

el problema del ser. Quizás por esta razón no ha querido Jolif hacer mención explícita de Heidegger, Hegel y Santo Tomás, que están, lo repetimos, latentes en toda su reflexión. Quizás haya razones extrínsecas que aconsejen el camino seguido. Sin embargo, para un pensamiento que se presenta histórico, estructuralmente histórico, hablar de la filosofía sin reflexionar explícitamente sobre el ser, nos parece incompleto; más en un pensador que puede hacerlo. Porque sabemos que Jolif conoce muy bien a Aristóteles y conoce muy bien a Santo Tomás. Que esto no borre la impresión de estar frente a una obra vigorosa, que marca sin duda un nuevo jalón en la "comprensión del hombre".

UNA CELEBRACION DEL Vº CENTENARIO DE NICOLAS DE CUSA

Por M. M. BERGADA (Buenos Aires)

"Después de varios años de vida más o menos oculta" —comienza diciendo la *Introducción*— "la Asociación Española de Filosofía Medieval (AEFM) se presenta hoy al público con un volumen que desearíamos fuese el primero de una colección". El volumen en cuestión, es un pequeño tomito¹ que reúne cinco trabajos acerca de distintos aspectos del pensamiento filosófico del Cardenal Nicolás de Cusa, cuyo centenario se conmemoró en la III Asamblea nacional de la Asociación mencionada, reunida en abril de 1964. Allí se presentaron estos trabajos que quieren tratar con "bastante (el adjetivo es del prologuista) profundidad diversos temas que ocupan un puesto clave en el pensamiento del Cusano. Hace más adelante el mismo introductor, P. Salvador Gómez Nogales, esta afirmación levemente sorprendente (al menos fuera de España): "Hemos querido respetar íntegramente la manera de enfocar el asunto de cada autor, aun a costa de sacrificar la uniformidad en la interpretación del pensamiento del Cusano". Empero, "todos los trabajos coinciden en acentuar esta faceta: Nicolás de Cusa es un hombre entre dos épocas. Y la nuestra puede encontrar no pocos puntos de contacto con su pensamiento, si es que no tiene incluso que reconocerse deudora de las líneas directivas de su visión cósmica" (p. 2).

El primero de los cinco trabajos (pp.5-32) pertenece al P. Luis Martínez Gómez, S. J., y lleva por título *Libertad del espíritu en Nicolás de Cusa*. Es quizá el mejor logrado de este conjunto.

Comienza con un buen análisis del conocimiento en el Cusano: la primacía del espíritu en este pensador muestra en él "una unidad de vida y de doctrina en una dirección única, pero bivalente: místico en su enorme disposición especulativa y agudo lógico en las mismas elevaciones de su corazón". Tal sería la clave de la unidad de este pensamiento reconocidamente complejo.

Va luego señalando, con firme apoyo textual, cómo para el Cusano el cuerpo y los sentidos son un instrumento *extrínseco* al proceso de conocer y al acto mismo de conocimiento (aunque quizá sea demasiada generalización aludir aquí, en cuanto a la unión del alma con el cuerpo, a "la manera dualista de los Padres y de Platón (frente a Aristóteles)")

¹ *Nicolás de Cusa en el V Centenario de su muerte (1464-1964)*. Instituto "Luis Vives", Madrid, 1967. 123 págs.

(p. 10); creemos que es mucho más matizada la posición de los Padres al respecto].

Quizá lo más original de la concepción gnoseológica del Cusano consista en que no recurre a la abstracción, ni tampoco a la iluminación, sino que la mente saca de sí misma las formas, de su propia virtud. De ahí que se atreva a hablar de “creación” en relación con la actividad cognoscitiva humana. En cuanto conocedor mediante este proceso, el hombre hecho a imagen y semejanza de Dios en cierto modo es también él *creador*. Este carácter creador de la mente humana está muy bien reflejado en los textos aducidos: Dios crea los seres, el hombre las *nociones* de esos seres. Se trata de “un poder que imita el mismo proceso creador de Dios, pero que no alcanza un término exterior a sí, se queda en el verbo interior, reflejo del Verbo; es imagen de éste y como un sustitutivo del ser, proyección exterior del Verbo creador” (p. 14). Evidentemente, éste es un pensamiento complejo y que requerirá ulteriores precisiones. “Toda acción creativa, la de Dios y la de la mente humana imitadora, la ve el Cusano como un arte” (p. 16). “Ese arte es creador, por oposición al de los pintores que copian cosas naturales” y llamará el Cusano a este proceso una *asimilación*.

Si el conocer el alma las cosas es un convertirse en ellas asimilativamente, y ella queda constituida en una *viva similitudo*, se seguirá de ahí que el conocer las cosas será tanto como conocerse a sí misma en cuanto semejanza hecha de las cosas. La mente humana será así no sólo la causa, el principio activo del conocimiento, sino también en cierto modo el término: lo en definitiva conocido, al par que las cosas o a través de ellas, será el entendimiento y el alma misma. “Parecerá que con esto cerramos aún más el marco subjetivo de la epistemología cúsana. No sólo no retrocede éste ante esta perspectiva, sino que la refuerza a conciencia” (p. 21). Por otra parte, resulta obvio que conociéndose a sí mismo, conoce así el entendimiento, en algún modo, a todo lo demás: ‘intellectus... omnia in se cognoscit dum se cognoscit’. Pero señala acertadamente el P. Martínez Gómez que esto no ha de entenderse en el sentido aristotélico, pues cuando Aristóteles dice que el alma se hace todas las cosas y que en el conocer en acto el cognoscente y lo conocido son lo mismo, esa identidad está dada por la fusión de dos formas en potencia, la del objeto y la del sujeto, en la única forma actual del sujeto que conoce, mientras que “en Cusa la identidad no es un encuentro de dos formas en potencia, sino la reasunción en una unidad superior de formas inferiores múltiples, que tienen en aquella unidad no su expresión uniforme, sino su verdad depurada”, unidad reabsorbente, “complicante” diría el Cusano en su terminología. Pareciera que cada vez fuésemos acercándonos más al idealismo, ya que en el alma está la “forma in se”, garantía del conocimiento más verdadero de todas las cosas; entonces el entendimiento es verdadero

porque “intellectus est idem cum intellecta”. “El hombre, el alma, en el vértice de inteligibilidad de todas las cosas”, acota el P. Martínez Gómez. “Estas son necesarias; por ellas tiene que pasar el hombre, pero su recorrido ha de volver sobre el mismo hombre” (p. 25). Mas no ha de parar allí: el alma se sabe imagen de una verdad que está fuera de ella. De manera que si bien el ocuparse de las cosas revertía en un conocimiento de sí misma, en definitiva este conocimiento ya, a través del alma, hacia el ejemplar divino, que solicita desde la más profunda interioridad del espíritu, insinuándose así como exigencia última en todo acto cognoscitivo particular. “La finitud e inadecuación palpada deja al descubierto el vacío, que es decepción y propulsión hacia un más allá.” Así está fijada al alma una tarea en este mundo: proceso ascendente, siempre volviéndose el espíritu hacia lo divino para ser absorbido en su imagen, de forma que cada vez más y más fervientemente vuelta hacia ello, más y más profundamente sea absorbido su ser en el mismo eterno ser. Siendo así este quehacer terreno del alma un movimiento, desde una inquietud, hacia algo que llama, solicita y urge, “el mismo conocer, actividad específica del alma, no es en el fondo una actividad autónoma, sino radicalmente condicionada por una tendencia primitiva y originaria, que es, en algún modo, *vida e impulso* anterior al conocimiento” (p. 26). Y para esto, para introducir así en el plano del espíritu un orden de movimiento anterior al conocer, el Cusano introduce una cierta anticipación en el espíritu de orden cognoscitivo, que él llama una “pregustación natural” y que según él explicaría el hecho del conocer, porque “nihil penitus incognitum appetitur”. “Por extraño que parezca —comenta el autor del presente trabajo— el Cusano ha dejado bien asentada una pieza en su teoría del espíritu muy cercana a las más modernas filosofías” (ibid.). Para el Cusano, el eje de todo el moverse de nuestra inteligencia es una ordinaria pregustación de la sabiduría del Verbo. A ella vamos, no sólo con una disposición intelectual, sino con una moción de deseo. Deseo e inteligencia van inseparables en toda actividad cognoscitiva; mutuamente se exigen: “sine desiderio non intelligit, et sine intellectu non desiderat”. Así, concluye el P. Martínez Gómez, “la tendencia intelectual no puede reducirse a una mera ley de la actividad conceptual; la baña siempre un fondo de deseo, es siempre una forma de vida” (p. 27). Y el núcleo de esta vida es para el Cusano la presencia de Dios en el centro de su imagen que es la mente humana; no imagen plena, que lo es sólo el Verbo, sino una imagen germinal del mismo, semilla de divinidad que ha de desarrollarse en esta vida terrena. Esta imagen de la semilla inspira al Cusano nuevos elementos para su teoría del espíritu.

Hemos expuesto con algún detenimiento esta presentación que de la gnoseología de Nicolás de Cusa hace el P. Martínez Gómez en este

trabajo, porque consideramos que la profunda originalidad de este pensamiento y el escaso conocimiento que él suele tenerse justificaba el extendernos así. Terminemos señalando que, tras haber expuesto estas concepciones con precisión, claridad y fidelidad, constantemente apoyado en los textos del Cusano, está el autor en condiciones de sacar *Conclusiones*, seis en total, algunas de las cuales queremos transcribir, en sus afirmaciones principales. Son éstas las que se refieren a la situación del Cusano respecto de la filosofía moderna, y en especial de la línea hegeliana: “Ciertamente los teóricos máximos del espíritu libre, los idealistas, se verían a sí mismos muy fácilmente en multitud de afirmaciones cusanas. Pero Hegel se vio ya en Aristóteles; su Enciclopedia se cerraba con unas palabras de la Metafísica aristotélica. El Cusano señala a la mente como tarea una progresiva liberación de todo lo extraño a ella; pone su vivir en afirmarse y enriquecerse precisamente en la repetida salida de sí misma, en una especie de alienación, condición única en este mundo para encontrarse luego más en sí, en su pureza inteligible; lucha y síntesis de opuestos en la unidad superior de la “viva imago” que es la mente. Todo esto lo recogería Hegel como genuina teoría del espíritu...” (p. 31). “Sin embargo de estas profundas afinidades, no son menos profundas las divergencias con el Idealismo. Para éste el espíritu humano es la última instancia, es decir, se habla simplemente del Espíritu, y este Espíritu no tiene campo más allá del espíritu humano. En Cusa el espíritu humano, aun en su supremacía y cierta absolutez respecto del mundo por debajo de él, es tan sólo una imagen del Verbo. El Absoluto le trasciende... Si ponemos el acento en la independencia, prioridad de la mente frente a la realidad visible, para mirarla desde las propias estructuras, a su imagen, Cusa no está lejos de la libertad idealista. Si ponemos el acento en la independencia o punto cero del espíritu en todo orden, sin nada por encima de él, ni como origen ni como fin, entonces el Cusano, con su teísmo cristiano, está en el polo opuesto del Idealismo”. Finalmente “no podemos con propiedad hablar de una estructura intelectual a priori en el Cusano, pues sólo ha hablado él en general del carácter activo, creativo y autónomo del espíritu, como imagen viva del Verbo y fuente de toda asimilación nocional. Pero cualquier teoría que despliegue esa estructura a priori, como función autónoma del espíritu, encontrará en el Cusano ricos materiales y sorprendentes afinidades”.

El segundo trabajo, firmado por Fr. E. Rivera de Ventosa, OFM Cap., se titula *Bases para una filosofía de la historia en Nicolás de Cusa*. En 33 páginas intenta dilucidar si existen o no tales bases para..., ya que, según el autor, “la preocupación actual, tan acuciante, por lo histórico no era sentida por Nicolás de Cusa” y en él “no vemos

formulada ninguna de nuestras grandes cuestiones sobre la historia. No se pregunta por su sentido, ni cuáles sean sus agentes primordiales, ni cuál la significación última de las civilizaciones, ni qué es lo que constituye al hombre en su ser histórico. Por ello es imposible formular una filosofía de la historia según sus enseñanzas” (p. 33, los subrayados son nuestros). Tales las rotundas afirmaciones introductorias. No obstante, “los grandes comentaristas modernos no dejan de hacer alusiones al tema y hasta creen ver en el Cusano un predecesor de este saber que logra su primera síntesis en la filosofía de Hegel”. Esto lo lleva al autor a sospechar que, empero, “algo tiene que haber en él con relación a este tema. Este algo nos ha parecido ser unas “bases”, es decir, principios, fundamentos sobre los que asentar una interpretación de la historia”.

Para tratar de hallarlas propone partir de una distinción entre “*ordo factus*” —que se vincula a la metafísica del ser, “la que analiza ante todo las estructuras estáticas de la realidad”; metafísica de cuño platónico-aristotélico, para la cual la historia es algo secundario, accesorio, insignificante— y “*ordo faciendus*”, donde “en la metafísica del devenir la historia abandona el puesto accesorio que le había señalado la metafísica del ser, para venir a sentarse en el primero y principal” (p. 34). Tras de lo cual, obviamente, se pregunta el autor hacia qué “*ordo*” declina la metafísica de Nicolás de Cusa: “está en la línea del ser o en la del devenir? y una pregunta que ya parece rebasar el tema (y cuya respuesta no hemos hallado en el trabajo) “El mundo, como hoy hablamos, ¿es un *cosmos* o una *cosmogénesis*?”.

No obstante escribir el autor que “pese a la fisura que en la mentalidad helénica introdujo el Cristianismo con la idea de un plan de Dios para el hombre, la metafísica griega impidió durante siglos una reflexión madura sobre la historia”, todas sus simpatías parecen estar con esta metafísica y (aunque el desarrollo de su exposición es oscilante y a veces nos deja perplejos) con un Nicolás de Cusa platonizante al que trataría de exculpar de la “acusación” (decimos nosotros) de hallarse en la raíz de la filosofía moderna que se desprende de las contemporáneas interpretaciones de Condillac, Heimsoeth, Cassirer. Considera sucesivamente estas interpretaciones, y se manifiesta en desacuerdo con ellas, pero en verdad no hace otra cosa que transcribir algún párrafo de esos autores y declarar su oposición a las apreciaciones allí contenidas, sin exponer, ni mucho menos discutir, las razones o los textos que en cada caso han llevado a los respectivos autores a estas conclusiones acerca del Cusano (obviamente, este tratamiento, y para tres autores de peso, hubiera requerido algo más de las cuatro páginas que les dedica). Pasa a dar luego su interpretación personal, tras manifestar que “una lectura atenta de las obras de

N. de Cusa nos ha llevado al convencimiento de que es muy difícil, imposible, obtener una síntesis. La razón fundamental de ello es que tal síntesis no parece existir... Si dentro de un sistema filosófico luchan entre sí conceptos antitéticos que nunca llegan a armonizarse, tenemos que confesar hallarnos ante una síntesis fracasada... éste nos parece ser el caso de Nicolás de Cusa" (p. 40). Y anuncia que intentará hacerlo ver desde diversos temas importantes "enfocados desde nuestro campo elegido: la *filosofía de la historia*" para así estar en condiciones de deducir finalmente en qué sentido se puede hablar en N. de C. de unas "bases" para la filosofía de la historia.

Comienza así por el ejemplarismo (que el autor subraya en el Cusano, reivindicando por ello para él la condición de "medieval"), aunque señalando aquí algunos aspectos en que el Cusano habría cambiado el sentido del ejemplarismo de Buenaventura, principalmente por hacer uso del concepto de participación que le lleva a ver a la creatura como un "Deus occasionatus", "quasi infinitas finita et Deus creatus" y otras frases de igual sabor panteísta. "No desde el ejemplarismo medieval que inicialmente recordaba el Cusano, sino desde esta desviación" tendrían valor algunas afirmaciones de Heimsoeth y Cassirer. Desfilan luego los binomios característicos del pensamiento del Cusano: movimiento y quietud, número y unidad, finito e infinito, *explicatio* y *complicatio*, buscando qué fundamento puede haber en ellos para una filosofía de la historia de cuño hegeliano, y para una primacía del "ordo faciendus" sobre el "ordo factus". Y en ocasiones encuentra tal fundamento (lo que le hace decir que "vamos constatando que las bases para una filosofía de la historia que podemos ir deduciendo de sus escritos llevan tal signo de desviación hacia un sentido inmanente de la historia que hubiera ello amedrentado al celoso Cardenal"), mientras en otros pasajes se alegra de encontrar "un claro sabor platonizante". En el caso de lo infinito y lo finito "tal vez nunca como en esta ocasión la ambigüedad, que cala tanto en su sistema, desorienta más al comentador" (p. 48); el análisis de algunos textos lo llevaría a afirmar que "esta tendencia a conocer el Infinito no es distinta de la usual en los filósofos cristianos de la edad media. Una comparación con el *Itinerarium* de San Buenaventura lo demostraría sobradamente... Y sin embargo, pese a este trasfondo medieval, tenemos que confesar (subrayando nuestro) que la filosofía del Cusano se presta ahora a una visión del mundo estilo moderno". Habría en ello un aspecto inocente: la afirmación, en cosmología, del geocentrismo; y otro "más intranquilizador": su actitud en el *De pace fidei* frente a "lo que hoy llamaríamos *cuestión ecuménica*". "Desde el ser infinito contempla a las diversas religiones y parece concluir que se hallan de él igualmente equidistantes. Esto, obviamente, se lo prohíbe su sentido cristiano. De aquí sus esfuerzos

por salvar las situaciones difíciles. Estos esfuerzos, sin embargo, no satisfacen las menores exigencias teológicas" (p. 51).

Mucho más tranquilizador resulta el Cusano en su tratamiento del misterio de Cristo en el tercer libro del *De docta ignorantia*: "ve en el misterio no sólo su sentido soteriológico-moral, sino también su *sentido cósmico*. Desde una visión cósmica la Encarnación aparece como el anillo grandioso que da unidad al mundo, como el centro de convergencia que todo lo reduce hacia sí, como el *alfa* y *omega*, principio y fin, de todo lo existente". Lo cual lleva a nuestro autor a una acotación que no deja de sorprendernos, máxime dada la posición tradicionalista que hemos creído advertir a lo largo del trabajo: "Esta reflexión teológica, de innegable sabor bíblico, y que el mundo cristiano de Oriente ha sentido con máxima profundidad, tiene dentro de la escolástica un gran representante en Duns Escoto y su escuela. El último eco de esta reflexión teológica lo sentimos, ya en nuestros días, en Teilhard de Chardin al declararnos la significación cósmica del *Punto Omega*" (p. 57). No deja de llamarnos la atención que el autor, quizá por su condición franciscana, parece poner especial empeño en vincular con maestros de su Orden los aspectos positivos del pensamiento del Cusano. Precisamente en este tema acerca del cual manifiesta que "es innegable que su visión cósmica, centrada en torno a Cristo, se mueve en una de las líneas de la más pura tradición cristiana", que hace "imposible en este sentido una interpretación laica de su doctrina", sospecha el autor que el Cardenal pudiera estar "bajo el influjo de San Buenaventura, cuyas obras se leían ciertamente en los ambientes culturales en que se formó" (pp. 58-59).

Nos deja perplejos, después del sorprendente señalamiento de coincidencia con Teilhard, el reproche formulado a Cassirer de que no haya advertido que "la visión del mundo en torno a Cristo que nos da el Cusano es una visión *estática y estructural* que nada tiene que ver con una humanidad que va haciendo su camino según la han visto los filósofos de la historia. Ni siquiera la *Civitas peregrina* de San Agustín ha dejado huella metafísica en su sistema. *En esta ocasión el Cusano no deja penetrar un resquicio de dinamicidad histórica*" (pp. 59-60. A juicio del autor, las repercusiones de la doctrina del Cusano sobre Cristo centro del cosmos tendríamos que "buscarlas en los máximos negadores de la historia dentro de la filosofía moderna: en los racionalistas cartesianos. Es el optimismo metafísico de Leibniz y de Malebranche el que se anuncia en la metafísica del Cusano... es de todos sabido que esta filosofía exige la Encarnación como complemento del mundo, para que éste sea en verdad el óptimo y el más perfecto. ¿Llegó hasta aquí el optimismo del filósofo de Cusa?" (p. 60). No consta, pero "en este sentido Nicolás de Cusa se

halla más cerca de Malebranche que de Duns Escoto”, que “nunca insinúa que el cosmos pueda exigir este grandioso complemento”. Finalmente, tras afirmar una vez más que “esta visión cristo-céntrica de nuestro pensador no es una visión histórica; es una visión metafísica”, concluye el autor que: “Pese a que no sea más que metafísica, la obra actual de Teilhard de Chardin nos habla de lo fácil que es transformar esta visión metafísica en una visión de la historia. Para ello tendríamos entonces en el Cusano una *base excelente*” (p. 61).

Tras un último acápite destinado a examinar el tema en una órbita del Cusano algo ocasional y desvinculada del corpus de su obra, el tratadito titulado *Coniectura de novissimis diebus*, llegamos a las *Conclusiones* que formula el autor tras este periplo zigzagueante que por momentos parece haberse contagiado de la falta de unidad y de síntesis señaladas en la obra del Cusano. Tras señalar la “ambigüedad, duplicidad, inmadurez de este sistema, en que muchos han querido leer las grandes direcciones del pensamiento moderno y que, sin embargo, permanece sustancialmente aferrado a la concepción cristiana medieval” (p. 64) recuerda el autor que se ha llamado “Jano bifronte” a Nicolás de Cusa, y que si bien la expresión puede entenderse en sentido laudatorio, como cuando se la aplica a San Agustín por haber recogido la sabiduría antigua y haberla transmitido al mundo medieval, “tal vez haya que decir que Nicolás de Cusa lo fue en sentido peyorativo. Mira a la edad media, cuya metafísica no llega luminosamente a asimilar, y mira al mundo moderno del que preanuncia algunas de sus direcciones ideológicas inaceptables” (pp. 64-65). Las *bases para una filosofía de la historia* se darían en Nicolás de Cusa, pero con sentido muy ambigua. “Esta ambigüedad late en su *ejemplarismo*, de sentido medieval en un principio, pero que lo pierde por el uso indebido que hace del simbolismo matemático y de la idea de participación al margen de la analogía. La ambigüedad la introduce igualmente en sus binomios *movimiento y quietud*, *número y unidad*, debido a la aplicación que hace a ellos de su binomio característico *explicatio-complicatio*. También el par de conceptos *infinito-finito*, tan capitales en toda filosofía, llevan el lastre de la ambigüedad, que permitió el que la *coincidentia oppositorum* se aplicara a la realidad histórica, cuando se llevó a interpretar el infinito con sentido inmanente. Menos ambigua es su postura bíblica sobre Cristo, centro del cosmos. Pero aun aquí hemos advertido que enlaza mejor con el optimismo de los racionalistas cartesianos que con la visión cristo-céntrica medieval. Finalmente su escatología, netamente cristiana, aunque exagera la interpretación simbólica de los números, no es capaz de eliminar de su metafísica la idea de un mundo sin término ni fin” (p. 65). Esta constitutiva ambigüedad de su sistema explica que más de un comentador haya visto en él un precursor de

la moderna interpretación de la historia con sentido inmanentista. “En este caso sus *bases* para una filosofía de la historia serían falsas”. Pero no parece el autor pensar que tal interpretación sea válida. “Nosotros, junto a su sentido escatológico, elemento necesario en una interpretación cristiana de la historia, hemos podido admirar su visión cristo-céntrica del cosmos. Esta visión puede abrir indudablemente grandiosas posibilidades para una *historiosofía*” (subrayado nuestro. “Digamos entre líneas que el Padre Teilhard de Chardin tiene en este sentido más de un punto de contacto con el Cusano” (p. 66). Por último, se pide cuentas al autor sobre las conclusiones que arroja la distinción que él mismo propuso inicialmente de un “*ordo factus*” y un “*ordo faciendus*” para situar el pensamiento del Cusano. No nos parece haber sido demasiado fructífera, pues puesto ante la alternativa de “decidir si nuestro pensador se inclina a un *ordo factus*, estilo medieval, o a un *ordo faciendus*, estilo moderno, resultará que “su ambigüedad da pie para interpretarle en ambos sentidos. Aunque reconocemos sinceramente que el sentido último de su vida y de su pensamiento fue más el de admirar el *ordo factus* creado por Dios que el entregarse con afán al *ordo faciendus* que tiene la primacía ante el hombre moderno”. Y concluye: “Tal nos parece la conclusión definitiva que hemos deducido de nuestro estudio de los textos”. En resumen, a nuestro juicio nos hallamos ante un esfuerzo meritorio, pero que ha abarcado un tema demasiado vasto para ser enfrentado y resuelto en tan pocas páginas, y que se ve desbordado por sus materiales, a menudo contradictorios, y se resiente de la misma ambigüedad y falta de síntesis que señala en el filósofo estudiado. Una pequeñísima observación final: el libro de Heimsoeth se titula “Los seis grandes *temas* de la metafísica occidental” y no “Los seis grandes *problemas*...” como se lo cita en el texto y en la bibliografía. A propósito de Heimsoeth, señalemos también que la intención de éste al mostrar la conexión del Cusano y de otros pensadores de los últimos siglos medievales con la filosofía moderna ha sido precisamente la de revalorizar la filosofía medieval, corrigiendo así la tendencia, frecuente en el racionalismo del siglo pasado, de saltar desde la filosofía antigua, por sobre los llamados “siglos oscuros”, hasta la filosofía del Renacimiento (Bruno, Campanella) y ver en ellos el origen de la filosofía moderna, origen que en cambio Heimsoeth ha señalado en el Cusano, Meister Eckhart y otros pensadores medievales.

Estas relaciones entre “las corrientes nominalistas y místicas de la baja Escolástica” y la filosofía moderna, las da en cambio por definitivamente probadas, en las líneas iniciales de su trabajo *Individuo y Cosmos en Nicolás de Cusa*, el P. E. Colomer, S. J., autor del trabajo siguiente. Asumiendo la fórmula “individuo y cosmos” felizmente

acuñada por E. Cassirer para compendiar el espíritu del Protorenacimiento, precisa el P. Colomer su verdadero sentido: "El hombre se comprende cada vez más como individuo y en una relación peculiar con el cosmos. No se trata todavía de una actitud naturalista o antropocéntrica. Los grandes pensadores de la época siguen viendo al mundo y al hombre en función de Dios y dentro de la órbita de un pensamiento religioso. Pero apunta ya la conciencia, típicamente moderna, de la realidad y por así decirlo sustantividad de la creación y del valor y dignidad de la persona humana. Esto vale, sobre todo, del pensador que llena cronológicamente la primera mitad del siglo XV y constituye sin duda su primera figura: Nicolás de Cusa." (p. 68). Por esto cree el autor que vale la pena esbozar una visión de conjunto del pensamiento cusano en torno al tema central "individuo y cosmos", que permitirá "situar al autor en su peculiar horizonte histórico como un pensador entre dos épocas: la medieval que muere y la moderna que nace". Y así lo realiza, con encomiable claridad y precisión, a lo largo de un análisis centrado principalmente en el *De docta ignorantia*, que nos deja una visión coherente y armónica del pensamiento de Nicolás de Cusa, pensamiento que remata en una cosmovisión eminentemente cristocéntrica que aparece como exigida por la metafísica misma del Cusano: "Despliegue y automanifestación de Dios, el universo no deja de estar por ello infinitamente alejado del mismo Dios. ¿No será posible encontrar una mediación entre ambos? ¿Un mááximo que sea al mismo tiempo absoluto y contradicto y de este modo reúna en sí mismo los dos extremos opuestos. La única hipótesis posible es que Dios se apropiase personalmente de la naturaleza humana que, como "natura media", compendia en sí todo el universo... Él será entonces a la vez Dios y hombre, Creador y creatura. Complemento y plenitud del universo, será al mismo tiempo la plena realización del ideal de humanidad. En una palabra, el Dios hombre será por su mismo concepto el Mediador entre Dios y el universo y entre los individuos humanos y Dios". Toda esta síntesis la ha realizado el P. Colomer directamente sobre los textos del Cusano, utilizando sus mismas palabras. Ahora llegará el momento de concluir: "Por eso el Cusano ve en Jesucristo, el Dios encarnado, el "primogénito" de toda creatura y el "fin" de toda la creación de Dios. Todas las cosas se encaminan a Dios por Cristo. Alfa y Omega, en Él se cierra el movimiento de la creación y por Él alcanzan, individuo y cosmos, el fin para el que fueron creados. De este modo, Cristo aporta el último complemento a la visión cusana del mundo y del hombre. En el Dios-hombre, Jesucristo, el hombre es levantado a la unión con Dios, y dado que en él como microcosmos coinciden todas las regiones del macrocosmos, su elevación comporta también la elevación del universo" (p. 86). Por lo cual el juicio que la filosofía del

Cusano merece al P. Colomer es ampliamente positivo: "Difícilmente podría encontrarse otra filosofía en la que individuo y cosmos alcancen una unión ni una perfección mayor. Pero ese descubrimiento del hombre y del mundo no lleva consigo el olvido de Dios. Al contrario, individuo y cosmos son vistos a la luz de Dios, de suerte que su glorificación importa necesariamente la glorificación de Dios. En Nicolás de Cusa las tendencias más esenciales del humanismo han alcanzado su plenitud religiosa y cristiana".

El cuarto trabajo que integra este volumen está suscrito por el P. Carlos Valverde, S. J. y lleva por título *La radicalidad del pensamiento de Nicolás de Cusa y la escolástica*. Tras recordar las características de la época de Nicolás de Cusa, el siglo XV tan distinto del XIII, pues no en vano se había dado con Durando, Pedro de Auriol, Nicolás d'Autrecourt y Guillermo de Ockham el llamado revisionismo crítico del siglo XIV, y tras hacer mérito asimismo de la formación y ambiente del Cusano, señala que "de hecho, la filosofía escolástica era una filosofía de la dualidad, una filosofía que distingue y supone lo natural y lo sobrenatural, Arstóteles y la Revelación, una filosofía que arranca de la división del ente en acto y potencia y que apoyada en ese dualismo construye toda la metafísica, una filosofía, cuyas estructuras básicas son siempre díadas: ens a se y ens ab alio, materia y forma, esencia y existencia, sustancia y accidente, sensibilidad y razón. Y es que la Filosofía escolástica es ante todo una Filosofía del contingente, y éste efectivamente es diádico" (p. 91). Tales las afirmaciones del autor. Frente a esta filosofía "el Cardenal de Cusa, con un sentido más hondo de la radicalidad y de la unidad originaria busca aquel punto en que potencia y acto son uno, primero en los seres contingentes y luego como fundamento supremo con el Ser Absoluto" (p. 94) y para ello añade al acto y la potencia un *tertium quid*, el *nexo* y serán tres los constitutivos del ser: acto, potencia y *nexo*, "pero ese *nexo* consigue que en realidad potencia y acto se fundan en un único elemento al cual llama *possest*, y así queda eliminada la contraposición potencia-acto como si fuesen dos elementos de suyo irreconciliables y opuestos. *Possest* es un barbarismo creado por Cusa para significar con una sola expresión esa suprema identidad del *posse* y del *esse*, de la potencia y del acto, en un *hyperacto* e *hiperpotencia* que sintetiza y encierra a ambos" (p. 94). Para concluir, menciona el autor a un pensador español contemporáneo muy poco recordado, y que ciertamente mereciera serlo más: "Amor Ruibal piensa que la teoría cusana sobre acto y potencia es una vuelta al proceso dialéctico originario de los sistemas de Platón y Aristóteles y un modo mejor que el escolástico de explicar el concepto de sustancia y sus implicaciones. Pero en esta crítica no podemos entrar ahora. Sólo pretendíamos presentar este aspecto de radicalidad y de síntesis

de la filosofía de Nicolás de Cusa que parece más pleno que el de la Escolástica y hacia el cual la Escolástica hubiera acaso debido evolucionar" (p. 97).

Cierra el volumen un brevísimo, pero sugeridor trabajo del profesor alemán Wolfgang Strobl, actualmente catedrático de Filosofía de las Ciencias en la Universidad Pontificia de Salamanca, el cual sostiene, junto con otros modernos especialistas en filosofía e historia de las ciencias, que "si no hubiera intervenido el desastre mundial del *humanismo* renacentista y, en consecuencia inmediata, de la llamada *Reforma*, tendríamos hoy, brotando de las últimas flores medievales del pensamiento católico, universal —sobre todo del cardenal Nicolás de Cusa— la *conjetura* definitiva, la *coincidencia de los opuestos* en la infinitud del Ser absoluto, la verdadera unión y única verdad en la *visión de Dios*". Tal la tesis que ha sostenido en su libro "Introducción a la Filosofía de las Ciencias" y que comparte uno de los mejores especialistas en la materia, el holandés E. J. Dijksterhuis.

Mas no se propone el profesor Strobl insistir tanto en las relaciones del Cusano con el amanecer de las ciencias modernas, cuanto en su vinculación con el cenit de las mismas en nuestro siglo. Si bien sólo hay un físico de vanguardia que cite al Cusano por extenso, y que es Carl Friedrich von Weizsäcker, descubridor de la fisión termonuclear como fuente de energía de las estrellas fijas, no obstante ello cree Strobl que *ningún pensamiento filosófico es más apropiado para dar sentido a las ciencias contemporáneas que la metafísica trascendental de Nicolás de Cusa*, "la que abarca y perfecciona, por una parte, la madurez de la tradición patristica y medieval, y que implica, por otra, los descubrimientos de las ciencias modernas" (p. 101).

A juicio del autor, tres son las líneas generales que distinguen y atraviesan las ciencias de nuestro siglo: 1) mientras la física clásica, galileo-newtoniana, se ocupaba de "hechos" como por ejemplo la caída de una piedra, las ciencias actuales rozan los límites *externos* e *internos* del mundo real, se mueven "hacia el *máximum* y el *minimum*, como diría el Cusano en su terminología; "empieza el descubrimiento de entidades inteligibles, pero no visibles y menos aun palpables, en virtud de que las ciencias ahondan cada vez más en las esencias escondidas de todos los entes reales y comienzan a revelar —en expresión feliz del biólogo Richard Woltereck— la *interioridad inmaterial* del mundo en que vivimos"; 2) una ley que atraviesa todas las ciencias en la vinculación mutua que Niels Bohr llamó "ley de la complementariedad"; 3) el pensamiento de las ciencias contemporáneas es rigurosamente estructural y relacional. A todas estas características se adaptaría especialmente bien la metafísica de Nicolás de Cusa: así por ejemplo entiende el autor que la complementariedad

es la manifestación científica y real del principio metafísico de la *analogía entis*, y "no solamente en el infinito, sino ya en cada elevación a un estrato superior del ser se verifica la *coincidentia oppositorum* de que habló N. de C."; en cuanto al tercer punto, "una filosofía que considera y reconoce la *relación como una categoría trascendental* se adapta muy bien a las exigencias que requiere una filosofía de las ciencias en nuestros días". Otros aspectos completan estas consideraciones, pues "no se trata tan sólo de las relaciones entre las cosas del mundo que percibe el hombre y que penetra con su pensamiento científico. Lo que interesa e importa mucho más es la relación del universo con su ser visto y pensado, la relación entre el conocimiento y su objeto. Y en este sentido se puede decir que las ciencias en nuestro siglo han aprendido más modestia y humildad que en los siglos pasados, se han convertido en una *docta ignorantia*" (p. 103).

Un interesante *apéndice textual* complementa este trabajo del profesor Strobl.

Tal el pequeño volumen que constituye la primera presentación pública de la Asociación Española de Filosofía Medieval. Representa un meritorio esfuerzo, aunque el valor de los trabajos sea desigual y aunque los estudios de filosofía medieval en España no parezcan alcanzar aun el nivel de sus similares en Francia, Bélgica, Alemania, Italia o aun Canadá. Pero al menos puede ser un auspicioso comienzo. En cuanto a la presentación material de la obra, lo afean más erratas de las que era dable esperar, tanto en el texto como en las notas.