NICOLAS DE CUSA Y LA LIBERTAD HUMANA

JUAN GARCÍA GONZÁLEZ

El presente artículo es una síntesis de mi tesis doctoral [1] leída en la Universidad de Málaga el 14.III.1984. El título de la misma fue «Conocimiento y mundo en Nicolás de Cusa: su unidad y la circunferencia». En la síntesis que ofrezco me ceñiré a una hipótesis que propuse para la interpretación del pensamiento cusano, que sirve al tiempo como sugerencia teórica para la justificación de una antropología trascendental.

La hipótesis reza: «Nicolás de Cusa piensa la circunferencia, y a eso llama Dios» [2]. Mostraré dicha sentencia, y cómo la filosofía cusana se entiende bien desde ella. Por cuanto a la justificación que propongo, estriba en que la circunferencia formalmente entendida es cierta unidad entre conocimiento y mundo; si tal unidad se considera trascendental —y ¡qué más trascendental que referirla a Dios!— la antropología no puede serlo también y se propone subordinada [3], con lo que la libertad humana queda maltrecha. Si, en contrario, abandonamos la unicidad de lo circular —a tal abandono entiendo que conduce la propuesta tomista de diferencia real entre esencia y *esse*— abrimos una dimensión trascendental para

1. Dirigida por el Catedrático de Historia de la Filosofía de la Universidad de Navarra Dr. D. Leonardo Polo Barrena, cuyo favor agradezco desde estas páginas, así como el del Catedrático de Historia de la Filosofía de la Universidad de Málaga, su discípulo Dr. D. Ignacio Falgueras Salinas.

2. El pensamiento de la curvatura pura es tan llamativo que explica una cierta desorientación, por la que se tiende a proyectarla fuera de su ámbito. Así, Parménides la atribuye al ser, la física griega a los movimientos de los astros, Hegel a la síntesis dialéctica y Nietzsche a la voluntad. Sirvan estos ejemplos como disculpa para el desliz del que acuso al Cusano.

3. En los griegos, a la física; en Hegel, a la lógica.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

la libertad humana. Desarrollaré en adelante este párrafo, pero antes conviene establecer un preliminar.

Mi tesis se basa en el pensamiento de la circunferencia. La circunferencia formalmente entendida es pura curvatura: coincidencia de principio, medio y fin [4]. Tal definición es superior [5] a las que suponen el espacio [6] o el tiempo [7], porque en su lugar lo que exige es la intelección de la curvatura como forma; y es desde ella desde donde se puede cuestionar el papel físico o gnoseológico de la circunferencia.

NICOLÁS DE CUSA conoce la pluralidad de objetivaciones de la circunferencia, pues hace expresa mención del conocimiento sensible del círculo [8], del racional [9], y, por supuesto, del intelectual [10]. He aquí cómo entiende CUSA la circularidad:

> «Quando autem linea infinita consideratur ut contracta taliter quod ut contracta perfectia esse nequit atque capacior, tunc est circularis. Nam ibi principium coincidit cum fine. Motus igitur perfectior est circularis, et figura corporalis perfectior, ex hoc, sphaerica» [11].
>
> «Circulus est figura perfecta unitatis et simplicitatis» [12].

Pues bien; a la intelección del círculo sigue una serie de eventuales connotaciones (unidad, perfección, intemporalidad, etc.) que el CUSANO no encuentra en el mundo natural, cual ocurriría si

4. Esta definición. que aparece en Aristóteles (cfr. *Física* VIII, c. VIII), se lee por primera vez en Heráclito, frag. 103: cfr. DIELS-KRANZ v. I, p. 174.

5. Puede ilustrar este punto el estudio que hace R. Saumells en sus obras *La ciencia y el ideal metódico* (Rialp, Madrid 1958) y *La geometría euclídea como teoría del conocimiento* (Rialp, Madrid 1970). Concretamente esta definición: «la circunferencia es la imagen de la no situación angular de la conciencia representativa» *La ciencia y...*, p. 59.

6. Por ejemplo: lugar geométrico de los puntos de un plano que equidistan de otro llamado centro.

7. Por ejemplo: figura producida por la rotación de un segmento, permaneciendo fijo uno de sus extremos.

8. DC I, XI 54, 13-22; DC II, XVI 168, 7-8.

9. DC I, XI 54, 8-12; DC II, XVI 168, 2-4.

10. DC II, XVI 168, 1-2; DI I, III 10, 5.

11. DI II, XII 163, 3-8.

12. DI I, XXI 63, 5.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

aceptara la propuesta de la filosofía natural griega de que la forma circular es la forma de ciertos movimientos del cosmos: los de los astros. Para el CUSANO la forma circular no se da en el mundo, sino que hay que remitirla a Dios, que al ser *coincidentia oppositorum* [13], es por tanto también coincidencia de principio y fin. Son numerosos los textos de CUSA que afirman tal remisión:

> «Qui /Dios/ est simul omnium circumferentia infinita» [14],
> «absoluta vero rotunditas non est de natura rotunditatis mundi, sed eius causa et exemplar, cuius rotunditas mundi est imago» [15],
> «unde erit machina mundi quasi habens undique centrum et nullibi circumferentiam, quoniam eius circumferentia et centrum est Deus, qui est undique et nullibi» [16].

De aquí la rectificación del cosmos griego hacia el universo moderno que incoa «no a partir de experiencias físicas, sino de sus propias concepciones metafísicas» [17] el CUSANO. Filosóficamente, dicha rectificación se encuadra dentro de los siguientes parámetros:

1. Pérdida de la superación aristotélica de PLATÓN por cuanto a la intelección del mundo físico [18].

13. DI I, XXII 67, 7-8; DI I, IV 12, 24-5.
14. DI II, XI 157, 26.
15. *De ludo globi* CLIIII.
16. DI II, XII 162, 15-7. Cfr. además: DI I, XXI 64, 15-7; DI II, IX 148, 7ss; DI II, XI 156, 26; 157, 23-6; 159, 1-2; DI II, XII 169, 4-6; 174, 5.
17. COLOMER, E., *Nicolás de Cusa: un pensamiento entre tradición y modernidad,* «Pensamiento» 20 (1964) 393. Sobre esa transformación cfr. KOYRE, A., *Del mundo cerrado al universo infinito,* Siglo XXI, Madrid 1979 y GARIN, E.: *La revolución cultural del renacimiento,* Grijalbo, Barcelona 1981.
18. La crítica de la física renacentista niega la heterogeneidad entre el cielo y la tierra de la cosmología aristotélica —herencia del *jorismós* platónico entre el mundo inteligible y el sensible—; pero no para hacer del mundo un cielo inteligible —propiamente la ganancia aristotélica: la intelección del movimiento como actividad de una potencia (con lo que, por otro lado, ya queda eludido el *jorismós*)—, sino para hacer del mundo un caos terrestre —que Aristóteles mantiene por su empeño en heredar las Ideas platónicas como principios formales de unas sustancias que sucumben a la recepción de la acti-

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

2. Admisión de la réplica ockhamista al pensamiento griego por cuanto a la negación de consistencia al universo, en favor de su ser creado [19].

3. Sobrevaloración del carácter significativo de las cosas —en último término, su verdad— frente al carácter existencial de las mismas [20].

Concretamente, la teoría cusana del mundo se encuentra en el segundo libro de la *Docta Ignorantia,* y se puede exponer de la siguiente manera:

a) Unitariamente considerado, el mundo es una contracción de Dios [21]. Dios es la unidad simplicísima en que ni contrariedad,

vidad celestial en procesos de mutua transformación: generaciones y corrupciones, en una palabra, contingencia—. El equívoco de dicho empeño aristotélico se corresponde con la superación del *jorismós* que conlleva la tematización del movimiento como acto (cfr. POLO, L., *El ser I: la existencia extramental,* Eunsa, Pamplona 1966). Atendiendo a ello, hay que invertir la crítica renacentista: no hay tal separación cielo-tierra, pero no porque todo sea contingencia terrestre, sino inteligibilidad celeste. Sólo así la física puede ser una ciencia.

19. Polo propone, en la obra citada, que la existencia extramental del mundo es su persistencia. Así cabe admitir su carácter creado al tiempo que no se niega el conjunto del pensamiento griego, pues se propone la esencia como análisis causal *pasivo* de la actividad.

20. En este sentido la filosofía cusana preconiza el pensamiento, por ejemplo, de Leibniz (cfr. ZIMMERMANN, P., *Der Kardinal Nikolaus Cusanus als Vorläufer Leibnizens,* «Studien und Kritiken» 1 (1870) 306-28), y en general de los idealismos de la naturaleza de la filosofía moderna. Desde esta perspectiva, tal vez se pudiera sugerir una transformación —realizada precisamente en Cusa— del *Unum* neoplatónico en el concepto límite de cosa-en-sí kantiano. Tal mutación serviría para enlazar el idealismo griego con el moderno, y encontraría su justificación en esta sobrevaloración del carácter veritativo de las cosas con que Nicolás de Cusa pretende superar a Ockham sin rechazarlo.

21. Este término de *contracción,* expresivo *grosso modo* de la finitud, es utilizado por Cusa como denominación general de cuatro tipos de restricciones: la participación —referencia trascendental de lo múltiple a lo Uno— (DI, I, XVIII; DC I, XI); la individualización de las especies (DI II, IX 148, 11); la especificación de los géneros (DI II, IX 150, 1-4); y la categorialización del universo en géneros supremos (DI II, VI 123, 9-12).

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

ni contradictoriedad, ni oposición ni composición alguna caben; Dios lo coimplica todo:

> «Manifestum est Deum esse omnium complicationem, etiam contradictoriorum» [22].

El mundo es una contracción de esa unidad, a la que explica —explicita y desarrolla— y por la que se explica —de la que recibe su explicación— [23]; es unidad alterada, esto es, con mezcla de alteridad —y también: Dios mismo... en otra forma, *alter*—. De aquí que las cosas sean signos de Dios [24], que carezcan de consistencia propia y que, en la medida en que ignoramos quién es Dios, se nos oculten y, en último término, nos sean desconocidas:

> «unde omnium operum Dei nulla est praecisa cognitio nisi apud eum qui ipsa operatur» [25].

En congruencia con todo esto, el conocimiento humano es sólo conjetural —se asume la inseguridad de la nueva ciencia empírica— y su culminación el reconocimiento de la docta ignorancia [26].

b) Analíticamente, en el universo se distinguen materia, forma y movimiento (o bien, posibilidad, actualidad y nexo: actualización de posibilidades), reflejo a la postre de la trinidad divina cuya contracción es. La propuesta cusana es que dichos tres factores, por el carácter contracto del universo, siempre se dan de modo finito en el mundo, no siendo nunca máximos o mínimos. Eso quiere decir:

22. DI I, XXII 67, 7-8.

23. Sobre este doble sentido de la *explicatio* cusana, cfr. SANTINELLO, G., *Introduzione a Niccòlo Cusano,* Laterza, Bari 1971, p. 43.

24. Cfr. *De apice theoriae* 108 r; 110 v. Para E. Vallinas las cosas como símbolos de Dios es el centro de la metafísica cusana (cfr. *El punto de partida en la filosofía de Nicolás de Cusa,* «Sapientia» 14 (1959) 299); también K. Jaspers se ha centrado en este punto de vista (cfr. *Nikolaus Cusanus,* Piper, Munich 1964).

25. *De Possest* 43, 19; cfr. también DI II, XII 174, 19.

26. En la idea cusana de un arte conjetural parece que influyó la lógica de R. Llull. Cfr. PLATZECK, E. W., *El lulismo en las obras del Cardenal Krebs de Cusa,* «Rev. Esp. de Teol.», 1 (1941) 731-65; 2 (1942) 257-324.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

1) Que no existe la materia prima o posibilidad total:

> «nos autem per doctam ignorantiam reperimus impossibilem fore possibilitatem absolutam esse» [27];

la materia primera es un concepto cuya explicación sugiere CUSA [28] *per adulterinam rationem,* pero que no es real:

> «non tamen est modus essendi, quia posse esse non est» [29].

2) Que no existe el *anima mundi* o forma universal de los fenómenos físicos —la forma circular— [30], sino que toda forma física es contracta, al igual que toda materia físicamente existente es contracta; concretadas en el efecto físico particular. He aquí un texto cusano patente al respecto:

> «ego autem nec animam illam /el alma del mundo platónica/ nec naturam /el principio del movimiento aristotélico/ aliud esse conicio quam Deum omnia in omnibus operantem» [31].

3) Que todo movimiento en el universo es concreto también, en la realización de ciertas posibilidades. Luego no hay un movimiento primero —el circular— ni una región del universo —la tierra— ínfima precisamente por carecer de tal movimiento:

> «tunc non est verum quod terra ista sit vilissima et infima» [32].

De esta forma se consigue la homologación del universo según lo terrestre; pero entonces no debemos olvidar lo que ya TEO-

27. DI II, VIII 136, 1.
28. Cfr. *Idiota,* III 79, 20 ss. Ya Platón, en el *Timeo,* hablaba de un «razonamiento híbrido» con el que nos hacemos cargo de esa tercera realidad sobre la que se modelan las imágenes sensibles (cfr. 52 b).
29. *Idiota,* III 110, 10. En el *De Coniecturis* (II, III 87-9) y en el *Compendium* (VII 166 v) intenta Cusa suplir la ausencia de materia prima de su universo apelando a una concepción formal de los elementos y al carácter simbólico —significativo— de la realidad, respectivamente.
30. Cfr. DI II, IX 148, 7.
31. *Idiota* III, XIII 104, 6. En paralelo obsérvese el pensamiento de Leibniz: «on peut dire que cette nature /la naturaleza de las cosas/ n'est qu'une coustume de Dieu», *Discours de metaphysique* 7 (Die Philosophischen Schriften v. IV, p. 432. Olms, Hildesheim 1965).
32. DI II, XII 164, 5.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

FRASTO advertía: «el centro del universo es, en cierto modo, algo irreceptivo e ininteligible» [33].

En suma, lo físico se ha reducido al *hecho* físico, arrastrando el triste estatuto de lo real ockhamista, pero en un intento de superación, a saber: entendiéndolo como signo [34]. Pero, señalo, esta visión del mundo puede expresarse así: se ha eliminado la circunferencia del mundo para proyectarla sobre Dios [35]. En efecto, a ella se debía la consistencia del ente griego que OCKHAM rechaza.

Ahora bien, la consecuencia de esa proyección es inicialmente la univocidad del ser —la univocidad está en CUSA motivada porque *todo es creado* (y no se sospecha la posibilidad de una segunda creación)— e, indirecta y consiguientemente, la trivialización de la libertad humana. En efecto, al atribuir la circunferencia a Dios el hombre ingresa en el ámbito orbital, ámbito propiamente físico en el que la libertad sólo es posible como contingencia [36].

Esta posibilidad está ya latente en la física griega, y su realización estimo que fue la moral estoica, con sus tópicos del ideal de la virtud y del *fatum,* o destino necesario. La proyección de la circunferencia sobre Dios que lleva a cabo CUSA no significa antropológicamente más que un cambio de los motores astrales por Dios, del ideal de la virtud por el de la santidad, y del *fatum* por la divina providencia. Pero, en esencia, sigue siendo lo mismo: un estatuto ya definido para la libertad en el que el futuro no es

33. *Metafísica,* II 5 b 17.

34. Tal intento surge de la interpretación cusana del *quodlibet in quolibet* de Anaxágoras (cfr. DI II, V 117). Según ella se afirma que «omnia in lapide lapis et in anima vegetativa ipsa anima et in vita vita et in sensu sensus, in visu visus, in auditu auditus, in imaginatione imaginatio, in ratione ratio, in intellectu intellectus, in Deo Deus» (DI II, V 119, 15-9); con lo que queda establecido el estatuto simbólico de lo real: las cosas son símbolos del nivel según el que son; o bien: son, en la medida en que significan un cierto *status* u origen.

35. Cusa lo afirma: «ipsa infinita ratio /la mente de Dios/ est verissima ratio circuli» DI II, IX 148, 24.

36. En rigor, sería algo así como la indeterminación ocasionada por la universalidad de la razón, que permite una pluralidad de particularizaciones prácticas igualmente racionales; pero eso es una libertad deficiente —por el defecto de nuestra inteligencia paciente que entiende universalizando—. Según una concepción tal, la inteligencia perfecta elegiría siempre lo mejor: ¿Sócrates?, ¿Leibniz?

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

tal más que para el presente —no para el sujeto humano— y que, por tanto, impide propiamente la novedad. He aquí cómo lo expresa E. VAN STEENBERGHEN:

> «Comme eux /los moralistas estoicos/, il /Nicolás de Cusa/ veut la conquête de la liberté par l'établissment du régne de la raison, mais il ne s'arrête par lá: pour le chrétien, la norme de la raison ce n'est pas la nature, inconsciente en ses lois et fatale en ses deseins, c'est le Dieu personel, dont les lois naturelles manifestent la volonté» [37].

Sospecho, sin embargo, que en lugar del *fatum* ejercido *a divinis* —una predeterminación temporal, a la postre necesitarista [38]— la providencia es la provisión de futuro de que goza la libertad humana, cuyo crecimiento es potencialmente infinito [39].

Sucede, en última instancia, que la forma circular es una; mejor: es la unidad. Pero la unidad entendida como unicidad. Tal significación es la que recibe lo Uno en la filosofía de PARMÉNIDES [40], de resultas de la cual el ser es circular. Mas si la unicidad del ser resulta estrecha para la libertad, como prueba el devenir de la filosofía desde entonces [41], es preciso establecer el propio sentido de la unidad más allá del que corresponde a la forma circular. En la tesis recogí cuatro sugerencias: lo Uno como lo único (Parménides), lo Uno como lo primero (PLOTINO y los neoplatónicos), lo Uno como la unión o unidad (BRUNO o HEGEL), y lo Uno como la identidad (TOMÁS DE AQUINO). De alguna manera, los tres

37. *Autor de la docte ignorance,* Aschendorff, Münster 1915, p. 42.

38. Sobre el cierto necesitarismo de la concepción cusana de la providencia, cfr. DI I, XXII 67-9. Por otro lado, las raíces nominalistas del Cusano son proclives también a cierto fatalismo: Holkot, Juan de Mirecuria, etc. Cfr. GILSON, E., *La filosofía en la Edad Media,* Gredos, Madrid 1976, pp. 608-34.

39. Postulo —pues sería largo desarrollarlo ahora— que en eso consiste la libertad: en la ilimitación del crecimiento. Si es precisamente la circunferencia física quien limita el crecimiento de la vida natural, entonces eso es la libertad: la ruptura de la unicidad de lo circular.

40. Cusa alaba explícitamente, y por ello, a Parménides; cfr. DI I, XXIII 70, 23-4.

41. Sobre este punto, cfr. POLO, L., *Lo intelectual y lo inteligible,* «Anuario Filosófico» XV-2 (1982) 103-32.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

primeros significados dependen entre sí, en la medida en que Uno y unicidad no se disciernen; como ampliación de la confusión parmenídea de ambos las alternativas de PLOTINO —que hereda CUSA— y HEGEL son insuficientes: tanto la emanación como la síntesis son lo único (hasta en su figura circular). Sugiero, por el contrario, que el exacto significado de lo Uno ha sido propuesto acertadamente por TOMÁS DE AQUINO como identidad [42]. La Identidad es incomparable con la unicidad [43]; imposibilidad de comparación que se fragua en la noción de creación: lo diferente es creado; el ser no es único, sino analógico. La creación no es circular.

Desde aquí es posible señalar el carácter trascendental de la libertad. La libertad es trascendental —tan trascendental como el ser; el otro trascendental— porque es creada: la segunda creación. La forma circular ya no vincula el hombre al cosmos estableciendo una unicidad omniabarcante —sitúese en Dios, en el ser o en los astros—, porque la circunferencia en el mundo no es la circunferencia pensada, ya que la existencia mundana no es la existencia humana. La creación permite la diferencia trascendental (diferencial real de esencia y *esse*). Sin ella, la unicidad reaparece de una u otra forma (emanación, dialéctica, etc.) y la libertad pierde su dimensión trascendental. Pero repito y resumo: la libertad sólo adquiere sentido trascendental si se entiende que es creada.

Hay dos maneras de referir el pensamiento a Dios: lo que se podría llamar pensar *en* Dios y lo que diríamos pensar *a* Dios. La primera arranca de la unicidad del propio pensamiento [44], siendo entonces lo sensato proponerle como lo máximo pensable —San

42. Cfr. *Summa contra gentes* IV, c. XI.

43. Cfr. POLO, L., *El ser I: la existencia extramental,* Eunsa, Pamplona 1966, pp. 338-40.

44. Polo cifra en ella el límite del pensamiento humano —cuyo abandono es el método de la metafísica—. Se comprueba entonces la solidaridad entre la metódica poliana y la distinción real de esencia y *esse* tomista.

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra

ANSELMO, HEGEL—. La segunda, como sospecha de la heterogeneidad de Dios respecto al propio pensamiento, incluso llevado a su punto máximo —analogía—.

Desde la exposición precedente se entiende que CUSA sigue la vía anselmiana [45], así como se sugiere cuán pobre es esa vía. La docta ignorancia, en efecto, es una optimista formulación negativa del máximo pensable anselmiano: lo más que el hombre puede con su pensamiento es reconocer su ignorancia. Por contra, la Identidad es mucho más que el propio pensamiento, que sólo se acerca *a* ella —no mora ella *en* él— incoativamente y como a la espera de plenitud.

45. Cfr. DANGELMAYER, S., *Maximum und cogitare bei Anselm und Cusanus,* «Anal. Anselm.» IV-I (1975) 203-10.

Nota: Se han utilizado las dos siguientes siglas:
DI Docta ignorantia. DC De Coniecturis.
Citando el libro y capítulo así como la numeración arábiga de la edición bilingüe (latín-alemán) de la Academia de Heidelberg *(Schriften des Nikolaus von Kues).*

© 2007 Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra