

*La Razón y su sentido en Nicolás de Cusa  
(Reflexiones en torno a la distinción cusana  
entre la Ratio-Grund y la Ratio-Mensura y su  
significado en la caracterización de la nueva  
"Dignitas Hominis")*

J. ADOLFO ARIAS MUÑOZ

INTRODUCCIÓN

Ciertamente; como ha señalado Cassirer en *Individuo y Cosmos en la Filosofía del Renacimiento*<sup>1</sup>, todo intento que aspire a concebir la filosofía del Renacimiento y, en consecuencia, de la modernidad, debe partir de la filosofía de Nicolás de Cusa, pero, ya no tanto por lo que Cassirer explica a continuación [de que la filosofía del cusano es una de las que cumple perfectamente el sentido de la historicidad filosófica pregonada por Hegel], sino más bien porque, sin ser, en estricto sentido, un auténtico filósofo de la modernidad, sí al menos lleva en cierto modo a buen puerto la preocupación metódico-filosófica del movimiento modernista del siglo XIV. De ahí que sea fácilmente comprensible la feliz expresión de R. EUCKEN respecto de Nicolás de Cusa al calificarlo como un pensador entre dos mundos, el medieval y el moderno, a modo de puente que acorta las distancias duramente señaladas por los partidarios de la ruptura entre el mundo medieval y el moderno y sobre lo que nos hemos extendido en otro lugar<sup>2</sup>.

Su ubicación tempo-cultural entre esos dos mundos hace de Nicolás de Cusa un auténtico «pensador de la crisis». M. de Gandillac abunda en esta cuestión al hacer referencia a Nicolás de Cusa como un pensador que, quizá sin tener plena conciencia de ello, va a romper de forma radical con la concepción estática de lo absoluto y ya

---

<sup>1</sup> E. CASSIRER: *Individuo y Cosmos en la Filosofía del Renacimiento*, trad. de Alberto Bixio, B. Aires, Emecé Editores, 1951, p. 21.

<sup>2</sup> Cf. del autor «La 'Dignitas Hominis' entendida como 'Razón y Libertad'», en *Revista de Filosofía*, 1980, pp. 7-38.

no sólo en el orden cosmológico, sino también en el epistemológico, ruptura que, no hay que dudarlo, tendrá importantes resonancias históricas<sup>3</sup>. Ruptura que, bien es cierto, no conlleva, al menos en Nicolás de Cusa, un corte radical con el pasado. El cardenal De Cusa, filósofo de la modernidad, no deja de ser un pensador medieval, al menos en el marco de su problemática filosófica. De ahí que parezca razonable la caracterización de Nicolás de Cusa como un «pensador de la Crisis» y de ningún modo un «filósofo de la ruptura». La problemática medieval es asumida por Cusa como una «tradición», en el sentido que Heidegger y Gadamer otorgan a este término, pero la aborda con una nueva metodología que tendrá una relevante importancia no sólo en el marco renacentista en estricto sentido, sino también en los períodos racionalistas y románticos de la metafísica occidental.

Es, precisamente, lo que de estricta modernidad existe en Cusa lo que atrae poderosamente nuestra atención en el presente trabajo y, por ello, el objetivo central del mismo se cifra en la comprensión del sentido que la Ratio tiene en el pensamiento del Cardenal de S. Pietro in Vincoli y la impronta que ella tiene en la configuración de la nueva «Dignitas Hominis» en el período Renacentista.

#### 1. LOS ELEMENTOS CONFIGURADORES DEL PENSAMIENTO DE NICOLÁS DE CUSA SOBRE LA RAZÓN

La comprensión del pensamiento del cusano resultaría harto difícil sin una previa matización de algunos hitos fundamentales de su desarrollo vital. No se trata —no es éste el momento ni el lugar oportuno para ello— de que debemos llevar a cabo una exposición biográfica del Cardenal de S. *Pietro in Vincoli*. Tan sólo de algunos aspectos de su biografía que, por su impronta en el desarrollo posterior de las tesis cusanas, han devenido en claves hermenéuticas de toda su teoría de la Razón. Me refiero, en concreto, a la fase que los historiadores del cusano han denominado *fase de formación*. Aquella fase de su historia en la que Nicolás de Cusa recibe la simiente de una actitud, la de la necesaria concordia de los elementos opuestos, y las bases científicas, jurídicas y filosóficas que condujeron, en último término, a la conformación de una experiencia metafísica considerada por Karlz-Heinz Volkman-Schluck como la forma previa de la Metafísica moderna<sup>4</sup>. De los otros períodos de su vida, con ser importantes, tan sólo haremos referencias, al hilo de la ex-

<sup>3</sup> M. DE GANDILLAC: *La Philosophie de Nicolas de Cues*, París, Aubier, 1942, p. 7.

<sup>4</sup> KARLZ-HEINZ VOLKMAN-SCHLUCK: «La Filosofía de Nicolás de Cusa. Una forma previa de la metafísica moderna», en *Revista de Filosofía*, 1958, pp. 437-58.

posición, más adelante y a propósito de situaciones concretas, justo de aquellas en las que la referencia histórica sea inevitable.

En la fase germinal del pensamiento del cusano tres momentos deben ser necesariamente destacados: el momento de su formación en la Escuela de los Hermanos de la Vida Común, en Deventer; el momento de su formación en las Universidades de Heidelberg y Padua y, por último, su formación filosófica en la Universidad de Colonia.

Como es conocido, bajo la protección del conde de Manderscheid, Cusa realizó los primeros estudios en la escuela que la Congregación de los Hermanos de la Vida Común tenían en Deventer. En ella ingresó en 1413, la misma escuela en la que sesenta años más tarde recogerá como pensionista a Erasmo.

La Congregación de los Hermanos de la Vida en Común, que como es sabido fue fundada por Gerard Groote en 1379, tenía como objetivo fundamental el desarrollo, en los niños, de una piedad simple, sin formalismos, y alejada de todas las sutilezas teológicas a la par que implantar en ellos una sólida cultura, fomentando la reflexión personal. En una época de expresiones altisonantes, puede decirse que la enseñanza impartida por los maestros de la Congregación era, según se recoge de los estudios de M. de Gandillac, una enseñanza democrática y laica y, de ninguna forma, sectaria, plenamente abierta a todas las corrientes del pensamiento cristiano.

Aun sin poseer los suficientes datos que puedan esclarecer estos años de Cusa en Deventer, parece indudable, pese a la opinión en contra de Giovanni Santinello<sup>5</sup>, que una serie de cuestiones y actitudes se grabaron hondamente en el espíritu del joven estudiante.

Tres puntos nos interesa destacar en la educación deventeriana de Cusa: el espíritu de la concordancia, el rechazo de la «ratio auctoritatis» y el humanismo religioso.

Para confirmar que Nicolás de Cusa desarrolla toda una filosofía de la *concordantia oppositorum* sólo basta con hacer un recorrido rápido por las actuaciones y las obras de Nicolás de Cusa: su papel en el marco de la cuestión husita, su actitud en las conversaciones preparatorias del concilio de la unión de Ferrara y Florencia, su análisis del Corán en ese intento por reducir a malentendidos las contradicciones entre el Corán y las Escrituras, así como su posición en el marco de la discusión política entre el poder del Concilio y el del papado. Sin embargo, no nos interesa tanto la relación de esos hechos como la explicitación de la idea profunda que los anima y que, a no dudar, debemos situarla en los albores de su formación en Deventer. Así, apuntará justamente M. de Gandillac, si la idea de la Concordancia configura el «catolicismo», el espíritu universalista de

<sup>5</sup> G. SANTINELLO: *Introduzione a Nicolò Cusano*, Bari, Laterza, 1971, p. 139.

Nicolás de Cusa, su razón fundamental, su base ideológica, hay que buscarla en la convicción, profunda en Nicolás de Cusa, de la inmanencia de lo infinito en lo finito. Inmanencia que hace posible la concordancia desde el momento en que ninguna concordancia verdadera puede fundarse sobre la yuxtaposición de términos heterogéneos, lo que, en último término, es, auténticamente, una exaltación de la común naturaleza humana.

Junto a ese espíritu de la concordancia se encuentra el abandono, por parte de Cusa, de la *ratio auctoritatis*, la cual queda de manifiesto en la figura del «Idiota», una de cuyas raíces se hunde en el interés de los educadores de Deventer por una enseñanza que permitiera un acercamiento, por parte de los laicos, a las Escrituras, y ello al través de una interpretación prudente de las mismas y que debió conducir, en Nicolás de Cusa, a un replanteamiento, a nivel epistemológico, del método socrático y, además, a señalar la importancia del «Libro de la Vida», que caracteriza el saber del ignorante; frente al «libro de los doctos». La temática es algo frecuente en la época.

El tercer aspecto que encuentra su origen en la formación deventeriana de Nicolás de Cusa no es otro que el humanismo religioso que se expresa en su pensamiento. Justo ese humanismo religioso que hace que el Dios al que el creyente se dirige aparezca de una forma más fraternal bajo la especie de un Cristo a imitar [Cfr. la *Imitación de Cristo*, de Tomás de Kempis, verdadero expositor de la «devotio moderna»] que en el misterio inaccesible de los atributos teológicos. De ahí la vinculación mística del pensamiento del cusano y que, a no dudar, procede de las convivencias deventerianas. La vinculación de Cusa al pensamiento de Eckhart es patente, aunque, en más de una ocasión, Cusa dé muestra de ciertas reservas hacia el místico renano y aconseje que no sea leído por no iniciados<sup>6</sup>.

En su formación en Deventer y el largo período de formación en Padua, hay un breve período de la biografía de Cusa (1416) del que realmente se sabe poco, pero al cual hay que adscribir algunos de los postulados que se harán públicos en el período de madurez del cusano. Me refiero a la corta estancia de Cusa en la Universidad de Heidelberg. Aquí, evidentemente, Cusa no pudo recibir una formación filosófica completa, pero sí un interés creciente por el método de los «modernos», los cuales daban un lugar preponderante a la experiencia y al cálculo. La posible presencia de estos planteamientos

<sup>6</sup> Un análisis de la importancia del pensamiento de Nicolás de Cusa y de sus relaciones con la mística alemana nos la ofrece Vansteenberghé en *Autour de la Docte Ignorance. Une controverse sur la Théologie mystique au XV siècle*, Munster, 1915. Y para un análisis más detallado del espíritu de la educación cusana en Deventer, cfr. M. DE GANDILLAC, o. cit., pp. 57-73.

en el pensar del cusano debe estructurarse sobre la base del ambiente de la Universidad de Heidelberg por esa época.

Efectivamente, por esa época (1416), la Universidad de Heidelberg estaba todavía bajo la impronta occamista impulsada por su rector Marsilio de Inghen, muerto hacía unos veinticinco años. De esta Universidad, Cusa recogerá las nociones de la física de los «modernos», de Buridan a Oresmes, en especial la teoría del *impetus*, aspecto éste perfectamente observable en el marco de la obra cusana *De ludo globi*, donde esa doctrina es aplicada al movimiento de la vida de todo hombre. En síntesis, de este período de la formación del cusano cabe destacar la impronta del experimentalismo occamista de Heidelberg. Experimentalismo que se plasmará en numerosas de sus obras.

Más importante que Heidelberg fue su más amplia estancia en Padua (1417-23), a la que marchó a seguir estudios jurídicos alcanzando el grado de *Doctor Decretorum* en 1423. Su estancia en Padua coincidió prácticamente con la separación de la universidad de Paolo Veneto, autor de unos comentarios a las obras físicas de Aristóteles desde una perspectiva averroísta, y con los primeros momentos del magisterio de Gaetano de Thiène, discípulo de Paolo Veneto, y autor de unos comentarios al *De Anima*, de Aristóteles, y a los *Meteoros*.

Sin embargo, y pese al espíritu averroísta de la Universidad de Padua, no parece que la presencia del averroísmo causara un gran impacto en su pensamiento. Su interpretación metafísica de la Revelación y su sentimiento profundo de la unidad del saber, le impedían todo recurso al ambiguo principio de la doble verdad.

Lo que de la Universidad de Padua se deja sentir en la formación del pensamiento del cusano se aprecia básicamente en un doble ámbito: en el político y en el cultural.

En el orden jurídico, motivo fundamental de su estancia en Padua, y político, sus estudios le permitieron un conocimiento de la tradición conciliarista que, originada en Cino da Pistoia, se proyecta en Marsilio de Padua —no hay que olvidar que el tercer libro del *De Concordantia Catholica*, que trata de las relaciones entre la Iglesia y el Imperio, y que comienza con un prólogo inspirado en la Política de Aristóteles, está íntegramente basado en el *Defensor Pacis*, de Marsilio de Padua—, Ockam y Pedro D'Ailly.

En el orden cultural cabría distinguir un doble aspecto: el científico y el humanista. En Padua, Cusa, no se acantonó en los estudios jurídicos, su vinculación y amistad personal con Prodocimo Beldomandi y con el florentino Paolo Toscanelli —al que dedicará al correr de los años, junto a Jorge de Peuerbach muchos de sus tratados científicos— le valió su introducción en el mundo de la matemática —tan básico en el pensar del cusano— y, especialmente, con el

medio científico florentino, saliendo así del encorsetado mundo científico de la Universidad de Padua.

Por otro lado, por el humanista, también su estancia en Padua le abrió caminos futuros. Sus contactos con el humanista y pedagogo Vittorio da Feltre y con el humanista y helenista Hugo Benzi, que es quien le introdujo en el mundo griego, fueron importantes. Se ha dicho, por Cassirer, que Cusa aprendió el griego en la escuela de Hugo Benzi, pero, lo cierto es que —y esto valga entre paréntesis—, como ha demostrado entre otros M. Gandillac, Cusa no era tan perfecto helenista como parecía ni leía a los filósofos griegos, sino a través de traducciones latinas<sup>7</sup>. Sin embargo, Benzi le reveló la cultura griega y todo el problema bizantino al cual, como reflejarán sus obras y hechos posteriores, no será insensible. Esta sucinta vinculación humanista le conducirá a jugar un papel importante en el descubrimiento de manuscritos. Sin embargo, su humanismo será diferente al humanismo, en sentido genérico, de los italianos.

Efectivamente, mientras que para los italianos nos señala Giuseppe Bufo, la vuelta a la antigüedad está en función de tratar de redescubrir una concepción del mundo que sirviera de base a la educación del hombre nuevo, Nicolás de Cusa busca en la antigüedad las ideas que pueden servir para su meditación filosófica. Cusa fue un espíritu esencialmente meditativo y su amistad y contactos con los humanistas italianos estaba en función de que ello le permitiera la lectura de los filósofos griegos, que le son tan queridos, en las excelentes traducciones latinas que por esa época se estaban llevando a cabo. Esta simpatía por los humanistas se muestra claramente en el apoyo a la candidatura de Lorenzo Valla, en 1450, para el puesto de Secretario apostólico de Nicolás V, y también manifiesto en los últimos diálogos de sus tratados *De Idiota*.

Sin embargo, la gran impronta filosófica en la gestación del pensamiento del cusano hay que encontrarla en la breve, pero fructífera, enseñanza recibida en la Universidad de Colonia, foco central del «albertismo».

<sup>7</sup> Acerca de los orígenes y desarrollo de los estudios griegos en el Renacimiento italiano, cfr. G. GARÍN: «La letteratura degli Umanisti», en *Storia della Letteratura Italiana*, vol. III: *Il Quattrocento e l'Ariosto*, Garzanti Editore, 1965, pp. 37-63. Sobre este punto también es interesante el trabajo de Francesco ADORNO: «Uberti Decembris Prologus in Platone 'De Republica' Georgi Trapezuntii Praefatio in libros Platonis 'De Legibus'», en *Studi in onore di Antonio Corsano*, Bari, Lacaita Editore, 1970, pp. 7-17.

<sup>8</sup> Cfr. *Nicolas de Cues ou la métaphysique de la Finitude*, Paris, Seghers, 1974, pp. 27-28.

<sup>9</sup> Este es el sentido de las «Litterae Humanae» a la que nos hace referencia Coluccio Salutati. Sobre este punto, cfr. nuestro trabajo «La 'Dignitas Hominis' entendida como Razón y Libertad» anteriormente citado.

La Universidad de Colonia tenía una tradición albertista de rancio abolengo gracias a la impronta dejada en ella por el discípulo de S. Alberto, Ulrich von Strasbourg [nacido a principios del siglo XIII y muerto en 1277], autor de la obra, inconclusa, *Summa de summo Bono* (1262-1272) de fondo neoplatónico e inspirada en el Pseudo Dionisio y basada, a su vez, en el comentario inédito de S. Alberto al de *Divinis nominibus* del Pseudo-Dionisio, así como en el *Liber de Causis*.

A la influencia del discípulo de orientación neoplatónica de S. Alberto, Ulrich von Strasbourg, se unirá la honda huella que dejó Meister Eckhart en Colonia tras sus enseñanzas de Teología en el Studium Generale de esa ciudad. Mas el nuevo refloramiento neoplatónico se deberá a Heimeric van del Velde (Heimericus de Campo), que llegó a Colonia en 1423, unos años antes de la llegada de Cusa a esta Universidad (1425) para estudiar Teología. La impronta de Heimericus sobre Cusa fue fundamental<sup>10</sup>. Es a través de él como Cusa entró en contacto con la filosofía neoplatónica y empezó a familiarizarse, aunque de una forma indirecta, con el pensamiento filosófico griego de Anaxágoras a Platón, con el de Plotino, maestro de la escuela de Alejandría. Pero la fuente fundamental será el Comentario al Parménides de Proclo, aunque sobre la filosofía de éste sólo profundizará años más tarde, en 1453. Durante este período, le atrajo poderosamente la atención la lectura del Pseudo-Dionisio y, a través de él, vuelve a encontrarse de una forma más profunda, con la mística renana y, entonces, Meister Eckhart dejará una importante huella en su pensamiento.

En consecuencia, pues, la corta estancia en la Universidad de Colonia, santuario del albertismo neoplatónico, fue extremadamente importante para la gestación del pensamiento del cusano. De ellos, y muy especialmente de Eckhart y Heimericus de Campo, heredará el problema y, también, los instrumentos para su solución, de la verdad de la fe. Si Dios es la inteligencia de lo real y, no obstante, permanece incognoscible para nosotros estando más allá de toda relación racional, entonces, ¿cómo se le puede alcanzar? Si, por otro lado, la verdad, a la que la fe se vuelve, no tiene ningún fundamento de razón, ¿cómo se la puede captar? Cusa nos dirá que ello sólo será posible al través de la «docta ignorancia», la cual, como nos apunta G. Federici-Vescovini<sup>11</sup>, aparece como «vía para despejar el campo de las pretensiones de la razón y de su principio lógico, el principio de contradicción, en el ámbito de lo divino».

<sup>10</sup> Sobre este punto véase la obra de E. COLOMER: *De la Edad Media al Renacimiento*, Barcelona, Herder, 1975, quien dedica especiales apartados a las vinculaciones existentes entre Heimericus, R. Lulio y Nicolás de Cusa.

<sup>11</sup> Cfr. *Opere filosofiche de N. Cusano*, Introduzione, Torino, 1972, pp. 19-30.

## 2. LOS VALORES PRINCIPAL Y METÓDICO DE LA DOCTA IGNORANTIA CUSANA Y SU PROYECCIÓN EN EL MARCO DE UNA METAFÍSICA DE LA FINITUD

A Nicolás de Cusa se le conoce fundamentalmente, y entre otros motivos, por ser el autor del *De docta Ignorantia*. Pero ello no es un simple título en el marco del *Corpus Cusano*, sino un aspecto central de su pensamiento, cuyo sentido es necesario explicitar si lo que queremos es comprender el auténtico valor de la «Ratío» en Nicolás de Cusa y toda su metafísica de la finitud.

Sin embargo, no es una tarea excesivamente fácil captar el sentido de esa «docta ignorantia» en Nicolás de Cusa. Una de las dificultades proviene de una precipitada lectura y, por ello, con frecuencia nos quedamos en la superficie del problema. De otro lado, la peculiar terminología del cusano induce, en múltiples ocasiones, a posibles errores hermenéuticos. Sólo reflexionando sobre estas cuestiones podremos, a mi juicio, alcanzar lo que considero el sentido estricto de la *docta ignorantia* y su papel en la reflexión metafísica del cusano.

La obra que lleva este título *De Docta Ignorantia* (1440) se inicia, termina y media con una advocación al sentido metódico de esa Docta Ignorancia. *Ratiocinandi modum suscipe* (recibe este modo de razonar), le pide al Cardenal Cesarini, en la carta prólogo. En la conclusión nos vuelve a decir que, a través de la *Docta Ignorantia*, ha alcanzado la verdad incomprensible, de modo incomprensible, trascendiendo todo aquello que se conoce humanamente de la verdad incorruptible [«ut incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer in docta ignorantia per transcendendum veritatum incorruptibilium humaniter scibilium»]. Mediando la obra [*De Docta Ignorantia*, I, 26] nos encontramos la consideración de que la *Docta Ignorantia*, de la que él habla, es aquella en la que luce la luz de la verdad de forma incomprensible, porque ella es la que permite acceder, según los grados de la misma doctrina de la ignorancia, al Dios de infinita bondad, máximo absoluto.

Tales afirmaciones guardan estrecha relación con aquellas otras que, a propósito del rechazo de las acusaciones vertidas contra él por Johannes Wenck en su *De ignota litteratura*, aparecerán en la *Apología de Docta Ignorantia*, donde nos dice que «la Docta Ignorantia no es una ciencia, sino una vía de acceso, un camino que conduce a la 'Visio Dei'».

De todo ello parece deducirse, de forma clara, el carácter metódico de la *docta ignorantia*. Sin embargo, y en estricto sentido, ésta no es propiamente un método, si por tal se entiende un conjunto de reglas para el establecimiento de un conocimiento. Es un prin-



cipio para el conocimiento. No un conjunto de reglas. De ahí que, en el *De venatione Sapientiae* [cap. XII], la «docta ignorantia» aparezca como el primer campo del ascenso o, más bien, la caza de la Sabiduría. Como, siglos más tarde, I. Kant nos dirá en la Crítica de la Razón Pura: «La conciencia de mi ignorancia es, no lo que pone término a mis investigaciones, sino la causa que las provoca» [Das Bewusstsein meiner Unwissenheit ... statt dass sie meine Untersuchungen endigen sollte, ist vielmehr die eigenliche Ursache, sie zu erwecken» (A 758, B. 786)]. Y, a la base de todo ello, se encuentra toda una fundamentación ontológica de la finitud, así como la plasmación de una necesaria orientación hacia lo infinito. Tratemos de explicitar estos aspectos.

El razonamiento del cusano podría reducirse al siguiente planteamiento esquemático.

Se parte del pleno y radical convencimiento de la natural tendencia del hombre a saber. Sin embargo, *scire est ignorare* (*Docta Ignorantia*, I, 1). De ahí que, si quiere alcanzarse la sabiduría (*De Venatione Sapientiae*) debe comenzarse por el reconocimiento de nuestra *ignorantia*, de nuestro no-saber. Es decir, elevar a la categoría de principio la ignorancia que, de esta manera, se convierte en «docta» ignorancia. Todo lo cual conducirá a importantes consecuencias a las que posteriormente aludiremos.

El primero de los aspectos, esa tendencia natural al saber, no parece plantear ningún tipo de problemas. Constituye la consecuencia inevitable de la configuración estructural del ser finito, esencialmente deficitario y que, por ello, tiende inevitablemente a llenar el hueco de esa deficiencia. No sucede lo mismo respecto del segundo de los puntos, que es donde Cusa se plantea la naturaleza misma del saber. *Scire est ignorare*, nos dice, pero, ¿qué es lo que Cusa pretende decirnos con ello? ¿Cuáles son sus presupuestos y sus consecuencias?

La expresión cusana «*Scire est ignorare*» encierra, a mi juicio, un doble aspecto que es necesario tener muy en cuenta.

De una parte, y considerando que el saber «*in comparativa proportione facili vel difficile existit*» [Doct. Igno., I, 1], la razón humana se nos presenta desplegando su actividad discursiva en el marco de lo finito, precisamente, al través de la comparación entre lo fácil y lo difícil. Lo finito es el marco de la *proportio*, el marco del más y del menos mientras que lo infinito, en tanto que en él está ausente toda proporción, escapa a nuestro saber.

De otro lado, este saber, que sólo se alcanza a través de esa *comparativa proportione*, es un *ignorar*, pero no es un ignorar de aquello que cae bajo su ámbito, sino, precisamente, de lo que escapa a la proporción, es decir, la *quidditas*.

Por lo que el saber, en tanto que ignorancia, mencionará, desde un punto de vista lógico, la necesaria adecuación del objeto a las posibilidades del saber en cuestión. Con otras palabras la ratio humana sólo puede conocer aquello que es adecuado a su potencialidad.

Desde un punto de vista ontológico, este saber, en tanto que ignorancia, hará referencia a la limitación del sujeto humano que, en su actividad discursiva, y no sólo en ella, no podrá alcanzar, merced a las estructuras de su ser, el ámbito de lo inconmensurable, el ámbito que escapa a la *proportio*. De ahí que la ignorancia de lo que escapa a la mensura, a la *comparativa proportione*, sea la característica del saber restrictivamente humano.

El reconocimiento de esta limitación es, precisamente, la docta ignorancia. Y es «docta» por cuanto toma conciencia de los límites del poder de la razón discursiva, de su finitud, así como de su radical orientación a lo infinito. Es precisamente este desconocimiento de la limitación lo que, a juicio de Cusa, ha hecho fracasar a todos los filósofos en esos sus intentos por buscar la realidad de las cosas en sí: Los filósofos cazadores de la sabiduría, de la verdad, *fecisse labores inutiles, quoniam campum doctae ignorantiae non intrarum* [*De venatione sapientiae*, XII] y que, muy posteriormente, Kant pondría como bandera en su Crítica de la Razón pura.

Llegados a este nivel, otra cuestión hace acto de presencia. Es sabido que la tesis de la docta ignorancia no es un elemento originario del cusano. De ahí que nos preguntemos por las fuentes de la misma.

Acerca de esta cuestión que ahora nos planteamos, una respuesta debe ser rechazada de antemano por ilógica. Se trata de la frecuente alusión a este tema que aparece en la carta final al cardenal Cesarini en la que el cusano alude a que el procedimiento (la docta ignorancia) es fruto de un «don altísimo» [*superno dono*] procedente del Padre de las Luces [*a patre luminum*], cuando venía de regreso de su viaje a Constantinopla en 1438.

Sin embargo, debemos decir que, si bien ello puede ser indicativo del momento clave de la clarividencia de la idea, ésta no podría haberse dado sin un largo proceso de meditación y reflexión, como ha señalado Vansteenberghé en su trabajo *Quelques lectures de Jeunesse de Nicolas de Cues d'après un manuscrit inconnu de sa Bibliothèque*. De cualquier forma, si recurrimos a la propia exposición cusana de sus fuentes, y hemos de hacerlo, debemos referirnos a la *Apologia Doctae Ignorantiae* (1449), donde alude explícitamente al Pseudo-Dionisio, a S. Agustín y a Algacel, entre otros, aunque debemos decir que es del segundo, de S. Agustín, de quien adoptará la expresión, aunque, también, y es lógico pensarlo, remotamente habría que encontrar la fuente primaria en la metodología socrática.

Vansteenberghe y M. de Gandillac han tratado de distinta manera esta cuestión. El primero a nivel de la vinculación con la polémica mística del siglo xv [Cfr. su *Autour de la Docta Ignorantia*, mencionada más arriba] mientras que el segundo lo hace de una forma más general [Cfr. su obra *La Philosophie de Nicolas de Cues*], aunque sus conclusiones sean muy semejantes.

En síntesis, pues, la docta ignorancia tiene en Cusa el valor de un principio del conocimiento. Es el primer campo en la caza de la Sabiduría. Sin ese saber-del-no-saber, sin el reconocimiento de nuestra limitación así como de nuestra vinculación a lo infinito, nuestro ser y nuestro conocer de la verdad aparecería sin sentido. La Docta Ignorancia es, en frase del cusano, el conocimiento de la verdad incomprensible, de modo incomprensible.

### 3. EL DOBLE SENTIDO DE LA «RATIO» EN NICOLÁS DE CUSA: LA RATIO-GRUND Y LA RATIO-MENSURA

Los dos primeros párrafos del presente trabajo nos han puesto de manifiesto una serie de cuestiones de capital importancia para la comprensión del pensamiento de Nicolás de Cusa, verdadero instaurador de la Metafísica moderna.

De una parte, la centralidad del espíritu de la concordancia en el pensamiento del cusano ha puesto de manifiesto, como base teórica de su metafísica, la plena convicción de la inmanencia de lo infinito en lo finito, indicadora de la común-unidad en la diferencia.

De otra parte, el rechazo de la auctoritas en tanto que *ratio auctoritatis*, al estilo de Escoto Erígena, apuntalaba la posibilidad de un reconocimiento de los poderes de la razón humana no sólo en el ámbito interpretativo de las Escrituras, sino también, y fundamentalmente, en el marco del conocimiento en general.

Sin embargo, y en virtud del principio de la ignorancia docta, la *Ratio*, en tanto que *Mens*, se circunscribirá a límites precisos. El reconocimiento de esta limitación, punto de partida del pensamiento del cusano, pone en primer plano el basamento ontológico de su sistema, reflejado en la anteriormente mencionada inmanencia de lo infinito en lo finito y la inevitable *ver-sión* de lo finito a lo infinito en el marco de un ascenso místico sobre el trasfondo de un claro esquema neoplatónico.

Estos aspectos son claramente manifiestos en la concepción cusana de la Razón, en la que voy a entrar a continuación y a la que considero como el aspecto fundamental del pensamiento del Cardenal de Cusa.

Son varios los significados que el término *Ratio* tiene en Nicolás de Cusa. Sin embargo, son dos los que considero fundamentales y a los cuales me voy a referir. El primero de ellos debe entenderse como *Grund*, recogiendo en ello las acepciones de fundamento, principio o causa. Nos mostrará, pues, la ontología del cusano y el apriori básico de su pensamiento. El segundo sentido haría referencia a la ratio en su significado de *Vernunft*, es la *Ratio* que Cusa menciona como *Mensura* y se orienta al plano gnoseológico, sin agotar, por supuesto, toda la dimensión del pensamiento cusano. Ambos aspectos no estarán, ni podrían estarlo, separados o desligados entre sí sino, muy al contrario, mostrarán una básica y radical conexión, como podrá apreciarse en lo que sigue.

A) *El sentido cusano de la «Ratio-Grund». Las características de la ontología de Nicolás de Cusa*

Una corta frase del cusano nos va a servir de guía en nuestras reflexiones sobre este punto. Estas expresiones, que prácticamente encierran en sí toda la ontología del cusano, dicen así:

«Ita maximum simpliciter est omnium ratio. Ratio autem est mensura. Quare recte ait Aristoteles in *Metaphysicis* primum esse metrum et mensuram omnium, quia omnium ratio» [*Docta Ignorantia*, I, 17].

y en ellas se aprecia un doble aspecto al que hay que hacer explícita mención.

a) «*Maximum simpliciter est omnium ratio*»

Evidentemente, el término «Ratio» que en este texto aparece hace referencia a su significado de fundamento [*Grund*], es la *ratio essendi* de las cosas. Ello permite que podamos traducir la frase del cusano de esta manera: «La razón de ser de las cosas es el máximo simpliciter, es decir, la realidad absoluta» o, lo que es lo mismo, Dios como causa primera.

A este ser se le llama *Máximo* y, este término no indica en Cusa, como es conocido, una magnitud ni, por otro lado, puede ser considerado como un simple superlativo aplicado tanto a Dios (máximo absoluto), al Universo (máximo contracto) como a Cristo (Máximo contracto y absoluto). Cusa lo definirá así:

«Maximum autem hoc dico, quo nihil maius esse potest» [*Doct. Ign. I, 2*].

y ese «quo nihil maius esse potest» será, precisamente, la *unidad* en la que coinciden el máximo y el mínimo, absolutamente hablando [Cft. Doct. Ign. I,4].

Ahora bien, esa *Unitas* a la que Cusa se refiere cuando habla de Dios, y a la que en definitiva todo se reduce, no es, evidentemente, la unidad numérica, sujeta a proporción, sino a esa unidad que trasciende al número como aplicable a algo al que inhiera la comparación. Cusa se referirá a ella en tanto que *absoluta entitas*. Es decir, menciona esa realidad metafísica observada desde una óptica neoplatónica:

«La unidad no puede ser un número, ya que el número que admite una cantidad excedente, no puede ser simplemente ni el mínimo ni el máximo; ella es, por contrario, el principio de todo número, porque es el mínimo; es el fin de todo número, porque es el máximo. Ella es la unidad absoluta a la que nada se opone, la maximidad absoluta que es Dios bendito. La unidad, siendo máxima, no es multiplicable porque es todo aquello que puede ser. Ella, por tanto, no puede hacerse número» [Doct. Ign. I, 5].

En consecuencia, pues, máximo y mínimo absolutos constituyen la *Unitas*, en tanto que *absoluta entitas* como ausencia de multiplicidad, inherente a toda oposición. Esta *absoluta entitas* equivale a la *coincidentia* y no a la confluencia de los opuestos, lo que conlleva su necesidad absoluta, que es a lo que nos conduce la Docta Ignorantia:

«Docta ignorantia apertissime videt maximum simpliciter necessario esse, ita quod sit absoluta necessitas» [Doct. Ign. I, 6].

Todo lo cual, a su vez, está en estrechísima relación con la consideración de Dios (*Absoluta entitas*) como *Possest* en el sentido de *absoluta actualidad*, a lo que hará mención explícita tanto en la *Docta Ignorantia* (1,5) como en el *trialogus de Possest*, así como en el *De venatione Sapientiae*, del que podemos entresacar las siguientes expresiones:

«Solo Deus est possest, quia est actu quod esse potest» (*De venatione Sapientiae*, XIII).

«Intellectus intrans in campum possest, hoc est, ubi posse est actu, venatur cibum sufficientissimum» (*ibid.* XIII).

En consecuencia, Dios, máximo y mínimo absolutos, *unitas* en tanto que *absoluta entitas*, es anterior a toda verdad y fuente de toda posibilidad, en tanto que pura actualidad:

«primum esse metrum et mensuram omnium, quia omnium ratio» (Doct. Ign. I, 17).

«Unitas, igitur absoluta, quia est entitas omnium entium, quidditas omnium quidditatum, causa omnium causarum, finis omnium finium, in dubium trahi nequit» (*De Conjecturis*, I, 5).

Ahora bien, esa *Unitas absoluta* (*absoluta entitas, necessitas absoluta*) es una *unidad trinitaria* (Dios Trino), siguiendo el esquema agustiniano de la *unitas-aequalitas-conexio* expresado en el *De Doctrina Christiana* (1,5) y que plantea el problema del proceso eterno de generación de la unidad a partir de la unidad, y que tan importante será para el sistema del cusano. San Agustín nos refiere el tema de la siguiente forma:

«In Patre unitas, in Filio aequalitas, in Spiritu Sancto unitatis aequalitatisque concordia: et tria haec unum omnia propter Patrem, aequalia omnia propter Filium, conexa omnia propter Spiritum Sanctum» (*De Doctrina Christiana*, I, 5).

Cusa formulará estas ideas agustinianas en su tratado sobre la *Docta Ignorantia* tras haber hecho referencia a diversos ejemplos tomados de la experiencia, al igual que una mención explícita a la unidad trina de Pitágoras, y nos dirá:

«Sed quia unitas aeterna est, aequalitas aeterna est, similiter et conexio, hinc unitas, aequalitas et conexio sunt unum» (*Doct. Ign. I, 7*).

En cuanto al proceso mismo de generación de la unidad a partir de la unidad, Cusa nos dice que esta generación no es otra que una *unitatis repetitio*:

«Quemadmodum generatio unitatis ab unitate est una *unitatis repetitio*, ita processio ab utroque est repetitionis illius unitatis, sineDavis dicere unitatis et aequalitatis unitatis ipsus» (*Doct. Ign. I, 9*).

*Processio* que no es otra cosa que la extensión de la una a la otra [«Dicitur autem processio quasi quaedam ab altero in alterum extensio» (*Doct. Ign. I,9*)].

Todo lo cual conduce a Cusa a la consideración de que, si el mundo es una complejidad de relaciones en la que domina la alteridad, la desigualdad, la división, el principio (la *Ratio*) debe ser el modelo ideal y eterno de una relación que no rompe la unidad. Tal modelo es el que se expresa, para Cusa, en el concepto de *Identidad* (*Id.*), que implica la relación entre dos términos iguales, es decir, la relación interna de un mismo término consigo mismo, es lo que, a juicio de Cusa conviene perfectamente a la Trinidad divina:

«Si igitur ab hoc pronomine quod est id, formatum esset hoc vocabulum, quod est *iditas*, ut sic dicere possemus: 'unitas, iditas, iden-

titas', relationem quidem faceret iditas ad unitatem, identitas vero iditatis et unitatis designaret conexionem, satis propinque trinitate convenirent» (*Doct. Ign. I, 9*).

Lo que, en consecuencia, conduce a la afirmación de lo que hemos llamado la Ratio-Grund, la Razón divina como fundamento, como modelo ideal y eterno de la realidad. Ello, a su vez, afirmará la inmanencia de lo infinito en lo finito, cosa que se expresará de forma más concreta en la tesis cusana de la dialéctica de la *complicatio-explicatio* en Dios y de Dios, presente en la tesis cusana del Universo como máximo contracto.

Sobre este punto, dos aspectos merecen especialmente nuestra atención. De una parte, se trata de comprender la concepción del *Universo como máximo contracto*. De otra, la configuración de la dialéctica de la *complicatio-explicatio*. La plasmación de estos aspectos debe conducirnos a la comprensión de la *Ratio* como fundamento de toda la realidad y, también, determinar el sentido de la inmanencia de lo infinito en lo finito.

La proyección de Dios en el ámbito del Universo, del conocimiento de la naturaleza y del mundo es manifiesta en Cusa. Prueba de ello es la polémica existente sobre el emanatismo y el creacionismo que su obra suscita. Que Cusa es un gran pilar, en los inicios del mundo moderno, en la concepción del hombre y la naturaleza, no cabe dudarlo; pues, como dice Cassirer, «desde el propio centro de lo religioso realiza el descubrimiento de la naturaleza y del hombre intentándolo fijar y afianzar en ese centro»<sup>12</sup>. Todo lo cual nos permite distinguir en Cusa dos modos de tratar la cuestión de la Naturaleza, del mundo, del Universo. En primer lugar, en función del Máximo Absoluto, es decir, de Dios, del que es una *explicatio*. En segundo lugar, en función de nuestro saber racional o conjetural. Ambos aspectos deben tratarse desde la perspectiva general de su esquema filosófico central y teniendo presente el principio metódico que la anima y dirige: la docta ignorancia, como claramente expresa en el prólogo al II libro del *De Docta Ignorantia*, donde podemos leer: «*Eadem via ea inquiramus, quae omne id quod sunt ab ipso absoluto maximo sunt.*»

Pero, ¿qué entiende por Universo Nicolás de Cusa? La importancia de una respuesta a esta pregunta la encontramos en el hecho de que, como afirma E. Colomer, en la concepción cusana del universo se logra sintetizar el doble punto de vista de la diferencia y semejanza de la creación con relación al creador<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> O. c., p. 55.

<sup>13</sup> E. COLOMER: «Individuo y cosmos en Nicolás de Cusa», en *Nicolás de Cusa en el V centenario de su muerte*, III Asamblea Nacional de la Asociación Española de Filosofía Medieval, Madrid, 1967, p. 73.

Efectivamente, Cusa, en la segunda parte del *De Docta Ignorantia*, nos define al Universo como *maximo contracto*. ¿Qué entiende Cusa por máximo aplicado al universo y cuál es el significado de esa *contracción*? Por *Máximo*, Cusa sigue entendiendo lo mismo que apuntaba al calificar a Dios como Máximo, es decir, *quo nihil maius esse potest*, sin embargo ello no lo va a ser en el mismo sentido que cuando lo aplicaba a Dios. El carácter máximo del universo no tendrá el mismo carácter que la *absoluta entitas*, que es una *infinitud negativa*, en tanto que sólo ella puede ser con toda potencia actualmente, sino en el sentido de que no puede ser mayor de lo que es (*non enim potest esse maius quam est*) y, en ese sentido, el Universo es, efectivamente, una unidad infinita, pero de una *infinitud privativa* en tanto en cuanto *ex defectu evenit*, es decir, surge de un defecto que no será otro que el de que la materia no se extiende más allá de su posibilidad (*possibilitas enim sive materia ultra se non extendit*). Esta clara diferenciación de infinitos nos la expresa Cusa de la siguiente manera:

«No es dable nada que limite la divina potencia, por lo cual, todo lo que es dado por ella misma es dable como mayor y menor, a no ser que lo dado fuera a la vez el máximo absoluto, como se deduce en el tercer libro. Sólo, pues, lo absolutamente máximo es infinito negativamente, porque sólo él es lo que puede ser con toda potencia. El universo, sin embargo, como comprende todas aquellas cosas que no son Dios, no puede ser negativamente infinito, aunque no tenga límites y sea privativamente infinito. Y por esta razón no es ni finito ni infinito. En efecto, no puede ser mayor que lo que es, y esto sucede por defecto, pues la posibilidad o materia no se extiende más allá de sí misma» [*De docta ignorantia*, II, 1].

De esta forma, el universo sólo puede entenderse como contrato, como un *máximo contracto*, en el que lo contrato hace referencia a la variabilidad en el más y en el menos, en tanto en cuanto sólo puede ser en acto de forma contrato, la unidad de la multiplicidad. Y, en tanto que tal, el universo es una criatura que depende necesariamente del ser divino, simple y absoluto y que Cusa tratará de mostrar al través de la *Docta Ignorantia* (Cfr. *Docta Ignorancia* II, 1-2).

De este Universo, máximo contrato, nos dice Cusa que está *complicado en Dios* y es una *explicatio Dei*. Dos nuevos conceptos que requieren, pues, nuestra atención. La unidad absoluta complica y explica la unidad contracta haciendo de ella una imagen del máximo absoluto, una imagen de Dios. Esta es la problemática central de los capítulos III-VI de la segunda parte del *De Docta Ignorantia*. ¿Cuál es el sentido de esa dialéctica de la *complicatio-explicatio*?



La idea de la *complicatio* del Universo en Dios hace referencia a la inserción de todas las cosas en el Máximo Absoluto como máximo de los máximos y, ello, a partir del principio de que nada puede decirse o pensarse de la verdad investigable que no esté implicado en la primera verdad: *Nihil dici aut cogitari potest de veritate investigabili, quod in prima parte non sit complicatum*» [Doct. Ign. II, 3]. Todo lo cual conducirá al cusano a afirmar que la unidad infinita es *complicatio*, y se llama unidad porque *unit omnia*. Consecuentemente, todas las cosas están complicadas en Dios, son en Dios: *Deus ergo est omnia complicans in hoc, quod omnia in eo* (Doct. Ign. II,3).

De la idea de la *complicatio* del universo en Dios se desprende que el universo sea una *explicatio Dei*, lo cual hace referencia a la presencia del máximo absoluto en las cosas dándoles el ser que no pueden tener por sí mismas: «*Deus est omnia explicans in hoc, quod ipse in omnibus*» (Doct. Ign. II,3). Dios es, pues, aquel que explica todo en cuanto que él mismo está en todas las cosas. El Universo, en consecuencia, en tanto que *explicatio Dei*, refleja la divinidad, es Dios mismo en la diversidad de los seres. Cusa lo explicita a través de esta descripción:

«Para aclarar esta idea con los números diremos que el número es la explicación de la unidad; el número expresa una razón, y la razón procede de la mente, por lo cual los brutos, que no tienen mente, no pueden numerar. Y lo mismo que de nuestra mente surge el número, porque acerca del uno común entendemos singularmente muchas cosas, del mismo modo surge la pluralidad de las cosas de la mente divina, en la que hay muchas cosas sin pluralidad, la cual es unidad en El mismo. La pluralidad o el número no tienen otro ser que el que les da la misma unidad. La unidad, sin la cual el número no es número, es número en la pluralidad, y esto significa que la unidad explica todas las cosas, es decir, el ser de la pluralidad» (*De Doct. Ign. II, 3*).

Para evitar que pueda ser entendida de una forma errónea la inmanencia de Dios, Nicolás de Cusa lleva a cabo dos puntualizaciones. Una, referente a nuestro modo de comprender la *complicatio* y la *explicatio*. La otra, referente al sentido de la *contractio*.

Referente al modo como se lleva a cabo la *complicatio* y la *explicatio*, Cusa nos dice que *excedit autem mentem nostram*, en tanto que el ser de la unidad divina escapa a la actividad de la *ratio* como conocimiento discursivo. Nos dice exactamente así:

«Nadie logra entender cómo Dios es explicado a partir de la multiplicidad de las cosas, dado que el ser de la unidad divina no existe en virtud del entendimiento que abstrae de las cosas y no está unido o inmerso en las cosas. Si se consideran las cosas sin El, las cosas son nada, de la misma forma que el número es nada sin la unidad. Pero

si se considera a El sin las cosas, subsiste mientras que las cosas son nada. Si se considera a El en tanto que está en la cosa en la que está, es algo. Ello es erróneo, como se ha visto en el capítulo anterior, puesto que el ser de la cosa no es otra cosa distinta sino que su ser procede de Dios. Si se considera la cosa como siendo en Dios, entonces ella es Dios mismo y la misma unidad» (*Doct. Ign. II, 3*).

En cuanto a la *contractio*, Cusa hace referencia a que la *explicatio Dei* en las cosas no es un desarrollo, una potenciación, sino una contracción del ser divino, es decir, una despotenciación y una disminución, como claramente expresa en el capítulo 4 de la segunda parte de la Docta Ignorancia, donde nos dice:

«La unidad contracta que es el uno universo, aunque sea uno máximo como es contracto, no está exento de la pluralidad. Por lo cual si bien es máximamente uno, su unidad está contraída en la pluralidad, como lo está la infinitud por la finitud, la simplicidad por la composición, la eternidad por la sucesión, la necesidad por la posibilidad y así en las demás cosas» (*Doct. Ign. II, 4*).

Lo cual permitirá a Nicolás de Cusa rechazar la posibilidad de una *explicatio Dei* en un universo gradual a través de hipóstasis intermedias según el esquema neoplatónico, admitiendo la simultaneidad de la creación en todas las partes del universo.

De esta forma, para Cusa, el concepto de *contracción* comporta el que las partes, es decir, los entes singulares, no sean meramente partes, sino un todo en el todo. Es aquí cuando Cusa alude al principio de Anaxágoras de que *todo está en todo* (*quodlibet in quodlibet*). La unidad del universo se contrae en la multiplicidad de los entes, lo que significa que el universo no es nada sin los entes que lo constituyen. Así, la actualidad del universo está en cada uno de los entes que existen en acto, lo que no es óbice para que no existan grados diversos de contracción o limitación. Con otras palabras, todo ente es, de forma diversa a todos los otros entes, todo el universo contracto en su modalidad característica. Lo que dará lugar, en el *De Coniecturis* (II,5) al concepto de microcosmo referido al hombre.

La importancia de estas apreciaciones cusanas serán de una importancia capital para el desarrollo posterior del pensamiento filosófico y científico. Cusa, nos refiere E. Colomer<sup>14</sup>, a partir no de experiencias físicas, sino de sus propias convicciones metafísicas, rompe por primera vez la imagen antigua y medieval del cosmos. En contraposición al mundo limitado del aristotelismo medieval, Cusa concibe un universo ilimitado o relativamente infinito. Al con-

<sup>14</sup> Cfr. o. c., pp. 75-76.

trario del cosmos aristotélico y escolástico, en el cosmos cusano no existe ya un arriba y un abajo, sino un único mundo relativo frente al único Ser absoluto. La distancia infinita entre Dios y el universo anula necesariamente las relativas diferencias finitas entre las diversas partes del mismo universo. Cada una de ellas, lo mismo que cada ser individual, está en relación directa con Dios y, por tanto, tan infinitamente próximo como alejado de El. Las consecuencias de ese que podríamos llamar «principio metafísico de relatividad», prosigue en sus apreciaciones E. Colomer, son verdaderamente revolucionarias. La Tierra ya no tiene por qué ser más vil, ni de distinta composición que el sol y los demás astros. Su aparente diferencia con respecto a los cuerpos celestes es sólo cuestión de punto de vista. El universo todo, lo mismo que sus componentes, permanece, pues, en la esfera del más y del menos frente al único Máximo. Por lo tanto, ni los astros describen órbitas de rigurosa precisión, ni la tierra es una esfera exacta, sino que tiende a la esfericidad; ni su movimiento circular es tan perfecto que no pueda ser más perfecto, ni hay que concebir la tierra, ni otro astro, como el centro del mundo, ya que por carecer éste espacialmente de límite, carece también de centro. El verdadero centro del mundo como asimismo su periferia infinita es únicamente Dios. De este modo, concluye E. Colomer, en fuerza de la dialéctica de su propio pensamiento, Nicolás de Cusa dice el adiós definitivo al cosmos limitado y geocéntrico de la antigüedad y la Edad Media y prepara, sin saberlo, el camino a las modernas concepciones de un Kepler y un Galileo.

b) «*Ratio autem est mensura*»

Un brevísimo comentario de la segunda parte del texto, base para nuestras reflexiones en el presente apartado, debe ponernos en camino para la comprensión del segundo sentido fundamental que Cusa otorga al término Razón: La Razón como medida (*Ratio-mensura*).

Efectivamente, en esa segunda parte del texto se nos dice que la Ratio es mensura. Aquí, todavía sigue tomándose el término «Ratio» en el sentido en que se recogen las acepciones de fundamento, principio o Causa. Pero de ella se dice que es *mensura*, pero en el sentido que indica la prioridad ontológica de la medida, del metro sobre lo medido. De ahí que la unidad, tal y como se ha planteado anteriormente, sea auténtica *medida* de todas las cosas. De ahí, también la afirmación cusana en la *Apologia doctae ignorantiae* de que el *Infinitem est adaequatissima mensura finitorum*, donde la expresión *adaequatissima mensura* hace referencia a la primacía ontológica de la *absoluta entitas*, en tanto que ella se da una coincidentia

de los opuestos y, por tanto, la ausencia de toda posible comparación.

B) *El sentido de la «Ratio-Mensura». Caracterización de la gnoseología de Nicolás de Cusa*

El análisis de la expresión cusana: «*Maximum simpliciter est omnium ratio. Ratio autem est mensura*» nos ha puesto de manifiesto una serie de aspectos extremadamente importantes para la clarificación del otro sentido de la «Ratio» que a nosotros nos interesa: La *Ratio-mens*, o la Razón humana. Tales aspectos, y a modo de síntesis, pueden ser simplificados a los siguientes puntos:

1) Dios, en tanto que *absoluta unitus-absoluta entitas*, ha hecho su aparición como auténtica *ratio essent'i* de todas las cosas, como Fundamento y como Causa primera de toda la realidad. La reflexión sobre la dialéctica de la *complicatio-explicatio* nos lo ha presentado como una realidad inmanente, en el peculiar sentido que esta inmanencia tiene en Nicolás de Cusa y a la cual hemos hecho referencia. De esta forma, el Universo está en Dios (*Complicatio*) y, al mismo tiempo, es *explicatio Dei*, un despliegue de la divinidad, sin las características de las hipóstasis neoplatónicas, de forma que, al través de esa dialéctica de la *complicatio-explicatio*, el universo aparecerá como una infinitud finita, o como un Dios creado en tanto en cuanto Dios está todo en todo.

2) Pero, por otro lado, también se dijo que esa *Ratio* era *mensura*, y explicitamos que el término *mensura*, aquí utilizado y referido a la *Ratio-Grund*, no hacía referencia a la medida en tanto que instrumento con el que se mide, sino al principio que mide, es decir, al modelo que modela, guía y organiza hacia sí.

Sin embargo, la *Ratio-Grund*, con ser un elemento básico y fundamental en el pensamiento del cusano, no es el único sentido en el que la toma. También por *Ratio* entiende la *Mente (Mens)*. Con otras palabras, el problema, ahora, consiste en el análisis de la razón humana. Análisis que nos conducirá a la plasmación cusana de una limitación de la *Ratio* y a la instauración de una metafísica de la finitud, moviéndose, con ello, en una de las líneas más peculiares de todo el movimiento renacentista.

El análisis de la caracterización cusana del conocer del hombre debe partir de la toma de conciencia de la peculiar situación del hombre en el Universo o, como podríamos señalarlo en un lenguaje con resonancia más contemporáneas, en el cosmos. En este sentido, no podemos dejar a un lado ese carácter bipolar de la realidad humana que, *respecto a Dios*, hace su aparición como «*Humanus Deus*» o «*secundus Deus*», y, *respecto del mundo*, como «*humanus mundus* y *micro-cosmos*».

Esta peculiar situación del hombre en el cosmos, de tanta resonancia en el Renacimiento [Basta recordar los importantes textos de Marsilio Ficino en su *Theologia platonica*, de Pico della Mirandola en su *Oratio de hominis dignitate*, así como en Giordano Bruno en su *Spaccio de la bestia trionfante*, y de otros, y sobre los cuales nos hemos entretenido en nuestro trabajo *La «dignitas hominis» entendida como «razón y Libertad»* ya citado más arriba], se expresa de forma clara en distintos textos de Nicolás de Cusa a los cuales nos hemos de referir si queremos comprender el papel de la mente humana y queremos configurar el sentido creador del espíritu humano que, de esa forma, muestra su infinitud aunque, eso sí, una infinitud privativa y no de carácter negativo, como la infinitud divina.

El primer texto al cual vamos a hacer referencia pertenece al *De dato Patris Luminum*, obra en la que, como se sabe, Cusa desarrolla la misma materia que en el *De quaerendo Deum* y trata de demostrar que todo bien desciende del Padre. Con ello se apunta a un sentido teofánico de la historia y del mundo. En esta misma obra se apreciará, al través del concepto de *forma essendi*, la dependencia cusana de la Escuela de Chartres y del misticismo de Meister Eckhardt. En esta obra, y para el aspecto que nos interesa, destacamos este texto:

«Por ello, nuestro intelecto podrá recabar una ayuda y profundizar un poco en la lección evangélica, para poder ver que Dios es la forma universal del ser de todas las formas, recibidas por todas las formas específicas en el descenso no en modo universal y absoluto como ella es y se da, sino con la contracción específica... La humanidad contrae la forma del ser universal según el grado de descenso que se llama humanidad» (*De dato Patris Luminum*, 2).

en el que claramente se expresa el sentido de la *contractio* divina en el hombre y, en consecuencia, éste aparece como «*explicatio Dei*» o, una «manifestación de Dios». Y, en ese sentido, aparece como «*secundus Deus*» o «*Humanus Deus*» en un sentido analógico.

Si, respecto de Dios, el hombre es un *máximo* contrato, en el sentido en que más arriba hemos hecho referencia, respecto del mundo, el hombre aparece como microcosmos. En *De coniecturis* desarrolla esta cuestión, la cual se proyecta hacia la plasmación del sentido creador de la ratio humana análogamente a la acción creadora de la Ratio divina. En esta obra encontramos las siguientes apreciaciones sobre esta cuestión:

«Es claro que la unidad de la humanidad, en cuanto existe contraída en el hombre, complica todas las cosas según la naturaleza de esta contracción. La potencia de esa unidad alcanza todas las cosas y las recrea

en los límites de su razón, de tal manera que nada escapa a su poder: supone, en efecto, poder captar todo bien con el sentido, bien con la razón o con el intelecto y cree complicar en su unidad esta facultad y este poder de reunir humanamente todas las cosas mientras se contempla a sí misma. El hombre es, en efecto, dios, aunque no absolutamente, porque es hombre. Es un Dios humano. El hombre es, también un mundo, pero no es contractamente todo, porque es hombre. El hombre es un micro-cosmos o un mundo humano. La región de la humanidad comprende, en su potencia humana, a Dios y al universo mundo. El hombre puede ser un dios humano o humanamente un dios; puede ser un ángel humano, una bestia humana, un león humano, un oso humano, etc. En la potencia de la humanidad todos los seres existen según el modo particular de ella. En la humanidad son explicadas humanamente todas las cosas, como lo son universalmente en el universo, porque existe un mundo humano. Todas las cosas son complicadas humanamente en la humanidad, porque ella es un dios humano. La humanidad es, en efecto, unidad, que es también infinitud humanamente contracta. Y, porque es condición de la unidad explicar los entes a partir de sí, en cuanto es entidad que complica los entes en su simplicidad, consigue que la potencia de la humanidad explique todo a partir de sí en el círculo de su región, y saca todo de la potencia de su centro. La condición de su unidad es la de constituirse como fin de sus explicaciones, en cuanto es infinita» (*De coniecturis*, II, 14).

La importancia de este texto no puede pasar inadvertida y debe ponerse en relación con los anteriormente mencionados de Marsilio Ficino, Pico della Mirándola y Giordano Bruno. En todos ellos se aprecia un elemento común, la creatividad del espíritu humano. La configuración del hombre como Micro-cosmos menciona la peculiar situación intermedia entre Dios y el mundo y tiene como basamento teórico la teoría agustiniana del hombre como *Imago Dei*. Teoría que, como es sabido, posee, en el momento de la eclosión renacentista, un doble sentido que, en Nicolás de Cusa y en el marco general del platonismo de la época, están íntimamente conectados en virtud, precisamente, de la impronta de la tesis de la inmanencia de lo infinito en lo finito que se plasma en esa dialéctica finito-infinito, símbolo y cifra del pensar renacentista.

En efecto, la teoría del hombre como «*Imago Dei*», se interpreta de esta doble manera. De una parte, se considera al hombre como «creado a imagen de Dios», pero se «asemejará» a El al través de su acción «imitadora de Cristo». Ello constituye la orientación mística del pensamiento renacentista. En ella, evidentemente, se pone como bandera la «finitud» humana que tiende hacia la infinitud de Dios. De otra parte, la tesis del hombre como *Imago Dei* nos presenta al hombre que, efectivamente creado a imagen y semejanza, actúa en su mundo al modo y manera, y en un sentido analógico, como actúa Dios respecto de sus criaturas. Ello, evidentemente, lleva consigo la plasmación de una especie de divinización del hombre. Aho-

ra bien, ello no es un simple hacer Dios al hombre, sino hacer del hombre una realidad a lo divino, lo que es diferente, y es una realidad «a lo divino» merced a la acción creadora desarrollada por el hombre. En este punto, obviamente, su bandera ya no será tanto la «finitud» del ente que, en cualquier caso, siempre es creado por Dios, como la «infinitud, privativa, que caracteriza la acción humana, la cual tiene como modelo la acción divina. De ahí que el hombre «tenga» que crearse su propio mundo. Cusa fue consciente de ello y, por eso mismo, con él, se instaura de una forma radical toda una metafísica de la finitud-infinitud de la Razón humana —lo que de divino hay en el hombre— que tanta resonancia tendrá no sólo en el racionalismo e ilustración, sino, también, en el marco de la antropología metafísica contemporánea. Efectivamente, un texto del cusano, entresacado del *De coniecturis*, y continuación del texto citado, puede servirnos de referencia a lo propuesto líneas arriba:

«El fin de la creación activa de la humanidad es la humanidad misma. Cuando crea, no sale fuera de sí, sino que reagrupa todo en sí misma mientras explica su potencia. Y no produce nada nuevo, sino que todo lo que crea explicándose, lo encuentra en sí misma. Habíamos dicho que en la humanidad los universos en modo humano. Como la humanidad es capaz de llegar humanamente a la totalidad, así los universos se encuentran en ella. Moverse con admirable poder hacia la totalidad de la cosa a comprender significa, para la humanidad, complicar humanamente en sí la totalidad de los universos.»

Cusa, en ese momento, alude a la proyección de la Trinidad de Dios al actuar del hombre respecto de sus objetos adecuados, y nos dice:

«Del mismo modo [que en el proceso trinitario, según reflejamos a propósito del tema de la *Ratio-Grund*, páginas arriba] se debe conjeturar acerca de la humanidad contracta. Ella es el principio contracto de su creación, de su orden, de su gobierno y de su conservación, porque es la unidad en la que es igualdad y conexión. Es, también, la igualdad en la que ésta es unidad y conexión y es la conexión, en la cual esta unidad e igualdad e igualdad, entendiendo estos términos en su significado adaptado a la contracción de la humanidad. En consecuencia, el hombre, en virtud de la humanidad, crea en la parte sensible superior (esto es, en la fantasía), las similitudes o las imágenes de lo sensible, porque es la unidad en la que es la igualdad y la conexión. El ordena y dispone las imágenes creadas, porque es la igualdad en la que es unidad y conexión. La conserva luego en la memoria, porque es la conexión en la cual ésta es unidad e igualdad. El hombre se comporta de forma semejante en la región intelectual, creando, ordenando y conservando, y en la región racional media. El refleja todas estas cosas en sí, por la cual conserva y gobierna en sí mismo. El hombre es, por tanto, la imagen próxima de Dios, en el cual todos los seres reposan en paz eterna» (*De coniecturis*, II, 14).

El desarrollo de esta temática exige que formulemos una serie de cuestiones. El interrogante base podría ser el siguiente: Si el hombre está en relación con Dios es una criatura de El y, por tanto, es una manifestación de Dios, según se explicitó al través de la dialéctica de la *complicatio-explicatio*, y, al mismo tiempo, en tanto que micro-cosmos, participa de las diversas regiones del universo, entonces, ¿cómo lleva a cabo el conocimiento de uno y otro? Es decir, ¿cómo conoce su relación con Dios y su relación con el mundo del que forma parte?

La resolución a este interrogante debe partir de una referencia al sentido cusano del conocer como medida. *Cognoscere est mensurare*, nos dice Cusa en *De Beryllo* (cap. 38). A partir de ahí, es necesario distinguir entre el conocer de Dios y el conocer del hombre y, en éste, el conocer del hombre de Dios y el conocimiento del hombre acerca del universo. Tratemos de precisar algunos de estos aspectos al hilo de algunos fragmentos del cusano.

a) *Cognoscere est mensurare (De Beryllo, 38)*

La primera de las cuestiones en este apartado debe hacer referencia al sentido cusano del conocer. Ante ello, una de las expresiones del *De Docta Ignorantia* vienen en nuestra ayuda. Efectivamente, allí nos dice:

«Omnis igitur inquisitio in comparativa proportione facili vel difficili existit. Propter quod infinitum ut infinitum cum omnem proportionem aufugiat» (*Dog. Ign. I, 1*).

Tal texto menciona dos cosas claramente indistinguibles en las dos partes del mismo. De un lado, se nos dice en qué consiste el conocimiento estrictamente humano: *Omnis... inquisitio in comparativa proportione facili vel difficili existit*. De otro, y como consecuencia de lo anterior, se establecen los límites en los que debe moverse la *ratio-mens* humana: «*propter quod infinitum ut infinitum cum omnem proportionem aufugiat, ignotum est*».

En consecuencia, pues, ante la pregunta por el significado del conocer en Cusa, éste nos puede decir que *Cognoscere est mensurare*. La *ratio* se dice *Mens* porque, en un peculiar análisis etimológico del cardenal, lleva a cabo una medida, un cálculo, una proporción, nos dirá en *De Idiota*, III, *De Mente*. Sólo lo mensurable cae bajo el dominio de nuestra razón o entendimiento discursivo en tanto que sólo en lo mensurable cabe llevar a cabo una comparativa *proportione*. Por eso, nos dirá en *De Coniecturis*:



«Rationalis fabricae naturale quoddam pullulans principium numerus est... Nec est aliud numerus quam ratio explicata» (o. c., I, 2).

donde la expresión *ratio explicata* tiene un significado analógico al del universo como *explicatio Dei*, pues, no en vano, nos dice en *De Idiota, De Mente, IV*, la mente humana es una imagen de la *complicatio eterna*, lo que habrá de conducir a la confirmación de la centralidad del sujeto en el orden del conocer, explicitando con ello el nuevo sentido del hombre, enmendado Protágoras, como *mensura rerum*<sup>15</sup>.

Una cosa, pues, aparece con claridad, que el conocer humano es un *mensurare* y, en cuanto tal, sólo lo numerable es proporcionado a su poder. Ello es indicio de su limitación. La Razón humana, en tanto que *Mens* no podrá traspasar esos límites y, en consecuencia, la *quidditas* de las cosas escapará a la medida de la razón:

«El entendimiento finito no puede alcanzar exactamente la verdad de las cosas por vía de semejanza. La verdad no es ni un más ni un menos, sino que es algo indivisible que no puede medir ningún existente que no coincida con lo verdadero... El intelecto, pues, que no es la verdad, no puede comprender la verdad de modo preciso» (*Doc. Ign.*, I, 3).

De ahí que la *quidditas* de las cosas —*quae est entium veritas*— sea inalcanzable en su pureza —*in sua puritate inattingibilis est*— y, en consecuencia, el infinito en cuanto infinito, en la medida en que escapa a toda proporción, a toda medida, nos es desconocido y, por tanto, no es susceptible de convertirse en *número*, es decir, en *ratio explicata*. Dios, pues, el infinito negativo, es ignoto en tanto que escapa a la actividad mensurante de la Ratio humana.

Una cosa, pues, ha quedado clara: *La Mens*, en tanto que se caracteriza por su actividad mensurante, se mueve en el ámbito de lo finito y no podrá alcanzar lo infinito nada más que por mediación de la acción iluminadora de Dios. Nosotros, nos dice Cusa en *De quaerendo Deum*, «somos atraídos hacia el Dios desconocido por el movimiento de la luz de su gracia y no puede ser captado nada más que cuando El mismo se muestra. Dios quiere que se le encuentre porque desea abrirse y manifestarse al que le busca» (o.c. III).

Sin embargo, interesa ver ahora la naturaleza y el sentido de ese *cognoscere* de lo finito que lleva a cabo la mente humana. Ello lo llevaremos a cabo al través de un análisis del sentido cusano de la coniectura.

<sup>15</sup> Sobre estos aspectos, cfr. el trabajo de LUIS MARTÍNEZ GÓMEZ: «El hombre 'mensura rerum' en Nicolás de Cusa», en *Pensamiento* (1965), pp. 41-64.

- b) *Omnem humanam veri positivam assertionem esse coniecturam*  
(De Coniecturis, prologus)

La *coniectura* cusana no tiene nada que ver con el sentido que ha tomado el término en las lenguas latinas modernas. M. de Gandillac apunta que Cusa pensó este término desde su alemán nativo. De esta forma, *coniectura* significa *Mutmassung*, es decir, una *medición con el espíritu*, con lo cual la *coniectura* no es otra cosa que el resultado de la operación que define a la mente humana: la mensura. No es una sospecha, sino la forma humana de conocer la verdad en alteridad [*«Coniectura igitur est positiva assertio in alteritatem veritatem, uti est, participans»* (De Coniecturis, I,11)].

En consecuencia, decir que el conocer humano es un mensurare y que el resultado de este medir es una coniectura, no significará otra cosa que la explicación de la *desproportio* existente entre la capacidad cognoscitiva de la verdad por parte de nuestra Razón humana y la Verdad misma y, ello, como es sabido, porque conocer es medir y la verdad escapa a toda medida, como señaláramos anteriormente a propósito de un texto de la Docta Ignorantia (I,3).

Por tanto, también para el cusano una cosa es lo que las cosas son en sí y, otra, lo que nosotros conocemos de las mismas. Es decir, Cusa toma conciencia de la inadecuación existente entre nuestro conocimiento conceptual y la realidad por él conocida. De ahí que su problema consista en mostrar, junto con los límites, las condiciones de posibilidad del conocimiento humano. Lo cual le conduce necesariamente a una teoría de la mente o del espíritu, que es donde se desarrolla el platonismo del cusano.

El problema, pues, que ahora nos plantea es el de determinación de la forma cómo el sujeto humano, la *mens*, lleva a cabo sus coniecturas y, a este nivel, de nuevo la tesis de la *imago Dei* adquiere un gran relieve, así como la dialéctica de la *complicatio-explicatio*, al nivel de la mens humana y en clara analogía con la Ratio divina.

- c) *Nuestra mente es la imagen de la «complicatio aeterna»*  
(De Idiota, De Mente, 4)

El conocimiento, para Cusa, no es otra cosa que un autodesarrollo del espíritu, en un exacto paralelismo, salvadas las distancias de lo infinito a lo finito, con el significado de la dialéctica de la *complicatio-explicatio* en las relaciones de Dios con el mundo. Conocer, para Nicolás de Cusa, es un desplegar las nociones implícitas en la propia conciencia, lo que en otras palabras, significa que todo el instrumental para esa su actividad creadora lo encuentra el espíritu en sí mismo (Cfr. De Coniecturis II,14, texto mencionado más arri-

ba). De ahí que el conocer del mundo lleve consigo un inevitable conocimiento de sí mismo. Por eso, ante la pregunta del «filósofo» de que por qué el alma tiende tan ávidamente a conocer, responderá el «Idiota» de esta forma tan rotunda:

«Ut suipsius mensuram attingat, nam mens est viva mensura quae mensurando alia, sua capacitate attingit, omnia enim agit; ut se cognoscat, sed sui mensura in omnibus quaerens» (*De Idiota. De mente*, IX).

Con otras palabras. El conocimiento de lo demás está en función del autoconocimiento: *Ut erat lux hominum* (fol. 16 v.), que el alma, cuando más vale (*egreditur*) a lo otro para conocerlo, tanto más entra en sí misma (*ingreditur*) para conocerse. O, con otras palabras, al conocer lo otro, cada vez más se conoce a sí misma como medida, fuente y principio y, por ello, la mente humana es, no la imagen de *la explicatio Dei*, sino de *la complicatio divina* en tanto que lo conocido por ella está complicado en ella.

Otra cosa es el examinar la naturaleza misma de esta *complicatio* de las cosas en el alma y su diferenciación respecto de la *complicatio* en la mente divina. Cusa resuelve la cuestión, como es sabido, distinguiendo entre la *vis entificativa*, propia de la mente divina, que en su actividad mensurante (cognoscitiva) produce el ser de lo conocido y, en consecuencia, su conocimiento es un conocimiento adecuado, en tanto que la verdad en sí es alcanzada de lleno. Y, por otro lado, distingue la *vis assimilativa*, propia de la mente humana, donde la *assimilatio* no tiene el sentido pasivo que la expresión parece indicar [el alma no espera a ser informada por la especie impresa recibida y causada al menos instrumentalmente por el objeto], sino que saca de su propio poder esa similitud que es, realmente, conforme con la cosa conocida:

«El hombre tiene el intelecto que es la similitud del intelecto divino cuando crea. Por ello crea las semejanzas de las semejanzas del entendimiento divino, como las figuras artificiales extrínsecas son los símiles de la forma natural intrínseca» (*De Beryllo*, VI).

En consecuencia, pues, la teoría cusana del saber viene a caracterizarse por una gran autonomía y libertad del espíritu, el cual no depende del exterior, sino como de un excitante que suscita en su interior las formas, imágenes o nociones con las que alcanza la cosa creada. De esta manera, el alma se constituye en el principio de la unidad, principio de la síntesis, *metron* del conocimiento de la diversidad. De ahí que afirme que la *mens humana* sea, en estricto sentido, la *imagen de la complicatio complicationum* [Cfr. *De Idiota. De Mente*, IV].

Madrid, diciembre 1981

## BIBLIOGRAFIA

## A) EDICIONES

1. *Antiguas*

- N. CUSA OPERA OMNIA, Estrasburgo, 1488. Recoge los códices preparados por Cusa para su publicación.
- N. CUSA OPERA OMNIA, Milano (Cortemaggiore) 1502, llevada a cabo por Stefano Dolcino.
- N. CUSA OPERA OMNIA, París, 1514, revisada por Lefevre d'Étaples, 3 volúmenes.
- N. CUSA OPERA OMNIA, Basilea, 1565, reproduce la edición de París añadiendo algún opúsculo.

2. *Modernas*

- NICOLAI CUSA OPERA OMNIA, iussu et auctoritate Academiae Literarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita. Edición crítica emprendida a principios de siglo bajo la dirección de E. Hoffmann y R. Klibansky. Fue interrumpida en la Segunda Guerra Mundial y reemprendida por la *Cusanus-Kommission* de la Academia de Heidelberg bajo un nuevo replanteamiento. Está en curso de publicación.
- NIKOLAUS VON KUES: *Philosophisch-theologische Schriften*, I-III (Studien- und Jubiläumsgabe) Viena, 1964, 66, 67) Edición y traducción al alemán de Leo Gabriel, Dietlin y W. Duprè.
- NICOLAI CUSAE CARDINALIS OPERA, reproduce la edición de París de 1514. Frankfurt, 1962.
- NICOLO CUSANO OPERE FILOSOFICHE, edición y traducción al italiano de Grazielle Federici-Vescovini, de la edición de la Akademia de Heidelberg, Torino, 1972.

## B) REPERTORIOS BIBLIOGRÁFICOS Y LÉXICOS

1. *Repertorios bibliográficos*

- VANSTEENBERGHE, F.: *Le cardinal Nicolas de Cues (1401-1464). L'action-la pensée*. París, 1920. (La bibliografía alcanza hasta la fecha de edición.)
- KLEINEN, H., y DANZER, R.: *Cusanus-Bibliographie (1920-1961)* en «Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft», Mainz, I (1961), pp. 95-126. Y ampliaciones en III (1963), pp. 223-37; VI (1967), pp. 178-202.

2. *Léxicos*

- ZELLINGER, E.: *Cusanus-Konkordans. Unter Zugrundelegung der philosophischen und der bedeutendsten theologischen Werke*, München, 1960.

## C) ESTUDIOS

- ROSSI, G.: *Niccolò Cusano e la direzione monistica della filosofia nel Rinascimento*, Pisa, 1893.
- VANSTEENBERGHE, E.: *Le cardinal Nicolas de Cues (1401-1464). L'Action-La pensée*, París, 1920. Reimpresión, Frankfurt a. Main, 1963.
- *Quelques lectures de jeunesse de Nicolas de Cues d'après un manuscrit inconnu de sa Bibliothèque*, en «Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen Age», pp. 275-84.
- *Autour de la Docte Ignorance. Une controverse sur la Théologie mystique au XV siècle*, en «Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalter», XIV, 2-4, Münster i. W., 1915.

- CASSIRER, E.: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. Leipzig-Berlín, 1927. Trad. españ. de Alberto Fixio, Buenos Aires, Emecé Ed., 1951.
- GANDILLAC, M.: *La Philosophie de Nicolas de Cues*, París, 1942.
- SAITTA, G.: *Niccolò Cusano e l'umanesimo italiano. Con altri saggi sul Rinascimento italiano*. Bologna, 1957.
- VOLKMANN-SCHLUCK, Karl-Heinz: *La Filosofía de Nicolás de Cusa. Una forma previa de la metafísica moderna*, en «Revista de Filosofía», 67 (1958, pp. 437-458).
- G. BUFO: *Nicolas de Cues ou la métaphysique de la finitude*, París, 1964.
- JASPERS, K.: *Nicolaus Cusanus*, München, 1964.
- SANTINELLO, G.: *Introduzione a Niccolò Cusano*, Nari, 1971.
- MARTÍNEZ GÓMEZ, Luis: *El hombre «mensura rerum» en Nicolás de Cusa*, en «Pensamiento», 1965, pp. 41-64.
- ALVAREZ GÓMEZ, M.: *Coincidentia Oppositorum e Infinitud, codeterminantes de la idea de Dios según Nicolás de Cusa*, en «La Ciudad de Dios», 176 (1963), pp. 666-698.
- *Peculiaridad de la pregunta sobre Dios en Nicolás de Cusa*, en «La Ciudad de Dios», 177 (1964), pp. 409-34.
- *Adecuación e identidad. Sobre la idea de verdad en Sto. Tomás y en Nicolás de Cusa*, en «Anales de la Cátedra Fco. Suárez», 4 (1964), pp. 409-34.
- NICCOLO CUSANO AGLI INIZI DEL MONDO MODERNO. Atti del Congresso internazionale in occasione del V Centenario della morte di Niccolò Cusano (Bressanone 6-10 settembre 1964). Firenze, 1970.
- NICOLAS DE CUSA EN EL V CENTENARIO DE SU MUERTE (1464-1964): III Asamblea Nacional de la Asociación Española de Filosofía Medieval, Madrid, 1967.
- JACBI, Klaus: *Die Methode der cusanischen Philosophie*, Freiburg-München, 1969.
- COLOMER, Eusebio: *De la Edad Media al Renacimiento (Ramón Llull, Nicolás de Cusa, Juan Pico della Mirandola)*, Barcelona, 1975.