

Gerardo Mora Burgos

## Nicolás de Cusa y los orígenes de la modernidad (I Parte)

---

**Summary:** *Nicolaus Cusanus is located in the transition from Middle Age to Modernity. On one hand, we find in his thought the influence of the great medieval thinkers, influence that constitutes the foundation of his philosophy, on the other, in his work are already announced the great themes of modern thought. Particularly, his conceptions of knowledge, of universe and of human individual inaugurate the principal problems that will characterize the new philosophy. This part of our work deals with the first two themes: knowledge and universe.*

**Resumen.** *Nicolás de Cusa se ubica en la transición de la Edad Media a la Modernidad. Por un lado encontramos en su pensamiento la influencia de los grandes pensadores medievales, la que constituye el fundamento de su filosofía, por otro lado en su obra ya se anuncian los grandes temas del pensamiento moderno. Particularmente, sus concepciones del conocimiento, del universo y del individuo humano inauguran los principales problemas que caracterizarán la nueva filosofía. Esta parte de nuestro trabajo trata de los dos primeros temas: el conocimiento y el universo.*

### I

Nicolás de Cusa ocupa una posición privilegiada en la historia de la filosofía por cuanto se encuentra en una encrucijada entre dos mundos: uno que fenece y otro que surge. El mundo medieval empieza a mostrar claros indicios de agotamiento en todos los órdenes, mientras que una nueva visión del ser humano y del universo empieza a surgir en el saber humano, particularmente en la

ciencia y en la filosofía, enmarcada en nuevas manifestaciones culturales: el románico empieza a ceder el paso al gótico, la literatura religiosa empieza a hacer importantes concesiones a la literatura profana, los motivos mundanos empiezan a disputarle la primacía a los motivos religiosos en el arte, las ideas del medioevo conservan aún gran parte de su vigencia, particularmente en los campos de la teología y de la filosofía, pero también surgen claros indicios de los motivos que habrán de dominar la filosofía, la ciencia y la religión de la Edad Moderna. En fin, un nuevo sentimiento vital se impone, primero imperceptiblemente y más tarde en forma pujante. Las instituciones pierden el predominio en cuanto centros de sabiduría y la búsqueda del conocimiento se aventura a las calles de las nacientes ciudades. Nicolás de Cusa frecuenta las principales universidades europeas, pero no por eso deja de abrir su espíritu a las tendencias que predominan en las calles. A ello no contribuyen poco sus viajes por toda Europa y Asia Menor en su calidad de delegado papal. Pocos autores de su época como él son tan representativos de un mundo cultural que, contradictorio como pocos, empieza a gestarse en la Baja Edad Media. En él resulta evidente que el pensamiento puro es una abstracción, ya que el pensamiento real no puede ocultar sus orígenes histórico sociales<sup>1</sup>. Desde esta perspectiva, pocos autores han expresado la complejidad de la Baja Edad Media en toda su riqueza y profundidad como Nicolás de Cusa.

Los cambios en la vida cultural de la Baja Edad Media tienen su origen en las transformaciones que tienen lugar en las relaciones sociales, económicas y políticas de la época. La nueva visión del

mundo<sup>2</sup> que empieza a perfilarse no es otra cosa que la expresión de los intereses de nuevos grupos sociales que empiezan a surgir en ese período. La pirámide social que había caracterizado la Temprana y la Alta Edad Media empieza a resquebrajarse y nuevas fuerzas sociales incursionan en las actividades económicas que se desarrollan en las nacientes ciudades<sup>3</sup>. La Filosofía no permanece ajena a las pugnas sociales que despuntan en el mundo que nace y que encuentran también su expresión en el plano ideológico. La estructura significativa del pensamiento de nuestro autor está emparentada con la de muchos pensadores que al fin de la Edad Media cuestionan el pensamiento dominante de la época, tanto en su forma como en su contenido, y se lanzan a explorar nuevas formas de pensar y nuevos ámbitos del filosofar. El centro del quehacer filosófico se desplaza de los claustros a las calles y plazas de las ciudades. Ya no son los intereses del dominio señorial los que prevalecen en la investigación filosófica y científica de los pensadores y creadores de cultura, sino los intereses de la vida política, económica y social de las ciudades y sus habitantes. La verdad está gritando en las calles, y ahí es donde los investigadores tienen que buscarla: en las ciudades, en los campos, en los puertos y en los talleres. La visión de mundo que trata de constituir el Cusano busca unificar las contradicciones que rasgan la vida social, económica y política de su mundo, y de ahí sus ansias de unificación y conciliación. Otra no puede ser la fuente de inspiración de su vocación de negociador ecuménico y conciliador eclesiástico. Sus ideas no siempre son escuchadas pues no pertenecen a ese mundo que desaparece sino a un mundo que apenas nace.

Cusa es un fiel exponente del cristianismo de su época, pues es un testigo privilegiado de los principales hechos y corrientes que sacuden la Iglesia durante la Baja Edad Media. Su formación conoce las fuertes tendencias del misticismo alemán, la influencia del nominalismo ockhamiano y las ideas conciliaristas que dividieron durante varios años las principales figuras de la Iglesia. Pero también supo beber tanto de las fuentes del clasicismo griego y romano, como también de las principales innovaciones de la naciente ciencia moderna<sup>4</sup>. Todo ello nos lo ofrece Cusa en una genial visión unitaria en la que sus principios fundamentales pretenden dar cuenta de aquellos elementos que para otros autores contemporáneos suyos se mantuvieron dispersos, e incluso contrapuestos.

Su pensamiento es especulativo y su curiosidad inagotable: abarca desde los problemas de la estática hasta los de la teoría general del movimiento, los de la astronomía y los de la cosmografía, los problemas de la historia de la Iglesia y los de la historia política, los de la historia del derecho y los de la historia general del espíritu, los de la metafísica y los de la teoría del conocimiento, los de las matemáticas y los de la psicología. Todos los campos del saber en los que incursiona se ajustan siempre a una visión de conjunto que se resuelve siempre en una unidad ulterior, y su interés fundamental es siempre el desarrollar un pensamiento principal y dominante que se encuentra ya presente desde su primera obra filosófica, *De docta ignorantia*. La oposición de *complicatio* y *explicatio*<sup>5</sup>, que sirve para definir la relación del mundo con el absoluto y del ser humano con respecto al mundo, nos puede servir para comprender su pensamiento que a partir de un núcleo espiritual progresa y termina por comprender la totalidad de la existencia y de todos los saberes de la época.

La relación de Nicolás de Cusa con la Escolástica no deja de ser paradójica, pues si bien los contenidos de su pensamiento pueden ser fácilmente enmarcados dentro de la tradición medieval, su punto de vista permite vislumbrar un rompimiento con el método escolástico clásico. El Cusano construye su sistema filosófico a partir de un principio que no llega en forma mediata por conclusiones silogísticas, sino por una especie de repentina visión que se le impone con toda la fuerza de una intuición poderosa<sup>6</sup>. En *De docta ignorantia* él mismo relata cómo se sintió iluminado por este principio por primera vez mientras hacía la travesía hacia Constantinopla como enviado papal<sup>7</sup>. Ahora bien, no podremos comprender la originalidad y la profundidad de su pensamiento filosófico si intentamos aprehender abstractamente el contenido de ese principio o si intentamos examinarlo sistemáticamente y comprenderlo dentro de la estructura histórica del pensamiento que lo precedía, pues dicho principio se manifestaba como algo único que no admitía comparación. Según una lectura histórica inmediateista, puede parecer que la noción de la *docta ignorantia*, así como la doctrina de la *coincidencia de los contrarios* que sobre aquélla se funda, no hacen otra cosa que repetir las ideas de la mística medieval. En realidad, el examen de los escritos del Cusano remiten constantemente a las fuentes de esa mística, particularmente a los tratados de Eckhart y a los de Dionisio

Areopagita. Pero su pensamiento no habría abierto una nueva tendencia si el fundamento de su concepción básica solamente hubiese consistido en la idea de que el absoluto se encuentra más allá de cualquier determinación positiva, y de que sólo puede ser conocido por sus determinaciones negativas y en su trascendencia, más allá de toda finitud, de toda proporción y de toda comparación. Si bien es cierto que esta concepción puede oponerse a la Escolástica tradicional, ella misma representa un elemento peculiar del pensamiento escolástico. La Escolástica retomó estas enseñanzas de la mística medieval, y sus representantes más destacados las incorporaron en sus enseñanzas. San Buenaventura, San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino analizaron dichas doctrinas en sus comentarios, garantizándoles así un lugar en el sistema medieval de vida y de doctrina. El sistema de Nicolás de Cusa no podía oponerse a las doctrinas escolásticas más relevantes, aunque si aspiraba a remontar los límites del sistema escolástico que lo confinaban históricamente, dicho sistema debía ser redefinido y reinterpretado desde un nuevo punto de vista.

## II

La pertenencia del pensamiento del Cusano a la tradición escolástica es indudable, como lo atestigua su asimilación de las ideas referidas a la jerarquía del cielo y de la tierra de Dionisio Areopagita y a los grados del conocimiento de San Buenaventura<sup>8</sup>, las que encontramos en las especulaciones de su primera época. Pero a la vez, desde las primeras proposiciones de *De docta ignorantia* encontramos una nueva orientación espiritual que va a tener influencia en el resto de su obra. Nicolás de Cusa parte de la oposición entre el ser de lo absoluto y el de lo contingente, entre el mundo de lo infinito y el de lo finito, oposición que es comprendida en toda su profundidad y sus últimas consecuencias. Es a partir de esta comprobación que Nicolás de Cusa empieza a ingresar en la Modernidad al enfocar dicha oposición desde el punto de vista de las condiciones del conocimiento humano. Ya no es el ser humano comprendido desde el punto de vista de lo absoluto, sino que a partir de nuestro autor se empezará a comprender lo absoluto desde el punto de vista humano<sup>9</sup>. El tema de las condiciones y las posibilidades del conocimiento humano se inaugura en la filosofía alemana con quien es considerado su primer filósofo: el

ser humano deviene el ente mediante el cual se manifiesta el ser<sup>10</sup>. La respuesta a sus interrogantes no las encuentra el Cusano en la filosofía y la teología medievales, pues ellas carecen de validez histórica cuando se intenta aprehender la estructura del conocimiento, sus supuestos y consecuencias. Desde su innovadora perspectiva todo conocimiento es una comparación y una medición en última instancia. La homogeneidad de los objetos deviene una suposición fundamental para el procedimiento de medir los objetos del conocimiento uno con otro y uno por el otro. Es necesario que todos los objetos de conocimiento puedan reducirse a una única y misma unidad de medida, con el fin de concebirlos como pertenecientes a un mismo orden de magnitudes. Pero precisamente esta condición es inalcanzable cuando trascendemos el orden de los entes finitos y nos referimos a un objeto absoluto, para el cual no hay comparación ni medida y que se ubica más allá de toda posibilidad de conocimiento. Si el conocimiento se define por la posibilidad de reducir una magnitud a otra, un elemento a otro, mediante un conjunto determinado de operaciones, mediante una sucesión finita de pasos mentales, debemos renunciar a alcanzar lo infinito, lo absoluto, pues no es posible ninguna comparación y medición de lo infinito a partir de lo finito. *Finiti et infiniti nulla proportio*. Una distancia infinita es la que media entre lo finito y lo infinito, y es siempre la misma, pues la serie de términos medios que podemos intercalar es igualmente infinita y aún así nunca la podremos salvar. La razón (*ratio*), facultad de conocimiento apropiada para los objetos finitos conoce su límite: no es apropiada para el objeto infinito y absoluto. No existe ningún recurso racional del pensamiento, ningún procedimiento *discursivo*, que, ordenando elemento por elemento y recorriendo elemento por elemento, sea capaz de hacer desaparecer el abismo que se abre entre ambos extremos, de alcanzar de uno al otro<sup>11</sup>. Esta crítica de las facultades del conocimiento, desconocida en el contexto del pensamiento medieval, inaugurada por el primer filósofo alemán e inspirada en la más auténtica tradición mística alemana, empezará a rendir sus frutos en una larga tradición que alcanzará hasta el presente siglo con los más conspicuos representantes del pensamiento alemán<sup>12</sup>.

Con estas ideas tan sencillas como profundas se inician *De docta ignorantia* y una clara revolución del pensamiento, al empezar a soltar el nudo que fuertemente unía la lógica escolástica

con la teología. La lógica, fundamento formal de la teología durante la Edad Media, empezaba a recobrar su autonomía<sup>13</sup>. Pero Nicolás de Cusa no parte de la nada en sus reflexiones acerca de dicho vínculo. La misma Escolástica había preparado el camino para que nuestro autor llegara a estos resultados, en particular por medio del nominalismo de Guillermo de Ockham y las tendencias *modernas* de la Escolástica relacionadas con él, que habían empezado a debilitar los vínculos existentes en los clásicos sistemas del realismo, entre lógica y gramática por un lado, y teología y metafísica por otro<sup>14</sup>. Con Nicolás de Cusa la separación se vuelve radical, pues la lógica de Aristóteles, fundamentada en los principios de identidad y de no-contradicción, se revela como válida para el mundo de los objetos finitos, e inválida para el objeto infinito y absoluto<sup>15</sup>. La crítica cusana al pensamiento tradicional de la Edad Media ya abarca tanto su teoría del conocimiento como también su lógica. La comparación es el medio por el cual la lógica aristotélica obtiene sus conceptos, los que se basan en la consideración de que lo igual y lo semejante se unen, mientras que lo desigual y lo disímil se separan. Es por medio de la comparación y de la distinción, de la separación y de la delimitación, como logramos distinguir en el mundo finito los géneros y las especies, los que guardan entre sí una rigurosa relación de dependencia, subordinación y jerarquización: relaciones formales y conceptuales que no expresan otra cosa que las relaciones materiales existentes en la sociedad medieval<sup>16</sup>. La función del pensamiento lógico es primordialmente la de brindar una mayor claridad y precisión a esas relaciones de la esfera conceptual. Es necesario recorrer toda la serie de términos intermedios entre los conceptos si buscamos determinar un concepto por otro, y cuando dichos términos intermedios no existen, debemos descubrirlos mediante un riguroso procedimiento silogístico, para poder unificar en el riguroso orden del pensar lo abstracto y lo concreto, lo universal y lo individual. Ese orden corresponde al del mismo ser, pues representa la jerarquía del ser en la estructura y articulación jerárquica de los conceptos. Es la misma jerarquía de los conceptos con que la lógica buscaba tanto en ésta como en otras épocas fundamentar y legitimar las diversas formas de jerarquía social. Pero las mismas semejanzas y diferencias, las concordancias y las discordancias gracias a las cuales podemos comprender el orden de lo finito, pierden su validez cuando

tratamos de aprehender lo absoluto e infinito, lo que está por encima de toda comparación y que nunca podrá caer dentro de la red de los conceptos lógicos de género y de especie. El contenido de la filosofía escolástica contradice su forma; ambos se excluyen recíprocamente. Dejando atrás la lógica de la razón, Nicolás de Cusa se lanza a la búsqueda de una forma de conocer lo absoluto que no se apoye en las muletas que le brinda la *lógica tradicional*, con ayuda de las cuales 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 particular y condicionado<sup>17</sup>.

Los victorinos (Hugo y Ricardo de San Víctor) y San Buenaventura, quienes reúnen en sí la genial especulación y la interioridad mística, y presentan a su vez el punto culminante de la mística especulativa, fueron quienes en la Alta Edad Media establecieron determinados niveles en el conocimiento, a los cuales correspondían ciertos objetos<sup>18</sup>. Esta línea de pensamiento que pasa preponderantemente por Nicolás de Cusa y la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, la que establece los grados de la percepción, el entendimiento, la razón y el espíritu, adquiere fuerza crítica y llega en décadas recientes hasta los principales representantes de la filosofía alemana.

Una de las vías mediante las cuales se muestra en el Cusano el espíritu es en el fenómeno de la imitación de la imagen originaria, a partir de allí nos brinda una denominación de las etapas del conocimiento desde la percepción sensible hasta la contemplación del absoluto. Las etapas son fundamentalmente cuatro: el sentido (*sensus*), la razón (*ratio*), el entendimiento (*intellectus*), y la visión intelectual (*visio intellectualis*)<sup>19</sup>.

El sentido coincide con todos los órganos sensoriales y con lo real, creado por Dios; la razón aporta sus categorías (formas, géneros y especies) para la comprensión de las cosas; el entendimiento se aproxima a la divinidad por el fracaso de la razón. El sentido es en sí mismo confuso, admite pocas distinciones y cuando él distingue, lo hace con la participación de la razón.

La razón es clara mediante la diferenciación, la oposición y la exclusión de la contradicción. En este grado es posible la comprensión del espacio y del tiempo, la comprensión de la yuxtaposición y de la sucesividad. La función diferenciadora de la razón separa otros contrastes, como frío y caliente, claro y oscuro, bueno y malo, es decir, conceptos

de valor. Aquí actúa la diferenciación, que produce realmente la *otredad*, o sea, la alteridad en el Cusano; todo objeto es una alteridad, y su diferenciación produce la multiplicidad<sup>20</sup>. La alteridad en cuanto multiplicidad forma parte de la *explicatio*, separación, incluso de la *evolutio*, desarrollo. La alteridad, la multiplicidad, no es ya, como en Santo Tomás de Aquino, producida por la materia, puesto que ésta es cantidad abocada a la división, por ser infinitamente divisible, a diferencia de lo anímico y de lo sentimental. No, es la nada, de la que procede la alteridad. "La alteridad -dice Nicolás de Cusa en un alemán que suena a Eckhart- grita y mete ruido por las calles". La alteridad no aguanta estar consigo, tiene un *horror vacuū* ante sí misma, grita por el ser y quiere llenarse. Así se inicia la profundidad especulativa alemana, afín a Eckhart, a Jakob Böhme y a Hegel. La nada, al no estar llena, produce la multiplicidad y es vencida por la plenitud. Más adelante, en el Renacimiento, encontraremos nuevamente el tema de la nada en Campanella. Con la alteridad, con la nada, encontramos en el Cusano un dualismo, con el mundo como un *Deus explicitus*, como el Dios analizado, y con Dios como *mundus explicitus*, como mundo combinado, pero esto último sólo en el siguiente nivel del conocimiento, en el *intellectus*. La razón no puede ser una forma de conocimiento apropiada para Dios, por cuanto su resultado no puede ser otra cosa que una comprensión limitada de Dios, con ella "sometemos a Dios a las leyes de la razón y afirmamos lo uno y negamos lo otro de El"<sup>21</sup>.

El tercer grado, el entendimiento, inicia *De docta ignorantia* admitiendo la coincidencia de los opuestos. El sentido es totalmente positivo, él afirma, la razón afirma y niega. El entendimiento asciende más allá de la afirmación y la negación. El sentido permanece sin preguntar. La razón pregunta con la expectativa de que o bien la afirmación o bien la negación es verdadera. El entendimiento pregunta en tanto cuestiona los presupuestos de la pregunta. El entendimiento tiene una función unificadora. Lo que la razón separa, lo une el entendimiento, que reencuentra la unidad en los contrarios, una *coincidantia oppositorum*, una dialéctica *interpenetración de los contrarios*. El relación razón-entendimiento, *ratio-intellectus*, fue asumida en la filosofía clásica alemana por Hegel<sup>22</sup>. Al modo de pensar predialéctico, el de Leibniz y Wolff y el de la filosofía kantiana, que no es dialéctico en el sentido hegeliano, lo llama Hegel la esfera del entendimiento.

En la concepción hegeliana, la razón misma ha establecido tales esferas; el entendimiento es abstracto, y la razón, cuyo nombre y contenido depende de la percepción, es concreta. En el Cusano resultaría anacrónico hablar de resonancia política en los conceptos aquí mencionados, pero en él se preparan los términos en este sentido. Así pues, si el entendimiento es lo unificador, entonces en él llegan a ser lo mismo los contrarios de la razón, como, por ejemplo, recto y curvo, movimiento y reposo. El polígono infinito se convierte en un círculo, el reposo es una parte infinitamente pequeña del movimiento. No sólo que los extremos se tocan; incluso se interpenetran mutuamente en cantidades especialmente pequeñas o especialmente grandes, hasta que en el infinito todo coincide y surge la *coincidentia oppositorum*. Ahí lo finito y lo infinito, el sujeto y el objeto, ya no son contrarios.

La representación de las etapas varía en el Cusano en los términos y en el número. Pero sobre todo las etapas son superadas por una cuarta, la cual no es más pensamiento sino contemplación (*visio, intuitio*) y unión (*unio*). En esta frontera radica la pregunta por la mística del Cusano<sup>23</sup>. En ella queda claro que la paradoja del Cusano, la *docta ignorantia* no significa de ningún modo agnosticismo. Pues también la *visio* sigue siendo un conocimiento cuyo único objeto adecuado es, sin embargo, la infinitud, en la que se realiza plenamente la unidad originaria de todos los contrarios, y así aparece la identidad. La lógica tradicional, fundada precisamente en el principio de no contradicción, se manifiesta, pues, impotente en orden al conocimiento de Dios. Será preciso instituir una lógica nueva, que sustituya la *ratio* por el *intellectus*, el conocimiento conceptual y discursivo por la visión intelectual, y que ponga en su centro, en vez del viejo principio de no contradicción, el nuevo principio de la coincidencia de los contrarios<sup>24</sup>. Sólo entonces seremos capaces de alcanzar incomprensiblemente a Dios en la plenitud de su infinita realidad precisamente como *coincidentia oppositorum*<sup>25</sup>.

De este modo rechaza Nicolás de Cusa toda teología de tipo racional, y deja en su lugar la *teología mística*. Pero así como ya había superado el tradicional concepto de lógica, deja asimismo de lado el tradicional concepto de mística, pues, con la misma determinación con que niega la aprehensión de lo infinito en abstracciones lógicas y en conceptos de género y especie, niega también la posibilidad de captarlo por el mero sentimiento.

En la teología mística del siglo XV existen dos tendencias fundamentales que se oponen tenazmente: una de ellas considera el intelecto como la fuerza primera del alma, como instrumento de su comunión con Dios; la otra tendencia cree que esa fuerza reside en la voluntad. Nicolás de Cusa se sitúa decididamente en la primera de estas posiciones. El auténtico amor de Dios es *amor Dei intellectualis*, que supone el conocimiento como momento necesario y como condición necesaria, pues nadie es capaz de amar lo que antes no ha conocido de alguna forma. El simple amor, como mero afecto y separado del conocimiento, entrañaría una contradicción, pues lo que amamos se nos presenta siempre bajo la idea de bien, lo concebimos *sub ratione boni*. En efecto, aunque el principio de la *docta ignorantia* insiste -y en esto procede negativamente- en la imposibilidad de aprehender lo absoluto en cualquier forma de conocimiento racional y lógico-conceptual, por otra parte lleva implícita una exigencia positiva ya que el ser indeterminable de Dios, al escapar al conocimiento discursivo de los meros conceptos, demanda un nuevo modo de conocer y una nueva forma de conocimiento. El verdadero medio de su aprehensión es para el Cusano la visión intelectual, en la cual toda contradictoriedad de los géneros y las especies lógicas queda anulada porque al situarnos por encima del dominio de las diferencias empíricas del ser y por encima de todas sus divisiones meramente conceptuales, nos vemos trasladados al plano de su origen mismo, al punto que está más allá de toda separación y oposición. Si en Dionisio Areopagita la *deificación*, la *theosis*, se cumple, conforme al principio de la jerarquía, en una serie gradual y determinada de movimiento, de iluminación y, finalmente, de unificación, para el Cusano, en cambio, constituye un acto unitario por el cual el hombre se pone en relación inmediata con Dios, relación que, sin embargo, no se gana por simple éxtasis, por simple arrobamiento, pues la *visio intellectualis* supone un automovimiento del espíritu, una fuerza originaria en él latente que se despliega en la incesante actividad intelectual. Por eso, para señalar el sentido y alcance de la *visio intellectualis*, Nicolás de Cusa no apela a la forma mística de la contemplación pasiva, sino a la ciencia matemática. Tórnase así la matemática para el Cusano el cabal, el único símbolo verdaderamente preciso del pensamiento especulativo y de la visión especulativa que reúne los contrarios: "*Nisi certi habemus in nostra scientia nisi nostram mathematicam*"; allí

donde fracasa el lenguaje matemático nada hay que el espíritu humano pueda concebir y conocer<sup>26</sup>. Si la doctrina cusana de Dios se aparta por eso de la lógica escolástica, de la lógica de los conceptos de género y especie que descansa en el principio de no contradicción, exige en cambio un nuevo tipo de lógica matemática que no excluya la coincidencia de los contrarios sino que emplee precisamente esa coincidencia misma, esa coincidencia de lo máximo absoluto y de lo mínimo absoluto como principio permanente y como vehículo necesario del progreso del conocimiento. Encontramos pues dos motivos que relacionan al Cusano con el pensamiento de los siglos por venir en el ámbito de la teoría del conocimiento: por una parte, el papel preponderante que asumen las matemáticas en las nuevas formas de conocimiento y que ayuda a fundamentar el rompimiento con la lógica bivalente tradicional, y por otra parte, el papel activo que para Nicolás de Cusa caracteriza al espíritu humano en toda forma de conocimiento, tanto de lo finito como de lo infinito.

### III

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 limitarlo<sup>27</sup>, 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<sup>28</sup>. El universo precede a sus componentes particulares, de ahí que para el Cusano la relación entre el universo y los seres individuales 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*<sup>29</sup>. 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<sup>30</sup>. En este sentido debe interpretarse la famosa expresión cusana "*Quolibet in quolibet*". Todo está en todos y cada uno en cada uno<sup>31</sup>. Solamente así el universo es lo que su mismo nombre indica: la unidad de muchos<sup>32</sup>. 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<sup>33</sup>. 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*"<sup>34</sup>.

Mientras que la nueva ciencia rompía experimentalmente con la imagen antigua y medieval del universo<sup>35</sup>, 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, el Cusano 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<sup>36</sup>. 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. 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 El. Dicho "principio metafísico de relatividad"<sup>37</sup> 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<sup>38</sup>. 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<sup>39</sup>. Nicolás de Cusa, por la dialéctica de su misma concepción, despidió 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<sup>40</sup>.

## Notas

1. "El pensamiento, de por sí, no es puro; por una parte, está prácticamente tan encadenado al instante histórico, que se convertiría, en una época regresiva, en abstracto y falso cuando, al oponerse a la misma, pretendiera continuar moviéndose en alas de su propio impulso. Allí reside la amarga verdad sobre la palabra del pensador en tiempos menesterosos; lo que produce depende de que pueda poner en movimiento el elemento de retroceso que lo ha penetrado, al tomar conciencia del mismo". Theodor W. Adorno. *Intervenciones. Nueve modelos de crítica*. Caracas: Monte Avila Editores, 1969, p. 91.

2. Cf. Lucien Goldmann. *El hombre y lo absoluto*. Barcelona: Ediciones Península, 1985, p. 111.

3. Cf. Pál Sándor. *Nicolaus Cusanus*. Berlin: Akademie Verlag, 1971, p. 7-20.

4. Cf. John D. Bernal. *Historia social de la ciencia*. Tomo I. Barcelona: Península, 1976, p. 252-3.

5. Para Cusa, Dios aparece como la concentración de la totalidad de las cosas posibles implícita en la unidad suprema (*complicatio*), mientras que el universo es el despliegue de Dios (*explicatio*), la explicitación de las cosas contenidas implícitamente en la esencia y la unidad divina.

6. Cf. Ernst Cassirer. *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1951, p. 22.

7. Nicolás de Cusa. *De docta ignorantia*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1977, III, 12, 263, p. 101. En lo que sigue, las referencias a esta obra se anotarán de la siguiente forma: Los números romanos harán referencia al tomo de la edición utilizada de la Philosophische Bibliothek de la Felix Meiner Verlag de Hamburgo, la que estuvo a cargo de Ernst Hoffmann, Paul Wilpert y Karl Bormann por comisión de la Academia de Ciencias de Heidelberg. Dicha edición está dividida en tres tomos que corresponden a los tres libros en que se divide la obra. El primer número arábigo indicará el capítulo correspondiente de esta obra, el siguiente número el párrafo y el último la página.

8. Cf. San Buenaventura. *Itinerario de la mente a Dios*. Buenos Aires: Aguilar, 1953, pp. 63-72.

9. Sobre este punto puede consultarse la obra de Ernst Cassirer *El problema del conocimiento*, la cual tiene importantes análisis y señalamientos al respecto.

10. Cf. K.H. Volkman-Schluck, K.H.: "La Filosofía de Nicolás de Cusa. Una forma previa de la metafísica moderna", en *Revista de Filosofía*, Año XVII, Núm. 67, 1958, pp. 450; así como también del mismo autor: *Nicolaus Cusanus. Die Philosophie im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984.

11. Cf. *De docta ignorantia*, I, 1, 3, pp. 7-8.

12. Cf. H. Marcuse. *Razón y revolución*. Madrid: Alianza Editorial, 1971, p. 49.

13. Cf. al respecto la valiosa obra de Kurt Flasch *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues*. Leiden: E.J. Brill, 1973.

14. Cf. Guillermo de Ockham. *Suma de lógica*. Santafé de Bogotá: Editorial Norma, 1994. Las investigaciones de G. Ritter sobre el enfrentamiento entre la *via antiqua* y la *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 límites que Ockham había procurado fijar se borraron casi totalmente en el movimiento dominante de la escuela universitaria y aun en el campo de los *moderni*. Nicolás de Cusa trabó fuertes contactos con estas tendencias durante su estadía en la Universidad de Heidelberg, cuyo rector era uno de los más connotados discípulos de Ockham: Marsilio de Inghem.

15. Cf. en relación con este planteamiento la observación de Nicolás de Cusa contra su adversario escolástico Johann Wenck de Heidelberg en *Apologia doctae ignorantiae*, folio 64.

16. Cf. E. Panofsky. *Architecture gothique et pensée scolastique*, citado por Pierre Bourdieu. *El oficio del sociólogo*. México: Siglo XXI, 1975, p. 270.

17. Cf. Cassirer, Ernst. *Op. cit.*, p. 28.

18. Las etapas que hay que recorrer para alcanzar la contemplación divina de la *luz* divina y *descansar* en

ella tienen el carácter de tantas *elevaciones, iluminaciones o grados*, según la estructura genérica de todo ascenso místico. San Buenaventura especifica seis *elevaciones, iluminaciones o grados*, según se especule a Dios *por los vestigios o en los vestigios, por la imagen o en la imagen, por la luz o en la luz*, en correspondencia con las seis potencias, igualmente graduales, del alma, a saber: sentidos (*sensus*), imaginación (*imaginatio*), razón (*ratio*), entendimiento (*intellectus*), inteligencia (*intelligentia*) y "ápice de la mente o chispa de la sindéresis" (*apex mentis seu synderesis scintilla*). Cf. San Buenaventura. *Op. cit.*, p. 63.

19. Cf. *De docta ignorantia*, I, 10, 27, p. 37; II, 9, 144, p. 69; III, 7, 226, p. 53.

20. Cf. Ernst Bloch. *Entremundos en la historia de la filosofía*. Madrid: Taurus, 1984, p. 142.

21. Nicolás de Cusa. *De coniecturis*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1988, I, 8, 34, p. 41. En esta obra la forma de anotar las referencias es la siguiente: el número romano corresponde a la parte de la obra, el primer número arábigo corresponde al capítulo, el segundo al párrafo y el tercero a la página de la edición utilizada.

22. Es necesario en este punto de nuestra exposición destacar que con Hegel se da una inversión en el uso de los conceptos de entendimiento (*intellectus*, para Nicolás de Cusa; *Verstand* para Hegel) y razón (*ratio*, para el Cusano; *Vernunft*, para Hegel), cambio que podemos encontrar ya en Kant. Mientras que para Nicolás de Cusa, dentro de la más pura tradición mística medieval, la razón es la facultad abstracta de conocimiento, esta función la desempeña en Hegel el entendimiento; e inversamente, mientras que la razón representa el grado del conocimiento más cercano a la verdad en Hegel, dicho papel lo desempeña el entendimiento para Nicolás de Cusa.

23. Cf. Karl Jaspers. *Nicolaus Cusanus*. München: R. Piper, 1987, p. 48.

24. Cf. *De docta ignorantia*, I, 4, 12, p. 19; E. Cassirer, *Op. cit.*, pp. 27ss.

25. No es de este lugar un estudio detenido del sentido de la *coincidentia* cusana. Como expone el propio Nicolás de Cusa en *De coniecturis*, como el principio de no contradicción sólo vale para la *ratio*, así el principio de coincidencia de los contrarios vale sólo para el *intellectus*. Al nivel de la *ratio* la afirmación y negación de lo mismo han de entenderse *disiunctive*, al del *intellectus*, en cambio, *copulative* (cf. *De coniecturis*, II, 1, 76, p. 87). Más que negar el principio de no-contradicción, el Cusano lo reduce al orden de la razón discursiva y de su objeto propio, el ser finito, y reserva el principio de coincidencia para la visión intelectual del ser infinito. Con todo, no hay que entender esta visión únicamente en el sentido de una "elevación mística", o de una "original expresión mística del pensamiento del Infinito", sino también como el único verdadero método de conocimiento intelectual apropiado a la misma realidad del ser infinito. Nicolás de Cusa aplica a Dios el principio de coincidencia, porque, a su modo de ver, por razón de



su actualidad infinita no hay en él ninguna posibilidad de aplicarle el principio de no contradicción, porque en su plenitud infinita todo es uno, no puede ya decirse "Quolibet est vel non est". Cf. E. Colomer. "Nicolás de Cusa: un pensamiento entre tradición y modernidad", en *Pensamiento*, Vol. 20, N° 80, 1964, pp. 394.

26. Cf. *De docta ignorantia*, I, 11, 31, p. 43.

27. Cf. *De docta ignorantia*, II, 1, 97, p. 13.

28. Cf. *De docta ignorantia*, II, 4, 116, p. 37.

29. Cf. *De docta ignorantia*, II, 4, 116, p. 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.

30. Cf. *De docta ignorantia*, II, 4, 116, p. 37.

31. Cf. *De docta ignorantia*, II, 5, 117, p. 37; II, 5, 118, p. 39.

32. Cf. *De docta ignorantia*, II, 4, 115, p. 35.

33. Cf. *De docta ignorantia*, II, 5, 118, p. 39.

34. Cf. *De docta ignorantia*, II, 5, 118, p. 39.

35. Cf. Rafael Jerez Mir. *Filosofía y sociedad. Una introducción a la Historia Social y Económica de la Filosofía*. Madrid: Editorial Ayuso, 1975, pp. 136-138.

36. Cf. E. Cassirer, *Op. cit.*, pp. 42 y ss.

37. Cf. Eusebio Colomer. "Nicolás de Cusa: un pensamiento entre tradición y modernidad". En: *Pensamiento*, Vol. 20, N° 80, 1964, p. 399.

38. Cf. *De docta ignorantia*, II, 12, 165, p. 97.

39. Cf. *De docta ignorantia*, II, 11, 157, p. 89.

40. E. Hoffmann. *Das Universum des Nikolaus von Kues*. Heidelberg: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, 1929-1930, p. 11.

... que el ser humano es responsable. The human being is responsible, complex is his/her approach of responsibility which is by the individual of the society.

Resumen: La pena de muerte es el pensamiento de Tomás de Aquino incluye una consideración ética y una visión política. La pena de muerte es intrínseca de conciencia tiene dos categorías de responsabilidad, la sociedad o el individuo.

El tema de la pena de muerte, es un secreto, pasa por uno de los más polémicos desde cualquier perspectiva que se mira. Esé es un tema de particular importancia, máxime cuando las sociedades van transformando sus valores y estar son sometidas a la diferencia del grupo o de sus subculturas concentradas dentro de otra cultura. Máxime cuando no estos valores pende la vida o la muerte en una sociedad. Por otra parte, no se debe dejar de contemplar que una sociedad que se fragmenta es una sociedad que sufre vertiginosa en su forma de vida, en su concepto de vida. Pero también es una sociedad que experimenta cambios en su paradigma vital. Nuestro tiempo, este tiempo de fines del siglo XX, experimenta un progreso en la ciencia y en la tecnología y, paralelamente, presenta la luz de los socialistas y de los que creen

... y es también la luz de los socialistas y de los profesionales con culmenes de tanto.

De igual forma, la legitimidad o no de la pena de muerte divide profundamente a los miembros de una sociedad. Unido a ello, la pérdida de credibilidad en los Estados, en los gobiernos y en los sistemas y ordenamientos judiciales, contribuye al aumento de la citada división.

De esta manera, y parafraseando a Albert Camus, preguntarse hoy por la pena de muerte es preguntarse tal vez una vez más por la vida y por el sentido de la existencia. No que se concrete el destino de la vida que queremos vivir y de la que todavía mejor, es un sobre lo que debemos.

Gerardo Mora-Burgos  
Universidad de Costa Rica  
Apartado postal 162  
4250 San Ramón  
Costa Rica  
E-mail: gmora@cariari.ucr.ac.cr

## La pena

El sentido más contundente de la pena de muerte cubre en ser el castigo más grave posible que se infiere a un ser humano. En esencia, la pena capital es la pena que elimina al hombre lo más cercano y vital al hombre: su propio tiempo vital, su propia vida. La salvación de la vida pasa, así, a ser un castigo tanto mortal como físico, y mucho más lo último que lo primero. Así,