

Gerardo Mora Burgos

Nicolás de Cusa: Cosmos y naturaleza

I

NICOLAS DE CUSA nace en 1401 en la pequeña aldea de Cues cerca de Tréveris, junto al Mosela. Hijo de un barquero apellidado Krebs, razón por la cual a veces firma: Nicolaus Cancer de Cusza, y adopta por escudo un cangrejo en campo blanco. Protegido por Ulrico de Manderscheid, futuro obispo de Tréveris, hace sus primeros estudios en el colegio de los Hermanos de la Vida Común de Deventer, donde cursa letras clásicas (1413-1416), hecho que constituye uno de los acontecimientos más relevantes de su vida. Pasa a estudiar filosofía en Heidelberg (1416-1417), que desde su primer rector, Marsilio de Inghem, es uno de los principales bastiones del nominalismo, y donde recibe una de las influencias más importantes en su pensamiento. En 1417 se traslada a Padua, centro del aristotelismo averroísta. Estudia derecho, pero al mismo tiempo se interesa por la medicina y sobre todo por las matemáticas. Es discípulo de Julián Cesarini, así como amigo de Pellemonti y del astrónomo florentino Pablo Toscanelli (1397-1482). Recibe el grado de doctor en derecho en 1423, y después de una breve estancia en Roma pasa a estudiar teología en Colonia (1424-25), donde domina la "via antiqua" y la orientación "albertista" de Heimerico de Campo, O.P. (Heimerich van den Velde). Se ordena de sacerdote (1427) y es nombrado párroco de Altrich, canónigo de San Simeón de Tréveris y deán de la colegiata de San Florín en Coblenza. En 1430 lo toma como secretario Ulrico de Manderscheid, electo obispo de Tréveris, cuya causa defiende en el concilio de Basilea (1432). Prime-

ramente adopta una actitud conciliarista, que rectifica en 1437 adhiriéndose a Eugenio IV, por lo que merece el calificativo de "Hercules omnium Eugenianorum". Durante el concilio escribe su primera obra: *De concordatia catholica* (1433-1434), amplio proyecto de reorganización de la Iglesia y el Imperio, inspirada en un sentido conciliarista. En 1437 es enviado a Constantinopla por Eugenio IV en la embajada que debía acompañar a Florencia a los representantes bizantinos en el concilio. Esto le da ocasión para conocer numerosos personajes importantes y entrar en contacto con la ciencia griega. En este viaje tiene lugar su conversión filosófica. La contemplación de la inmensidad del mar le inspira la idea de la conciliación y coincidencia de todos los opuestos en el infinito.¹ Fruto de ella son sus primeras obras filosóficas: *De docta ignorantia* y *De coniecturis* (1439-1440), dedicadas a su "venerado maestro" en Padua, Cesarini, en las que aparece ya su sistema, que después apenas retocará o ampliará. Después del concilio desarrolla una intensa actividad diplomática al servicio de Eugenio IV y Nicolás V, quien lo nombra cardenal en 1448, obispo de Brixen (Bressanone), en el Tirol (1450), y legado a *littere* para la reforma de Alemania, cargo que desempeña de 1451 a 1452, mereciendo el calificativo de "ángel de paz". Vuelve a su diócesis de Brixen y tiene que afrontar duros conflictos con el duque Segismundo de Tirol, el cual llega a encarcelarlo. En 1460 regresa a Roma, y Pío II, su antiguo amigo, lo nombra vicario general de Roma y los Estados de la Iglesia y le encomienda la predicación de la cruzada contra los turcos. Muere en Todi (Umbría) en 15 de agosto de 1464.

II

“Todo ensayo que aspire a concebir la filosofía del Renacimiento como una unidad sistemática debe partir de la filosofía de Nicolás de Cusa”.² El *Quattrocento* se caracteriza por la multiplicidad de tendencias y esfuerzos filosóficos que sin lugar a dudas están preñados de la filosofía que se desarrollaría con gran ímpetu en el Renacimiento, pero Nicolás de Cusa es el único pensador que abarca el conjunto de los temas centrales del Renacimiento partiendo de un principio metódico que le permite unirlos y explicarlos. Su pensamiento comprende desde la perspectiva medieval, la unidad del universo espiritual y del universo físico. Cusa es un teólogo especulativo, pero ya encarna al sabio humanista, pues su saber reúne la estática y la teoría general del movimiento, la astronomía y la cosmografía, la historia de la Iglesia y la historia política, la historia del derecho y la historia general. La unidad del conocimiento es uno de los principios por los que se rigen sus indagaciones, en las que priva su interés supremo por desarrollar el pensamiento dominante que se encuentra expresado desde su primer tratado filosófico: *De docta ignorantia*. La oposición de *complicatio* y *explicatio* se puede aplicar a su propio pensamiento, el que se desarrolla progresivamente y termina por abarcar todo el conocimiento vigente en su época.³

Cusa elabora su sistema filosófico a partir de un principio fundamental que se le manifiesta como una nueva verdad fundamental a la que se llega por una especie de repentina visión que se le impone con toda la fuerza de una intuición poderosa y no en forma mediata por conclusiones silogísticas. El mismo Cusano ha relatado cómo se sintió iluminado por este principio —al que considera verdadero *regalo de Dios*— por primera vez mientras hacía la travesía a Grecia.⁴ Parecería que la noción de la *docta ignorantia* y la doctrina de la *coincidencia de los contrarios* que sobre aquélla se funda, no hicieron sino renovar pensamientos que pertenecían ya a la *mística* de la Edad Media. Nicolás de Cusa se remite permanentemente a las fuentes de esa *mística*, particularmente a los tratados de Eckhart y a los del Pseudo Dionisio, el Areopagita. Si la base de los

escritos de Nicolás de Cusa residiera únicamente en el pensamiento de que Dios, de que el Ser Absoluto está más allá de cualquier posibilidad de determinación positiva, de que sólo puede ser señalado por predicados negativos y de que sólo es posible concebirlo en su estar fuera del mundo, en la trascendencia, y por encima de la finitud de toda medida, de toda proporción y de toda comparación, el Cusano no hubiera abierto un nuevo camino ni hubiera indicado una nueva meta. El pensamiento de Cusa no chocó contra la filosofía escolástica, pues ella ya se había apropiado desde un principio de la enseñanza del Pseudo Dionisio, el Areopagita, por medio de la obra de sus grandes maestros. Tanto Juan Erigena como Alberto Magno y Tomás de Aquino se remontaron a sus escritos y trataron esa doctrina en sus propios comentarios, asegurándole así una posición definitiva dentro del sistema medieval de vida y de doctrina. De tal manera, si la filosofía del Cusano pretendía superar los límites que confinaban el antiguo pensamiento, sólo podría lograrlo si lo acuñaba nuevamente y le daba un nuevo acento.⁵

“Pero todos los que investigan mediante la comparación con algo presupuesto como cierto, juzgan, proporcionalmente, lo incierto. Es, pues, comparativa toda inquisición que se realiza por medio de una comparación, de tal modo que cuando las cosas que se inquieren pueden compararse a lo presupuesto mediante una reducción proporcional próxima, la aprehensión del juicio resulta fácil, mientras que si tenemos necesidad de muchos medios, la dificultad y el trabajo aparecen. Estas cosas son evidentes en las matemáticas, en donde las proposiciones primeras se reducen con facilidad a los primeros y más evidentes principios, pero las proposiciones posteriores sólo mediante las primeras y con mayor dificultad. Toda inquisición, pues, se da en una proporción comparativa fácil o difícil según algo infinito, en cuanto que lo infinito (por escapar a toda proporción) es desconocido.”⁶ Con estas proposiciones iniciales del tratado *De docta ignorantia* se anuncia una revolución del pensamiento, pues a partir de ellas Nicolás de Cusa destruye el nexo que había mantenido unida la lógica escolástica a la teología. La lógica, que durante la Edad Media

se había convertido en un *organon* de la teología, recobra su autonomía.⁷ El nominalismo de Guillermo de Ockham⁸ y las tendencias *modernas* de la Escolástica anejas a él⁹, habían flexibilizado ya los vínculos que existían en los clásicos sistemas del realismo, entre lógica y gramática por un lado, y teología y metafísica por otro.¹⁰ Pero la separación es radical para Nicolás de Cusa, pues la lógica de Aristóteles, que descansa sobre el principio del *tercero excluido*, se le presenta como una mera lógica de lo finito que, por lo tanto, debe renunciar a su pretensión de abarcar lo infinito. Los conceptos de la lógica aristotélica son conceptos obtenidos por comparación y se apoyan en la consideración de que lo igual y lo semejante se juntan, lo desigual y lo desemejante se separan.¹¹ Para poder determinar un concepto por otro, tenemos que recorrer toda la serie de términos intermedios que están entre ellos, y allí donde tales términos no se ofrezcan inmediatamente al pensamiento debemos descubrirlos mediante un procedimiento silogístico para poder concentrar así en un riguroso y determinado orden del pensar lo abstracto y lo concreto, lo universal y lo individual. Pero si las semejanzas y diferencias, las concordancias y las discordancias de lo finito pueden comprenderse de este modo, lo absoluto e infinito, lo que como tal está por encima de toda comparación nunca podrá caer dentro de la red de los conceptos lógicos de género. "Debe existir una posibilidad de pensar y conocer lo absoluto, lo infinito, pero ese pensar no puede ni debe apoyarse en las muletas que le brinda la *lógica tradicional*, con ayuda de la cual marchamos siempre de algo finito y limitado a algo también finito y limitado, pero con la que de ninguna manera podemos ir más allá del dominio de lo individual y condicionado."¹²

III

El principio metódico de la filosofía de Nicolás de Cusa lleva implícita una serie de conclusiones que tienen decisiva influencia en la configuración de su imagen concreta del mundo, en su concepción del cosmos físico y espiritual. El principio por el cual el Cusano sostiene la relatividad del movimiento¹³ y el movimiento propio

de la Tierra se relaciona directamente con las mencionadas manifestaciones de los dos tratados, *De docta ignorantia* y *De conjecturis*. Nicolás de Cusa no es ningún científico experimental como lo demuestra la conexión del conjunto de su obra, y no llegó a estas conclusiones por consideraciones hechas en torno a la física misma, sino por reflexiones estrictamente especulativas de carácter teórico y general sobre el conocimiento; no habla aquí el físico sino el filósofo de la *ignorancia consciente*.

Para comprender estos aspectos del pensamiento del Cusano debemos tomar como punto de partida la oposición que supone su pensamiento científico frente a la física medieval, la cual se basa en la doctrina fundamental de Aristóteles que enseña la existencia de cuatro elementos, cada uno de los cuales tiene señalado un lugar determinado en la estructura del cosmos. Fuego, agua, aire y tierra están entre sí en una fija y regulada relación espacial, en un determinado orden del *arriba* y del *abajo*.¹⁴ La naturaleza de cada elemento le asigna un lugar que está a una determinada distancia del centro del universo. Muy cerca de este centro está la tierra, y cada trozo de ella que se arranque de su lugar natural, de su inmediata proximidad al centro del mundo, tiende a caer nuevamente hacia abajo con un movimiento rectilíneo que le es natural. Por el contrario, el movimiento propio del fuego en sí tiende hacia arriba, de lo que resulta que su tendencia permanente consiste en alejarse del centro. Entre el lugar de la tierra y el del fuego se extiende la región que corresponde al agua y al aire. La forma general de toda actividad física está determinada por este orden de posiciones. Toda actividad en el mundo de lo físico se cumple en virtud de la transformación de un elemento en otro; un elemento se transforma en aquél que tiene más próximo, de modo que el fuego se transforma en aire, el aire en agua, el agua en tierra. Este principio de la transmutación recíproca, esta ley que rige el nacer y el transcurrir de los elementos, imprime su sello a todo acontecer terreno. Por encima del mundo terrestre se eleva la esfera que ya no se somete a esa ley general, que no reconoce ni nacimiento ni transcurso. La materia de los cuerpos celestes tiene un ser propio, una

quinta essentia, que es radicalmente distinta de los cuatro elementos terrestres. No es susceptible de ninguna transformación cualitativa y sólo le conviene una clase de variación: el puro cambio de lugar. Y como de todas las formas posibles de movimiento debe corresponder la más perfecta al más perfecto de los cuerpos, se sigue que los cuerpos celestes describen puras órbitas circulares alrededor del centro del mundo. Es verdad que la cuestión relativa a la sustancia del cielo siempre es motivo de nuevas dudas y aunque en los detalles sufra innumerables modificaciones, éstas no atentan contra el punto de vista fundamental, que permanece invariable.¹⁵

La clásica concepción aristotélica y escolástica del cosmos se opone en un doble sentido al principio especulativo fundamental que Nicolás de Cusa desarrolla en su tratado *De docta ignorantia*. Esta concepción dispone el elemento celeste y los cuatro elementos terrestres según una escala especial única que, al mismo tiempo, representa una escala de valores. Cuanto más elevado se encuentre un elemento en la escala progresiva del cosmos, tanto más próximo estará al inmóvil motor del mundo, y según esto tanto más pura y perfecta será su naturaleza. Pero el Cusano no reconoce tal relación de cercanía y lejanía entre lo sensible y lo suprasensible. Para Nicolás de Cusa no hay un *arriba* ni un *abajo*, sino un único cosmos, homogéneo en sí mismo, que como cosmos empírico se opone al ser absoluto, así como por otro lado, en cuanto todo, participa de lo absoluto en la medida en que la naturaleza empírica admita semejante participación.¹⁶ Porque esta forma de participación, esencialmente propia de toda existencia individual, no puede alcanzar a uno de esos elementos en mayor o en menor grado que a otro. Así, el Cusano descarta la oposición de valor que existía entre el mundo inferior sublunar y el superior celeste. En lugar de la disposición gradual de los elementos que suponía la física peripatética, para el Cusano cobra fuerza la afirmación de Anaxágoras de que en la naturaleza corporal *todo está en todo*.¹⁷ La diferencia que suponemos en los distintos cuerpos del mundo empírico no es una diferencia específica de su sustancia, sino que se debe a las varias relaciones de composición de elementos funda-

mentales, análogos en todas partes y difundidos por todo el mundo.¹⁸ Si pudiéramos elevarnos hasta el Sol encontraríamos en él, junto al elemento del fuego, también un estrato de agua, otro de aire y otro de tierra; por otra parte, a un observador situado en un punto fuera de la Tierra, y suficientemente alejado de ella, la parecería este planeta una brillante estrella.¹⁹ He aquí una segunda consideración que, por obra del Cusano, despoja de todo valor de verdad al sistema cosmológico de Aristóteles y la Escolástica. Si se examina con detenimiento tal sistema, inmediatamente se reconoce que está combinado con dos elementos de especie distinta y, en última instancia, del todo inconciliables. Lo ideal se confunde en él con lo empírico, lo empírico con lo ideal. A la sustancia perfecta del cielo tiene que convenirle un movimiento perfecto, el movimiento circular dentro de una órbita exacta. Pero lo verdaderamente exacto, como nos lo ha enseñado el principio de la *docta ignorantia*, nunca puede darse como existencia real y efectiva, como algo existente que se exhiba en la realidad de las cosas. En efecto, lo exacto es un ideal al que tenemos que referir, eso sí, los cuerpos y los movimientos de los cuerpos para llegar a conocerlos, pero nunca se encuentra inmediatamente dado en ellos mismos como algo perceptible y característico.²⁰ De modo que el cosmos no representa una esfera perfecta ni describe tampoco órbitas de una rigurosa precisión; permanece, pues, en la esfera de la indeterminación, en la simple esfera del *más* y del *menos*. Partiendo de estas premisas metódicas Nicolás de Cusa alcanza las conclusiones esenciales de la cosmología moderna. La Tierra es un cuerpo móvil que adopta la forma de una esfera, pero tanto su forma como su movimiento son de tal naturaleza que no pueden determinarse con absoluta precisión matemática. El hecho de que quede fuera de la absoluta perfección del concepto geométrico —carácter que comparte con todas las cosas de la naturaleza visible— no significa que dentro de esa naturaleza sea algo inferior y despreciable. Es, por el contrario, un astro perfecto al que corresponde luz y calor y una actividad propia y distinta de la de todos los otros astros, pues, en última instancia, en la coherencia del cosmos ninguna parte es superflua, antes

bien, cada una de ellas tiene su particular modo de obrar y conforme a él posee su propio e incomparable valor.²¹ En esto se reconoce claramente cómo, para el Cusano, la moderna orientación astronómica que conduce a la anulación de la concepción geocéntrica del mundo, sólo constituye una consecuencia y la expresión de una distinta orientación espiritual. Este encadenamiento íntimo aparece ya manifiesto en la fórmula por la cual el Cusano expone su concepción de la cosmología en su tratado *De docta ignorantia*. Es inútil buscar un centro físico del mundo, pues como éste no tiene una configuración de preciso valor geométrico sino que se extiende espacialmente en lo indeterminado, no puede tener un centro local determinado. De modo que la cuestión relativa al centro del mundo, por más que a la postre pueda formularse, no puede ser resuelta por la física, sino tan sólo por la metafísica. Dios es el centro de la Tierra y de todas las esferas celestes, como igualmente de todo lo que hay en el mundo. Y así como es el centro de todo, también lo es de su esfera infinita, ya que su esencia encierra en sí todas las otras.²²

IV

En el doble punto de vista de la diferencia y la semejanza de la creación con relación con el creador es donde Nicolás de Cusa ha sintetizado su original concepción del *universo*. En el concepto de "universo" ha comprendido el Cusano todo lo que no es Dios. El universo es, pues, el "todo", con explícita exclusión del Único. El Cusano se ve precisado a concebir el universo como infinito privativo o indefinido, en el sentido de que no existe nada fuera de él que pueda limitarlo²³, pues no puede concebirlo como finito, ya que el universo comprende por definición todo lo que es, ni puede el universo ser mayor de lo que es en acto, por motivo de que la materia no se extiende más allá de sí misma, ni tampoco puede atribuirle la infinitud negativa de Dios. En tanto todo omnicompreensivo, el universo se convierte en una especie de intermediario entre Dios y los seres individuales.²⁴ El universo precede a sus componentes particulares, de ahí que para el Cusano la relación entre el universo y los seres indi-

viduales desarrolla una dialéctica semejante a la existente entre Dios y la creación. Dicha dialéctica encontraba su expresión en los dos conceptos de *complicatio* y *explicatio* en el caso de Dios, en el del universo el concepto es el de *contractio*.²⁵ Dios es el máximo absoluto y el universo es el máximo contrato. Dios está en el universo *complicative* y el universo lo está en sus partes *contracte*. En Dios las creaturas son *complicative* el mismo Dios y en el universo están *contracte* todas las cosas finitas.²⁶ En este sentido debe interpretarse la ya mencionada expresión cusana "*Quolibet in quolibet*". Todo está en todos y cada uno en cada uno.²⁷ Solamente así el universo es lo que su mismo nombre indica: la unidad de muchos.²⁸ Por la insalvable distancia que impera entre lo finito y lo infinito, el universo continúa estando infinitamente lejos de la unidad divina. La unidad del universo no puede separarse de la pluralidad, de modo que es unidad en la pluralidad y pluralidad en la unidad.²⁹ El universo del Cusano no puede ser otra cosa que infinitamente dinámico, pues lucha por acercarse a la unidad de Dios sin poder alcanzarla, pues por su misma concepción no puede alcanzarla de otra forma que ordenando la diversidad. Aquí reside la *perfección* del universo cusano, un universo en el que cada cosa es individualmente lo que es y, a pesar de su alteridad participa lo más posible de las otras y de todo el conjunto, puesto que "*quolibet in quolibet*" y "*omnia in omnibus*".³⁰

Mientras que la nueva ciencia rompía experimentalmente con la imagen antigua y medieval del universo³¹, Nicolás de Cusa realizaba dicho cambio en la mentalidad de su tiempo, ya no a partir de experiencias físicas, sino de sus propias concepciones metafísicas.

En contraposición al mundo limitado del aristotelismo medieval, Cusa concibe su universo como ilimitado o relativamente infinito, opuestamente a la concepción del mundo limitado del aristotelismo medieval. El cambio de su concepción abarca asimismo todos los aspectos de la cosmología tradicional.³² La concepción aristotélica comprendía la diferenciación entre el *arriba* y el *abajo* del universo: por una parte la materia de los cuerpos celestes o supralunar y por otra parte la materia de los cuerpos terrestres o

sublunar. Recordemos que para Nicolás de Cusa ya no existe un arriba y un abajo, sino un único universo relativo frente al único Ser absoluto. Las diferencias relativas de la concepción aristotélica entre las diversas partes de un mismo universo son anuladas por la diferencia infinita entre Dios y el universo. Cada una de dichas partes, al igual que cada ser universal, está en relación directa con Dios y consecuentemente infinitamente alejado de Él. Dicho "principio metafísico de relatividad"³³ resulta ser verdaderamente revolucionario. Ya la Tierra no es sencilla y de distinta naturaleza que el Sol y los demás planetas. Su diferencia aparente con respecto a los demás cuerpos celestes es sólo cuestión de punto de vista. El Cusano recurre al ejemplo de que así como a nosotros, situados en la Tierra, el Sol nos parece luminoso, así a un observador situado fuera de la Tierra, nuestro planeta le parecería una brillante estrella.³⁴ Todo el universo, así como también sus partes, permanece en la esfera del más y del menos frente al único Máximo. Ni los planetas describen órbitas de rigurosa precisión circular, ni la Tierra es una esfera exacta, sino que tiende a la esfericidad, ni su movimiento circular es tan perfecto que no pueda ser más perfecto; ni hay que concebir la Tierra, ni otro planeta, como el centro del mundo, ya que por carecer éste espacialmente de límite, carece también de centro. Dios es el único centro del universo, así como su periferia infinita.³⁵ Nicolás de Cusa, por la dialéctica de su misma concepción, despide definitivamente la concepción del universo limitado y geocéntrico de la Antigüedad y la Edad Media y prepara, sin saberlo, el camino a las modernas concepciones de Kepler y Galileo. A la revolución en la astronomía precede la revolución en el pensamiento, como sostiene E. Hoffmann.³⁶

Notas

1. "Recibe ahora, padre respetado, lo que hace mucho tiempo deseé alcanzar por los varios caminos de las doctrinas, hasta que regresando por mar de Grecia (creo que gracias a un supremo don dado por el padre de las luces, de quien todo lo procedente es sumamente bueno) fui llevado a comprender las cosas incomprensibles de modo in-
- comprensible en la docta ignorancia, trascendiendo las verdades incorruptibles cognoscibles humanamente". Nicolás de Cusa, *La docta ignorancia*, Buenos Aires: Aguilar, 1966, pág. 235.
2. Ernst Cassirer (1951). *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*. Buenos Aires: Emecé Editores, pág. 21.
3. Ernst Cassirer, *Op. cit.*, pág. 22. Cf. Gerardo Mora Burgos, "Nicolás de Cusa y los orígenes de la modernidad". En: *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XXXVI (88/89), 349-357, 1998 y XXXVII (91), 61-68, 1999.
4. Cf. Nicolás de Cusa, *Op. Cit.*, pág. 235.
5. Cf. Ernst Cassirer, *Op. Cit.*, pág. 22-23.
6. Nicolás de Cusa. *La docta ignorancia*. Buenos Aires: Aguilar, 1966, pág. 25-26.
7. Ernst Cassirer, *Op. cit.*, pág. 26.
8. Guillermo de Ockham. *Suma de lógica*. Traducción de Alfonso Flórez Flórez. Santa Fe de Bogotá: Editorial Norma, 1994, págs. 13-16.
9. Cf. Ernst Bloch. *Entremundos en la historia de la filosofía*. Traducción de Justo Perez Corral. Madrid: Taurus, 1984, págs. 107-115.
10. Las profundas investigaciones de Gerhard Ritter sobre la contienda de *via antiqua* y *via moderna* en los siglos XIV y XV han establecido que la relajación de esos vínculos, tal como la exigió sistemáticamente la enseñanza de Ockham y que el mismo maestro logró cumplir dentro de ciertos límites, no llegó a un desprendimiento o separación total de ambos momentos, y que los lindes que Guillermo de Ockham había procurado fijar se borraron casi al punto en el movimiento dominante de la escuela universitaria y aun en el campo de los *moderni*. (*Studien zur Spätscholastik: I. Marsilius von Inghen und die okkamistische Schule in Deutschland. II. Via antiqua und via moderna auf den deutschen Universitäten des 15. Jahrhunderts*, Sitzungber. der Heidelb. Akad. der Wiss., Philos.-histor. Kl., 1921, 1922)... Si se tiene presente el resultado de las investigaciones de Ritter se advertirá en qué medida había superado ya todo esto Nicolás de Cusa en la época de su primer escrito, y lo que habrán podido ofrecerle sus maestros ockhamianos de Heidelberg.
11. "Comparativa igitur est omnis inquisitio medio proportionis utens". Nicolai de Cusa. *De docta ignorantia*, I. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1979, pág. 6.
12. Ernst Cassirer, *Op. cit.*, pág. 28.
13. Cf. Karl Jaspers. *Nikolaus Cusanus*. München: Piper, 1987, pág. 124.

14. Cf. Nicolai de Cusa. *De coniecturis*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1988, pág. 121. Cf. también Karl Jaspers, *Op. Cit.*, pág. 126.
15. Consúltese asimismo para estudiar las grandes transformaciones que experimentó la doctrina de la sustancia del cielo dentro de la misma Escolástica: P. Duhem. *Études sur Léonard de Vinci*, 2ième série. París, pág. 255 y sig.
16. Cf. Karl Jaspers, *Op. cit.*, pág. 124.
17. Cf. Nicolás de Cusa, *Op. Cit.*, pág. 123.
18. Cf. Karl Jaspers, *Op. cit.*, pág. 126.
19. "Considerando el cuerpo del Sol, tiene una especie de Tierra más central y una cierta luminosidad casi ígnea circular, y en medio una casi nube ácuea y un aire más claro, del mismo modo que la Tierra tiene sus elementos. Por ello, si alguno estuviera fuera de la región del fuego, la Tierra, en la circunferencia de su región, parecería, por el fuego, como una estrella brillante, lo mismo que se nos aparece a nosotros el sol como muy brillante porque estamos cerca de la circunferencia de la región del Sol y, sin embargo, no nos aparece la Luna tan brillante porque estamos, con respecto a su circunferencia, hacia sus partes más centrales, casi en su región ácuea, y por ello no vemos su luz, aunque la tenga propia, pareciendo para aquellos que estén en las extremidades de su circunferencia. A nosotros se nos aparece sólo la luz que refleja del Sol" (Nicolás de Cusa, *Op. Cit.*, pág. 160).
20. Esta misma consideración, mediante la cual el Cusano desquicia, por así decirlo, el sistema físico de Aristóteles, se encuentra también expuesta con plena claridad y agudeza en Platón (*La República*, 529d).
21. "La figura de la Tierra, por tanto, es móvil y esférica, y su movimiento circular, pero puede ser más perfecto. Y como el máximo no se da en las perfecciones, movimientos y figuras del mundo, como resulta evidente por las cosas dichas antes, no es verdad que la Tierra sea vilísima e ínfima, pues aunque parezca la más central en cuanto al mundo, sin embargo, por la misma razón, está más próxima al polo, como se ha dicho... La Tierra es, pues, una estrella noble, que tiene una luz, un calor y una influencia distinta y diversa de todas las demás estrellas, lo mismo que cualquiera de ellas difiere de otras en luz naturaleza e influencia. De este modo cualquier estrella comunica a otra, luz e influencia, no por intención, pues todas las estrellas se mueven y brillan, sólo para ser del mejor modo, y esta participación se origina de esto como una consecuencia.
- Del mismo modo la luz luce por su naturaleza, no para que yo vea, sino que la participación es una consecuencia, pues uso de la luz para ver. De este modo, Dios bendito creó todas las cosas, y en tanto que cada una desea conservar su ser, como un don divino, hace esto en comunidad con las demás. Así, el pie no sirve sólo a sí mismo, sino al ojo y a las manos, al cuerpo, y al hombre todo, porque sirve sólo para andar, y lo mismo los ojos y los demás miembros. Y de un modo parecido las restantes partes del mundo. Platón, en efecto, llamó animal al mundo, y se aclararán muchas cosas de las que hemos dicho, si se considera a Dios, sin inmersión, como alma de ese mundo" (Nicolás de Cusa, *Op. cit.*, págs. 159-161).
22. "...Y así como la tierra no es el centro del mundo tampoco lo es la esfera de las estrellas fijas u otras cosas de su circunferencia, aunque comparando la tierra con el cielo, la tierra parece más próxima al centro. No es, pues, la tierra tampoco el centro de la octava esfera o de otra; ni de los seis signos que aparecen sobre el horizonte se concluye que esté en el centro de la octava esfera... Tampoco está el centro del mundo más dentro que fuera de la tierra. Ni la tierra, ni ninguna esfera tienen centro, pues como el centro es un punto equidistante de la circunferencia, y no es posible que haya una esfera o círculo que se ala más verdadera sin que se pueda dar otra más verdadera, es evidente que no puede darse un centro sin que pueda darse también otro más verdadero y exacto. Puntos equidistantes, exactos y diversos, no se pueden hallar fuera de Dios, porque Él sólo es la infinita igualdad. El centro de la tierra, pues, es el que es centro del mundo, es decir, Dios bendito. Y el centro de todas las esferas y de todas las cosas que hay en el mundo es el que es la vez circunferencia infinita de todas las cosas..." (Nicolás de Cusa, *Op. cit.*, págs. 154-155).
23. Cf. Nicolai de Cusa, *Op. cit.*, II, pág. 13.
24. Cf. Nicolai de Cusa, *Op. cit.*, II, pág. 37.
25. Cf. Nicolai de Cusa, *Op. cit.*, II, pág. 35. Cusa utiliza términos dialécticos tomados de Duns Scoto y los nominalistas para expresar la relación entre el universo y los individuos. Así como el concepto universal se *contrae* en géneros, especies e individuos, del mismo modo el universo se *contrae* (*contractio*) y se individualiza en los seres particulares del mundo sensible. El universo es la unidad concreta de todas las cosas posibles, actuales y futuras, en cuanto despliegue de la esencia divina, y los individuos resultan de la participación de

la contracción de la forma única del universo en cada caso particular.

26. Cf. Nicolai de Cusa, *Op. cit.*, II, pág. 37.
27. Cf. Nicolai de Cusa, *Op. cit.*, II, pág. 37 y pág. 39.
28. Cf. Nicolai de Cusa, *Op. cit.*, II, pág. 35.
29. Cf. Nicolai de Cusa, *Op. cit.*, II, pág. 39.
30. Cf. Nicolai de Cusa, *Op. cit.*, II, pág. 39.
31. Cf. Rafael Jerez Mir. *Filosofía y sociedad. Una introducción a la Historia Social y Económica de la Filosofía*. Madrid: Editorial Ayuso, 1975, págs. 136-138.
32. Cf. E. Cassirer, *Op. cit.*, pág. 42 y ss.
33. Cf. Eusebio Colomer. "Nicolás de Cusa: un pensamiento entre tradición y modernidad". En: *Pen-samiento*, Vol. 20, N° 80, 1964, pág. 399.
34. Cf. Nicolai de Cusa, *Op. cit.*, II, pág. 97.
35. Cf. Nicolai de Cusa, *Op. cit.*, II, pág. 89.
36. E. Hoffmann. *Das Universum des Nikolaus von Kues*. Heidelberg: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, 1929-1930, pág. 11.

Prof. Gerardo Mora Burgos

Catedrático e investigador de la Sede de Occidente y del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad de Costa Rica.
E-mail: gmora@cariari.ver.ac.cr