

### La naturaleza según Nicolás de Cusa (1401-1464)\*

Me propongo hablarles aquí de la visión de la naturaleza que tenía y nos legó el cardenal Nicolás de Cusa, para finalmente presentarles alguna objeción a ella; porque, aunque la considero muy asequible e interesante, me parece insuficiente. Pero, antes de llegar a ello, vamos a exponer su pensamiento sobre la naturaleza; y para hacerlo, comenzaremos dando un rodeo, y empezaremos hablando de Dios, que es el tema central de la filosofía cusana.

#### 1. *Dios como ser infinito*

Efectivamente, pienso que la idea central de la filosofía cusana es que Dios es un ser infinito. Esto es algo que hoy pensamos con frecuencia, y que parece que entendemos cabalmente.

Pero quiero llamar su atención sobre el hecho de que el término *infinito*, para la tradición clásica de la filosofía, era un término negativo: expresión de indefinición, inacabamiento, imperfección. Sólo a Anaximandro se le había ocurrido pensar que el principio de todo, la *arjé*, era *to apeiron*, algo indeterminado, sin límites; justamente porque había de dar razón de todas las determinaciones y formas finitas del ser. Pero en tanto en cuanto lo infinito es inacabado, difuminado, impreciso, indefinido, a ningún griego se le hubiera ocurrido decir que Dios es infinito: Dios, a la inversa, parece que tiene que ser perfectísimo, un ser completamente definido, máximamente finito, e incluso el fin de los demás seres.

Mas cuando la filosofía aristotélica se asume a finales de la edad media, ese dios motor inmóvil, esa pura actividad que preside el cosmos, o ese pensamiento que se piensa a sí mismo, a algunos filósofos cristianos les parece poco: un dios inmanente al universo, al que somos capaces de definir porque sabemos en qué consiste su realidad, les parece poco en comparación con el Dios en el que creen. Frente al dios de los filósofos, está el Dios de la fe. Y el Dios de la fe tiene que ser completamente trascendente, y escapar a cualquier localización física y tematización gnoseológica; ha de ser un dios infinito. Si ya a San Anselmo se le había ocurrido decir que Dios es más que cualquier cosa que podamos pensar sobre él<sup>1</sup>, ahora se pretende un ensalzamiento de Dios sobre cualquier otra realidad: Dios es un ser infinito.

Naturalmente que infinito ahora ya no es un término negativo, para designar lo difuso o inacabado; sino un término positivo, que designa, creo, lo que siempre se ha denominado inmensidad, el desbordar sobre toda medida. Pero la inmensidad es más

---

1. En la segunda enunciación de su argumento ontológico: *quidam maius quam cogitari possit, Prosligion XV.*

---

\* Conferencia dictada el martes 25.I.2005 en la Facultad de Teología San Dámaso (Madrid).

bien adjetiva –Dios, ciertamente, posee una bondad o una inteligencia inmensas–, y en cambio la infinitud parece más bien sustantiva: se atribuye al mismo ser de Dios, trascendente por encima de la naturaleza y de la razón.

El antecedente de esta posición que adopta Nicolás de Cusa es Duns Scotto. Porque Scotto había distinguido una triple manera de conocer a Dios<sup>2</sup>: el conocimiento filosófico de Dios, el conocimiento de Dios por la fe, y el conocimiento cara a cara de Dios que esperamos alcanzar en la vida futura.

a) Según la filosofía sabemos de Dios que es principio, y en consecuencia Duns Scotto escribe un libro *De primo principio*, para tratar sobre el principio primero: Dios creador del universo.

b) En cambio, de acuerdo con la fe descubrimos que Dios es omnipotente, capaz de desplazar montañas por ejemplo, y de cualquier otra cosa; una omnipotencia sólo dirigida por la razón, es decir, sólo restringida por el principio de contradicción.

c) Y finalmente, al conocer a Dios según pura visión facial, sabremos que Dios es infinito. Lógicamente, porque si la vida eterna consiste en ver a Dios (*vita hominis visio Dei*, decía san Ireneo<sup>3</sup>), esta visión tiene que ser inacabable, inagotable; y eso sucede porque Dios es infinito.

Pues bien, conforme con lo que dice Duns Scotto, Cusa tiene por verdad central de su filosofía que Dios es infinito. Y después de Cusa, toda la filosofía moderna también<sup>4</sup>: Descartes hablará expresamente de la *res* infinita; y Hegel del verdadero infinito, que logra *la idea* cuando se alcanza con el saber absoluto.

Claro que si Dios es un ser infinito no sólo trascenderá toda realidad creada, sino también a nuestro propio conocimiento: lo infinito nos es inasequible. Por eso pondrá Cusa una teología negativa, recogiendo sólo una de las tres vías tomistas<sup>5</sup> para conocer a Dios. Santo Tomás pensaba que había algunas cualidades que podemos atribuir positivamente a Dios: hay una vía afirmativa en la teología. Siempre que las elevemos eminentemente: hay una vía de eminencia en la teología. Y otras propiedades que debemos, en cambio, eliminar de Dios: una vía negativa de la teología. En Cusa prima, siguiendo una deriva neoplatónica, la teología negativa. De Dios más sabemos lo que no es que lo que es.

Pero si esto es así, quiero denunciar, es muy fácil dar el paso al agnosticismo teológico, y al ateísmo. Porque si Dios nos excede tanto que no sabemos nada de él, si no podemos conocerle y referirnos a él, si queda tan lejano que nada de él se nos muestra, entonces es fácil perderlo de vista, o prescindir de él por completo: por ignoto. Un entendimiento que se piensa a sí mismo, o una pura actividad que atrae hacia sí a todos los motores, es algo claro y concreto: para aceptarlo o, en su caso, para rechazarlo; pero un infinito inaprehensible, más allá de toda realidad y de todo conocimiento humano, es algo quizá a lo que podemos volver la espalda o dejar al margen con cierta lógica. De la teología negativa se pasa muy fácilmente a la negación de la teología.

Pues justamente esta posición de Nicolás de Cusa, su teología negativa, explica su

2. Cfr. *Cuestiones quodlibetales* XIV. También la distinción entre *nuestra* teología, la teología *de los bienaventurados* y la *divina* en el prólogo al *Comentario a las sentencias (Oxford)*; y aún mejor el número 119 (distinción 2<sup>a</sup>) del primer libro de ese comentario, y la distinción 42 a que remite.

3. *Adv. Haer.* IV, 20, 7.

4. Heimsoeth propone la infinitud de Dios como uno de los seis grandes temas de la metafísica moderna. Cfr. *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*. Alianza, Madrid 1990; cc. I-II.

5. Cfr. *De potentia* 7, 5 ad 2.

obra de madurez. Como sabrán ustedes, las obras del Cusano se dividen normalmente en tres categorías: los escritos científicos, los político-religiosos y los propiamente filosóficos o teológicos<sup>6</sup>. De entre éstos últimos, destacan las dos obras básicas del cusano, ambas fechadas alrededor de 1440: *La Docta ignorantia* y el *De coniecturis*; por simplificar, su metafísica y su antropología. Después vienen otras obras expositivas, alguna de las cuales nos saldrá aquí; y finalmente están los diálogos de madurez, todos ellos dedicados –como ha señalado Angel Luis González<sup>7</sup>– a los nombres divinos: por ejemplo, *De beryllo* en 1458, *De aequalitate* y *De principio* en 1459, *De possesset* en 1460, *De non aliud* en 1462, *De venatione sapientiae* en 1463 y *De apice theoriae* en 1464.

Nicolás de Cusa se ve abocado al tema de los nombres divinos precisamente por su teología negativa. Si Dios excede nuestros conceptos, ¿cómo nombrarle?. Quizá de múltiples maneras, pero ninguna de ellas estricta y propia. Al carecer de una esencia o forma constitutiva, carece también de nombre propio (como para Tomás de Aquino era el famoso *ipsum esse subsistens*<sup>8</sup>). Dios es inefable, y nos referimos a él o hablamos de él mediante diversas aproximaciones: el tema de los nombres de Dios; los diálogos finales del cusano.

En suma, esto es lo primero a dejar claro: que para Nicolás de Cusa Dios es el ser infinito, trascendente sobre toda otra realidad, y por ello también sobre nuestro humano pensamiento.

## 2. La naturaleza como ser finito

Lo siguiente que hay que decir es que, si Dios es infinito, toda otra realidad, el entero universo de las criaturas, la naturaleza toda, se caracteriza, para Nicolás de Cusa, por su finitud. Y si lo infinito era lo inmenso, lo inabarcable, lo perfecto, ahora ser finito conllevará ser imperfecto, limitado, algo no enteramente positivo. Anticipando así la futura posición de Spinoza: *omnis determinatio est negatio*<sup>9</sup>.

Ante todo, las criaturas son como la contracción del infinito, su restricción a una esencia finita. Algo así como si lo infinito fuera una plenitud unitaria y total, y lo finito su fragmentación o degradación en la pluralidad. Una visión que nos resulta afín a la noción de difusión del bien platónico, a la de emanación neoplatónica de la unidad, e incluso a la de derivación de lo compuesto a partir de la simplicidad del ser de ciertos planteamientos escolásticos. Una visión, realmente no muy optimista de las criaturas. En todo caso, Nicolás de Cusa arbitra esa precisa noción: lo finito es la contracción de lo infinito; la naturaleza es *deus contractus*.

Pero al contraer la inmensa perfección de lo infinito, cuando hablamos ya de perfecciones finitas, entonces nos aparecen los contrarios: noche y día, juventud y vejez, salud y enfermedad, vida y muerte, conocimiento e ignorancia. La oposición y la contrariedad, en cambio, no rigen en Dios, en quien se da la que Cusa llama *coincidencia oppositorum*.

Ésta es una idea muy propia de Nicolás de Cusa, a quien se le ocurrió en un viaje por mar a Constantinopla en 1437. Viendo desde el barco la inmensidad del mar, y cómo en el horizonte se juntan cielo y tierra –los dos extremos cualitativamente distin-

6. Buena parte de las obras del cusano están siendo traducidas en la universidad de Navarra. Algunas nos aparecerán aquí; otras notables ediciones han sido: *La visión de Dios*. Eunsa, Pamplona 1999<sup>3</sup> y *Diálogos del idiota. El possesset y La cumbre de la teoría*. Eunsa, Pamplona 2001.

7. Cf. *Introducción* a NICOLAS DE CUSA: "La cumbre de la teoría". Univ. Navarra, Pamplona 1993; pp. 10-2.

8. Véase al respecto CLAVELL, L.: *El nombre propio de Dios*. Eunsa, Pamplona 1980; c. IV.

9. *Epist.* 59.

tos y opuestos de la cosmología griega–, se le ocurrió la idea de que en el infinito los opuestos coinciden. Se le ocurrió esta idea, y se la apropió, e intentó defenderla con imaginativos ejemplos. Como el del reposo y el movimiento, que parecen coincidir en el ejemplo de un disco que rota a una alta velocidad, superior al umbral de la visión; o como el de la circunferencia y la recta tangente con ella, que se aproximan al infinito si el radio de la circunferencia va incrementándose<sup>10</sup>. ¡Incluso llegó Nicolás de Cusa a escribir en 1452 un tratadito sobre la cuadratura del círculo: *De quadratura circuli!*.

Se toma la *coincidentia oppositorum* del cusano como una negación del principio de contradicción; análoga a otras de la historia del pensamiento como la de Heráclito al primar el devenir sobre la entidad, o la de Hegel al proponer la síntesis que niega y asume los contrarios. Tal vez, aunque no creo que ninguno de estos pensadores prescindiera realmente de aquel principio; porque, como mostró Aristóteles, quien lo negara tendría que limitarse a vegetar: cualquier acción práctica, o proposición teórica, supone el principio de contradicción<sup>11</sup>. Con todo, hay una cuestión a la que atender: la discusión entre Scotto y Ockham acerca del poder divino.

Duns Scotto reconoce la omnipotencia divina, ya lo hemos dicho; pero sometida a la lógica, a la vigencia del principio de contradicción. Dios no puede hacer lo contradictorio, el círculo cuadrado. Lógicamente esto ocurre no por defecto de su poder, sino por defecto de la cosa misma, que no puede ser hecha. En cambio Ockham sostiene que el poder de Dios es omnímodo, y que puede hacer incluso lo contradictorio<sup>12</sup>. Cuando se plantea si el primer mandamiento –amar a Dios– es necesario, o si Dios podría haber mandado odiarle –y si Dios es el sumo bien, odiarle es algo contradictorio–, Ockham acepta que tal cosa podría haber ocurrido: la contingencia total de los mandamientos, y de la realidad a que ellos se refieren.

Por su contingentismo, el nominalismo ockhamista reduce la realidad a pura facticidad, al margen de naturalezas fijas y esencias universales; paralelamente, los conceptos son también meros nombres, terminismo. No está muy lejos Nicolás de Cusa, un pensador de su época; y precisamente al elevar a Dios por encima del principio de contradicción, o al afirmar que dicho principio sólo rige en lo finito, en lo creado.

Pero la tesis de que todo lo creado es finito, contracto, no afecta sólo a la realidad material, sino también al conocimiento humano. La doctrina más característica y conocida de Nicolás de Cusa es la *docta ignorantia*: la afirmación de que nuestro saber es más un ignorar que un conocer en verdad. Sólo Dios, que es infinito y perfecto, posee la verdad estrictamente; el hombre, en cambio, finge especulaciones –el terminismo nominalista otra vez– con las que se explica los entes; pero que, con todo, más comportan un desconocer la realidad que un saber sobre ella con propiedad: docta ignorancia.

Del conocimiento humano Nicolás de Cusa dice que es conjetural (*De coniecturis*), y nos ofrece la siguiente metáfora: sucede con nuestras representaciones como con una persona que se refleja de distintos modos en distintos espejos, máxime si ocurre como en nuestras ferias y parques de atracciones: que cuentan con espejos niquelados, ondulados, cóncavos y convexos. Todos esos espejos reflejan a quien se pone delante, pero deformadamente, o con una representación más bien proporcional de él, pero no exacta. Pues así, sugiere Cusa, acontece con nuestro conocimiento: que sólo Dios tiene la imagen precisa, la verdad exacta; mientras que el hombre sólo se aproxima conjeturalmente a ella. Nuestro conocimiento, en suma, es también finito, contracción de la

10. Cfr. *Docta ignorantia* libro I, cap. XIII.

11. Cfr. *Metafísica* IV, 4; 1006 a 15.

12. La potencia *absoluta* de Dios excede la potencia *ordenada* por la razón. Cfr. *Quodlibetales* VI, 6.

verdad divina, que es la única verdad infinita y absoluta.

### 3. *La finitud del universo físico*

Lo creado es, en definitiva, finito, contracción de Dios. Pero esta doctrina metafísica la aplica Nicolás de Cusa con cierta precisión al universo físico. En él, el cusano distingue tres principios: la forma, la materia y el movimiento; una peculiar articulación de las cuatro causas aristotélicas, según la cual se separan las dos intrínsecas, las que constituyen la sustancia, y se consideran conjuntamente en el movimiento las dos extrínsecas, la causa agente y la final. En último término, así se constituye el universo aristotélico: sustancias y movimientos, o sustancias en movimiento. Pues bien, la postura cusana consiste en negar que haya en el universo tanto una forma absoluta, como una materia absoluta o un movimiento absoluto; porque todo en el universo es contracto y finito.

a) Como no hay forma absoluta, ya no habrá aquella *anima mundi* que postuló Platón en el *Timeo*; ni tampoco el cosmos se dividirá en lo astral y lo terrenal como había pensado Aristóteles: porque la esfera celeste no es una forma perfecta.

b) Tampoco habrá una materia absoluta, absolutamente potencial, como los átomos elementales de Demócrito o la materia prima de Aristóteles; de la que el cusano dirá que, precisamente por carecer de forma, es estrictamente incognoscible, un supuesto del estagirita.

c) Y finalmente no habrá tampoco un movimiento perfecto, primero, el movimiento circular del cosmos; ni un movimiento eterno y causa única de lo que acontece en el universo. Sólo Dios es forma, principio y causa del universo.

Pero al suprimir la redondez de los cielos, Cusa anticipa, no por observaciones empíricas –como posteriormente las de Kepler–, sino desde principios filosóficos, la revolución copernicana<sup>13</sup> (Copérnico vivirá entre 1473 y 1543, casi un siglo después del cusano). Pues Cusa dirá que todos los movimientos del universo son homogéneos, y que, por tanto, no se distingue lo circular de lo rectilíneo; en consecuencia, los movimientos de los astros no serán perfectos, circulares, sino elípticos. Y propondrá que la tierra también se mueve; puesto que si nos pusiéramos en el sol la veríamos rotar a nuestro alrededor. Y que el espacio y el tiempo no están cualitativamente configurados y ordenados, sino que son isomorfos e indefinidos, como luego sostendrá el mecanicismo newtoniano.

Con esta física se asume, pues, el contingentismo nominalista, y se acoge también la nueva ciencia empírica. Pero además se acaba con el cosmos griego, con ese universo internamente ordenado y jerarquizado. Y se abren las puertas al universo moderno: los espacios ilimitados, en los que el hombre se encuentra como perdido. Pero conviene no olvidar que esta mudanza en la visión del mundo procede de considerar que todo lo creado es contracto, finito. Este es el segundo extremo que he querido trasladarles en esta conferencia. Por una parte Dios es un ser infinito, por otra el universo es siempre, y por necesidad, finito.

### 4. *La relación de la naturaleza con Dios*

Luego entonces tenemos dos puntos: Dios infinito, y lo creado finito. ¿No ven, en

13. Sobre la repercusión en filosofía de esta revolución científica, cfr. CIMADEVILLA, C.: *Universo antiguo y mundo moderno*. Rialp, Madrid 1964; KOYRE, A.: *Del mundo cerrado al universo infinito*. Siglo XXI, Madrid 1979; y GARIN, E.: *La revolución cultural del renacimiento*. Crítica, Barcelona 1981.

seguida, que ambos son puntos correlativos? ¡Manifiestamente!, y el propio Nicolás de Cusa es consciente de ello. En último término, la naturaleza está siendo pensada en relación a Dios (¿y quizás también a la inversa?, o incluso ¿quizás primeramente a la inversa?).

Cusa vincula Dios y la creación; y lo hace en concreto con los términos de la implicación lógica: Dios coimplica todas las perfecciones de lo creado, y las criaturas son la explicación de Dios. O también: Dios es el implícito de las criaturas, y ellas el despliegue de su omnivirtualidad. Es su conocida doctrina de la *coimplicatio-explicatio*. La implicación es una clase de unidad, aquélla con que se puede pensar que se articulan sujeto y predicado en el juicio, principalmente si es analítico. Y Cusa traslada esa clase de unidad a la que liga Creador y criatura.

Ello conlleva, por una parte, una afirmación de la unidad divina. Que tiene de peculiar, frente a la simplicidad de su concepción clásica –incluso en el neoplatonismo de Plotino–, que incluye la entera complejidad, pues coimplica toda perfección y toda forma de ser. Una unidad compleja es característica del pensamiento moderno; y, después de Nicolás de Cusa, reaparecerá en Giordano Bruno y, singularmente, en la dialéctica de Hegel y en su identidad final del sujeto con el objeto en la que la Idea se reconoce.

Pero, por otra parte, ese esquema de la *coimplicatio-explicatio* comporta también como una reconducción de la multiplicidad a su unidad, a la que despliega y expresa. La pluralidad de lo creado es manifestación, explicación o expresión de la unidad divina. Es el tema de la teofanía, que Cusa trata concretamente en el *De dato patris luminum* de 1446<sup>14</sup>.

Desde este punto de vista, el de la articulación de unidad y multiplicidad, Cusa es un precursor de la modernidad.

Porque, ciertamente, esta correlación de unidad y pluralidad se vertió después en un sistema monista, el de Spinoza, para quien Dios es la unidad de la naturaleza en términos de unidad sustancial: *Deus sive natura sive substantia*. El monismo spinozista es panteísta; pero el propio Cusa recibió también de Juan Wenck la acusación de panteísmo –Dios como unidad de fondo de todo lo creado–, de la que lógicamente se defendió con su *Apología de la docta ignorancia* en 1449. El cardenal cusano de ninguna manera quería ser panteísta.

Y, en otro sentido, aquella correlación de unidad y pluralidad se vertió también en un sistema pluralista, como fue el de la monadología de Leibniz. La implicación con que Cusa entendió la creación es aplicada a la realidad sustancial monádica por Leibniz; y de resultas de esa aplicación, surge el problema del determinismo, que, en cierto modo, afecta también al Cusano. Con todo rigor, Cusa es un antecedente neto de la monadología leibniziana<sup>15</sup>, precisamente por su doctrina de la *coimplicatio-explicatio*. Sólo que Leibniz la aplica a la conexión de la sustancia con sus predicados; y, al ser pluralista, requiere el añadido de la armonía preestablecida.

Les estoy presentando a Cusa como precursor de la modernidad; por su visión de la unidad de lo real: el ser infinito y su expresión en las realidades finitas. ¿Cómo no ver también en la *contractio* cusana concomitancias con el hegeliano extrañamiento de la idea en la naturaleza? La naturaleza mecánicamente entendida, como Newton había propuesto, le parece a Hegel irracional, la alienación de la idea lógica. Pero mucho an-

14. *El don del padre de las luces*. Trad. Miguel García. Univ. Navarra, Pamplona 2000.

15. He escrito sobre Leibniz a partir del cusano *El juicio y la existencia: problemas metafísicos de la ontología modal leibniziana*. "Anuario filosófico" 38-1 (2005) 69-86.

tes, Nicolás de Cusa nos quería mostrar algo así: que la aceptación de la nueva ciencia empírica deriva en la ruptura del cosmos griego; que la consiguiente inserción del hombre en el caos de los espacios siderales infinitos le hace perder su puesto propio y su orientación. ¿Qué remedio arbitra para ello el cusano? Precisamente éste: remitir la naturaleza a Dios.

Porque en esta versión premoderna, la naturaleza ya no tiene unidad propia, no es un cosmos heterogéneamente organizado y jerarquizado, autónomo y con una naturaleza en propio; su integridad e inteligibilidad remiten sólo y directamente a Dios. Lo creado implica a Dios. En la naturaleza todo es contrato, plural, reino de finitud y oposiciones; inexplicable sin el telón de fondo de Dios.

La visión cusana de la naturaleza, creo yo, es muy asequible; y también, por decirlo de algún modo, muy pía, teológica. A un creyente le gusta ver a Dios por detrás de la naturaleza. Pensemos en la inmensidad de los océanos, como el mismo Cusa en el viaje aludido; o en el magno poder de las tormentas y los volcanes; en la belleza de algunos paisajes, o de una puesta de sol; e incluso en el dinamismo de la vitalidad vegetal y animal, y hasta en el hermano lobo de san Francisco de Asís. La naturaleza nos habla, si bien con un lenguaje mudo, de Dios; nos muestra su poder.

Ciertamente, no es agradable oponerse a una visión tan bonita de la naturaleza, y a un cardenal tan culto y bondadoso como el cusano. Quizá no nos faltaran motivos, porque –repito– la naturaleza pierde consistencia propia al considerarse meramente como teofánica; pero, sin duda, antes que hablar de una pura materia con sus epifenómenos, o de una innumerable cantidad de átomos en colisión, antes que un naturalismo materialista es preferible pensar como nos dice Nicolás de Cusa.

##### 5. *Una alternativa a la visión cusana de la naturaleza*

Por esto, mejor que oponernos a su cosmovisión, quiero sugerirles aquí una alternativa. Repito que ver a Dios como por detrás de la naturaleza es algo muy digno, en último término porque la naturaleza es criatura y Dios su creador. Esta visión es muy digna, pero incompleta. Porque la naturaleza, y ésta es la alternativa que quiero proponerles, antes remite al hombre que a Dios; y no remite a éste sin aquél. La naturaleza, sin el hombre, está inacabada, y es ininteligible. Y además, si es cierto que la naturaleza remite a Dios, sólo por mediación del hombre lo hace adecuadamente; y a Dios se lo conoce mejor desde el hombre que desde la sola naturaleza. Procuraré hacérselo ver.

Ante todo recordaré esa experiencia de Hegel cuando le llevaron a que disfrutara de las montañas y lagos suizos. Y cómo aquello le pareció... ¡naturaleza muerta!, tiempo inerte, mal reflejo de Dios: sólo en las cascadas apreciaba algo de dinamismo y vida:

“En el pensamiento sobre el tiempo que tienen estas montañas –decía– y acerca de esta especie de sublimidad que se les atribuye, la razón no halla nada que le parezca imponente, nada que le obligue a maravillarse o asombrarse. La visión de estas masas eternamente muertas no me ha ofrecido más que un espectáculo monótono.”

En cambio, decía también Hegel, escuchar cualquier palabra de un campesino mueve más el pensamiento hacia Dios que todo el espectáculo de la naturaleza:

“Cualquier representación del espíritu, la más baladí de sus imágenes, el juego de sus caprichos accidentales, cada palabra, es un fundamento más excelente para conocer el

16. Textos citados por COLOMER, E.: *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Herder, Barcelona 1986; v. II, pp. 117 y 346 respectivamente.

ser de Dios que todo objeto natural.”

Tal vez tenga razón Hegel<sup>16</sup>, aunque ciertamente era un idealista.

Lo que yo les sugiero, más bien, es que la naturaleza es el hábitat del hombre. Que es en el hombre donde la naturaleza encuentra su sentido.

No percibirlo directamente así, pensar inmediatamente en la naturaleza sólo como obra divina, como expresión de Dios, yo pienso que es un remedio teológico al naturalismo, tardomedieval o actual; al déficit de humanismo que, en particular, encierra nuestra cultura. Pero insisto: sin el hombre, la naturaleza está incompleta, imperfecta, y es incomprensible.

Esto que les digo –que la naturaleza apela de suyo al hombre– tiene un doble sentido.

a) Internamente, por cuanto el hombre es la culminación de la naturaleza. Tanto si entendemos esto en una perspectiva evolucionista, como si, en un sentido más clásico, apreciamos que el concepto de naturaleza donde se cumple acabadamente es en la naturaleza racional. A propósito me gustaría llamar su atención sobre el hecho de que el evolucionismo es el nuevo orden que el pensamiento humano ha encontrado cuando se derrumbó el cosmos griego y se vio abocado al caos mecanicista.

b) Pero además exteriormente, porque el hombre constituye también la perfección externa de la naturaleza. En la medida en que la conoce y posee la verdad del universo que el universo mismo ignora (Tomás de Aquino dice que el fin del universo es ser contemplado por el hombre<sup>17</sup>). Pero también en cuanto que con la cultura el hombre continúa la naturaleza y la perfecciona. En una civilización técnica como la nuestra, esto último se hace muy patente.

En cambio, la antropología cusana del *De coniecturis* alberga la idea del hombre como microcosmos: un cierto anticipo de la moderna idea de subjetividad, de acuerdo con la cual el hombre se aísla e incluso enfrenta a la naturaleza; o una percepción de la interioridad humana desgajada de su entorno real, y por ello problemática y abocada a la soledad.

Pero, en cambio, si el hombre culmina y dota de sentido a la naturaleza, que es su hábitat, entonces sólo por la mediación del hombre la naturaleza remite adecuadamente a Dios.

Porque Dios no es sólo creador como mero autor del universo: un poder infinito causante de efectos finitos que son las criaturas, contracciones que expresan su virtualidad. Dios no es eficiencia inagotable, exigida para explicar la naturaleza; sino que Dios es espíritu, y espíritu creador: persona que, sabia y amorosamente, crea personas y les da un mundo.

Viene al caso recordar la diferencia que la teología clásica estableció entre vestigio e imagen de Dios: como el hombre no es mero vestigio, sino *imago Dei*, sólo en atención al hombre descubrimos el carácter personal del Creador. Y viene al caso también recordar que lo único que Dios ha querido crear por sí mismo, absolutamente, son las personas.

## 6. Conclusión

Concluiré con un comentario de los que le gustaban a mi maestro Leonardo Polo.

---

17. *Oportet ultimum finem universi esse bonum intellectus. Oportet veritatem esse ultimum finem totius universi. Summa contra gentiles* I, 1.



Él solía decir que el hombre se equivoca siempre por defecto, nunca por exceso. Y ésa es la observación final que yo quiero hacerles respecto del pensamiento de Nicolás de Cusa sobre la naturaleza.

Comenzábamos diciendo que el dios de los filósofos era muy limitado, y que la filosofía tardomedieval quiso enaltecer a Dios haciéndole supereminente, trascendente, elevándolo por sobre encima de todo y declarándole un ser infinito, un poder omnímodo. Pero al hacerlo así, terminamos por ignorar lo más noble de Dios: que Dios no es un mero poder eficiente, sino que es un espíritu, un ser personal; que lo que quiere son personas, y que, al crear el universo, lo que ha hecho, más que exhibir su poder, ha sido preparar un hábitat para ellas.

DR. JUAN A. GARCÍA GONZÁLEZ  
*Universidad de Málaga*