

## DIOS ABSOLUTO INFINITO Y UNIVERSO «EXPLICATIO DEI» EN NICOLÁS DE CUSA

Mariano Brasa Díez  
Universidad Autónoma (Madrid)

*Resumen: Lo que he pretendido en este trabajo ha sido hacer un recorrido por la obra de Nicolás de Cusa y tratar de fijarme en lo que podríamos llamar «piedras angulares» sobre las que va a descansar La Docta Ignorantia y para conseguirlo tendremos que hablar de métodos, de la «coincidencia de los opuestos», del universo como EXPLICATIO DEI y terminar con Jesucristo como mediador entre lo finito y lo infinito.*

El Cusano nos aconseja el modelo matemático para la investigación de lo absoluto y nos habla de figuras matemáticas como la línea recta, el triángulo, el círculo y la esfera; y como lo infinito siempre se oculta a la razón, el punto de partida del saber debe ser el reconocimiento de la ignorancia como actitud ante el ocultamiento, por una parte, y el deseo de saber, por otra. De esta manera podremos llegar a entender el mundo como *explicatio* de Dios, en cuanto que todo procede de Él, y como unidad en la pluralidad. Terminó mi trabajo hablando del máximo contrato y el máximo absoluto, Cristo, Dios en cuanto es también criatura y criatura en cuanto que es también Creador. Creador y criatura «sin confusión ni composición».

Al hacer un estudio más detenido del *De Docta Ignorantia* con motivo del sexto centenario del nacimiento (1401) de su autor, han vuelto a mi mente una serie de temas que no, por conocidos, dejan de ser importantes y constituyen un buen material con el que puede construirse un trabajo muy interesante en el año de su centenario. Primeramente nos topamos con lo que el Cardenal Cusano entiende por métodos; en segundo lugar, con su concepción de Dios como *coincidentia oppositorum*; en tercer lugar el tema del universo como máximo contrato, con sus puntos claves del universo como *explicatio Dei* y la misma estructura del universo; finalmente, Cristo como mediación entre lo finito y lo infinito. Y al llegar aquí podemos preguntarnos

si bajo el término de Cristo no se esconde la antropología del Cusano, porque, ¿no es Cristo, el hombre en su máxima expresión, en quien se encuentra la identidad de la humanidad?

## I. EL MÉTODO

Las nociones fundamentales del método vienen determinadas por la naturaleza del objeto por excelencia de la reflexión filosófica: Dios mismo, según la tradición medieval, todavía vigente en tiempos del Cusano –el capítulo VII del libro Primero de *La Docta Ignorancia* empieza con estas palabras: «Nulla unquam natio fuit quae Deum non coleret, et quo maximum absolute non crederet»-, considerado como «el ser mayor que el cual nada puede haber»<sup>1</sup>. Dios es el máximo, entendiendo por tal lo infinito uno o lo absoluto.

Lo absoluto es completamente diferente de la multiplicidad del mundo. La infinitud de Dios no es pensada como una serie innumerable de perfecciones que puedan atribuírsele, sino como armonía de contrarios o *coincidentia oppositorum*, identidad absoluta de distinciones o diferencias observadas en el mundo finito.

Ante la multiplicidad diferenciada del mundo, la unidad absoluta es Dios. La naturaleza infinita del Absoluto determina el límite del conocimiento humano, hasta el punto que lo Absoluto sólo puede ser correctamente pensado como *ocultamiento*. Pero límite no significa una barrera entre lo trascendente, en sentido medieval<sup>2</sup> y lo immanente, sino como el ámbito inobjetivable dentro del cual se despliega la fuerza de la razón en su progresiva aproximación a la Verdad de acuerdo a sus leyes formales. En función de estas leyes, el conocimiento humano es un proceso sintético o de unificación, que tiene su punto de partida en las imágenes sensibles de las cosas que presentan los sentidos, los cuales se unifican en los conceptos, que son relacionados mediante los juicios, y estos finalmente se sintetizan en principios. A través de este proceso sintético, el hombre *entiende* lo determinado y finito en respectividad con otras cosas finitas, guiándose por la ley fundamental de no contradicción<sup>3</sup>: no puede predicarse de una cosa que sea y no sea al mismo tiempo y en el mismo sentido. De acuerdo con este principio, la razón humana puede sintetizar todos los predicados posibles mediante juicios, excepto aquellos que sean contradictorios. Desde el punto de vista formal, lo

<sup>1</sup> «Maximum autem hoc dico, quo nihil maius esse potest...», NICOLAI CUSAE, *De Docta Ignorantia*, lib. I, cap. 2, fol. I v; ed. Parisiis, 1514; reprod. Anastática, Minerva G. m.b.H., Frankfurt/Main, 1962. En adelante citaré siempre esta edición y a continuación del folio añadiré unos números árabes que corresponderán a las páginas de la traducción española hecha por M. FUENTES BENOT y publicada en Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1981, 5ª ed. Utilizo dentro del texto esta traducción aunque en algunos casos la corrijo cuando creo que mi versión se ajusta más al texto latino.

<sup>2</sup> Para el concepto de trascendente en la Edad Media, puede verse E. GILSON, *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, Paris, J. Vrin, 1948; trd. cast. Madrid, Rialp, 1981, caps. III y IV.

<sup>3</sup> Cfr. *De Docta Ignorantia*, lib. III, cap. 4; ed. cit. fol I ir, p. 33.

único que garantiza dicha ley lógica es que dos juicios contradictorios no pueden ser ambos verdaderos, sino que si uno es verdadero, el otro necesariamente ha de ser falso. En consecuencia la afirmación de «p» y «no-p» es falsa. Si afirmamos que Dios es coincidencia de opuestos, no podremos tener una comprensión «positiva» de Dios, en el sentido de que no hay un principio superior que abarque los opuestos. O dicho de otro modo, el pensamiento humano es siempre pensamiento de lo determinado que implica, por ser tal, diferencias, el no ser relativo o alteridad en la cual consiste el ser del no ser. De tal forma que no es posible abarcar mediante un concepto algo no sujeto a oposición o diferencias. Cuando es así, como ocurre en la concepción de Dios como infinitud, se concibe algo «incomprensible», porque se está concibiendo por el entendimiento algo a lo que no puede serle atribuida ninguna nota sin determinarlo y falsearlo.

Por otro lado, todo conocimiento es un proceso relacional por el que se llega a lo desconocido a partir de lo conocido, lo cual está implicando una relación de proporción ( semejanza, distinción, comparación, etc.) entre ambos términos. Sin embargo, no hay proporción alguna entre Dios-infinito y lo finito.

El Absoluto sólo puede ser aprehendido «incomprensiblemente»<sup>4</sup>. Todo lo finito es aprehendido por los sentidos, la razón y el entendimiento. En cuanto aprehendidas, las cosas se diferencian mutuamente entre sí, de modo que entre ellas no hay identidad absoluta<sup>5</sup>, sino diferencia o alteridad, oposición. El Absoluto, por el contrario, no admite oposición: «Y esto es así porque el máximo es absolutamente en acto todas las cosas que pueden ser»<sup>6</sup>. Por tanto, la concepción del Absoluto está más allá del límite de la razón «que no puede combinar las cosas contradictorias... puesto que discurrimos por las cosas que se nos hacen manifiestas por la naturaleza misma... la cual no puede coordinar simultáneamente las cosas contradictorias»<sup>7</sup>.

La concepción del Absoluto por el entendimiento no abre una vía de análisis dialéctico de la esencia, sino que, por el contrario, rechaza tal análisis como camino equivocado: para «alcanzar el sentido deseado» es mejor elevar «el entendimiento sobre la fuerza de las palabras», antes que analizar las «propiedades de los vocablos: estos, ante tantos misterios intelectuales, no

<sup>4</sup> «Maximum absolutum incompraehensibiliter intelligitur», *Ibidem*, p. 33.

<sup>5</sup> Cfr. *Idem*.

<sup>6</sup> «Quia igitur maximum absolute est omnia absolute actu, quae esse possunt, taliter absque quaecumque oppositione», *Ibidem*, p. 33.

<sup>7</sup> «Hoc autem omnem nostrum intellectum transcendit qui nequit contradictoria in suo principio combinare via rationis, quoniam per ea quae nobis ab ipsa natura manifesta fiunt ambulamus, quae longe ab hac infinita virtute eadem ipsa contradictoria per infinitum distantia conectere simul nequit. Supra omne igitur rationis discursum incompraehensibiliter absolutam maximitatem videmus infinitam esse, cui nihil opponitur cum qua minimum coincidit», *Ibidem*, fol. II v.

pueden acomodarse con propiedad»<sup>8</sup>. En la aprehensión de la esencia por el entendimiento se basaba la univocidad de la significación de la palabra que hacía posible la comunicación y la interpretación de lo escrito y, por lo tanto la memoria de lo revelado como *real* en la palabra divina. La verdad de lo real consistía en la correcta interpretación de la palabra divina, durante los siglos centrales de la Edad Media. Sin embargo, para Nicolás de Cusa, el pensamiento humano no puede aprehender la quiddidad de las cosas ni, por lo tanto, la verdad de los entes<sup>9</sup>. La razón humana se encuentra sometida a lo determinado y finito, que implica lo que excede y lo que es excedido, mientras que la verdad es algo «indivisible», que no puede ser medido por ninguna cosa que no sea lo verdadero mismo<sup>10</sup>. El entendimiento humano, sin embargo, no es la verdad absoluta «aunque se dirija hacia la verdad mediante un esfuerzo progresivo infinito»<sup>11</sup>. En el conocimiento humano sólo caben aproximaciones, conjeturas; el proceso de conocer es una búsqueda y aproximación constante a la esencia.

La búsqueda no es ciega, sino que está dirigida por la fe. Nicolás de Cusa emplea dos conceptos de fe: por un lado, la fe es considerada en sentido tradicional como *opinio vehemens*, certeza sobre lo no presente, basada en la regularidad de los fenómenos. Tal certeza es imprescindible para todo tipo de conocimiento. En este sentido, como dirían Hugo de San Víctor y Juan de Salisbury<sup>12</sup>, la fe se encuentra en un nivel intermedio entre la opinión y la ciencia. Según Nicolás de Cusa, «...en toda facultad se proponen principios que sólo son comprendidos por medio de la fe, de los cuales se obtiene el conocimiento de las cosas que se han de tratar»<sup>13</sup>. Es ésta una concepción de la fe en sentido subjetivo: el entendimiento es dirigido por la fe y la fe es explicada por el entendimiento hasta el punto que «donde no hay una fe sana no existe verdadero entendimiento»<sup>14</sup>.

Pero, por otro lado, Nicolás de Cusa emplea un concepto de fe distinto: la fe como lucidez más allá del límite del pensamiento, es decir, la fe perfecta que es la misma verdad<sup>15</sup>. Esa lucidez es un don de Dios que permite conocer lo Absoluto «allí donde terminan las persuasiones»<sup>16</sup>. Ese conocimiento es

<sup>8</sup> «Oportet autem attingere sensuum volentem potius supra verborum vim intellectum efferre quam proprietatibus vocabulorum insistere, quae tantis intellectualibus mysteriis proprie adaptari non possunt...», *Ibidem*, lib. I, cap. 2; fol. I v; p. 29.

<sup>9</sup> Cfr. *Ibidem*, lib. I, cap. 3; fol. II r; p. 31.

<sup>10</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 10.

<sup>11</sup> «Intellectus igitur qui non est veritas, nunquam veritatem adeo praecise compraehendit, quin per infinitum praecisius compraehendi possit...», *Ibidem*, lib. I, cap. 3; fol. II r; p. 31.

<sup>12</sup> IOANNES SARESBERIENSIS, *Metalogico*, lib. IV, cap. 13; PL. 199, 924b.

<sup>13</sup> «... In omni enim facultate quaedam praesupponuntur ut principia prima, quae sola fide appraehenduntur, ex quibus intelligentia tractandorum elicitur, omnem enim ascendere volentem ad doctrinam...», *Ibidem*, lib III, cap. 11; fol. XXXI v; p. 213.

<sup>14</sup> «Ubi igitur non est sana fides, nullus est verus intellectus», *Idem*.

<sup>15</sup> «Nulla autem perfectior fides quam ipsamet veritas quae IHESUS est», *Idem*.

<sup>16</sup> «Ibi tantum apraehenditur, ubi cessant persuasiones et accedit fides...», *Ibidem*, p. 214.

contemplación incomprensible, encuentro o unión gradual como la Verdad, que adquiere la forma de experiencia mística: «...ascendiendo continuamente los fieles con deseo más ardiente, pasando casi del sueño a la vigilia... verán allí aquellas cosas que no pueden ser reveladas porque están por encima de todo lo oído y de toda capacidad de palabra»<sup>17</sup>. Esta fe es máxima como unión máxima: la Iglesia.

El hombre, sin embargo, no puede ser sabio, si por sabio se entiende, como lo hacía Heráclito, el hombre que conoce la razón que gobierna todas las cosas, lo uno; por el contrario, en sentido socrático, el hombre es filósofo o buscador de lo uno. El ocultamiento de lo Absoluto y, por tanto, de la esencia de las cosas que dependen de lo uno, no provoca en Nicolás de Cusa una actitud escéptica, sino que abre un camino ilimitado al conocer, precisamente porque la verdad absoluta trasciende la razón finita del hombre.

Lo infinito no puede ser abarcado por el pensamiento humano, sino que lo posibilita en la medida en que es principialidad o principio de principio. Por ello, la coincidencia de opuestos o armonía de contrarios sólo es inteligible incomprensiblemente. El reconocimiento de la imposibilidad de comprender la unidad absoluta es el reconocimiento de una ignorancia «docta»: saber acerca del no-saber lo absoluto. «Docta ignorancia» no significa carencia de conocimientos, sino llevar la reflexión al límite como único modo de saber el Absoluto, como ocultamiento «saber es ignorar»<sup>18</sup>. La razón no puede superar el límite que supone el principio de no contradicción, pero Dios es unidad de contrarios, por tanto, no puede ser aprehendido por la razón.

Nicolás de Cusa centra su reflexión allí donde la Escolástica medieval no pudo proseguir: el problema de la esencia divina. A partir de la esencia pensada se podía demostrar la existencia de Dios, como en San Anselmo<sup>19</sup>, pero no se demostraba el ser-Dios. La esencia divina se admitía por *autoridad* de los textos revelados, lo cual motivó la fijación del método de las escuelas. Pero, para Nicolás de Cusa, la esencia de lo Absoluto uno no puede ser deducida por la razón; la deducción de la esencia presupone siempre aquello que se quiere demostrar, mientras que la inducción es mera acumulación de notas que no tiene la riqueza de la esencia: lo uno, por tanto, es anterior a toda nota puesta, es un «a priori» en el sentido de que lo uno no se descubre sino que es principialidad que principia. Para explicarlo, Nicolás de Cusa toma como modelo la serie de los números: del mismo modo que el número se encuentra limitado por la unidad y lo infinito, así todas las cosas. Ahora bien, la unidad

<sup>17</sup> «Deinde ardentiori desiderio fideles continuo ascendentes ad intellectualitatem simplicem rapiuntur: omnia sensibilia transilientes, quasi de somno ad vigiliam, de auditu ad visum pergientes, ubi ea videntur quae revelari non possunt, quoniam supra omnem auditum sunt et vocis doctrinam, nam si dici deberent ibi revelata, tunc non dicibilia dicerentur, non audibilia audirentur, sicut invisibile ibi videtur», *Ibidem*, fol. XXXII r, p. 215.

<sup>18</sup> «Quomodo scire est ignorare», *Ibidem*, lib. I, cap. 1; fol. I r; p. 25.

<sup>19</sup> SAN ANSELMO, *Proslogion*, en, *Obras de San Anselmo*, t. I, Madrid, B.A.C 1953.

no puede ser un número, porque el número como admite algo que le excede no puede ser de ninguna manera mínimo ni máximo absolutamente. Es, por el contrario, el principio de todo número, en cuanto mínimo y el fin de todo número, en cuanto máximo<sup>20</sup>. En consecuencia, nada podría ser si el máximo no fuera absolutamente, ya que lo finito es principiado, y no es posible un regreso al infinito en el orden de las causas: existe, pues, un máximo absoluto, necesariamente, sin el cual nada podría ser<sup>21</sup>.

¿De qué modo puede la razón dirigirse hacia lo Absoluto? El modelo matemático es el que aconseja Nicolás de Cusa que debe seguirse en la investigación de lo absoluto. El Cusano admite que las cosas visibles son «imágenes de las invisibles, y que nuestro creador puede verse de modo cognoscitivo a través de las criaturas»<sup>22</sup>. Pero cuando se toma una imagen como sistema de referencia para entender lo desconocido, hay que tender a una comprensión en función de las siguientes consideraciones:

1. No hay que confundir la imagen con el ejemplar; la imagen es sólo una imagen concreta que siempre puede ser superada, puesto que ninguna posibilita el conocimiento total del ejemplar.
2. La imagen debe tomarse en «trascendente proporción»<sup>23</sup> como símbolo de lo desconocido, reteniendo de la imagen concreta lo firme y cierto, es decir, lo abstracto, «como ocurre con los objetos matemáticos»<sup>24</sup>.

Nicolás de Cusa ve en la historia de la filosofía como búsqueda de lo absoluto una constante: el empleo del modelo matemático como imagen de lo real, desde Pitágoras hasta Boecio: « como la vía de acceso a las cosas divinas no se nos manifiesta sino por medio de símbolos podríamos usar con ventaja los signos matemáticos a causa de su incorruptible certeza»<sup>25</sup>. El modo preciso como deben usarse los signos matemáticos queda fijado en tres reglas precisas:

1. Considerar las figuras matemáticas finitas de acuerdo a sus propiedades y razones.
2. Transmutar las figuras matemáticas finitas en figuras matemáticas consideradas infinitamente.

<sup>20</sup> Cfr. *De Docta Ignorantia*, lib. I, cap. 5; fol. II v; p. 35.

<sup>21</sup> Cfr. *Ibidem*, lib. I, cap. 6; fol. III r; p. 38.

<sup>22</sup> «Consensere omnes sapientissimi nostri et divinissimi sanctissimique doctores visibilia veraciter invisibilium imagines esse: atque creatorem ita cognoscibiliter a creaturis videri posse. Quasi in speculo et in enigmate», *Ibidem*, lib. I, cap. XI; fol. III v; p. 48.

<sup>23</sup> «...Transsumptiva proportione...», *Idem*.

<sup>24</sup> «Abstractiora autem istis ubi de rebus consideratio habetur...firmissima videmus atque nobis certissima, ut sunt ipsa mathematicalia». *Ibidem*, fol. V r; p. 49.

<sup>25</sup> «Hac veterum via incedentes, cum ipsis concurrentes dicimus cum ad divina non nisi per symbola accedenti nobis via pateat, quod tunc mathematicalibus signis propter ipsorum incorruptibilem certitudinem, convenientius uti poterimus», *Ibidem*, ; p. 50.

3. Llevar las razones mismas de las figuras infinitas hacia lo absoluto desde cualquier figura<sup>26</sup>.

Esas figuras matemáticas son la línea recta (figura de la rectitud), el triángulo (figura de la Trinidad), el círculo (unidad infinita) y la esfera (figura de la existencia actual de Dios)<sup>27</sup>. De esta manera, a partir de las figuras finitas, elevadas al infinito y coincidiendo en el límite, permite un saber «incomprensible» de Dios.

Junto al camino o procedimiento de aproximación afirmativa de lo Absoluto, Nicolás de Cusa propone el camino negativo o teología negativa, pero no como mera negación de cualquier atributo ya que por su finitud determinaría lo absoluto como algo concreto y opuesto, cuando Dios realmente es coincidencia de opuestos y, por tanto, sin oposiciones.

La teología negativa es necesaria para evitar la idolatría que aparece cuando se «atribuye a la imagen aquello que sólo concierne a la verdad»<sup>28</sup>. Dios es inefable porque es infinitamente mayor que todas las cosas que pueden ser nombradas; por ello sobre la verdad infinita se habla más rectamente por vía negativa que por vía afirmativa. Por la vía negativa, Dios es sólo infinitud. En consecuencia, en las cuestiones teológicas las afirmaciones son insuficientes y las negaciones verdaderas<sup>29</sup>.

La docta ignorancia radica, por lo tanto, en un saber que consiste en aprehender aquello que queda después de negar todo lo finito conocido. Por tanto, cuanto más se desarrolla la razón, más se aproxima a su límite y mayor alcance tendrá la negación y más inteligible «incomprensiblemente» se hará lo Absoluto.

## II. EL ABSOLUTO EN SÍ MISMO

Dios en sí mismo considerado es lo máximo, es decir, lo infinito. La infinitud es entendida como coincidencia de opuestos. Por tanto, lo infinito trasciende toda la determinabilidad del pensamiento, escapa a toda proporción. Dicho de otro modo, lo infinito se oculta a la razón. El punto de partida del saber es, en consecuencia, el reconocimiento de la ignorancia como actitud ante el ocultamiento, por un lado, y el deseo de saber, por otro. El deseo de saber está precedido por la *admiración* y ésta nace del ocultamiento de la ver-

<sup>26</sup> Cfr. *Ibidem*, lib. I, cap. 12; fol. V r y v; p. 51.

<sup>27</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 52.

<sup>28</sup> «... Ita theologia negationis adeo necessaria est quo ad aliam affirmationis: ut sine illa deus non coleretur et deus infinitus, sed potius ut creatura, et talis cultura idolatria est: quae hoc imagini tribuit, quod tantum convenit veritati. Hinc utile erit adhuc parum de negativa theologia submittere», *Ibidem*, lib. I, cap. 26; fol. XII r; p. 95.

<sup>29</sup> Cfr. *Idem*, p. 97.

dad<sup>30</sup>. El objetivo es alcanzar un cierto saber, pero más allá del límite de la razón, acerca del ser que se oculta, máximo o infinito, que según se admite por la fe es Dios<sup>31</sup>. Este saber es, en realidad, un ignorar.

Para Nicolás de Cusa, el conocimiento humano implica proporción; la proporción implica, a su vez, una valoración de lo desconocido desde su comparación con algo que se tiene como cierto<sup>32</sup>. Lo conocido es lo determinado y finito, pero no puede compararse proporcionalmente a lo infinito<sup>33</sup>. Dicha comparación sería posible si se diera cierta homegeneidad o igualdad entre la medida comparativa y lo medido; esa homegeneidad puede darse entre lo finito, pero no se da igualmente cuando lo que se quiere es lo infinito. La semejanza, por tanto, no es criterio adecuado para remontarse de lo limitado a la infinito, precisamente porque lo infinito se halla más allá del límite del entendimiento finito, ocultándose, hasta el punto de que el entendimiento humano, que es la medida, no podrá alcanzar la verdad exacta: «Es evidente, pues, que nosotros no sabemos acerca de lo verdadero, sino que lo que exactamente es en cuanto tal, es algo incomprendible y que se relaciona con la verdad como necesidad absoluta, y con nuestro entendimiento como posibilidad»<sup>34</sup>.

La naturaleza de lo máximo es tal que no puede ser aprehendido por la razón, porque ninguna cosa concebida racionalmente puede atribuírsele, ya que las notas concebidas implican, en cuanto concebidas, identidad y diferencia, determinación. Pero lo infinito o máximo no admite determinabilidad o diferencia respecto a una nota concreta: «las oposiciones convienen sólo a aquellas cosas que admiten algo que excede y algo que es excedido, y les convienen de modo diferente; pero nunca al máximo absoluto, porque está por encima de toda oposición»<sup>35</sup>. Lo máximo desde un punto de vista positivo, trasciende el límite del pensamiento, determinado gradualmente por el principio de no-contradicción: «...nuestro entendimiento (...) no puede coordinar simultáneamente las cosas contradictorias»<sup>36</sup>.

<sup>30</sup> «Ita recte puto admirari propter quod philosophari, sciendi desiderium praevenire...», *Ibidem*, lib. I, intro.; fol. I r; p. 23.

<sup>31</sup> Cfr. *Ibidem*, lib. I, cap. 2; fol. I v; p. 28.

<sup>32</sup> Cfr. *Ibidem*, lib. I, cap. 1; fol. I r; p. 25.

<sup>33</sup> Cfr. *Ibidem*, lib. I, cap. 3; fol. II r; p. 30.

<sup>34</sup> «Patet igitur de vero nos non aliud scire quam quod ipsum praecise uti est, scimus incompraehensibile veritate se habente ut absolutissima necessitate, quae nec plus aut minus esse potest quam est, et nostro intellectu ut possibilitate», *Ibidem*, lib. I, cap. 3; fol. II r; p. 31.

<sup>35</sup> «Oppositiones igitur his tantum excedens admittunt et excessum et his differenter conveniunt; maximo absoluto nequaquam, quoniam supra omnem oppositionem est», *Ibidem*, lib. I, cap. 4; fol. II r; p. 33.

<sup>36</sup> «Hoc autem omnem nostrum intellectum transcendit... quae longe ab hac infinita virtute cadens ipsa contradictoria per infinitum distantia connectare simul nequit», *Ibidem*, lib. I, cap. 4; fol. II v; p. 33.

En la medida en que Dios es coincidencia de opuestos, cualquier atributo que se predique de Dios debe ser al mismo tiempo negado, puesto que Dios es todo y nada, es decir, todas las cosas y ninguna en concreto. Esta es la vía adecuada para el saber acerca de Dios. Es un saber en tanto que la negación de una propiedad nos dice lo que no es Dios; pero el saber lo que no es Dios es un saber vacío de notas concretas, el saber de la docta ignorancia. Por ello, el ocultamiento de Dios, lejos de ser un freno a la investigación, es el motor de la filosofía como búsqueda («búsqueda de Dios») y el fundamento de la racionalidad de esa búsqueda.

Esta mecánica de pensamiento la aplica el Cusano a los atributos que le corresponden a Dios en tanto que «el ser mayor que el cual no puede haber otro», o el ser máximo.

El ser máximo, en sí mismo considerado, es lo Absoluto, concebido como unidad entitativa sin relación-a y sin oposición, pues toda respectividad u oposición ha de ser negada para preservar su infinitud, porque de lo contrario lo relativizaría, dejándose de pensar lo infinito. Lo Absoluto es todas las cosas, de tal modo que Él está en todas y todas están en Él.

En primer lugar, el ser máximo es uno. Lo Absoluto es lo máximo porque todas las cosas están en Él; pero también debe decirse que es lo mínimo porque Él está en todas las cosas. En cuanto mínimo es la unidad, no por oposición a la multiplicidad, sino porque es «en acto todo aquello que es posible ser»<sup>37</sup> y, por tanto, no es susceptible de relación a un más o un menos.

En segundo lugar, el ser máximo es necesario (necesidad absoluta). Todo lo finito lo es con respecto al máximo; pero en cuanto finito tiene un principio y un término, sin posibilidad lógica de un regreso hasta el infinito en el orden de los principios, pues entonces lo finito y lo infinito tendrían la misma naturaleza<sup>38</sup>; luego el máximo es principio y fin de todo lo finito, de tal manera que nada podría existir sin el máximo absoluto. El máximo existe necesariamente como principalidad de todo lo finito.

En tercer lugar, el máximo absoluto es eterno. Si se tiene en cuenta que lo máximo es uno y al mismo tiempo principalidad de todo lo finito, el máximo debe ser eterno, ya que todo lo finito implica alteridad y desigualdad; pero lo que precede a la alteridad y a la igualdad es eterno e inmutable<sup>39</sup>.

En cuarto lugar, lo máximo es trino por generación eterna de la unidad, entendiendo por generación «repetición» una sola vez de la unidad<sup>40</sup>, lo cual engendra la igualdad de la unidad. «Lo mismo que la generación de la uni-

<sup>37</sup> «... Deus ita est unus ut sit actu omne id quod possibile est esse, ...non recipit ipsa unitas magis nec minus, nec est multiplicabilis», *Ibidem*, lib. I, cap. 5; fol. II v; p. 36.

<sup>38</sup> Cfr. *Ibidem*, lib. I, cap. 6; fol. III r; p. 38.

<sup>39</sup> Cfr. *Ibidem*, cap. 7; fol. III v; p. 40.

<sup>40</sup> «...Generatio autem unitatis ab unitate est una unitatis repetitio, id est, unitas semel...», *Ibidem*, cap. 8; fol. III v; p. 42.

dad desde la unidad es una repetición de la unidad, es propia de la repetición de aquella unidad la procesión entre ambas...»<sup>41</sup>. Procesión es despliegue o «extensión» de la unidad a la igualdad de la unidad o, dicho de otro modo, la conexión entre ambas. Así, Nicolás de Cusa recoge la identificación tradicional de llamar unidad al Padre, igualdad al Hijo, y conexión al Espíritu Santo. Pero esta forma de entender la Trinidad en la unidad es válida por semejanza a las criaturas «solamente»<sup>42</sup>. Ahora bien, al máximo absoluto no le conviene ningún atributo que se halle inferido a partir de la naturaleza. Por tanto, es necesario «remover» aquellos conceptos cuando son aplicados a Dios, es decir, «trascender las diferencias y diversidades de las cosas»<sup>43</sup> que se toman como ejemplos. Nicolás de Cusa tomó como ejemplo la unidad del entendimiento como unidad de lo inteligente, lo inteligible y el entender. En este sentido, la unidad es trinidad como indivisión (eternidad), discreción (inmutabilidad) y conexión<sup>44</sup>.

En quinto lugar, Nicolás de Cusa intenta entender la estructura ontológica de lo máximo a partir de las figuras matemáticas elevadas al infinito. A partir de la línea como infinita entiende la esencia de lo máximo como unidad de medida de todas las esencias actuales y posibles que se identifican en el máximo<sup>45</sup>. El razonamiento puede resumirse de la manera siguiente: la línea infinita es razón de la línea finita; la línea finita está comprendida por la que es infinita; la línea finita no puede ser razón de sí misma, «como no puede ser a la vez finita e infinita. Por lo cual (...) no pudiendo ser la igualdad máxima sino el mismo máximo, del mismo modo no se hallan dos líneas que participen por igual de la razón única de todas las líneas»<sup>46</sup>. Todos los entes participan de la entidad en diversos grados. Eliminada dicha participación no queda *nada*, lo que al entendimiento le parece ser la esencia «simplicísima» que sólo puede entenderse incomprensiblemente.

Si admitimos que la línea máxima es triángulo máximo y que la línea infinita es simplicísima, el triángulo será simplicísimamente trino, y «como todo el triángulo es línea, será línea todo ángulo del triángulo. Por lo cual la línea infinita es trina»<sup>47</sup>. En consecuencia, lo máximo que es esencia simplicísima es a la vez esencia trina. Ahora bien, que tres sean uno es algo que no puede

<sup>41</sup> «Quemadmodum generatio unitatis ab unitate est una unitatis repetitio et processio ab utraque est repetitionis illius unitatis...», *Ibidem*, cap. 9; fol. III r; p. 43.

<sup>42</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 44.

<sup>43</sup> «... Necessesse sit rerum differentias et diversitates...transilire...», *Ibidem*, cap. 10, fol. III v; p. 47.

<sup>44</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 46.

<sup>45</sup> Cfr. *Ibidem*, lib. I, cap. 16; fol. VII v; pp. 63-64.

<sup>46</sup> «Unde sicut nullae duae lineae finitae possunt esse praecise aequales, cum praecise aequalitas quae est maxima, non est nisi ipsum maximum: ita esse non reperiuntur duae lineae aequaliter rationem *unam* omnium participantes», *Ibidem*, cap. 17; fol. VII v; p. 66.

<sup>47</sup> «Ostensum est maximam lineam triangulum, et quia linea est simplicissima, erit simplicissimum trinum, erit omnis angulus trianguli linea, cum totus triangulus sit linea», *Ibidem*, cap. 19; fol. VIII r; p. 71.

ser abarcado por ningún concepto. ¿Por qué lo máximo no puede ser cuádruple? La respuesta es que ello repugnaría la simplicidad y la perfección de lo máximo; el cuadrado es una figura poligonal, la cual tiene como principio el triángulo. El triángulo máximo con el cual coincide el máximo abarca todas las figuras poligonales. Pero la figura cuadrangular no es mínima. Por tanto, ser máximo y ser cuadrangular es contradictorio, pues no podría ser medida adecuada de los triángulos porque siempre excedería. ¿Cómo podría ser máximo y mínimo lo que no puede ser medida de todas las cosas?<sup>48</sup> Si el máximo no fuera trino no podría ser medida de todas aquellas cosas cuya unidad de ser es la trinidad. Por ello se dice de lo máximo absoluto que es trino, aunque esté infinitamente por encima de toda trinidad<sup>49</sup>.

En el círculo infinito coinciden principio y fin; toda diversidad es identidad; es unidad infinita e identidad infinita. El círculo máximo tiene un diámetro igualmente máximo, que es circunferencia, y un centro infinito. Por lo cual, diámetro, circunferencia y centro son lo mismo. Trasladando las propiedades del círculo máximo a Dios «se ve de qué modo todo el máximo está perfectísimamente dentro de todo, simple e indivisiblemente, porque es un centro infinito; y está fuera de todas las cosas, porque es una circunferencia infinita; y penetra todas las cosas, porque es un diámetro infinito»<sup>50</sup>. En cuanto centro, es principio de todo; como circunferencia, es fin, y medio de todas las cosas por ser centro, respectivamente, causa eficiente, formal y final; creador, omnipotente y providente. Como toda la teología circular «está fundada en el círculo»<sup>51</sup> puede concluirse que en Dios todos los atributos y propiedades se identifican.

A través de la figura de la esfera, elevada al infinito, atribuye a Dios la propiedad de la existencia actual o entidad absoluta máxima y perfección última.

La última cuestión tratada sobre lo Absoluto en sí mismo se refiere a los nombres de Dios. Ningún nombre puede convenirle a Dios, puesto que Dios, al ser el máximo absoluto, nada se le opone, y los nombres nacen por diferenciación de unas cosas con respecto a otras. Al ser Dios la complicación de todas las cosas, debería designársele con todos los nombres o bien todas las cosas se designarían con su nombre. Por lo que Dios es inefable y está por encima de todo entendimiento<sup>52</sup>. Los nombres afirmativos, de los que nos valemos, sólo le convienen en grado infinitamente pequeño, pues le son atri-

<sup>48</sup> Cfr. *Ibidem*, cap. 20; fol. IX r; p. 75.

<sup>49</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 76.

<sup>50</sup> «Vides quomodo totum maximum perfectissime est intra omne, simplex et indivisibile, quia centrum infinitum; et extra omne omnia ambiens, quia circunferentia infinita, et omnia penetrans quia diameter infinita», *Ibidem*, cap. 21; fol. IX v; p. 78.

<sup>51</sup> «Hoc autem notandum esse admoneo, quomodo omnis theologia circularis, et in circulo posita existit», *Ibidem*, p. 80.

<sup>52</sup> Cfr. *Ibidem*, cap. 28; fol. X v; p. 88.

buidos según algo que se da en las criaturas. Así, el nombre de «verdad» o «justicia» o unidad. Estos nombres le pueden ser atribuidos siempre que se tenga presente que a Dios, al ser máximo absoluto, nada se le opone. Así, puede decirse de Dios que es la unidad, siempre y cuando unidad no se entienda por relación a la multiplicidad o alteridad; o nombrarlo como verdad infinita, a la que no se le opone la falsedad.

### III. EL SER MÁXIMO CONTRACTO

La doctrina del Cusano sobre el ser máximo contrato tiene dos partes relacionadas entre sí: una, en la que expone el concepto de «ser máximo contrato»; otra, en la que describe la estructura del máximo contrato, el universo.

La primera parte tiene como punto de partida el principio general que preside toda la obra: la limitación del entendimiento humano para aprehender la esencia de las cosas; la razón humana no puede conocer la esencia de las criaturas pues su ser se oculta al ocultarse la esencia misma de Dios, el ser máximo absoluto, de quien dependen. Por tanto, el concepto mediante el cual el entendimiento intenta aprehender el ser máximo contrato es sólo conjetural y guiado por la «docta ignorancia». Ese concepto encierra las siguientes notas:

1. El mundo es una contracción de Dios; Dios es la complicación de todas las cosas o su unificación, ya que el máximo, como ya hemos demostrado, es sólo uno, al cual nada puede oponersele. El mundo es la *explicatio* de Dios, en el sentido de que todo procede de Dios: «porque el ser de la cosa no es algo en cuanto que es una cosa diversa, sino que su ser procede del máximo ser»<sup>53</sup>.
2. El universo es infinitud contracta. Es infinito privativamente, teniendo partes finitas. Siendo el ser máximo contrato o uno, no está exento de pluralidad. Su unidad está contraída en la pluralidad: dado que el universo es quidditas contracta, «la cual está contraída de un modo en el sol y de otro en la luna»<sup>54</sup>, su identidad radica en la pluralidad o alteridad. Así, el universo está contraído en las cosas, al mismo tiempo que toda cosa existente en acto contrae todas las cosas en cuanto son actualmente lo que ella es<sup>55</sup>. «En cada criatura, el universo es la misma criatura, y así cada cosa recibe todas las cosas, para que en ella sean

<sup>53</sup> «...Quoniam esse rei est aliquid ut est diversa res, sed eius esse est a maximi esse». *De docta Ignorantia*, lib. II, cap. 3; fol. XV r; p. 114.

<sup>54</sup> «Quare patet quod cum universum sit quidditas contracta quae aliter est in sole contracta et aliter in luna, hinc identitas universi est in diversitate», *Ibidem*, lib. II, cap. 4; fol. XV v; p. 118.

<sup>55</sup> Cfr. *Ibidem*, lib. II, cap. 5; fol. XVI r; p. 121

ella misma de modo contracto, no pudiendo cada una ser todas las cosas en acto...»<sup>56</sup>.

3. El mundo es unidad en la pluralidad, por tanto no es limitado por otro universo. La pluralidad de partes finitas en que consiste el universo está ordenada gradualmente: «(Dios) hizo que todas las cosas fueran en grados diversos... de modo que no podía haber un grado sin otro»<sup>57</sup> como condición de la armonía del universo. Esa gradación va desde los diez predicamentos o las diez cosas «generalísimas» hasta los individuos, a través de los géneros y especies: «así las cosas universales son aquellas cosas según sus grados, los cuales existen en cierto orden natural gradualmente antes de las cosas que ellos mismos contraen en acto»<sup>58</sup>. El individuo, por tanto, único existente en acto, contrae lo universal, el cual no puede existir *fuera* de los individuos. Los individuos son explicados en función de estos grados.
4. El universo es *imagen* de Dios. Dicha imagen es entendida como «semejanza» o signo de Dios en cuanto despliegue de la plenitud divina. De este modo, el universo reproduce, en cuanto puede, aquello que es máximo absoluto, por lo tanto lo que le conviene al absoluto absolutamente, también le conviene contractamente como contracto. Pero el universo no es todo lo que puede ser, sino que carece de límites; no es infinito, sino indeterminado; no es eterno, sino de duración finita.
5. Puesto que la unidad absoluta es necesariamente trina, la máxima unidad contracta, reflejo de la trinidad divina, también es unidad trina. La unidad trina del máximo contracto se despliega en tres momentos: posibilidad (potencia), forma (acto) y nexa o movimiento. Esos tres momentos se dan de forma finita no siendo nunca ni máximos ni mínimos. «La contraibilidad indica cierta posibilidad, y procede de aquella unidad que la engendra en lo divino, como la alteridad de la unidad...»<sup>59</sup>; la forma es llamada también «alma del mundo» o necesidad contracta y forma contracta<sup>60</sup>; el nexa es el movimiento entre potencia y acto o materia y forma<sup>61</sup>. De ahí se derivan cuatro modos universales de ser:

<sup>56</sup> «In qualibet enim creaturae, universum est ipsa creatura; et ita quodlibet recipit omnia, ut in ipso sint ipsum contracte, cum quodlibet non possit esse actu omnia cum sit contractum...», *Ibidem*, lib. II, cap.5; fol. XVI r; p. 120.

<sup>57</sup> «...Ob hoc fecit omnia in diversis gradibus esse... quoniam non posset unus gradus esse sine alio...», *Idem*, p. 122.

<sup>58</sup> «... Et ita universalia sunt illa secundum gradus suos, quae ordine quodam naturae gradatim ante rem quae actu ipsa contrahit existunt», *Ibidem*, cap. 6; fol. XVI v; p. 125.

<sup>59</sup> «Contraibilitas vero dicit quandam possibilitatem, et ab illa unitate gignente in divinis descendit; sicut alteritas ab unitate dicit enim mutabilitatem et alteritatem, tamen in consideratione principii...», *Ibidem*, lib. II, cap. 7; fol. XVII r y v; p. 129.

<sup>60</sup> «...Hinc ipsum contrahens quidam formam aut animam mundi...», *Ibidem*, fol. XVII v; p. 129

<sup>61</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 130.

- a) Dios como absoluta necesidad, forma de las formas.
- b) Las cosas en cuanto son en una posibilidad determinada esto o aquello.
- c) Las cosas en cuanto son en la necesidad de constitución.
- d) Las cosas en cuanto pueden ser o posibilidad pura<sup>62</sup>.

A partir de los tres últimos modos de ser, se explicará la estructura del máximo contrato, teniendo en cuenta las siguientes conclusiones: no existe la posibilidad total o materia prima; toda forma física es contracta, no existiendo la forma universal de los fenómenos físicos; y todo movimiento es movimiento contracto.

La segunda parte trata la estructura del universo, la cual es explicada según cuatro conceptos fundamentales: la materia universal, la forma universal, el movimiento y la homologación del universo según lo terrestre.

A) *La materia universal*: no existe la materia prima o posibilidad total. Según el Cusano «nosotros hallamos que ha de ser imposible que exista la posibilidad absoluta»<sup>63</sup> por tres razones principales:

1. La posibilidad absoluta en Dios es Dios. Fuera de Dios no es posible, pues no es dable nunca algo que esté en potencia absoluta siendo todas las cosas contractas excepto Dios mismo. Como se dijo anteriormente, el universo no es todo lo que puede ser.
2. Toda posibilidad es contracta actualmente; por ello «no se encuentra la pura posibilidad, radicalmente indeterminada por cualquier acto»<sup>64</sup>.
3. «Si la posibilidad de las cosas no estuviera contracta, no podría alcanzarse la razón de las cosas...»<sup>65</sup>. Dios hubiera podido crear un mundo infinito, pero «por ser la posibilidad necesariamente contracta y no radicalmente absoluta... no pudo ser el mundo... infinito en acto»<sup>66</sup>.

B) *La forma universal*: no existe la forma universal de los fenómenos físicos, sino que toda forma física es contracta. El paso de la potencia al acto es debido a una causa; si no fuera así, entonces habría que suponer que algo era en acto antes de ser; por tanto, nada puede llevarse a sí mismo al acto. Por otro lado, toda causa actúa de acuerdo a un plan racional. Por lo tanto, la

<sup>62</sup> Cfr. *Idem*.

<sup>63</sup> «Nos autem per doctam ignorantiam reperimus impossibile fore possibilitatem absolutam esse», *Ibidem*, lib. II; fol. XVIII r; p. 134.

<sup>64</sup> «...Omnis igitur possibilitas contracta est, per actum autem contrahitur, quare non reperitur pura possibilitas penitus indeterminata per quemcumque actum», *Ibidem*, fol. XVIII v; p. 135.

<sup>65</sup> «Amplius, nisi possibilitas rerum contracta esset, non posset ratio rerum haberi, sed casu omnia essent, ut falso voluit Epicurus...», *Idem*, p. 135.

<sup>66</sup> «... Tamen quia possibilitas necessario contracta fuit, et non penitus absoluta, nec infinita aptitudo, hinc secundum possibilitatem essendi, mundus actu infinitus, aut maior, vel aliter esse non potuit», *Ibidem*, p. 136.

causa eficiente debe ser una mente, en la cual están inteligiblemente en acto las formas de las cosas. En Platón, los ejemplares de las cosas estaban en el alma del mundo. Ahora bien, como ya hemos visto antes, el entendimiento humano no puede llegar al máximo absoluto; no puede haber tampoco una potencia absoluta que no sea Dios mismo, por lo que no hay ente, excepto Dios, que no sea contracto. En consecuencia, las formas de las cosas son distintas en cuanto contractas. Por tanto, el alma del mundo no tiene ser y no es una mente separada de las cosas, porque la única mente separada de las cosas es la divina. Además, no puede haber varias cosas máximas: «no es nada aquello que dijeron los platónicos sobre las imágenes de las formas, pues no hay sino una infinita forma de las formas, de la cual son *imágenes* todas las formas»<sup>67</sup>. Entendiendo por alma del mundo o forma universal aquella que complica todas las cosas, no puede existir en acto sino contractamente en las cosas; es forma contracta de la cosa en cualquier cosa. El mundo, por tanto, fue creado por Dios, su causa eficiente, formal y final. De Dios, como ser absoluto proceden por contracción todas las cosas. No hay ningún medio, en acto, entre lo absoluto y lo contracto. Por ello, concluye el Cusano que son puras «imaginaciones» de los que inventaron una mente que originara el mundo a partir de un arquetipo posterior a Dios y anterior al mundo. Por el contrario, «no están las formas en acto en el Verbo, sino el propio Verbo en las cosas de modo contracto»<sup>68</sup>.

C) *El movimiento*, la conexión de materia y forma es movimiento. Para el Cusano, no existe un movimiento absoluto, sino que todo movimiento es concreto, porque lo absoluto es Dios. Como tercer momento de la trinidad del universo, el movimiento es la conexión de materia y forma, originado como intermedio de la posibilidad móvil y del motor formal. El movimiento está «difundido y contracto a través de todo el universo y cada una de sus partes...»<sup>69</sup>. Por tanto, el universo es trino, formado por materia (potencia o posibilidad), forma (acto o necesidad de constitución) y nexa (movimiento), unidos de tal modo que no puede subsistir el uno sin el otro<sup>70</sup>. A partir de aquí, el Cusano deduce las siguientes conclusiones:

1. No hay un centro fijo e inmóvil con respecto al cual se den los movimientos celestes, es decir, no hay direcciones absolutas. El centro ni es la Tierra ni la esfera de las estrellas fijas: no puede haber centro, porque ello supone en el universo puntos equidistantes, lo cual sólo se puede dar en Dios.

<sup>67</sup> «Nihil est ergo illud quod de imaginationibus formarum Platónici dixerunt, quoniam non est nisi una infinita forma formarum, cuius omnes formae sunt imagines», *Ibidem*, lib. II, cap. 9; fol. XX r; p. 144.

<sup>68</sup> «Non sunt igitur formae actu in verbo, nisi ipsum verbum, et in rebus contracte», *Ibidem*, p. 145.

<sup>69</sup> «Est igitur... per totum universum et singulas eius partes diffusus et contractus...» *Ibidem*; fol. XX v; p. 147.

<sup>70</sup> Cfr. *Ibidem*, lib. II, cap. 11; fol. XXI r; p. 150.

2. El centro del universo coincide con la circunferencia; pero esto no quiere decir que el universo esté encerrado en una circunferencia externa; por el contrario, el universo es ilimitado, carente de términos entre los que esté comprendido.
3. Todo se mueve, incluída la Tierra<sup>71</sup>.
4. No hay polos fijos en la esfera. Los polos de la esfera coinciden con el centro en cuanto que no es otro que Dios.

D) *Homologación del universo, según lo terrestre*: Nicolás de Cusa había llegado a la conclusión de que la Tierra se mueve, que no tiene un centro y una periferia fijos; es esférica, con movimiento circular, pues la esfera es la figura perfecta y el movimiento circular el más perfecto, si bien no se puede describir un círculo verdadero, puesto que no se mueve sobre algo fijo, y por último, no es una parte proporcional del mundo, ya que éste no tiene máximo ni mínimo.

La creación del mundo y de los elementos (Tierra, Agua, Aire y Fuego) se explica recurriendo a las tradicionales disciplinas del *quadrivium*: aritmética, geometría, música y astronomía: «Dios usó en la creación del mundo de la aritmética, de la geometría y de la música y también de la astronomía, artes de las cuales también usamos nosotros cuando investigamos las proporciones de las cosas, de los elementos y de los movimientos»<sup>72</sup>.

Las partes simples del mundo son los elementos, a los cuales les atribuye las propiedades del número, peso y medida, que corresponden respectivamente al arte de la aritmética, la música y la geometría. La gravedad de la Tierra está en función de la propiedad opuesta: la «levedad». A su vez, todas las cosas están ordenadas proporcionalmente, formando un cuerpo homogéneo y armónico: «...la Tierra es casi un animal que tiene piedras en lugar de huesos, ríos en lugar de venas, árboles en lugar de cabellos, y hay animales que se nutren entre esos cabellos de la Tierra como los gusanos entre los pelos de los animales»<sup>73</sup>.

#### IV. EL MÁXIMO ABSOLUTO Y CONTRACTO

En el segundo libro de *La Docta Ignorancia*, Nicolás de Cusa ha considerado el universo como imagen de Dios. En la última parte de la obra nos dice que «todas las cosas creadas son... signos del Verbo de Dios»<sup>74</sup>.

<sup>71</sup> «Ex his quidem manifestum est terram moveri...», *Ibidem*, p. 152.

<sup>72</sup> «Est autem deus arithmetica, geometria atque musica, simul et astronomia usus in mundi creatione, quibus artibus etiam et nos utimur, dum proportionum rerum et elementorum atque motuum investigamus», *Ibidem*, lib. II, cap. 14; fol. XXIII r; p. 163.

<sup>73</sup> «Ubi Terra est quasi animal quoddam (ut ait Plato) habens lapides loco ossium, rivos loco venarum, arbores loco pilorum, et sunt animalia quae intra illos terrae capillos nutriuntur ut vermiculi inter pilos animalium». *Ibidem*, fol. XXIII r y v; p. 164.

<sup>74</sup> «Omnis igitur creata, signa sunt verbi dei», *Ibidem*, lib. III, cap. 11; fol. XXXII r; p. 216.

El universo se refleja en todas sus partes, pero de un modo más perfecto en unas que en otras. Así, el hombre es el que mejor refleja la naturaleza del universo, pues, «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 espiritual y sensible, y constriñendo todo lo universal dentro de sí, pues era llamada racionalmente por los antiguos «microcosmos» o pequeño mundo»<sup>75</sup>. La humanidad es la naturaleza más apropiada para «contraer» todas las cosas en grado máximo de perfección. Pero la humanidad no existe sino contractamente en esto o aquello, y ninguna cosa puede alcanzar tal plenitud de perfección en el grado de la perfección de la contracción que sea absoluto, «a no ser que fuera necesariamente... absoluto y contracto... esto es Dios»<sup>76</sup>.

Aquel que sintetiza en sí mismo el máximo contrato y el máximo absoluto es Jesucristo, Dios en cuanto que es también criatura y criatura en cuanto que es también Creador; creador y criatura «sin confusión ni composición»<sup>77</sup>.

Cristo es la primera determinación de lo Absoluto en la medida en que es el hombre que subsiste por unión con la máxima igualdad de ser; es, por tanto, hijo de Dios e hijo del hombre. Es a la vez Dios y hombre, en quien se dan unidas la humanidad y la divinidad. Si bien esta unión es «incomprensible» para el entendimiento humano que Cristo como Dios-hombre «en parte procede de la naturaleza humana, porque es hombre; y porque es el más alto principiado, unido inmediatamente al principio, este mismo principio del que inmediatamente procede, es padre como generador y creador; y el principio humano como pasivo, es el que administra la materia receptible por lo cual procede de una madre, sin semen viril»<sup>78</sup>, sino concebido por el amor absoluto.

Cristo es el máximo concreto y absoluto; pero también la mediación absoluta entre Dios y los hombres, hasta el punto de que el hombre no puede

<sup>75</sup> «Humana vero natura est illa quae est supra omnia dei opera elevata et paulominus angelis minorata, intellectualem et sensibilem naturam complicans ac universa intra se constringens, ut microcosmus, aut parvus mundus, a veteribus rationabiliter vocitetur», *Ibidem*, lib. III, cap. 3; fol. XXV v; p. 180.

<sup>76</sup> «Ex hoc manifestum est, ipsum maximum contractum non posse ut pure contractum, subsistere... cum nullum tale plenitudinem perfectionis in genere perfectionis contractionis attingere possit, neque etiam ipsum tale ut contractum, deus qui est absolutissimus esset, sed necessario esset maximum contractum, hoc est deus, et creatura, absolutum et contractum, contractione quae in se ipsa subsistere non posset nisi in absoluta maximitate subsistente», *Ibidem*, lib. III, cap. 2; fol. XXV r; p. 177.

<sup>77</sup> «Oportet igitur ipsum tale, ita deum esse mente concipere, ut sit et creatura; ita creatura ut sit et creator; creatorem et creaturam absque confusione et compositione», *Ibidem*, fol. XXV v; p. 178.

<sup>78</sup> «Partim igitur secundum humanam procedit naturam quia homo, et quoniam est altissimum principiatum immediatissime principio unitum, tunc ipsum principium a quo est immediatissime est ut creans aut generans, ut pater; et principium humanum est, ut passivum materiam receptibilem ministrans, quare a matre, sine virili semine», *Ibidem*, lib. III, cap. 5; fol. XXVII r; p. 188.

unirse a Dios sino a través de Cristo. Su unión con Cristo es la vía o camino del hombre en el ascenso en los grados de perfección y de realización de su esencia. Para ello fue necesaria la redención de su esencia, de la naturaleza humana, mediante la muerte y resurrección de Cristo. Con su muerte redimió al hombre de sus pecados; con su resurrección lo redimió de la muerte misma: «De ahí que se sometiera a la muerte para que con Él la naturaleza humana resurgiera hacia la vida perpetua, y el mortal cuerpo animal se hiciera incorruptible y espiritual»<sup>79</sup>. De este modo, el hombre se hizo inmortal a través de Cristo<sup>80</sup>.

La unión con Cristo es la fe, la cual tiene un aspecto noético, expuesto más arriba, y un aspecto dinámico, según el cual es un don de Dios, que recibe aquel hombre que ha seguido la vía del retiro, del abandono y de la negación de este mundo. La fe debe ser conformada por la caridad<sup>81</sup> y la esperanza<sup>82</sup>. La caridad es la negación y el retiro, mortificación de la carne y abandono de las cosas del mundo. La esperanza y la caridad son los medios de unión profunda con Cristo.

Dado que la fe es unión, la unión máxima no puede existir en nadie que no sea a la vez máximo; la fe y la caridad máxima corresponden a Cristo, «hombre amante y Dios amado»<sup>83</sup>. En tal sentido, nadie puede tener tal grado de fe que se haga por ella Cristo siendo hombre. La fe máxima se logra a través de la unión de todos los hombres en el cuerpo de Cristo: la Iglesia. Y la Iglesia no puede ser más que una (entiéndase esta afirmación en el contexto de la vida y la obra del Cardenal Cusano); pues Iglesia significa unidad de todos los hombres (salvada la realidad personal de cada uno de ellos) sin confusión de naturalezas y grados; «es pues máxima la Iglesia eterna de los triunfadores, ya que no es posible una mayor unión de la Iglesia»<sup>84</sup>.

## CONCLUSIONES

Nicolás de Cusa permanece ligado a la Edad Media, a través del «maestro» Eckhart, en su concepción de Dios como la trascendencia, el ser que está más allá del límite del pensamiento y al que, en consecuencia, no se le pueden atribuir categorías intelectuales propias o apropiadas a las cosas concretas conocidas por la razón. Del mundo medieval (léase E. Eriúgena, San Anselmo, Eckhart...) el Cusano heredó dos cuestiones principales: una, la

<sup>79</sup> «Hinc mortem subiit ut secum resurgeret humana natura ad vitam perpetuam et animale mortale corpus fieret spirituale incorruptibile», *Ibidem*, lib. III, cap. 7; fol. XXVIII v; p. 196.

<sup>80</sup> Cfr. *Ibidem*, lib. III, cap. 8; fol. XXIC r; p. 201.

<sup>81</sup> Cfr. *Ibidem*, lib. III, cap. 11; fol. XXXII v; p. 217.

<sup>82</sup> Cfr. *Ibidem*, p. 218.

<sup>83</sup> «...Amans homo et amatus deus fuit...», *Ibidem*, lib. III, cap. 12; fol. XXXIII r; p. 220.

<sup>84</sup> «Ista igitur ecclesia est maxima ecclesia aeternaliter triumphantium, quoniam maior ecclesiae unio possibilis non est», *Ibidem*, fol. XXXIII v; p. 225.

noción de límite del pensamiento, en sus condiciones materiales y formales; otra, la concepción de Dios como ocultamiento que esconde la esencia de las cosas.

Pero Nicolás de Cusa se aparta también de la Edad Media, colocándose como precedente del pensamiento moderno. En primer lugar, por su concepción de la fe. Mientras que en la Edad Media, *fides* es fidelidad y lucidez, en Nicolás de Cusa es unión de los hombres en Cristo, coincidencia de todos los hombres, gracias a un don de Dios, cuyo contenido es «incomprensible». En este sentido Nicolás de Cusa vive en un tremendo dualismo: por un lado, lo pensado y lo conocido por los sentidos, la razón y el entendimiento; por otro, lo real, que en sí mismo es incomprensible y a lo que sólo puede llegarse progresivamente a través de la búsqueda constante y el análisis de imagen: la naturaleza y el hombre. Pero, en segundo lugar, que la naturaleza y el hombre sean *imagen* de Dios, de lo-real-en-sí, lo Absoluto, sólo es inteligible por la fe. Nicolás de Cusa concibe lo Absoluto como infinitud, coincidencia de opuestos en el límite, sin posibilidad de resolverlo positivamente, cuya imagen más apropiada es el *espíritu*. Pero si el espíritu es la *medida* de lo finito y la imagen del finito es el espíritu, el espíritu es medida invariable de todas las cosas concretas, variables. El mundo está en función del espíritu, que se auto-determina como razón y como razón matemática.