

Gerardo Mora Burgos

Nicolás de Cusa y los orígenes de la Modernidad II Parte

Summary: *Nicolaus Cusanus is located in the transition from Middle Ages 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 last theme: the human individual, as well with Cusa's position in the transition to Modernity.*

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 del último tema: el individuo humano, así como de la posición de Cusa en la transición a la Modernidad.*

IV

Nicolás de Cusa abre también nuevas perspectivas al pensamiento de la Baja Edad Media con su concepción del ser humano, pues así como comprende el universo en su relación de polari-

dad con Dios, al ser humano lo comprende en su doble relación de polaridad con Dios y con el universo. Mientras que en su relación con Dios, el ser humano es "humanus Deus" o "secundus Deus", ante el universo es "humanus mundus" o "microcosmos".¹ En la concepción del ser humano como "microcosmos", esto es, mundo en pequeño, encontramos la recepción cusana del clásico motivo del microcosmos. En este contexto enlaza este tema con el *puesto intermedio* del hombre en el universo y con la *creatividad* del espíritu. En efecto, el ser humano es un microcosmos, tanto porque compendia en su propio ser todas las diversas regiones del mundo,² lo superior de lo inferior y lo inferior de lo superior, como porque, colocado en medio de la naturaleza sensible y la inteligible, en el mismo horizonte del tiempo y la eternidad, unifica en sí mismo lo superior con lo inferior y se convierte en el verdadero *vínculo* del universo.³

Pero así como el ser humano mantiene una relación ontológica con todas las regiones del universo en la medida que participa de ellas, también mantiene una relación gnoseológica con el universo, por la cual recrea el universo mediante el poder creador del espíritu, potencia que convierte al ser humano en un "secundus Deus", con lo que se destaca su *semejanza* con Dios. *Ideo homo habet intellectum qui est similitudo divini intellectus in creando.*⁴ Dios y ser humano son ambos creadores de un mundo, aunque en diferentes ámbitos. Dios es creador de entes reales y el ser humano es creador de entes ideales, racionales y de las formas artificiales, entes estos últimos que son semejanzas de su entendimiento, así como las creaturas reales son semejanzas del entendimiento divino.⁵

Nicolás de Cusa concibe el conocimiento humano como un autodesarrollo del espíritu, con lo cual no sólo reasume la teoría platónica del *noús*, sino que también anticipa aquellos aspectos más relevantes del idealismo alemán. El conocimiento pierde aquellos rasgos pasivos y contemplativos que lo habían caracterizado en el pensamiento medieval, y se convierte en un proceso activo, creador, que asemeja cada vez más el ser humano a Dios. Como actividad creadora, el espíritu despliega las nociones implícitas en su propia esencia y los medios para su propia actividad no los encuentra fuera sino dentro de sí mismo.⁶ El fundamento y el origen de los números y de las figuras geométricas los encuentra la mente en sí misma al poseer el principio de la unidad y del punto. Los conceptos originarios del *ahora* y del *reposo* también los hallamos en la mente misma, con lo cual la sucesión temporal y el movimiento que de ellos se originan tienen también en la mente su fundamento.⁷ La fuerza creadora del espíritu humano resolverá no solamente las categorías fundamentales de la lógica, los diez predicamentos y los cinco universales, sino también la aritmética, la geometría, la astronomía y la música.⁸

Nicolás de Cusa asume una posición crítica ante el aristotelismo medieval a partir de los motivos platónicos de su pensamiento. Para él el ser humano posee la totalidad del universo y de Dios en la potencia cognoscitiva de su mente, la cual es como la semilla divina que contiene el germen de todas las cosas y que para fructificar requiere ser sembrada en el suelo fértil del mundo sensible.⁹ La vida del espíritu se asemeja a la de un durmiente, el que solamente puede ser despertado por la admiración ante las maravillas del mundo sensible, pero que una vez despierto puede encontrar en sí mismo todo lo que busca.¹⁰ En su concepción intelectualista del ser humano, Nicolás de Cusa establece en la mente no solamente el principio sino también el fin de su propia actividad. Para crear su propio mundo, el espíritu no sale de sí mismo ni tiende a nada fuera de sí mismo. Su semejanza con Dios lo lleva a colocar en sí mismo el principio y el fin de su actividad cognoscitiva. Aún cuando el espíritu parece salir de sí, no hace otra cosa que girar en

torno a su propio centro. Por ello es que el conocimiento humano se resuelve narcisísticamente en *autoconocimiento*, en contemplación de su propia imagen.¹¹

El pensamiento dialéctico del Cusano no ignora la infinita diferencia que existe entre el conocimiento humano y el conocimiento divino en su relación de semejanza. Este motivo del pensamiento cusano es reiterado a lo largo de toda su obra en términos análogos: Dios todo lo contempla en sí mismo, para El conocer es crear, producir, pero el ser humano todo lo contempla en sí mismo, no como Dios en su ejemplar originario sino en su imagen, en su copia. Para el ser humano se trata de una asimilación de lo ya creado, de lo ya existente en el universo.¹² Entre ambas formas de conocimiento existe la misma diferencia que hay entre hacer y ver, pues Dios, al conocer la realidad de las cosas la crea, mientras que el ser humano solamente se la apropia. El término que caracteriza el conocimiento divino es el de *entium creatio*, y el que corresponde al conocimiento humano es el de *entium assimilatio*. Al conocimiento divino se lo comprende como una *vis entificativa* y al conocimiento humano como una *vis assimilativa*.¹³ Infinita es la distancia entre ambos modos de conocimiento y ya se trate del ser como del conocer, el principio fundamental de la dialéctica cusana no pierde en ningún momento su radicalidad: *finiti ad infinitum nulla proportio*.¹⁴

Nicolás de Cusa procura rescatar no sólo la autenticidad y veracidad del conocimiento humano, sino también su originalidad y su grandeza, aún dentro de la infinita diferencia entre el conocimiento divino y el conocimiento humano, diferencia que está mediada por la teoría de la *participación*. Si lo finito se encuentra frente al infinito en la relación de participación, y esta relación está claramente definida en el concepto de *complicatio* con el cual define el Cusano la relación entre Dios y el universo, también la mente humana participa del infinito, pero específicamente en cuanto mente. Ante otras formas diferentes de participación, el espíritu humano tiene como su forma de ser específica el pensar la participación.¹⁵ Es por ello que sólo el espíritu humano es *imagen viva* de la sabiduría infinita.¹⁶

El espíritu humano se asemeja a Dios en su forma de producir, no obstante que en otros aspectos se diferencia de El en sus producciones.¹⁷ Esto nos lo explica el Cusano con una de sus más características comparaciones. Dios puede ser concebido como un artista que busca expresarse en una obra de arte y que sólo tiene dos posibilidades para crear una obra perfecta: o crear un cuadro tan semejante al original como sea posible, pero que por haber alcanzado el límite de su perfección no puede ir más allá de él; o bien crear un cuadro menos perfecto pero que pueda modificarse y acercarse cada vez más a su modelo original. La prioridad corresponde al segundo, es decir, al cuadro vivo e infinitamente perfectible frente al retrato exacto pero muerto. El espíritu humano es precisamente el retrato vivo producido por el Artista que si bien es inferior a El, le es innata una fuerza para desarrollarse y asemejarse a El,¹⁸ pues en él se pone óptimamente de manifiesto la omnipotencia divina. Por primera vez aparece en el pensamiento moderno este motivo con el cual se dignifica el espíritu humano y su mutabilidad, así como también la posibilidad de su libertad.

En esa infinita potencialidad de nuestro conocimiento E. Cassirer ha visto la expresión filosófica más clara del espíritu fáustico del Renacimiento,¹⁹ el cual no es otra cosa que la liberación de las infinitas posibilidades del espíritu humano ante la inmensidad del universo. Ante el infinito absoluto hay en el pensamiento del Cusano dos formas de infinito relativo. “Una de ellas se da en el mundo, otra en el espíritu humano. En aquélla la infinitud se representa en la imagen de un universo que carece de límites espaciales y que, por lo tanto, es de una extensión ilimitada; en ésta, en cambio, la infinitud se expresa en el hecho, de que el espíritu, en su marcha progresiva, no puede reconocer ningún *ne plus ultra*, ningún límite de su tender”.²⁰ Así como el ojo no se cansa nunca de ver, así también el entendimiento no se sacia jamás con la visión de la verdad.²¹ El entendimiento se constituye en “*vivus visus seipsum et in seipso omnia videns*”, y se reconoce como imagen de la verdad originaria, razón por la cual no puede encontrar reposo fuera de la verdad.²² Dios lo ha puesto en el mundo como una llama que todo lo enciende.²³ La fuerza inagotable de

nuestro espíritu se compara a la del grano de mostaza que en su pequeñez esconde la fuerza que lo convertirá en frondoso árbol. El espíritu humano posee en sí mismo la capacidad de aprehender no solamente este mundo sensible, ni diez, ni mil, sino infinitos mundos.²⁴

Ese dinamismo del espíritu humano no consiste meramente en una pura asimilación intencional e intuitiva de la realidad, sino fundamentalmente de su *medición* y su *valoración*. La mente humana realiza en la esfera de los seres finitos la medición comparativa de unos seres con otros y así establece a cada uno en su justo valor. Toda búsqueda de la verdad se realiza mediante la medición y la comparación.²⁵ El Cusano da forma a esta idea con una de sus figuras más esclarecedoras: Dios es el monedero que acuña las monedas, pero el ser humano es el banquero que establece su valor. “Pues, aunque el entendimiento humano no dé el ser al valor, con todo sin él no sería ya posible discernir la existencia de ningún valor. Prescíndase del entendimiento y no se podrá ya ni siquiera saber, si hay algún valor. Sin la fuerza del conocimiento racional y comparativo cesa todo apreciar y, con ello, todo valor. Aquí se muestra la nobleza del espíritu, ya que sin él todo lo creado carecería de valor. De suerte que si Dios quería conferir valor a su obra, debía crear también junto a las demás cosas la naturaleza intelectual”.²⁶ De esta manera Nicolás de Cusa le da un sentido nuevo y nada relativista a la sentencia de Protágoras según la cual “el hombre es la medida de todas las cosas”.²⁷ “*Mens*”, repite constantemente el Cusano, viene de “*mensurare*”.²⁸ Este es el fundamento de su ser en lo finito y su forma específica de participar del infinito, de ahí el ansia inagotable con que se enfrenta a las cosas, con el fin de darles su propia medida. Es conociendo lo que no es él como se conoce a sí mismo, y puesto que no encuentra en la finitud su propia medida, la busca y la encuentra en el infinito, el que deviene su verdadero modelo.²⁹ Nicolás de Cusa sabe que el espíritu humano no puede alcanzar el infinito en su inaccesible identidad absoluta, pero se reconoce a sí mismo en su alteridad. Como el mismo Hegel lo expresaría, el espíritu que conoce su propio límite en cuanto límite supera en cierto sentido el límite, y con ello

se explica el dinamismo intelectual del ser humano, pues el límite que se reconoce como límite tiende más allá del límite.³⁰ Es una nueva perspectiva en la filosofía la que se abre con una nueva forma de definir la relación de lo finito con el infinito. La imagen que se reconoce como imagen no puede encontrar reposo sino en la verdad, de la que es imagen,³¹ y dado que esta verdad no es algo sino alguien, “no puede quietarse la imagen sino en aquél de quien es imagen, del que recibe el principio, el medio y el fin”.³²

La concepción cusana del ser humano sintetiza dos aspectos que tradicionalmente eran considerados como opuestos: la pertenencia del ser humano al universo y su absoluta originalidad como individuo. El ser humano sólo es comprensible en su relación de polaridad con el universo, del que forma parte y al que sintetiza como microcosmos, al que reconstruye espiritualmente con el conocimiento y que representa el ámbito en el que realiza su libertad. Pero por otra parte, y en vez de perderse en el universo que por todas partes le rodea, el ser humano constituye un individuo único e irreplicable, cuya tarea es su autorrealización en su total singularidad y colaborar de esta manera con la plena realización del universo. El ser humano sólo puede realizarse como ser en el mundo y del mundo, y el universo solamente puede alcanzar la plenitud de su perfección en la autorrealización del individuo.³³ Los ideales de “concordancia” y “coincidencia” que dominan el pensamiento de Nicolás de Cusa alcanzan en este punto una expresión paradigmática y difícilmente superable.

V

El Renacimiento se caracteriza por su profundización en el problema del individuo, problema que sin lugar a dudas el nominalismo contribuyó en gran medida a definir y a profundizar.³⁴ Es por ello que la posición de J. Burckhardt es acertada, aunque sólo se ha limitado a describir parcialmente dicho proceso de liberación mediante el cual el ser humano moderno fue cobrando conciencia de sí mismo. “Durante la Edad Media las dos caras de la conciencia (la que da al mundo

exterior y la que se relaciona con el interior del hombre mismo) yacían como ocultas por un velo, en un estado de ensueño o semivigilia. El velo estaba tejido por la fe, la cortedad pueril y la ilusión; mirando a través de él, el mundo y la historia aparecían teñidos por maravillosos colores y, conforme a esto, el hombre sólo se reconocía como raza, pueblo, partido, corporación, familia; en fin, su existencia era siempre una forma de lo universal. Italia fue el primer país donde este velo comenzó a desvanecerse en los aires; es éste un despertar que principia con la consideración y el tratamiento objetivos del Estado y, a la postre, de todas las cosas de este mundo; pero junto a esa actitud objetiva se yergue con violento ímpetu lo subjetivo; el hombre se torna individuo espiritual y se reconoce plenamente como tal”.³⁵

El pensamiento de Nicolás de Cusa no solamente supo recoger los rasgos esenciales de dicho proceso, sino que también tuvo su participación tanto en el despertar objetivo de esa nueva mentalidad como en la profundización de la subjetividad. Pero el mérito fundamental del Cusano en este proceso y su significado histórico-filosófico radica sobre todo en el hecho de que, en vez de realizarse este cambio en oposición al pensamiento religioso-filosófico de la época, tiene lugar precisamente dentro de los límites de ese mismo pensamiento, en el seno mismo del pensamiento religioso-filosófico. Desde este punto de vista el Cusano no rompe con la tradición, sino que desde su centro mismo lleva a cabo el descubrimiento de la *naturaleza* y del *ser humano*, a los que busca afianzar y ubicar en ese centro mismo. Por otra parte, el místico, el teólogo y el religioso que hay en Nicolás de Cusa se sienten a la altura del mundo y de la naturaleza, a la altura de la historia y de la nueva cultura secular y humana, y no se aparta de ellas sino que va integrándolas cada vez más a su propia esfera de pensamientos. En sus últimas obras se manifiesta como cumbre del conocimiento el convencimiento de que la verdad, que en sus primeros pensamientos había indagado en la oscuridad de la mística y que había determinado como opuesta a toda multiplicidad y movilidad dentro de la más pura tradición neoplatónica, esa verdad se

manifiesta precisamente en medio del reino de la multiplicidad empírica misma. Es la convicción de que la verdad clama por las calles.³⁶ Con ella encontramos la renuncia a la tradicional división entre el saber de lo idéntico absoluto y el saber de lo cotidiano, entre el conocimiento del infinito y el conocimiento de lo finito. En su pensamiento el sentimiento del mundo cobra cada vez mayor fuerza. El suyo no es un pensamiento que se construye de espaldas al mundo sino que arranca de él. El peligro de que el ser humano se pierda en el mundo desaparece, pues el mundo se convierte más bien en la plataforma sobre la cual el ser humano recobra su dignidad. El término "panteísmo" no hace justicia a ese nuevo sentimiento del mundo, pues lejos de desvanecerse la oposición entre el ser de Dios y el ser del mundo, se mantiene firme en toda su plenitud.

En su escrito *De visione Dei*, el Cusano nos enseña que si bien la verdad de lo universal y lo particular de lo individual se compenetran mutuamente de forma que el ser de Dios sólo puede ser comprendido en la infinita multiplicidad y variedad de los puntos de vista individuales limitados, solamente a partir de esa variedad podemos descubrir el ser que está más allá de toda limitación. La meta que debe procurar nuestro conocimiento no consiste en desechar ni desconocer lo particular, sino más bien en comprender el pleno despliegue en toda su riqueza, pues únicamente la totalidad del universo puede proporcionarnos la visión una de lo divino. El mundo se convierte en símbolo de Dios, no porque destaquemos una parte cualquiera del mundo atribuyéndole un signo específico de valor, sino porque sólo cuando lo recorremos en la totalidad de sus formas y partes podemos abandonarnos libremente a su multiplicidad y a sus oposiciones. Es esta misma idea de la integración de los puntos de vista particulares la que guió las meditaciones y las acciones del Cusano en el campo del ecumenismo religioso, la que lo llevó a impulsar el diálogo con otros credos y religiones y la que le permitió llegar a concepciones que en mucho superaron las predominantes en su época. Es esta concepción la que le ganó al Cusano un puesto particular en la historia de la Iglesia y dentro de la historia general del pensamiento, pues gracias a ella pudo

realizar esa exigencia especulativa dentro de la evolución de su propia filosofía, y especialmente el hecho de haberla podido realizar dentro del ámbito de su pensamiento religioso. Fueron las condiciones particulares de la Iglesia de su tiempo las que en gran medida posibilitaron el desarrollo de un pensamiento que en otras circunstancias pudo haber sido reprochado de herético.³⁷ De hecho, cuando la Iglesia se vio presionada a encerrarse fuertemente dentro de los contenidos tradicionales de sus dogmas frente a los ataques del protestantismo, tuvo que reprimir pensamientos y tendencias modernas que en Nicolás de Cusa aún estaban sujetas a lo religioso. Las mismas doctrinas cosmológicas que Nicolás de Cusa expuso en 1440 en su obra *De docta ignorantia*, le valdrían la muerte a Giordano Bruno y la persecución a Galileo Galilei tiempo después. Si comparamos las enseñanzas del Cusano con las creaciones de los siglos anteriores y los siglos posteriores, resulta evidente que su filosofía se encuentra ubicada en la línea fronteriza entre dos épocas y dos mentalidades distintas. Sólo en las circunstancias históricas que encontramos en la Baja Edad Media es posible que un individualismo religioso que reconoce sus antecedentes en la mística alemana de un Eckhart y un Tauler,³⁸ así como en el nominalismo de Ockham y encuentre su cima en el conciliarismo en el que milita temporalmente el Cusano, encuentre y se concilie con un individualismo secular, que representa el ideal de la nueva ilustración y de la Modernidad.

El pensamiento de Nicolás de Cusa bien podría ser caracterizado según la conocida fórmula leibniziana como *chargé du passé et gros de l'avenir*. El suyo es un pensamiento claramente situado entre dos grandes épocas: la Edad Media y la Modernidad, y es precisamente por esta misma situación que pretenden lo imposible quienes procuran reducirlo unilateralmente a un oscuro pensador medieval o quienes en forma igualmente unilateral intentan convertirlo en un decidido humanista renacentista. Como todos los grandes pensadores, particularmente aquellos a quienes corresponde ser testigos de grandes cambios en la historia, el pensamiento de Nicolás de Cusa no puede ser comprendido sino desde su propia encrucijada histórica, desde aquel punto en el que

resulta tan importante la herencia que se debe conservar y transformar de acuerdo al nuevo espíritu de los tiempos, como importante también es el proyecto que se vislumbra para la humanidad y que habrá de condicionar todas las futuras manifestaciones de la cultura. El pensamiento del Cusano sigue siendo medieval desde muchos puntos de vista. En primer lugar por sus fuentes, pues cada vez resultan más evidentes sus raíces como el neoplatonismo y el platonismo medievales, en las cuales son poco perceptibles los elementos platónicos puros al estilo renacentista, y en las que se ponen de manifiesto influencias que abarcan desde Proclo y Dionisio Areopagita hasta San Buenaventura y el maestro Eckhart. Pero también es un pensamiento medieval porque Nicolás de Cusa se desenvuelve dentro de un mundo predominantemente cristiano, en el que no encontramos siquiera la clara distinción tomista entre filosofía y teología, no obstante sus esfuerzos por desarrollar un pensamiento fundamentalmente intelectualista. Pero también su pensamiento es medieval por ser teocentrista, pues Dios continúa presente tanto en el principio como en el fin de su filosofar. En todo momento, Nicolás de Cusa realiza un gran esfuerzo por pensar a Dios y ver toda la realidad a partir y a través de Él, por lo que resulta difícil considerar el suyo meramente como un intento de secularizar el pensamiento.

Pero lo dicho no debe inducirnos a creer que el pensamiento de Nicolás de Cusa no sobresale de la tradición muerta. Su pensamiento es vivo y profundamente original. Es por ello que los grandes temas del pensamiento medieval no pueden menos que adquirir nuevos ribetes y nuevos acentos en sus concepciones del hombre y del universo, y a partir de ahí es que surge su innegable modernidad. En primer lugar, el Cusano es moderno por su particular concepción del conocimiento, con la que inaugura la tradición de la autorreflexión crítica de la subjetividad moderna. Su teoría del conocimiento tiene una doble significación: por una parte, en cuanto representa un reconocimiento de la finitud del conocimiento humano, reconocimiento que da por sentado tanto la humildad como la grandeza que lo asemeja al mismo Dios, y por otra parte, el encuentro de esa finitud con el infinito privilegia el *status on-*

tológico del ser humano, colocándolo por encima de los demás entes y en posición privilegiada de acceder al mismo ser.³⁹ A esta doble significación corresponde el doble sentido de la *docta ignorantia*, como ignorar consciente respecto al conocimiento de Dios y como saber ignorante con relación al conocimiento de la realidad empírica. Como queda dicho, Nicolás de Cusa es moderno por su nueva concepción del universo y del hombre. De una concepción medieval cerrada del universo se pasa a una concepción abierta en la que el ser humano es concebido como un individuo llamado a autorrealizarse y a correalizar la misma perfección del universo. El ser humano es creador de sí mismo y cocreador del universo. Pero el Cusano es más propiamente precursor de la modernidad con su original teoría del espíritu, cuyos principales rasgos son los de creatividad y espontaneidad. El espíritu humano es la imagen visible de la unidad invisible. Las cosas, inaccesibles en su origen divino, encuentran el "lugar" de su aparición en la mente del ser humano. Y con este pensamiento se inicia al interior del pensamiento del Cusano el desplazamiento que convertirá la mente humana en el "lugar" propio de la metafísica,⁴⁰ razón por la cual encontramos acertado caracterizar la metafísica de Nicolás de Cusa como "una forma previa de la metafísica moderna".⁴¹ Su grandeza reside justamente en que su pensamiento representa una síntesis de tradición y modernidad, de herencia y de proyecto. El Cusano es sin lugar a dudas un hombre de dos mundos, y no en vano ambos mundos le pertenecen tanto como él a ellos. Quizás por ello E. Hoffmann ha escrito acertadamente: "El que quiera comprender hasta qué punto el Cusano significa un comienzo, debe antes haber comprendido hasta qué punto en él toda una época ha alcanzado su fin".⁴²

Notas

1. Cf. *De coniecturis*, II, 14, p. 171: "El ser humano es por tanto Dios, pero no absolutamente, pues él es ser humano; él es por consiguiente un Dios humano. El ser humano es también el mundo, pero no todo en forma contracta, pues él es precisamente humano; el ser

humano es por consiguiente microcosmos o un mundo humano". La caracterización del ser humano como microcosmos, como un mundo en pequeño, nos regresa a anteriores analogías que fueron formuladas entre el ser humano y el universo. Demócrito ya había caracterizado el ser humano como un pequeño universo (Diels-Kranz. *Fragmente der Vorsokratiker*, II, 68 (55) B 34) y la analogía fue receptada de múltiples maneras. Cf. *De docta ignorantia*, III, 3, 198, p. 21. Para la historia del concepto, cf. A. Meyer. *Wesen und Geschichte der Theorie vom Mikro und Makrokosmos*. Disertación, Universidad de Berna, 1900. También *Epístola a los hebreos*, 2: 7-9.

2. Cf. *De docta ignorantia*, III, 3, 198, p. 21. (p. 185): "La naturaleza humana es aquella que está elevada sobre todas las obras de Dios y un poco más disminuida que la de los ángeles, complicando la naturaleza intelectual y la sensible y constriñendo todo lo universal dentro de sí, pues era llamada racionalmente por los antiguos microcosmos, o pequeño mundo".

3. Cf. *De coniecturis*, III, 14, 144, p. 171.

4. Nikolaus von Kues. *De beryllo*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1987, 6, p. 34.

5. Cf. *De beryllo*, 6, p. 34.

6. Cf. *De beryllo*, 32, p. 64.

7. Cf. Nikolaus von Kues. *De ludo globi*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1978, II, p. 26.

8. Cf. *De ludo globi*, II, p. 28.

9. Cf. Nikolaus von Kues. *Idiota de mente*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1988, III, 5.

10. Cf. *Idiota de mente*, III, 5.

11. Cf. *De coniecturis*, II, 14, p. 171

12. Cf. *De coniecturis*, I, 1, 5, p. 7; I, 4, 12, p. 17.

13. Cf. *Idiota de mente*, III, 5.

14. El tema de la distinción entre el conocimiento finito y el conocimiento infinito tiene un vasto tratamiento en el pensamiento alemán, tal es el caso de la distinción kantiana entre el *intellectus ectypus* y el *intellectus archetypus*. Cf. G. Mora. "Intellectus ectypus e intellectus archetypus en Immanuel Kant". *Comunicación*. Vol. 5, N° 1, julio 1990, pp. 36-48.

15. Cf. E. Hoffmann, *Das Universum des Nikolaus von Kues*, p. 18.

16. Cf. *Idiota de mente*, I, p. 3.

17. Cf. E. Cassirer. *Op. cit.*, p. 94.

18. Cf. *Idiota de mente*, I, 13.

19. Cf. E. Cassirer. *Op. cit.*, p. 95.

20. Cf. E. Cassirer. *Op. cit.*, p. 96.

21. Cf. *De coniecturis*, II, 16, 167, p. 199.

22. Cf. *De coniecturis*, II, 16, 167, p. 197.

23. Cf. *De coniecturis*, II, 16, 161, p. 191.

24. Cf. *De docta ignorantia*, II, 4, 114, p. 33; II,

11, 156, p. 87.

25. *De docta ignorantia*, I, 2, 17, p. 7; 9, 5, p. 15; 14, 18, p. 23; 47, 12, p. 65; 73, 7, p. 95.

26. Cf. *De ludo globi*, II.

27. Cf. *De beryllo*, 5; 36 y 37; *De docta ignorantia*, III, 199, 9, p. 21.

28. Cf. *Idiota de mente*, 1; 2; 3.

29. Cf. *Idiota de mente*, 9; "... con el comienzo del Renacimiento, el hombre queda colocado en el centro de las cosas de una manera hasta entonces desconocida". Luis Martínez Gómez. "El hombre 'mensura rerum' en Nicolás de Cusa". En: *Pensamiento*, Vol. 21 (1965), p. 456.

30. Cf. G.W.F. Hegel. *Wissenschaft der Logik*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1971, II, p. 120; Cassirer, *Op. cit.*, p. 59.

31. Cf. *De coniecturis*, II, 16, 167, p. 199.

32. Cf. Nikolaus von Kues, *Idiota de sapientia*, I, p. 17.

33. Cf. M. Seidlmayer. "Nikolaus von Kues und der Humanismus". En: *Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des Mittelalters*. Texte und Studien zur Geistesgeschichte des Mittelalters. Hrsg. von J. Koch, Vol. 3, Leiden-Colonia, 1953, p. 19.

34. Cf. T.W. Adorno. *Tres estudios sobre Hegel*. Madrid: Taurus, 1974, p. 145: "El nominalismo pertenece a la roca urbana primigenia, y en las fases y nociones más distintas se asocia a la consolidación de la situación ciudadana, cuya ambivalencia la lleva él hincada; pues contribuye a liberar la conciencia de la autoridad del concepto (que se habría establecido como universalidad previa) al desencantarla a mera abreviatura de las particularidades descubiertas por él. Pero semejante Ilustración es siempre, al mismo tiempo, lo opuesto a ella, o sea, una hipóstasis de lo particular, hasta el punto de que la clase burguesa estimula al nominalismo a recelar como de una mera ilusión de cuanto pudiera estorbar al individuo aislado en su *pursuit of happiness*, en la batida irreflexiva en pos del propio provecho de cada cual; y no debería de haber nada más general, nada que arranque a lo particular las anteojerías, la creencia de que su azarosidad es su ley".

35. Burckhardt. *Die Kultur der Renaissance in Italien*. Stuttgart: W. Goetz, 1922, I, p. 141.

36. "Magnae potentiae veritas est, in qua posse ipsum valde lucet. Clamitat enim in plateis, sicut in libello *De idiota* legisti. Valde certe se undique facilem reptu ostendi". "Die Wahrheit, in der eben das Können hell aufscheint, ist durch starkes Vermögen gekennzeichnet. In einem fort ruft sie ja in den Straßen, wie du im Buch *Der Laie* gelesen hast. Ganz sicher erweist sie sich als von überallher leicht auffindbar". Nikolaus

von Kues. *De apice theorie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1986, pp. 8-9.

37. Cf. R. Romano y A. Tenenti. *Los fundamentos del Mundo Moderno*. México: Siglo XXI, 1987, p. 77.

38. Cf. G. Wehr. *Die deutsche Mystik*. Bern, München, Wien: O.W. Barth Verlag, 1988.

39. "La grandeza propia de los comienzos de la Edad Moderna no reside en una supuesta proximidad a la vida y a la realidad, sino en la decisión y el empeño con que el hombre mantuvo la relación con el ser, en que le colocó el anhelo, a través de un constante esfuerzo por salvar la lejanía del ser mediante su hacer cognoscitivo y plástico, para dar cuenta de su pertenencia al ser de la única manera como ello le era posible todavía". K.H. Volkmann-Schluck. "La Filosofía de Nicolás de Cusa. Una forma previa de la metafísica moderna". En: *Revista de Filosofía*, Año XVII, Núm. 67, 1958, p. 457.

40. "La proyección metafísica del ser en la esencia de la mente no constituye ya la metafísica moderna, sino su forma previa; la constitución de esa metafísica como metafísica de la subjetividad no se llevará a cabo hasta Descartes, el cual funda la esencia de la verdad en la 'clara et distincta perceptio', es decir, en el movimiento asegurado gracias al conocimiento mismo". K.H. Volkmann-Schluck. ("La Filosofía de Nicolás de Cusa. Una forma previa de la metafísica moderna". En: *Revista de Filosofía*, Año XVII, Núm. 67, 1958, p. 457).

41. *Ibidem.*, p. 457.

42. Cf. E. Hoffmann. "Nikolaus von Kues als Philosoph". En: Nikolaus von Kues, *Der Laie über die Weisheit*, Schriften der Nikolaus von Kues in deutscher Übersetzung, 1, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1954, p. 3.

Gerardo Mora Burgos

Apartado Postal 162

4250 San Ramón, Costa Rica

E-Mail: gmora@cariari.ucr.ac.cr