de las cosas particulares. Aquí se echa de ver que el Cusano había asimilado lo fundamental de la “vía moderna”, sin negar por ello la realidad de lo universal, que es sin embargo sólo en cuanto contracto.

El universo ni es un ser concreto por sí solo ni está en este o aquel individuo, como si los individuos fueran su recipiente, sino que es en cada individuo de manera contracta todo lo que son los demás. Cada ser concreto está así condicionado, en mayor o menor medida determinado por todos los demás, pero se reafirma en su ser individual propio. Todo está en todo, puesto que cada individuo es el todo de manera contracta, y en este sentido incluye en sí a todos los demás. No es que cada individuo sea idéntico con los demás ni tampoco que esté en ellos según la individualidad que a él le es propia. Está en los demás, pero según el modo de ser de éstos. Es lo que encierran expresiones como las siguientes: “en cada criatura el universo es la criatura misma y así cada cosa recibe en sí a todas las demás, de tal forma que en ella son ella misma de forma contracta”¹⁸. El Cusano se expresa al respecto de una forma que yo no he sabido distinguir de la de Leibniz, cuando éste afirma que “cada sustancia es como un mundo entero y como un espejo de Dios o bien de todo el universo, que cada una expresa a su manera”¹⁹. Compárense, si no, con éstas las siguientes palabras del Cusano: “El universo está sólo de forma contracta en las cosas y toda cosa que existe en acto contrae todas las cosas de forma que sean en acto lo que ella es. Pero todo lo que existe en acto es en Dios, puesto que él mismo es el acto de todas las cosas”²⁰. Por otra parte, la forma de estar todo en todo es eminentemente activa, puesto que cada cosa contrae en sí a todas las demás, lo cual hace que cada cosa influya en cada una de ellas.

¹⁸ Cf. *De doct. Ign.*, II, 5, núm. 117, p. 76.

¹⁹ Leibniz, *Discurso de Metafísica*, núm. 9, Alianza, Madrid, 1982, p. 66.

²⁰ Cf. *De doct. Ign.*, II, 5, núm. 118, p. 76.

Siglos más tarde expresará Kant esta misma idea en la famosa tercera analogía de la experiencia: “todas las sustancias en cuanto percibidas como simultáneas en el espacio están en una completa acción recíproca”²¹.

Este relacionismo activo universal es constitutivo, interno y radical, tanto que al ser Dios, en infinita intensidad y concentración, lo mínimo, ninguna criatura puede ser ya el centro del universo; ni la tierra, ni el sol ni ningún otro planeta. Sólo Dios es el centro del sol, de la tierra y de todo cuanto en el universo existe²².

Que el Cusano nos invita a desconfiar totalmente de los sentidos como criterio de verdad en una forma similar a la que más tarde veremos expresada drásticamente en Descartes, es manifiesto. Al igual que también nos induce a volver sobre nosotros mismos viéndonos en medio de ese relacionismo universal. No por casualidad toma como ejemplo del mismo lo que ocurre en el hombre.

El hombre no es un caso más de lo que tiene lugar en el universo sino que, como el ser más perfecto en él, representa de algún modo el arquetipo de todos los demás. La relación del todo, aquí, es decir del cuerpo humano con sus partes, sobrepasa la relación del todo y las partes de la tradición aristotélica, en la cual tenemos que ver con una relación extrínseca por más esencial que sea, y tiene probablemente como referencia la idea paulina del cuerpo místico. En el universo, según el Cusano, al igual que en el cuerpo humano, “todos los miembros se apoyan recíprocamente de tal forma que cada uno de ellos es del mejor modo posible lo que es”²³.

Bajo este supuesto se entiende mejor el significado del término microcosmos aplicado al hombre. Dicho término aparece pocas veces, probablemente porque el hombre sobrepasa la referencia al cosmos y se proyecta en una dimensión teológica.

La naturaleza humana que es tanto intelectual como sensible encierra en sí todas las cosas, según su propio modo de ser, que es el más perfecto dentro del universo. Por esta razón ha recibido ya desde antiguo el nombre de microcosmos y por eso también, añade Nicolás de Cusa, puede ser elevada a la unión con lo máximo, pero sólo en un caso determinado, puesto que la naturaleza humana sólo existe, de forma contracta, en este o aquel individuo, y por tanto sólo un individuo sería susceptible de la elevación a lo máximo y de ser así verdadero hombre y verdadero Dios²⁴.

²¹ Kant, *Crítica de la razón pura*, B256.

²² *Cf. De doct. Ign.*, II, 5, 11, núm. 157, p. 101.

²³ *Cf. De doct. Ign.*, II, 5, núm. 121, p. 78.

²⁴ *Cf. De doct. Ign.*, III, 3, núm. 198 y 199, pp. 126 y ss.

Sin conexión con el grave asunto de la Encarnación, aunque no desvinculado por entero de la referencia teológica, aparece el concepto de microcosmos en *De coniecturis*. Más aún, lo que se destaca en el texto es la dimensión teológica y sólo en ese horizonte la cosmológica. El texto sorprende por lo audaz y, cabría pensar, lo excesivo: “el hombre es Dios, pero no absolutamente puesto que es hombre; es pues un Dios humano. El hombre es también mundo, pero no es de forma contracta todas las cosas, porque es hombre. El hombre es por tanto un microcosmos o un mundo humano. Así pues, el ámbito de la humanidad abarca en su potencia humana a Dios y al mundo entero. Puede por tanto el hombre ser un Dios humano”²⁵.

Aquí la noción de microcosmos se amplía, pues el hombre no se limita a ser un mundo pequeño, un mundo humano, sino que es simultáneamente un Dios humano. Lo que está diciendo el Cusano no es a primera vista diferente de lo que Aristóteles afirma sobre el alma, que es “en cierto modo todas las cosas”, según él. Pero en realidad la diferencia es considerable, puesto que el pensador de Cusa, que recoge todo el impulso de la tradición neoplatónica, amplía la base ontológica y proclama además en el orden del conocimiento una apertura constitutiva e ilimitada a la realidad. Lo ontológico y lo cognoscitivo se dan aquí la mano. “La fuerza de su unidad [la de la naturaleza humana] abarca todo y lo encierra de tal modo dentro de los límites de su ámbito que no hay nada que se sustraiga a su poder.” Y así “conjetura que puede alcanzar todas las cosas, sea mediante los sentidos, la razón o el entendimiento, y en tanto que contempla estas capacidades como coimplicadas en su unidad, da por supuesto que puede adentrarse de forma humana en todas las cosas”²⁶.

Como vemos, hacen su acto de presencia los aires del Renacimiento que nos anuncian la proximidad del progreso en el conocimiento y en el dominio de la realidad —*humaniter progredi*—, que unos doscientos años más tarde iba a encontrar una formulación más académica y precisa en Descartes. En todo caso, Nicolás de Cusa, lejos de quedarse en el enunciado de un programa genérico, formula ya principios del conocimiento humano en consonancia con lo que considera como la índole de nuestro conocimiento de la realidad y de nuestra relación con ella. Aquí nos limitamos a mencionar algunos aspectos.

En primer lugar, nuestro conocimiento de las cosas es solamente conjetural. En su segunda gran obra, ya mencionada, define la conjetura como “un enunciado positivo que participa de la verdad, tal como ésta es, en la alteridad”²⁷. Conjetura no significa que nuestro conocimiento no sea real, sino que es siempre más o menos aproximado a la verdad, sin que llegue a adecuarse por completo a la ver-

²⁵ *De coniect.*, Ed. J. Koch, K. Bormann y G. Senger, Hamburg, Meiner, 1972, II, 14, núm. 143, 8-12, p. 143.

²⁶ *Cf. De coniect.*, II, 14, núm. 143, 1-8, p. 143.

²⁷ *Cf. De coniect.*, I, 11, núm. 57, 12-13, p. 58.

dad misma. Está por ello abierto a un progreso indefinido, que no puede cerrarse nunca por completo. La verdad a la que aspira el conocimiento es inaccesible. Sin embargo, el conocimiento de la misma no se debe acometer con la desconfianza del escéptico, como si no fuera posible acercarse a ella; tampoco se debe creer que se puede llegar a conocerla tal como es; más bien, la actitud debe consistir en que es posible acercarse siempre más y más pero de forma que la verdad, tal como es, permanece inasequible. Utiliza el Cusano aquí una comparación en parte desafortunada al decir que ocurre lo mismo que con el tiempo en su relación con el *aevum* o duración eterna: aunque se acercara a la eternidad continuamente, nunca el tiempo podría equipararse con ella²⁸. Desafortunada, porque entre el tiempo y la eternidad no hay acercamiento posible.

La verdad de que habla el Cusano, y de la que nuestro conocimiento es siempre conjetural, es toda verdad, la verdad de Dios y la verdad de las cosas. Que nuestro conocimiento de Dios sea por fuerza impreciso en el mejor de los casos, es comprensible. Después de todo, tal como reza el adagio que venían afirmando los medievales y que el propio Cusano no se cansaría de repetir: "*finiti ad infinitum nulla est proportio*". Pero tampoco sobrepasa el ámbito de lo conjetural nuestro conocimiento de lo finito en general, tanto de las personas como de las cosas. No sin cierta gracia y tal vez con cierta ironía le dice Nicolás de Cusa al cardenal Cesarini que no es posible a través del rostro de una imagen conocer al entonces Papa Eugenio IV, pues por más agudo que sea el sentido de la vista, su capacidad de discernimiento descansa en el discurso de una facultad superior al sentido, cual es la razón, que a su vez tiene su raíz en la luz de la inteligencia y ésta por último nos remite a la unidad absoluta, donde ciertamente quedaría superada toda alteridad, pero no para nosotros, sino sólo para la inteligencia infinita.

La verdad, tanto de las personas como de las cosas, es inasequible porque la verdad es única y es idéntica con Dios. La verdad de personas y cosas sólo la conoce Dios, porque a él le deben en última instancia su ser y esencia. La tesis kantiana de que no conocemos la cosa en sí —con independencia de cuál sea el significado que se dé a esta expresión— está aquí anticipada con toda contundencia. De lo finito en general, tanto personas como cosas, tenemos o podemos tener conocimiento ciertamente, pero éste sólo puede ser conjetural, en el sentido indicado.

Aparte de la razón aquí expuesta —sólo se conoce con precisión lo que se crea y el ser de las cosas tiene como creador único a Dios—, hay otras dos razones más fácilmente asumibles, porque tienen que ver con el proceso experiencial del conocimiento. Por una parte, éste se lleva a cabo como comparación de lo desconocido, que se trata de conocer, con lo ya conocido. Pero en tal comparación sólo

²⁸ Cf. *De coni.*, II, 11, núm. 56, pp. 57 y ss.

se puede llegar a descubrir semejanzas, nunca una coincidencia; o si se quiere, hay ciertas coincidencias, pero dentro de una diferencia esencial, que se mantiene siempre, sobre todo teniendo en cuenta su referencia a las cosas concretas, cuyo carácter individual nos abre ante un fondo siempre inefable. Por otra parte, el ser de las cosas es en sí mismo impreciso; quiere esto decir que oscila siempre constitutivamente entre un más y un menos. Y esto vale de forma especial para la vida humana, en concreto sobre todo para la religión y la política. No me resisto a transcribir un texto en el que recurre a una imagen que me resulta muy familiar, por haber vivido largas temporadas próximo al famoso río que en ella se menciona:

Considera asimismo que, aunque la religión y el poder político parezcan estables durante un tiempo en alguna nación de este mundo, esto no es así de una forma totalmente precisa. Así, por ejemplo, el río Rin ha parecido que fluía de modo estable durante mucho tiempo, sin embargo no permanece nunca en el mismo estado, unas veces es más turbulento, otras más claro, ora crece o bien decrece. Se puede pues decir con razón que ha sido más o menos caudaloso y también que ha pasado progresivamente de un caudal mayor a otro menor, sin embargo, tal como es ahora es seguro que no ha sido nunca. Así también la religión fluctúa inestablemente entre la espiritualidad y la temporalidad. Y lo mismo vale para el poder político que pendula permanentemente entre una mayor o menor aceptación²⁹.

Nicolás de Cusa no sabía que unos diez años más tarde, siendo ya obispo y cardenal, le iba a tocar enfrentarse a una turbulencia político-religiosa de gran envergadura, pero el hecho de tener asimilado que las cosas son así, fluctuantes e imprecisas, le facilitó sin duda su reacción. Sobre eso volvemos enseguida, pero de momento responderemos a una pregunta que surge espontánea al hilo del conocimiento conjetural: ¿cómo es éste posible y cuál es su alcance? A esto viene a responder en un escrito profundo, breve e ingenioso como pocos, *Idiota de mente, El iletrado acerca de la mente*, de 1450. El Cusano es consciente de que la era científica que ya se anuncia abre al hombre a infinitas posibilidades, desde las cuales él se va a tener que crear su propio mundo. Las posibilidades mismas van a ir surgiendo del movimiento de la mente.

Al hilo de lo que es la actividad artesanal, uno de los interlocutores, con el que el autor se identifica, se remonta de lo que es la simple experiencia de producir cosas a lo que hace posible esa producción. Recurre para ello al término platónico “arquetipos”, *exemplaria*, pero entendiéndolos no al modo platónico, como si se tratara de realidades previas a la mente a las que ésta tuviera que volver la mirada para imitarlas. Se trata de nociones que surgen de la misma mente y a las que a su vez se tiene que atener. Las nociones no existen sin la mente, pero la mente se tiene

²⁹ Cf. *De coni.*, II, 15, núm. 149, 1-12, p. 149.

que atener a ellas. Para expresar esas nociones no hay un nombre preciso, pero las nociones resplandecen en una serie indefinida de formas sensibles, en las que se reconocen. No podemos saber con precisión en qué consiste la noción de silla, el arquetipo silla, aunque sí podemos describir para qué sirve una silla y por supuesto podemos identificar siempre una silla cuando la tenemos delante y decir con seguridad: “esto es una silla”.

El Cusano tiene una concepción apriorística del conocimiento, en cuanto que las cosas se corresponden con las nociones de nuestra mente. Al igual que la mente divina crea los entes, la mente humana los asimila; los presupone ciertamente, pero los asimila mediante las nociones que ella misma produce y, al hacerlo así, las asimila a sí misma. No simplemente copia la realidad, sino que la recrea. “Extrae de aquí —dice, no sin cierto entusiasmo, el ya cardenal de Cusa— el vigor admirable de nuestra mente”³⁰. Todo lo que con sentido se puede decir de las cosas no es sino la forma como la mente se asimila esas mismas cosas. Un ejemplo bien simple ayuda a esclarecer esto. La mente comprende, asimila la magnitud de un objeto, el hecho de que sea más grande o más pequeño merced a que de antemano cuenta con la noción de punto. El punto no existe en la realidad, existe sólo en nuestra mente, pero únicamente gracias a él podemos hablar con sentido de magnitud, de que las cosas son más grandes o más pequeñas³¹.

Quiero cerrar mi exposición de una forma similar a como la inicié. Vimos al Cusano entonces intentando encontrar la unidad a través del consenso en el Concilio de Basilea. Poco después propuso lo mismo en un ámbito más amplio, en el Concilio de Ferrara, en el que se trató de la unidad no ya dentro de la Iglesia católica, sino entre los cristianos. Ahora el tema se amplía aún más y se extiende a toda la cultura religiosa del mundo entonces conocido. El acontecimiento que lo provoca es la conquista de Constantinopla por los turcos. El hecho tiene lugar el 29 de Mayo de 1453. En Occidente se conoce la noticia a través de Venecia un mes más tarde. El 23 de Julio el cardenal Ennea Silvio Piccolomini (cinco años más tarde, Pío II), consejero entonces en la corte de Federico III, se la comunica a su amigo Nicolás de Cusa, quien dos meses más tarde, el 21 de Septiembre, tiene ya ultimado su escrito *De pace fidei*, un texto muy breve pero en el cual se condensa lo más granado de su pensamiento. Esto le fue posible al Cusano en sólo unas semanas porque las ideas fundamentales las tenía pensadas ya, como he indicado más arriba, y porque la concepción arquitectónica de Dios, el universo y el hombre estaba sólidamente estructurada.

³⁰ *Idiota de seipentia, de mente, de staticis experimentis*, ed. R. Steiger y R. Klibansky; L. Baur, K. Bormann y G. Senger, Hamburg, Meiner, 1983, núm. 75, 1, p. 114..

³¹ Cf. M. Álvarez Gómez, “La mente como imagen viva en Nicolás de Cusa”, en: M^a del C. Paredes Martín (ed.) *Mente, conciencia y conocimiento*, pp. 11-28, U. Salamanca, 2001.

Sobre esta joya del pensamiento político-religioso la Sociedad del Cusano ha celebrado ya dos congresos. Yo mismo me he ocupado de su contenido en cuatro ocasiones, y si una quinta vez vuelvo sobre él será para exponer la cuestión de tolerancia y verdad. El diálogo entre las religiones que allí se nos propone se debe llevar a cabo conforme al principio "*religio una in rituum varietate*"³², "una única religión en la variedad de ritos." Para el Cusano, la unidad es un principio y a la vez un postulado llamado a convertirse en realidad "*communi omnium hominum consensu*"³³, "con el consenso general de todos los hombres", es decir, mediante el ejercicio de la tolerancia, que sólo en la verdad tiene fundamento.

Aparte de que la coincidencia de opuestos está en consonancia con la concordia que se busca en la praxis religiosa, responde también a la necesidad vivida por el Cusano de superar las tensiones en las que él mismo se vio inmerso.

³² *De pace fidei, cum epistula ad Ioanem de Segobia*, ed. R. Klibansky y H. Bascour, Hamburg, Meiner, 1959, núm. 6, 2-3, p. 7.

³³ O. co., núm. 9, 18, p. 10.