

# Nicolás de Cusa o la recuperación del Universo

MARIANO BRASA DÍEZ

## I

«Yo soy una causa de que Dios exista». Esta frase de Eckhart condensa la nueva valoración del mundo que llevaba implícita la idea cristiana de creación. Con ella desaparece el abismo entre la criatura y el Creador que habían defendido Tomás de Aquino y Alberto Magno.

Eckhart enseñaba que no es el Ser sino el Entendimiento lo primero. La sabiduría es anterior al ser ya que, precisamente por su indeterminación, por su carencia de ser, puede Dios entenderlo todo sin estar limitado a una forma determinada de entender. Pero no siendo Dios el ser es la causa de todo ser y puede decirse que el ser es Dios. Así, el ser de las cosas no es sino el que el mismo tiene: «Dios se halla en todas las cosas. Cuanto más está dentro de las cosas, tanto más está fuera de las cosas: cuanto más adentro, tanto más afuera y cuanto más afuera, tanto más adentro». (*Tratados y Sermones*, Edhasa, Barcelona, 1983, II, s. 30, p. 522). Esta desigualdad, sin embargo, no significa igualdad sino identidad: «Dios no puede tolerar lo semejante tan poco como no puede tolerar no ser Dios. (La) semejanza es algo que no existe en Dios; hay más bien el Ser uno en la divinidad y en la eternidad, mas (la) semejanza no es uno. No hay nada extraño en la unidad; sólo se me da (el) ser uno en la eternidad, (mas) no (el) ser semejante» (*Tratados y Sermones*, II, s. 13, p.378).

Y por ello todo ser es, en último termino, indivisibilidad, unidad absoluta con Dios. Pero esta búsqueda de la unidad no significa aversión a lo plural, sino que subraya, aún con más fuerza, el carácter positivo de lo creado. Así lo ha visto Heimsoeth: «No la miseria e inquietud de la existencia desplazada empujan a este místico a huir de la multiplicidad hacia el mar sin fondo, hacia el tranquilo desierto de la divinidad, sino que su ternura, su amor

por todo lo que existe no encuentran satisfacción mientras reinen la multiplicidad y el contraste». Dios deja de ser el contrario del mundo y empieza a revelarse como la unidad de los contrarios del mundo.

El conocimiento humano, tal como Eckhart lo concibe, permanece entregado a la oposición, a la multiplicidad de contrastes. Incluso la razón, fundamento de la unidad, necesita de la dualidad entre un cognoscente y un conocido. Es en la experiencia mística donde se revela la unidad. Sólo en ella, dejan de ser el pensamiento y lo pensado; sólo en ella, dejan de ser dos realidades. Todo lo que las potencias percibían en pluralidad —dice Heimsöeth—, lo que debía de ser abandonado y despreciado vuelve a existir en la plenitud de su unidad. Perder el mundo para ganarlo. No se pueden oponer más radicalmente que lo que ha hecho Eckhart los dos caminos que se señalan y cuya desconocida unidad se presupone sin embargo. Condenado a la dualidad, el pensamiento humano resultará impotente y toda investigación carecerá de valor.

«El entendimiento que no es la Verdad no comprende la Verdad con exactitud, sin que tampoco pueda comprenderla, aunque se dirija hacia la verdad mediante un esfuerzo progresivo infinito» (*De Docta Ignorantia*, I, 3, 30). Ciertamente que el Infinito se nos escapa, dirá Cusa; pero ello no significa que todo conocimiento carezca de valor. Nuestro saber es un saber ignorante y sólo mediante este saberse ignorante puede avanzar el conocimiento. Nunca conocemos definitivamente las cosas, si no que nos aproximamos progresivamente a ellas sin lograr alcanzar nunca el final de un proceso que no tiene fin. Reside aquí la grandeza de la condición humana: no la seguridad de nuestro conocimiento, sino las infinitas posibilidades de enriquecer nuestra conciencia de la ignorancia y de desplegar nuestras conjeturas.

## II

Cusa trata la cuestión de la naturaleza, del Universo, desde una doble perspectiva: 1) En función del Máximo Absoluto del que es una explicación; es decir, consideración de lo singular-finito desde la perspectiva de lo infinito, y 2) En función de la condición del saber humano.

1) La necesidad ontológica de la coincidencia se impone a nuestro pensamiento aunque el cómo y la esencia de esa unidad permanezca oculta para el hombre. En efecto: La existencia de Dios es en Cusa presupuesto fundamental de toda existencia y de todo conocimiento. sólo desde el Máximo absoluto puede hacerse comprensible el Universo, de la misma forma que la multiplicidad que lo compone no es posible explicarla sino mediante la Unidad: «... todas las cosas, con la excepción del máximo uno, son con respecto a éste absolutamente finitas y limitadas. Pero lo infinito y limitado tiene un principio y un término, y como no puede decirse que una cosa sea mayor que otra finita

dada, continuando así infinitamente, es, pues, necesario que el máximo en acto sea principio y fin de todas las cosas finitas» (*De Docta Ignorantia*, I, 6, 38).

Para Cusa lo único claro es que Dios es Unidad Absoluta, el principio y la razón de todas las cosas: «Es, pues, Dios causa eficiente y final de todas las cosas, el cual hizo el Verbo uno todas y cada una de las cosas diversas entre sí y no puede haber ninguna criatura que no proceda por contracción, de esta obra divina, pues solo Dios es absoluto y todas las demás cosas son contratas» (*Doct. ign.*, II, 9, 144).

Esta especulación sobre el Absoluto conlleva un nuevo modo de entender el Universo. Aquí comienza el desplazamiento del Teocentrismo hacia la comprensión de lo real como testimonio de Dios. La naturaleza ya no se distinguirá de lo infinito por la unmixtión de otra instancia, como la materia imperfecta de la que hablaban griegos y medievales, sino que sólo es otro modo de existir con el mismo contenido.

Este modo de ser nuevo del Universo es expresado por Cusa mediante los caracteres de máximo y de contrato. Por lo primero entiende lo mismo que apuntaba al definir a Dios, pero, claro está, con un sentido distinto: no como infinito negativo sino como infinito privativo: «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. 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» (*Doct. ign.*, II, 1, 105). El universo está complicado en Dios y es una «*explicatio Dei*». La «*complicatio*» hace referencia a la inserción de las cosas en Dios desde el principio de que nada puede decirse o pensarse de la Verdad que no esté implicado ya en la primera Verdad. La «*explicatio Dei*» se desprende de la idea de «*complicatio*» y hace alusión a la presencia de la Unidad Absoluta en las cosas prestándoles el ser que no pueden tener en sí mismas.

Por tanto: Dios se autorrevela en el Universo en la forma de la separación y de la oposición. Cada uno de los seres es una infinitud finita y en su totalidad el Universo es Dios hecho sensible. Con esta conexión entre criatura y Creador es evidente que disminuye la distancia que los medievales consideraban como presupuesto fundamental de su filosofía. Ahora bien: esta eliminación del dualismo no implica ni panteísmo ni acosmismo. Así lo ha visto Colomer: «La inmanencia de Dios al mundo no implica su absoluta trascendencia por encima del mundo ya que se trata en ella de la doble presencia de la imagen en el ejemplar y de la causa en el efecto. La razón de la inmanencia está en la trascendencia y no al revés».

2) El conocimiento de Dios, decíamos más arriba, ha de preceder a cualquier otro tipo de conocimiento. Lo infinito es el Principio, pero lo único presente como tal al hombre es lo infinito. Con ello, llegamos otra vez al presupuesto de que lo finito ha de ser afirmado en su valor propio y ha de ser comprendido en sí mismo. Lo finito es el único punto de partida ya que la única presencia posible del Infinito es la que se da o puede darse en la presencia de lo finito.

La realidad en Cusa, como en casi todos los pensadores medievales, ha de tener en el fondo como estructura ontológica la misma estructura del pensamiento. Pero ahora el pensamiento va a ser el principio ya que, la infinitud presente en el conocimiento es aquí donde se halla propiamente presente. Lo ente será así aquello que asegure el proceso del pensamiento de acuerdo a sus propias leyes. Y estas leyes no sólo son los silogismos sino también y sobre todo las matemáticas. Porque conocer es medir, calcular, sólo lo mensurable cae bajo el dominio de nuestra razón. Ello constituye la prueba evidente de su limitación. La razón en tanto que mens no podrá traspasar los límites y en consecuencia la esencia 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 pero 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» (*Doct. ign.*, I, 3, 30). La noción de infinito matemático es expresión de la inagotabilidad del espíritu, expresión de la presencia de la Infinitud. Por ello, todas Las oposiciones dejan de serlo cuando hacen tender a lo infinito los términos contrarios.

La preocupación por la matemática, por lo cuantificable comienza a desplazar la preocupación por las esencias. Pero aquí este saber es todavía un asumir la relatividad de nuestros conocimientos. Y por ello es saber. Más tarde, este saber se convertirá en Poder. Mas tarde aún, dejará de ser ciencia, dejará de un lado al Ser y se convertirá en tecnología.

### III

En Cusa desaparece el antiguo dualismo platónico-aristotélico del orden y del caos del Universo. Este mundo es el mejor de los posibles: la realidad es racional, adecuada, armónica. Incluso las oposiciones, que en el pensamiento antiguo y medieval eran la prueba mas evidente de la imperfección de lo real adquieren un carácter y sentido divinos. Tampoco puede haber degradación de Las cosas en creciente imperfección como quería el Neoplatonismo, sino que en cada especie, en cada grado de ser, Dios se halla en toda su plenitud: «Tampoco hay ningún medio entre lo absoluto y lo contracto, en cuanto son puras imágenes las de los que pensaron que había una mente, alma del mun-

do, posterior a Dios y anterior a la contracción del mundo. Sólo Dios pues, es alma y mente del mundo, si se considera el alma como algo absoluto, en lo cual están en acto todas las formas de las cosas» (*Doct. ign.*, II, 9, 144). Y ello es evidente para el Cusano ya que la teoría neoplatónica del movimiento de las esferas como nexo de enlace entre la materia y la fuerza contrayente deja de tener sentido si consideramos que «no existe ningún movimiento absolutamente máximo porque éste coincide con la quietud. No hay ningún movimiento absoluto porque lo absoluto es quietud y Dios y él complica todos los movimientos». (*Doct. ign.*, II, 10, 149). Además, no podemos atirrar el movimiento en torno a un centro porque «es imposible que haya alguna máquina mundana, ya sea la tierra sensible, o el aire o el el fuego, o cualquier otra cosa como centro fijo e inmóvil con relación a los varios movimientos de los orbes. Pues no se llega en el movimiento a un mínimo absoluto, tal como un centro fijo, porque es necesario que el máximo y el mínimo coincidan. El centro del mundo, en este caso, coincidirá con la circunferencia, y si tuviera de este modo dentro del mismo su principio y su fin, el mismo estaría limitado por otra cosa y habría fuera del mundo otro, cosas ellas carentes de verdad» (*Doct. ign.*, II, 11, 150).

¿En dónde reside entonces la imperfección que encontramos en el mundo? Es obvio que no puede tener ninguna causa fuera de Dios. No se debe — afirma Heimsoeth — a la resistencia y oscuridad de la materia sino que es consecuencia de la finitud propia del despliegue. El mundo como despliegue de Dios no puede ser la unidad divina misma, lo no desplegado y sólo en este sentido hay limitación en las palabras «todos los posibles». Como Dios, que es la eternidad misma, no podrá llegar a ser, se ha hecho lo mas análogo a Dios que podía hacerse. El no-ser que todo lo creado tiene en sí coincide con el ser. La naturaleza no puede reunir realmente los contrarios. Por eso el mundo es el mejor de los posibles y no el mejor pura y simplemente.

La supresión de Los contrastes lleva unido un cambio en la concepción de la materia. Durante la Edad Media había persistido el carácter negativo de deficiencia e insuficiencia que le había otorgado la filosofía griega y en particular Aristóteles al considerarla como el no-ser, como la mera posibilidad indeterminada de todo lo real. En realidad, esta nueva valoración de la materia es algo que llevaba implícita la idea de creación: la materia y el espacio surgen del Creador lo mismo que las formas y lo vivo. El cambio comenzará a producirse con Alberto Magno quien contra Aristóteles defendía que la forma sólo es el completo de lo que existía ya en la materia. Y esto, relacionado con la doctrina de la creación, le llevó a afirmar que Dios se halla presente no sólo en el alma, sino también en toda realidad material. Algo parecido decía Enrique Gante: la materia no recibe la existencia de la forma sino que logra su ser por participación en Dios, por ser obra de éste. En el plan del Creador reside también una idea de materia. Más tarde, Roger Bacon la librá de carácter de inercia y pasividad. Pero es en Cusa donde este cambio adquiere un

talante definitivo. Piensa, al igual que Aristóteles, que el rasgo definitorio de la materia es el de la pura posibilidad para el ser. Pero esta posibilidad no ha de ser entendida como algo carente de perfección, como algo insuficiente y meramente pasivo ya que hay una posibilidad absoluta, es Dios mismo: «La posibilidad absoluta en Dios es Dios. Fuera de él, sin embargo, no es posible pues no es dable nunca algo que esté en potencia absoluta, siendo todas las cosas, excepto la primera necesariamente contractas» (*Doct. ign.*, II, 8, 135). Así, en Dios se encuentra el fundamento de la materia y lo real. En él, coinciden la posibilidad como potencia y la realidad como forma de ser: «Dios por ser acto infinito, no es sino causa del acto; pero la posibilidad de ser es contingentemente; así pues, la posibilidad es absoluta para quien le ocurre; pero la posibilidad ocurre porque el ser por algo primero no puede ser acto radical simple y absolutamente. Por lo cual, el acto se contrae por la posibilidad, en cuanto que no es absolutamente, sino en potencia y la potencia no es absolutamente sino que es contracta por el acto» (*Doct. ign.*, II, 8, 135). En efecto: Dios ya no es pura forma, horror y rechazo de la materia; ahora la materia y la forma separadas de lo finito coinciden en él: «Es un modo de ser el que se llama absoluta necesidad, es decir, Dios (...). Otro modo de ser es el de las cosas en cuanto que son en la necesidad de su constitución, en la cual son las formas de las cosas, verdaderas en sí, con distinción y orden natural, como en la mente (...). Otro modo de ser es el de las cosas en cuanto son en una posibilidad determinada esto o aquello en acto. Y el ínfimo modo de ser es el de las cosas —en cuanto pueden ser y son la posibilidad pura. Los tres modos de ser últimos existen en una universidad, que es el máximo contrato, por los cuales hay un modo universal de ser, puesto que nada puede ser sin ellos (...). Por lo cual vemos que es uno el modo de ser de la posibilidad, otro el de la necesidad y otro el de la determinación actual por los cuales es el modo uno universal porque sin ellas nada es, ni uno está en acto sin el otro» (*Doct. ign.*, II, 7, 130-31).

El Renacimiento continúa este camino abierto por Cusa: la afirmación de que la única presencia de Dios consiste en la misma presencia del mundo, llevará a entender el mundo como algo perfecto en sí mismo, algo que debe de ser comprendido en sí mismo, sin apelar a ninguna causa trascendente. Telesio, por ejemplo, descubre algo positivo y revelador de fuerzas en la propiedad misma de la inercia: la tendencia a la propia conservación. La causa del movimiento no es la atracción de la forma sino las propias fuerzas internas de la materia. Y Bruno, va mas lejos aún que Cusa: La materia y la forma no sólo coinciden en Dios sino también en el Universo. Puede decirse que Bruno resuelve en identidades las contraposiciones ontológicas (no yuxtaposiciones ónticas) que el Cusano mantenía: la distinción entre Dios y la presencia del mundo como presencia de Dios y la distinción entre la presencia (orden, configuración) del mundo y el mundo mismo materialmente considerado.

## IV

La valoración de la tierra es un dato ya definitivo en Cusa: «La Tierra es una estrella noble que tiene una luz, un color y una influencia distinta y diversa de todas las demás estrellas, lo mismo que cualquiera de ellas difiere de otras en luz, naturaleza e influencia» (*Doct. ign.* II, 4, 117). Ya no es el centro inmóvil ni se distingue por ello del resto de los astros que tienen movimiento: «La tierra la cual no puede ser el centro, no puede carecer de movimiento pues es necesario que ésta se mueva de tal manera que siempre infinitamente sea posible que se mueva aún menos. Y así como la tierra no es el centro del mundo, tampoco lo es la esfera de las estrellas fijas u otras cosas de su circunferencia, aunque comparando la tierra con el cielo, la tierra parezca más próxima al centro» (*Doct. ign.* II, 11, 151). La tierra empieza a moverse porque lo inmóvil, lo inanimado, carece ya de la ventaja en valor y realidad que le había prestado Aristóteles. Esto ya lo había enseñado Eckhart: el movimiento universal refleja adecuadamente la perfección y plenitud que es propia de este mundo. Y ello influirá de forma decisiva en la concepción del movimiento local. La explicación teleológica es sustituida por la dinámica. Para Aristóteles, el móvil tan pronto ha alcanzado su «lugar natural» queda por sí mismo en reposo. Pero los occamistas del siglo XIV demostraron que el movimiento es obra de un «ímpetus» activo en el móvil mismo. Este «ímpetus» obraría por sí hasta el infinito si no apareciesen resistencias y reacciones externas. Es el primer acercamiento a la Ley de la inercia que tiene su origen en la negación de que el movimiento sea la tendencia a las formas sustanciales.

Todo esto proporcionará la idea de una mecánica celeste: Los movimientos cósmicos no necesitan ninguna explicación de formas inmóviles superiores como quería Aristóteles, los árabes, Santo Tomás. En la creación, lo mismo que ocurría con la materia, el movimiento recibe la existencia permaneciendo así activo y no debilitándose nunca; los movimientos de las estrellas se realizan eternamente con una actividad uniforme sin que sea preciso una acción mecánica especial de Dios. Esta vía, abierta por la especulación mística y más tarde continuada por el nominalismo, concluye de manera decisiva en Cusa. El movimiento natural, dirá, no puede ser continuo por sí mismo si no es cesado desde el exterior. Si el movimiento de los cuerpos no es algo exterior sino algo inherente a la naturaleza de todo lo real, la tierra por ende no podrá ser en absoluto inmóvil, ni podrá haber astro que no describa algún círculo: «Considérese que lo mismo que las estrellas se relacionan con los supuestos polos en la octava esfera, así la tierra, la luna y los planetas son movidos como las estrellas alrededor del polo distante» (*Doct. ign.* II, 9, 153).

Pero como el Cosmos aunque delimitado se halla inmerso en el más y el menos frente a la única perfección, así, ni las estrellas pueden describir órbitas exactas ni la esfericidad de la tierra puede ser completa: «... ni el sol, ni la

luna, ni la Tierra, ni esfera alguna (aunque nos parezca otra cosa) pueden describir un círculo verdadero en su movimiento, puesto que no se mueven sobre algo fijo. No es dable nunca un círculo verdadero sin que pueda darse uno más verdadero, ni se da nunca en distinto tiempo un movimiento exactamente igual, ni se describe un círculo verosímilmente igual, aunque a nosotros nos parezca así (...). La figura de la Tierra, por tanto, es móvil y esférica y su movimiento circular, pero puede ser más perfecto». (*Doct. ign.* II, 9, 153).

A Cusa sin embargo, no le preocupaba salvar lo real. Su teoría tal como fue expuesta no tenía sentido alguno desde el punto de vista científico. Como Cosmólogo Nicolás de Cusa era un místico que rechazaba alegremente las apariencias en favor de una aprehensión trascendente de la divinidad infinita en la que todas las paradojas se reconciliaban. No obstante, la insistencia neoplatónica en el infinito y sus paradojas no eran intrínsecamente incompatibles con las apariencias o con la ciencia. Después de la muerte de Copérnico, la tesis neoplatónica proporcionó un motivo y un tema central a los escritos cosmológicos del místico italiano Giordano Bruno, cuya visión del mundo reconciliaba el infinito y las apariencias a través del Copernicanismo.

Con todo, Cusa, 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, concibe un universo ilimitado o relativamente infinito. Al contrario 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. Podemos concluir así que la visión moderna de naturaleza no nació de una filosofía materialista. Ni tan siquiera de un pensamiento exclusivamente científico. Más bien se puede rastrear su origen en la mística y la Teología. Preocupación por lo divino que seguirá presente más tarde cuando la ciencia se convierta en un saber autónomo. El reconocimiento de lo material no significa pues la negación del fondo divino del Universo. Pero esto en realidad no importa. Lo único verdaderamente importante es el esfuerzo por comprender la realidad sea desde la ciencia, desde la Teología o la filosofía. El hecho que domina todavía es la preocupación por el ser. Habría que preguntarse por qué al hombre actual, tan seguro de sí mismo, le sobra ésta y toda pregunta.