

“discamus naturales incurvationes rectificare”.

De ludo globi I: un diálogo entre el hombre y la naturaleza

María Cecilia Rusconi¹

Recibido: 19 de enero de 2017 / Aceptado: 16 de febrero de 2018

Resumen. Como lo indica su título, el diálogo *De ludo globi* está construido en torno a un juego. Este juego consta de dos elementos: una bocha de madera levemente ahuecada y una superficie sobre la que están dibujados diez círculos concéntricos. El significado de cada uno de los círculos es detallado en el Libro II. Por su parte, el Libro I se ocupa de la forma de la bocha y su movimiento. El desafío al que se enfrenta el presente trabajo reside en encontrar una unidad sistemática, que sirva de hilo conductor del diálogo *De ludo globi*, en el marco del Libro I.

Esta sistematización del texto deberá mostrar que el diálogo tiene como trasfondo otra dimensión dialógica, que muestra al texto como un diálogo del individuo con la naturaleza.

Con esta intención, el presente trabajo está articulado en tres partes. En primer lugar (1) me concentraré en la bocha y su movimiento. En segundo lugar (2) abordaré el planteo cusano del alma y el cuerpo. Éste deberá dirigirnos, por último, a (3) una distinción entre la libertad y la naturaleza.

Palabras clave: Libertad, Historia medieval, Ciencias naturales, Filosofía.

[en] “discamus naturales incurvationes rectificare”.

De ludo globi I: A dialog between man and nature

Abstract. As its title indicates, Cusanus' dialogue *De ludo globi* is built around a game. This game is composed of two elements: a slightly concave wooden ball and a surface on which nine concentric circles are drawn. The meaning of each circle is detailed in Book II of *De ludo globi*. For its part, Book I deals with the ball and its movement.

My paper seeks to find a systematic unity that can become a guiding interpretive framework for the dialogue, in the context of Book I. This systematic unity must also show that the work incorporates in the background another, dialogical dimension, in which we can read *De ludo globi* as a dialogue between man and nature.

With this in mind, I've divided the paper into three parts. First, (1) I will focus on the ball itself and its movement. Secondly, (2) I will present Cusanus' approach to soul and body. This approach will then lead us to (3) a distinction between freedom and nature.

Keywords: Freedom, Medieval history, Natural Sciences, Philosophy.

Sumario. 1. El movimiento de la bocha. Movimiento natural y movimiento violento. 2. El alma y el cuerpo. Movimiento sustancial y movimiento accidental. 3. El alma y la naturaleza. Movimiento libre y movimiento compulsivo. 4. Observación final.

¹ IMHICIHU-CONICET
ceciliarusconi@yahoo.com.ar
ORCID: 0000-0001-8907-6359

Cómo citar: Rusconi, M. C. (2018): “discamus naturales incurvationes rectificare”. *De ludo globi I: un diálogo entre el hombre y la naturaleza*, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 35 (2), 345-355.

Como lo indica su título, el diálogo *De ludo globi* está construido en torno a un juego².

Este juego consta de dos elementos: una bocha de madera levemente ahuecada y un tablero sobre el que están dibujados diez círculos concéntricos.

En el párrafo 50, correspondiente al Libro I, se ofrece una breve descripción de las reglas del juego. Allí el Cusano explica: “hice un signo, donde nos paramos a arrojar la bocha, y en el centro de la superficie, un círculo, en cuyo centro está el asiento del rey de las virtudes (...). Y dentro del círculo [mayor] hice otros nueve. Pues la ley del juego es que la bocha descansa dentro de un círculo por su movimiento y que cuanto más cercana al centro, más gane (...). Y quien gane más rápidamente 34 (...) sea el vencedor”³.

Ahora bien, el significado de cada uno de los círculos es detallado en el Libro II, donde se explica que estos representan nueve reinos, mientras que el centro representa el reino de la vida, en donde reina Cristo⁴. Por su parte, el Libro I, con excepción del citado texto del n. 50, no se ocupa de los círculos, sino de la forma de la bocha y su movimiento.

En 1964 Gerda von Bredow consideró que algunos de los temas que se abordan en el Libro I permitirían vincularlo con el *Liber de figura mundi*, al que el Cusano hace referencia en *De venatione sapientiae*. En efecto, los párrafos 9-19 de *De ludo globi* están dedicados a estudiar la redondez del mundo. Sin embargo, el resto de la obra no continúa desarrollando el tema. Por el contrario, la variedad temática que, en una primera lectura, parece ofrecer el texto alienta opiniones como la de Jasper Hopkins, según quien “Nicolás resuelve los enigmas del juego de manera más impresionista que sistemática”⁵.

Por eso, el desafío al que se enfrenta el presente trabajo reside en encontrar una unidad sistemática, que sirva de hilo conductor del diálogo *De ludo globi*, en el marco del Libro I.

² El diálogo está compuesto en dos Libros. Aparentemente ambos libros fueron redactados con un intervalo de tiempo. Las fechas de composición no se conocen con exactitud. H. G. Senger apoya la hipótesis de que el Libro I haya sido escrito entre marzo de 1462 y el 6 de marzo de 1463, y que el Libro II haya sido terminado después de marzo de 1463. Ambos fueron completados previamente al *Compendium*, donde se hace referencia a *De globo*. Cf. Senger, H. G., *Nicolai de Cusa Opera Omnia*, Meiner, 1998, pp. XXI-XXIV. En el Libro I el Cusano dialoga con Juan, el joven duque de Bavaria, a quien Erich Meuthen ha identificado como duque de Mosbach. Cf. Meuthen, E. «Nikolaus von Kues und die Wittelsbacher», *Festschrift für Andreas Kraus zum 60. Geburtstag*, Lassleben, 1982, pp. 111-113.

³ Cf. *Nicolai de Cusa Opera Omnia*, Meiner, 1998 n. 50 (De aquí en adelante citado: *De ludo globi* (h IX)).

⁴ *De ludo globi* II (h IX n. 104): Haec in figura circulorum mystice legas. Circulus circumdans et extrinsecus figurat ipsum confusum chaos. Secundus virtutem elementativam, quae est proxima ipsi chaos. Tertius mi neralem; et hi tres circuli terminantur in quarto, qui est circulus vegetativam figurans. Post illum est quintus circulus sensitivam figurans. Deinde sextus imaginativam sive phantasticam figurans. Et hi tres circuli, scilicet quartus, quintus et sextus, in quarto terminantur, scilicet logicam seu rationalem figurante, et septimus est. Deinde est octavus figurans intelligentialem et nonus figurans intellectibilem. Et hi tres, scilicet septimus, octavus et nonus, in quarto, qui est decimus, terminantur.

⁵ Hopkins, J.: «Nicholas works out the symbolisms of the game in ways that are more impressionistic than systematic» *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations: Volume Two*. Arthur J. Banning Press, 2000, p. 44; Cf. auch Bond, H., «The journey of the soul to God in Nicholas of Cusa's *De ludo globi*», *Reform, Representation and Theology in Nicholas of Cusa and His Age*, Ashgate, 2011, p. 260.

Esta sistematización del texto deberá mostrar que el diálogo entre el Cardenal y Juan, el interlocutor del primer Libro, tiene como trasfondo otra dimensión dialógica, que permite interpretarlo como un diálogo del individuo con la naturaleza.

Con esta intención, el presente trabajo está articulado en tres partes. En primer lugar (1) me concentraré en la bocha y su movimiento. En segundo lugar (2) abordaré el planteo cusano del alma y el cuerpo. Éste deberá dirigirnos, por último, a (3) una distinción entre la libertad y la naturaleza, en el contexto de la cual el hombre se enfrenta a su propia individualidad.

1. El movimiento de la bocha. Movimiento natural y movimiento violento

La bocha tiene la característica de no ser completamente esférica, sino una esfera ahuecada. De esta manera, está constituida por una parte cóncava y una convexa. La parte convexa es mayor que la cóncava y por eso más pesada. Por esta causa, al ser arrojada, no adopta un movimiento rectilíneo sino helicoidal. Pues su parte convexa retarda el movimiento con una fuerza centrípeta⁶.

Así, el movimiento de la bocha es el resultado de dos fuerzas opuestas; por un lado, la del impulso inicial dado, que la dirige en línea recta y, por otro, la de su propio peso, que genera la fuerza centrípeta. Esto no quiere decir, sin embargo, que una misma bocha genere siempre el mismo movimiento. Por el contrario, cada vez que es arrojada traza una línea diferente. Esta variación de su curso se debe a dos factores: el impulso que recibe (que varía en cada tiro) y el medio sobre el que rueda (que puede presentar obstáculos que generen resistencia al movimiento).

Hay en suma, tres factores que inciden en el movimiento de la bocha: su forma, el impulso recibido y el medio sobre el que rueda.

En lo que respecta al impulso y al medio sobre el que rueda la bocha, el Cusano parece seguir la teoría del ímpetu que, a partir de los desarrollos de Buridán generó discusiones que continuaron Nicolás Oresme, Alberto de Sajonia y Marsilio de Inghen⁷.

En oposición a Aristóteles, esta teoría concibe el impulso como una cualidad impresa en el móvil por acción del motor. Cuando se imparte un movimiento violento a un cuerpo, se le comunica un ímpetu que hace que el movimiento continúe durante cierto tiempo después de que el proyectil se ha alejado del motor. Cuanto mayor es la velocidad con la que el motor mueve el móvil, tanto más intenso será el ímpetu que imprime en éste. Esta fuerza motriz se debilita progresivamente, tanto por la gravedad del cuerpo, como por la resistencia que le opone el medio.

El movimiento que adquiere la bocha es pues, impuesto por un agente y, en ese sentido, es un movimiento violento, porque aparta a la bocha de su naturaleza, ya que su propio peso la inclina a moverse en un sentido contrario al que le ha sido impuesto⁸. Por eso Nicolás explica que al inicio del movimiento la línea descrita por el

⁶ De ludo globi (h IX n. 4): Ideo cum hic ad armillam globosam videmus additam corpulentiam, ideo recta linea non describitur, sed curva varia curvitate secundum varium globum.

⁷ La doctrina del ímpetu no es invención de Buridán. Ya Juan Philoponus (490-570) la había introducido, dándole el nombre de fuerza motriz impresa, como alternativa a la doctrina aristotélica. Cf. Ioannis Philoponi in *Aristotelis Physicorum libros commentaria*, ed. H. Vitelli (Commentaria in Aristotelem Graeca, vol. XVI-XVII), Reimer, Berlin 1887-1888.

⁸ Ioannis Buridani, *Quaestiones in libros physicorum*, lib. VIII, q. 12, lib. VIII, q. 12, ed. Streijer, M.; Bakker, P. J. J. M., Leiden-Boston, 2015.

proyectil es más recta, y que se va volviendo más curva a medida que dicho impulso se debilita⁹.

Ahora bien, el ímpetu es una cualidad permanente, que sólo decrece por la resistencia del medio o la inclinación del móvil hacia otro tipo de movimiento.

Según el Cusano, si la bocha fuera una esfera perfecta, el movimiento impuesto no decrecería. En ese caso, habría que considerar que la bocha tocaría la superficie en un átomo. Partiendo del supuesto de que cada átomo es la participación de un único punto¹⁰, piensa que el punto superior de la esfera sería a la vez el inferior¹¹. Asimilando el plano matemático al físico, concluye que, una vez que tal esfera comenzara a moverse, se movería sobre un único punto, es decir, sobre sí misma. Este movimiento no sería violento, sino natural a la esfera, de manera que nunca perdería su impulso inicial, sino que su movimiento sería perpetuo. “Y este – afirma el Cusano – es el movimiento natural; por éste, se mueve la última esfera sin violencia ni fatiga”¹².

En efecto, la teoría del ímpetu también se ocupa del movimiento de los cuerpos celestes. Según ésta, Dios habría imprimido en ellos un ímpetu que duraría perpetuamente, puesto que no encontraría resistencia de ninguna clase que debilitara el impulso¹³. De la misma manera, el Cusano explica que Dios creó el movimiento de la última esfera como creamos el movimiento de la bocha, pero habiéndole impulsado una sola vez este movimiento. Puesto que, en este caso, el cuerpo adquiriría su movimiento natural, dicho movimiento sería perpetuo.

Hasta aquí, el Cusano llega a describir dos tipos de movimiento. El primero es el de la bocha semiesférica, cuyo movimiento es violento a causa del impulso contra natura que recibe. El segundo tipo de movimiento es el de la esfera perfecta que se mueve de manera natural sobre sí misma con un movimiento perpetuo.

A partir de estas dos clases de movimiento, se inicia la especulación sobre el movimiento del alma y el cuerpo.

2. El alma y el cuerpo. Movimiento sustancial y movimiento accidental

Así, como para el caso de la última esfera, Dios impulsa una sola vez el movimiento del alma. El Cusano afirma que así, según los platónicos “en ti es creado un movimiento que se mueve a sí mismo, el cual es el alma racional, que se mueve a sí misma – *movens se* – y a ti todo entero – *cuncta tua*”¹⁴.

⁹ De ludo globi (h IX n. 5): Sed oportet etiam considerare lineas descriptionis motus unius et eiusdem globi variari et nunquam eandem describi, sive per eundem vel alium impellatur, quia semper varie impellitur, et in maiori impulsu descripta linea videtur rector et secundum minorem curvior.

¹⁰ De ludo globi (h IX n. 10): In pluribus enim atomis non est nisi “unus et idem punctus”, sicut in pluribus albis una albedo.

¹¹ De ludo globi I (h IX n. 21): cum eius summum sit etiam imum et sit atomus

¹² Cf. De ludo globi I (h IX n. 21). Paula Pico Estrada observa que el ímpetu divino produce un movimiento natural, mientras que el humano produce un movimiento violento. Cf. Pico Estrada, P., «Movimientos helicoidal y circular como símbolos de la libertad humana», *Seminários de Seridó. Solidão e Liberdade*, ed. O. Bauchwitz, F. Bezerra, E., Natal, 2015, p. 360.

¹³ Cf. e.g. Ioannis buridani, *Quaestiones in libros Physicorum*, lib. IV, q. 4; *Quaestiones in Aristotelis de Coelo et mundo*, lib. II, q. 12, Patar, B. - Éd. critique, 2008.

¹⁴ De ludo I (h IX n. 22): Sed creatus est in te motus seipsum movens secundum Platonicos; qui est anima rationalis movens se et cuncta tua.

El movimiento del alma es doble: por un lado, se mueve a sí misma, por otro, a ti todo entero; es decir, al hombre en cuerpo y alma. El movimiento con el que el alma se mueve a sí misma es autosubsistente, pues, siendo perpetuo, no requiere de un impulso externo. Por eso el movimiento del alma es sustancial¹⁵. Pues “no acaece por participación en el movimiento, (...) sino por su esencia; y es el alma intelectiva”¹⁶. “Pues el intelecto se mueve a sí mismo”¹⁷. Por el contrario, el movimiento con que el alma mueve al cuerpo es accidental.

Ahora bien, movimiento sustancial y accidental son asimilados respectivamente al movimiento natural y violento de los proyectiles: “el movimiento de la bocha se debilita y se detiene mientras que la bocha permanece sana e íntegra, porque no es un movimiento que sea natural a la bocha, sino accidental y violento. Por consiguiente, se detiene cuando el ímpetu que le fue impreso se debilita. Pero si la bocha fuera perfectamente redonda, el movimiento le sería natural y en absoluto violento. Por eso nunca se detendría. De este modo el movimiento animal vivificante nunca cesa de vivificar al cuerpo cuando éste está sano y susceptible de ser vivificado”¹⁸. Pero esta vivificación no es natural al cuerpo, sino que le acaece¹⁹. Es decir que no es sustancial como el movimiento del alma, “pues un cuerpo sin vida es verdadero cuerpo”²⁰. En cambio, el movimiento del alma por sí misma, siendo su esencia, constituye su movimiento natural.

En este sentido la bocha y su movimiento funcionan como símbolos del cuerpo y el alma respectivamente²¹. Esta idea del alma como motor del cuerpo se inscribe originariamente en el marco de una tesis platónica. Nicolás anota al margen del Códice Cusano 177²², una afirmación del *Fedro*, según la cual, la esencia del alma consiste en ser el principio del movimiento del cuerpo. Por eso se mueve por sí misma, pues sólo lo que se mueve por sí no cesa de moverse y es el principio del movimiento para todo lo que se mueve²³. La tesis es criticada por Aristóteles en *De anima*. Refiriéndose a los platónicos, Aristóteles considera que “es falso que la entidad del alma sea tal cual afirman quienes dicen que es aquello que se mueve a sí mismo” y “además es imposible que el movimiento se dé en el alma”²⁴. Pues si el movimiento le correspondiera al alma por naturaleza, entonces le correspondería también por naturaleza el lugar²⁵.

La crítica aristotélica se fundamenta en el hecho de considerar el movimiento como dado en el espacio. Sin embargo, según el Cusano, parece poder darse para el

¹⁵ De ludo globi (h IX n. 24): Ideo motus ille seipsum intellectualiter movens est in se subsistens et substantialis.

¹⁶ Evidentemente el Cusano no distingue aquí entre alma racional y alma intelectiva. Ambas fórmulas deben entenderse como referentes a una capacidad cuyo movimiento es sustancial.

¹⁷ De ludo I (h IX n. 25): Devenitur igitur ad unum, quod per se movetur, et illi non accidit ex participatione motus, ut moveatur, sed ex sua essentia; et est anima intellectiva Intellectus enim seipsum movet.

¹⁸ De ludo globi (h IX n. 23): Attende motum globi deficere et cessare manente globo sano et integro, quia non est motus, qui globo est naturalis, sed accidentalis et violentus. Cessat igitur impetu qui impressus est ei deficiente. Sed si globus ille foret perfecte rotundus, ut praedictum est, quia illi globo rotundus motus esset naturalis ac nequaquam violentus, numquam cessaret. Sic motus vivificans animal numquam cessat corpus vivificare, quoniam vivificabile et sanum est, quia est naturalis.

¹⁹ De ludo globi (h IX n. 23): Vivificatio vero est motus vitae, qui accidit corpori.

²⁰ De ludo globi (h IX n. 24): Sine vita enim corpus verum corpus est.

²¹ De ludo globi I (h IX n. 25): Valde placet similitudo globi ad corpus et motus eius ad animam.

²² Cod. Cus. 177, ff. 58-89, f. 108r: nota non aliud quod de sua natura se ipsum movet quam animus. Cf. De ludo (h IX p. 26).

²³ Platon, *Phaedro* 24 245c-246^a.

²⁴ Aristóteles, *De anima* 406a

²⁵ Aristóteles, *De anima* 408a

alma un movimiento no espacial: “Pues – afirma – por su presencia no se desplaza el aire ni un lugar se ocupa”²⁶. El movimiento del alma no se dice según alguna de las clases de movimiento espacial, sino “de modo equívoco”²⁷. En efecto, Nicolás está pensando como movimiento del alma el ejercicio de sus capacidades. Efectivamente, a continuación clasifica el movimiento del alma según cuatro capacidades: la capacidad de razonar que consiste en discernir, abstraer, dividir y unir – *raciocinandi virtus* –²⁸; la capacidad inventiva de nuevas artes y conocimientos – *vis inventiva* –²⁹; la capacidad de hacerse semejanza de lo cognoscible, en el conocimiento empírico – *in sensu* –³⁰ y, por último, la de mover al cuerpo en el alma vegetativa – *causa motus corporis*³¹.

En las tres primeras modalidades entra en juego el uso activo de la razón – *usus rationis*.

A partir de esta diferencia que reside en el uso de la razón³², estas cuatro modalidades son clasificadas en dos tipos generales de movimiento: o bien cuando el alma se hace causa de los movimientos del cuerpo – *causa motuum corporis* –, lo que hace incluso durmiendo, o cuando se hace semejanza de las cosas – *similitudo rerum* –, lo que hace incluso fuera del cuerpo³³. Con esta clasificación, separa las capacidades cognoscitivas, que pueden hacer uso o no del cuerpo, de la capacidad vegetativa, que tiene como fin el movimiento mismo del cuerpo.

Luego de esta clasificación, la discusión se detiene en una de las modalidades mencionadas: la *vis inventiva*. “Pues – según afirma – en este acto se ve claramente que el alma se mueve a sí misma”³⁴. Para explicar el movimiento del alma de acuerdo a la *vis inventiva*, el Cusano explica su propia invención del *ludo globi*.

Según dice, al inventar el juego, hizo uso del pensamiento – *cogitatio* –, la consideración – *consideratio* – y la determinación – *determinatio*. Pues pensó lo que quería hacer, consideró cómo hacerlo y determinó hacerlo de esa manera³⁵. Estas posibilidades corresponden al tipo de movimiento del alma, por el que se hace semejanza de las cosas, incluso fuera del cuerpo. Por eso corresponden al movimiento natural del alma. “Ninguna bestia – continúa – tiene tal pensamiento de inventar un nuevo juego, por lo cual tampoco considera ni determina nada acerca del mismo”³⁶. En este movimiento del alma, “el cuerpo no presta ninguna ayuda”³⁷. “Por esto, en la medida en que puede, el alma se retira del cuerpo para pensar, con-

²⁶ De ludo globi (h IX n. 24): Propter eius enim praesentiam non distenditur aer aut locus occupatur

²⁷ De ludo globi (h IX n. 28): Nulla specie ex omnibus sex speciebus motus se movet anima, sed aequivoce.

²⁸ De ludo globi (h IX n. 28): Movet enim seipsam anima, id est discernit, abstrahit, dividit et colligit.

²⁹ De ludo globi (h IX n. 28): Adhuc anima est vis inventiva artium et scientiarum novarum.

³⁰ De ludo globi (h IX n. 28): Sic dum se facit similitudinem omnium cognoscibilium, a se movetur, ut dum in sensu se facit similitudinem sensibilium

³¹ De ludo (h IX n. 29): Et facit se causam motus corporis...

³² De ludo (h IX n. 29): Est enim in pueris adhuc informis quoad usum rationis, naturae subiecta, ut fiat fortis et perfectus homo.

³³ De ludo globi (h IX n. 29): Potest autem dici animam se movere dupliciter. Aut cum se facit causam motuum corporis, quod etiam facit dormiendo. Aut cum se facit similitudinem rerum, quod etiam facit extra corpus humanum.

³⁴ De ludo globi (h IX n. 30): Multum placent quae de inventione novi supra memorasti. In eo enim actu anima clare videtur seipsam movere. Vellem ut ad ludum applicares.

³⁵ Cf. De ludo globi I (h IX n. 31).

³⁶ De ludo globi I (h IX n. 31): Nulla bestia talem habet cogitationem inveniendi ludum novum, quare nec considerat aut determinat circa ipsum quidquam. Hae virtutes sunt vivae rationis, quae anima dicitur.

³⁷ De ludo globi I (h IX n. 31): In quo opere corpus nihil praestat adiutorii.

siderar y determinar mejor. Pues quiere existir por completo en su propia libertad, para operar libremente”³⁸.

Hasta aquí el Cusano ha separado el movimiento con que el alma se mueve a sí misma del movimiento con el que el alma mueve al cuerpo. Esta diferenciación ha sido ilustrada mediante el análisis de la *vis inventiva*. Dicha capacidad ha puesto en evidencia una característica principal del hombre: la libertad que lo diferencia de la naturaleza corporal.

3. El alma y la naturaleza. Movimiento libre y movimiento compulsivo

El Cusano pone una objeción por boca de su interlocutor: “Pareces haber dicho cautelosamente que este pensamiento, consideración y determinación del juego no está en las bestias; no niegas todavía que las bestias, al nidificar, cazar y otras cosas que experimentamos, piensan, consideran y determinan. ¿Cómo, pues, muestras que ellas no son racionales?”³⁹

La diferenciación que Nicolás presenta entre el caso del hombre y el de los animales está dada por la libertad. Mientras que cada hombre piensa, considera y determina de manera singular, los animales están forzados por la ley de la naturaleza, de manera que no actúan de forma individual, sino según la especie⁴⁰. “Las arañas observan una única ley en sus telas y las golondrinas en la nidificación”⁴¹. En este sentido, la tela de la araña o el nido de la golondrina no constituyen una invención, porque no son resultado de la dialéctica de una razón libre. La naturaleza también es movida por alguna clase de inteligencia, pero esta constituye el movimiento de la ley natural, que siendo desconocida a sus súbditos, se muestra como necesidad. Por esto vemos que todos los individuos de una misma especie son compelidos y movidos por un único movimiento específico igual que por una ley ínsita de la naturaleza⁴².

El análisis de la *vis inventiva* separa el movimiento natural del alma humana del movimiento específico compulsivo – *impulsivus* – de la naturaleza. Sin embargo, el Cusano se pregunta todavía si existe también alguna diferencia entre el hombre y los animales, respecto de las capacidades que hacen uso del cuerpo, a saber: “cómo las fuerzas sensitiva y vegetativa se comportan diferentemente en el humano y en las bestias”⁴³. Vale considerar, que tanto la pregunta como su respuesta se insertan en el planteo aristotélico acerca de la relación de las distintas facultades del alma⁴⁴.

Aristóteles piensa la relación entre las facultades como una serie continua en la que cada uno de los términos se encuentra potencialmente en el siguiente: “tanto

³⁸ De ludo globi I (h IX n. 31): Ideo quantum potest se retrahit anima a corpore, ut melius cogitet, consideret et determinet. Nam penitus vult esse in sua libertate, ut libere operetur.

³⁹ De ludo globi (h IX n. 34): Cautè videris dixisse hanc cogitationem ludi et considerationem atque determinationem non esse in brutis, non negans etiam bruta in nidificatione, venationibus et aliis, quae experimur cogitare, considerare et determinare. Quomodo igitur ostendes illa non esse rationabilia?

⁴⁰ De ludo globi (h IX n. 34): Ideo impelluntur ad ea quae agunt per naturam et eiusdem speciei similes faciunt venationes et nidos.

⁴¹ De ludo globi (h IX n. 35): araneas unam legem in telis et venatione servare et hirundines in nidificatione

⁴² De ludo globi (h IX n. 35): Ideo in uno motu specifico videmus omnia eiusdem speciei tamquam ex indita lege naturae compelli et moveri

⁴³ De ludo globi (h IX n. 37): quomodo se habeat differenter vis sensitiva et vegetativa in homine et brutis.

⁴⁴ Cf. Aristóteles, *De anima* II 3.

en el caso de las figuras (geométricas) como en el caso de los seres animados, por ejemplo, el triángulo está contenido en el cuadrilátero y la facultad vegetativa está contenida en la sensitiva⁴⁵.

Siguiendo el texto aristotélico – *ut bene dicebat Aristoteles* –, Nicolás afirma que las capacidades vegetativa y sensitiva están en el hombre como el triángulo está en el cuadrilátero. La diferencia entre el alma del hombre y la de las bestias parece ser, en este sentido, de grado. Ahora, como las bestias no tienen intelecto, estas capacidades, en el animal, no pueden estar complicadas en el alma intelectiva. Sin embargo esto no significa que dejen de existir cuando muere el cuerpo: “Porque así como en el hombre, cuando su mano se seca, la substancia del alma vegetativa y sensitiva no se seca (...), por la muerte de una bestia o el secarse de un árbol no parece aquella substancia que se llama alma sensitiva o alma vegetativa⁴⁶. Por el contrario, las capacidades animales no están complicadas en el alma intelectiva, sino en el alma del mundo.

De este modo, la diferencia gradual planteada por Aristóteles entre el alma humana y la animal se separa para el Cusano, en dos mundos diferentes, a saber, el reino de la naturaleza y el del hombre. En este sentido afirma que el hombre puede ser considerado un microcosmos o *parvus mundus*. Pues como el hombre tiene alma, también el mundo tiene alma. El alma del mundo habría recibido diversas denominaciones a lo largo de la tradición. Se la habría denominado “naturaleza” – *natura* –, “espíritu de los universos” – *spiritus universorum* –, “necesidad de la complejión” – *necessitas complexionis* –, nombre que le habrían dado los filósofos platónicos⁴⁷ o “destino en sustancia” – *fatum in substantia* –.

En efecto, así como el movimiento natural del intelecto es sustancial y mueve al cuerpo con un movimiento accidental, el alma del mundo es una única sustancia que difiere en cada uno de los seres naturales sólo por accidente⁴⁸.

A partir de este paralelismo entre el alma del mundo y el alma del hombre, el Cusano concluye, por boca de Juan, que el mundo es triple. “El pequeño, que es el hombre, el máximo, que es Dios y el grande que es el universo; el pequeño es similitud del grande, el grande, similitud del máximo⁴⁹.”

La caracterización del hombre como *parvus mundus* se encuentra en un pasaje del florilegio *Auctoritates Aristotelis*, correspondiente a *Física VIII*: „homo dicitur parvus mundus⁵⁰.”

Esta tesis remite, con todo, a la lectura cusana del *Asclepius*. En efecto, el Cusano tuvo acceso al *Codex Bruxellensis*⁵¹, el cual muestra además numerosas notas de su

⁴⁵ Cf. Aristóteles, *De anima* 414b 30-33.

⁴⁶ De ludo globi (h IX n. 39): Sicut enim in homine, dum manus eius arescit, substantia animae vegetativae et sensitivae non arescit (...) sic forte per mortem bruti et arefactionem arboris non perit substantia illa, quae dicitur anima sensitiva aut vegetativa (...).

⁴⁷ De ludo globi I (h IX n. 57): Hoc poeta dicebat sciens sic philosophos Platonicos affirmare. Hi enim fortunam aiunt ordinem et dispositionem rerum omnium in suo proprio esse; et illam vocant necessitatem complexionis.

⁴⁸ De ludo globi I (h IX n. 41): Sed per accidens omnes differunt.

⁴⁹ De ludo globi I (h IX n. 42): (...) triplex est mundus: parvus qui homo, maximus qui est deus, magnus qui universum dicitur; parvus est similitudo magni, magnus similitudo maximi.

⁵⁰ Auct. Arist. 2, 233, p. 159. La edición crítica remite a Aristóteles, *Physik VIII* 2 252b24-27, Iohannes de Fonte, *Auctoritates Aristotelis Senecae, Boethii, Platonis, Apulei Africani, Porphyrii et Gilberti Porretani* (Hamesse, J., *Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, Louvain, 1974); cf. De ludo globi I (h IX n. 42), p. 47.

⁵¹ *Codex Bruxellensis*, Bibliothèque Royale Albert 1er., 10054-56.

propia mano y correcciones de Iohannes Andrea Bussi⁵². Nicolás no menciona aquí a Hermes Trismegisto. Quizá el hecho tenga que ver con que el texto del *Asclepius* no habla de tres mundos, sino de tres dioses. El pasaje correspondiente del *Asclepius* es extenso, pero a los fines de esta presentación, basta citar la primera oración: “El señor de la eternidad es el primer dios, el mundo es el segundo, el hombre es el tercero”⁵³.

Nicolás se refiere al mismo pasaje algunos años antes, en *De beryllo* (1458), mencionando esta vez explícitamente a Hermes Trismegisto. Sin embargo, esa cita tampoco respeta el texto, pues allí le otorga al hombre el lugar de *secundus deus*, que en el *Asclepius* es concedido al mundo, caracterizándolo como similitud del intelecto divino, “en cuanto crea” – *in creando* –.

Esta capacidad creativa debe ser lo que en *De ludo globi* encontramos con la denominación de *vis inventiva*. Pero en *De ludo globi*, Nicolás vuelve sobre el texto del *Asclepius*, dándole una interpretación diferente. Ahora el hombre no es “segundo”, como dice en *De beryllo*, sino “tercero”, como efectivamente se afirma en el *Asclepius*. Sin embargo, ya no es caracterizado como *deus*, sino como *mundus*⁵⁴.

Creo que con esta caracterización del hombre como *mundus* el Cusano pretende destacar no solo la libertad del hombre, sino también el hecho de que tal libertad esté unida a la naturaleza. Pues en el hombre hay “algunas cosas que nuestra animalidad exige” y otras “que convienen al espíritu incluso sin el cuerpo”⁵⁵.

Con todo, si bien la naturaleza tiene potestad sobre nuestra animalidad, no puede imponerse al alma. “El hombre está sometido inmediatamente a su propio rey, aunque mediatamente esté sometido al reino del mundo”⁵⁶.

Esta autonomía se muestra en la dialéctica libre de la *vis inventiva*, imagen de la creatividad de Dios. “Presta por tanto atención – nos recuerda el Cusano – al hecho de que la mente tiene en sí la capacidad de inventar!”⁵⁷.

Ahora bien, la libertad del hombre tiene una consecuencia ética: “Pues todo hombre tiene libre arbitrio, a saber, quiere y no quiere, conoce la virtud y el vicio, qué es honesto y qué deshonesto, qué es justo y qué injusto (...) y que debe elegirse el bien evitarse el mal”⁵⁸.

⁵² Cf. Arfé, P. «The Annotations of Nicolaus Cusanus and Giovanni Andrea Bussi on the *Asclepius*», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Universitätverlag Winter GmbH, Heidelberg, 62 (1999), pp. 29-59. Estas notas son probablemente anteriores a la redacción de *De docta ignorantia* y corresponderían al decenio 1430-1440. Cf. D’amico, C., «Elementos neoplatónicos y herméticos en la concepción del hombre de Nicolás de Cusa», en *Actas del III Congreso Internacional Cusano de Latinoamérica*, 1-4 agosto 2012 (en prensa). Cf. también: Bertoldus von Mosburg, *Expositio Elementationem Theologicam Procli, Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*, ed. Pagnoni-Sturlese, 1984, Prol. 14: «Verum circa microcosmum, id est hominem, sciendum, quod per Trismegistum ubi supra sic describitur».

⁵³ *Apulei Platonici opera quae supersunt* Vol. III, Moreschicini, E. ed., Teubner, 1991, p. 48, lin. 23: *Aeternitatis dominus deus primus est, secundus est mundus, homo est tertius*. Al margen de este pasaje en el *Codex Bruxellensis*, el Cusano anota: «homo ad dei ymaginem sicut etiam mundus», Arfé, P. ed. *Cusanus Texte III. Marginalien 5. Apuleius. Hermes Trismegistus aus codex bruxellensis*, p. 113.

⁵⁴ *De ludo globi* (h IX n. 43): *sicut universum est unum regnum magnum, sic et homo est regnum, sed parvum*.

⁵⁵ *De ludo globi* (h IX n. 36): (...) *quae nostra animalitas deposcit, et alia, quae sine corpore spiritui tamen conveniunt (...)*.

⁵⁶ *De ludo globi* (h IX n. 43): *Homo igitur immediate suo proprio regi, qui in ipso regnat, subest. Sed mediate subest tunc regno mundi*.

⁵⁷ *De ludo globi* (h IX n. 44): *Attente igitur adesto mentem in se fingendi virtutem habere!*

⁵⁸ *De ludo globi* (h IX n. 58): *Quisque enim homo liberum habet arbitrium velle scilicet et nolle, cognoscens virtutem et vitium, quid honestum, quid inhonestum, quid iustum et quid iniustum, quid laudabile, quid vituperabile, quid gloriosum, quid scandalosum et quod bonum elegi debeat et malum sperni (...)*.

Para un alma que es esencialmente movimiento, el desafío reside en mover la propia naturaleza por el camino adecuado. Sin embargo – alerta Juan –, la bocha parece moverse no sólo según la intención del jugador, sino según aquello que llamamos fortuna.

La fortuna es, según explica el Cusano, lo que acontece fuera de la intención, como una necesidad inevitable – *inevitabilis necessitas*. Por esa razón, los platónicos la habrían caracterizado – nos dice nuevamente – como necesidad de la complejión⁵⁹.

La fórmula *necessitas complexionis* es la misma que el Cusano ha identificado más arriba con la naturaleza. Esta necesidad inevitable que llamamos fortuna es pues, la necesidad de la naturaleza, la cual en sí misma, no es adversa ni favorable, pues no tiene incidencia “en los asuntos morales y las obras que son propias del hombre como hombre”⁶⁰. La naturaleza, en otros términos, no tiene moral.

Por su parte, el hombre ha quedado separado de esta naturaleza y constituido en un mundo propio que, porque es libre, tiene responsabilidad moral.

4. Observación final

En los últimos párrafos de la obra el Cusano explica con más detalle el objetivo del juego⁶¹: “Este juego significa el movimiento de nuestra alma hacia el reino de la vida”⁶².

Este camino implica el desafío de imprimirle a la bocha curva el impulso adecuado para seguir el ejemplo de la bocha de Cristo. El desafío es el de conducir un alma unida a la naturaleza. “Parece sin embargo apenas posible – afirma Nicolás – que una bocha, que según su propia naturaleza se inclina hacia abajo, no se mueva de este modo y se curve”⁶³. Por eso, el misterio del juego consiste en que aprendamos a rectificar las inclinaciones y curvaturas naturales” – *discamus naturales incurvationes rectificare* –; en otras palabras, que aprendamos a conducir lo que hay en nosotros de naturaleza.

Se trata, de seguir el ejemplo de Cristo, “Quien, cuando era semejante a nosotros, movió la bocha de su propia persona de modo que reposara en el centro de la vida”⁶⁴.

Sin embargo, es imposible que una bocha siga el curso de otra y repose en un mismo átomo, porque el impulso inicial nunca será el mismo. En ese sentido, la verdadera *imitatio Christi* reside en el mismo factor que expresa nuestra individualidad, a saber: el impulso inicial. Este impulso adecuado – explica el Cusano – está dado por la fe verdadera. “Por consiguiente, si la bocha de tu persona es impulsada por el espíritu de fe – *spiritu fidei impellitur* –, está guiada por una esperanza firme y ligada

⁵⁹ De ludo globi (h IX n. 57): Hoc poeta dicebat sciens sic philosophos Platonicos affirmare. Hi enim fortunam aiunt ordinem et dispositionem rerum omnium in suo proprio esse; et illam vocant necessitatem complexionis

⁶⁰ De ludo globi (h IX n. 57): Ita est in moralibus atque iis operibus, quae sunt hominis ut hominis.

⁶¹ Igitur revertamus nunc ad ludum nostrum et intentum brevissime pandam.

⁶² De ludo 51: Iste, inquam, ludus significat motum animae nostrae de suo regno ad regnum vitae, in quo est quies et felicitas aeterna.

⁶³ De ludo 53: Videtur tamen vix possibile quod globus secundum naturam suam inclinatus deorsum non sic moveatur et incurvetur

⁶⁴ Cf. De ludo globi I (h IX n. 51).

en el amor a Cristo”⁶⁵. “Cada hombre es su propia bocha, curvada de manera diferente a la de cualquier otro. Por consiguiente, no puede uno seguir a otro”⁶⁶.

De esta manera, la rectificación de las inclinaciones no se da en relación a otro sino en relación a sí mismo. Por eso: “es necesario que cada uno, ejercitándose a sí mismo, domine las inclinaciones de su propia bocha y sus pasiones”⁶⁷.

Aunque en el contexto del juego se emprende necesariamente un diálogo con los otros; con los que participan del juego, la dominación de la propia naturaleza se juega en una práctica en la que el hombre, para seguir genuinamente el ejemplo de Cristo, no debe dirigirse a otro, sino a su propia individualidad en diálogo consigo mismo.

⁶⁵ De ludo globi I (h IX n. 49): Igitur si globus personae tuae spiritu fidei impellitur, spe firma ducitur et caritate Christo astringitur

⁶⁶ De ludo globi (h IX n. 54): Quisque est proprius globus, aliter quam alius incurvus. Igitur non potest unus alium sequi.

⁶⁷ De ludo globi (h IX n. 54): necesse est, ut quisque dominetur inclinationibus globi sui et passionibus seipsum exercitando

