



Nicolás de Cusa en diálogo con sus fuentes: la re-definición del platonismo

Nicolau de Cusa em diálogo com suas fontes: a redefinição do platonismo

Nicholas of Cusa in dialogue with his sources: the redefinition of Platonism

Claudia D'AMICO¹

Resumen: Este artículo presenta el pensamiento cusano teniendo en cuenta su conocimiento de la tradición platónica tanto en su versión cristiana –Dionisio, Escoto Eriúgena, los Chartreses, Meister Eckhart, Bertoldo de Moosburgo– cuanto de algunos autores del neoplatonismo ateniense, en especial Proclo. La exposición se articula en tres momentos (I) la presencia de esta tradición en obras tempranas; (II) la defensa de estas fuentes en la *Apologia doctae ignorantiae*; (III) la relectura de la tradición a partir de una nueva recepción de textos a partir de 1450.

Abstract: This paper presents the Cusanus's thought given its knowledge of the Platonic tradition considering its Christian version –Dionysius, Scotus Eriugena, the Chartreses, Meister Eckhart, Bertold of Moosburg – as some authors Athenian Neoplatonism, especially Proclus. The text is divided into three points (I) the presence of this tradition in early works; (II) the defense of these sources in the *Apologia doctae ignorantiae*; (III) the reinterpretation of tradition from new receiving texts from 1450.

Palabras-clave: Nicolás de Cusa – Platonismo medieval – Fuentes.

Keywords: Nicholas of Cusa – Medieval Platonism – Sources.

¹ Universidad de Buenos Aires-Universidad Nacional de La Plata-CONICET. *E-mail:* claudiadamico@yahoo.com.ar.



COSTA, Ricardo da e SANTOS, Bento Silva (orgs.). *Mirabilia 19* (2014/2)

Nicolau de Cusa (1401-1464) em *Diálogo*

Nicolás de Cusa (1401-1464) en *Diálogo*

Nicholas of Cusa (1401-1464) in *Dialogue*

Jun-Dez 2014/ISSN 1676-5818

ENVIADO: 05.04.2014

ACEITO: 04.05.2014

La historiografía filosófica del siglo XIX en sus más distintas vertientes, tanto la ligada al catolicismo como la iluminista o la dependiente del idealismo alemán, menciona a Nicolás de Cusa como un pensador opuesto a la escolástica que lo precede. Aún considerando su lugar destacado en la historia de la iglesia o bien, en otros casos, ligándolo a la polémica –ciertamente moderna– acerca del panteísmo, el pensamiento cusano vendría a proponer algo nuevo. La novedad se señala sobre todo en su intento de franquear los límites que el pensamiento racional impone al discurso acerca de lo absoluto, en otras palabras su crítica habría apuntado a los que pretenden –o pretendieron– hacer de la teología una ciencia.

Al destacar su originalidad, se liga su figura muy rápidamente a la del “precursor”. En las primeras décadas del siglo XX, sobre todo de la mano del neo-kantiano Ernst Cassirer,² se ve en el Cusano “una nueva manera de pensar” que “preludia” distintos tópicos filosóficos, e incluso científicos, que han de desarrollarse en la Modernidad.³ No pretendemos realizar aquí una historia de la crítica. La breve mención que efectuamos nos resulta útil para destacar la perspectiva en que abordaremos el pensamiento cusano en esta presentación pues tal perspectiva es, a primera vista, inversa. Nos ocuparemos del tema de las fuentes, es decir de las raíces que nutren su pensamiento desde las formulaciones que lo precedieron.

Comenzar la presentación de un pensador abordando el tema de las fuentes puede acarrear algunos riesgos entre los cuales el más importante consiste en restarle singularidad. Intentaremos en esta exposición mostrar que el hecho de que ningún pensamiento sea por completo independiente respecto de discursos anteriores, no implica de manera necesaria dependencia y repetición. El pensamiento de un autor se construye en un diálogo. Y nunca

² Dos obras fundamentales de Ernst CASSIRER pueden consultarse en castellano: *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1953 (1º ed. en alemán, 1906) e *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires: Emecé, 1951 (1º ed. en alemán, 1927).

³ SANTINELLO, Giovanni: “Storia della critica” en *Introduzione a Niccolò Cusano*, Roma-Bari: Laterza, 1987, p. 143ss.

los elementos ajenos que se asumen como propios aparecen sin modificación. El estudio de las fuentes en el caso especial de Nicolás de Cusa cobra sentido pleno toda vez que él mismo se considera deudor y, a la vez miembro activo, de una tradición.

Para la investigación de las lecturas cusanas contamos con un elemento invaluable: la conservación de su biblioteca en Bernkastel-Kues que se encuentra catalogada.⁴ Los manuscritos más profusamente anotados que allí se encuentran y las explícitas menciones de nombres en distintas obras constituyen, sin duda, el camino más firme para la reconstrucción de la “familia filosófica” –que es también teológica– a la que dice pertenecer el Cusano.⁵ Como hombre del siglo XV, no ha podido estar ajeno a una polémica en la que participaron muchos de sus compañeros y amigos Ambrosio Traversari, el cardenal Bessarion, Pedro Balbo: la polémica entre “Aristóteles” y “Platón” en la cual todos ellos tomaron partido por el Ateniense: el Cusano no fue la excepción.⁶

Sin embargo, sin desconocer que tuvo contacto con algunos diálogos, lo cual merecería un estudio aparte, este “Platón” puede ser entendido también como el “platonismo”, tanto el construido por la tradición filosófica en la Antigüedad tardía y conocido como “neoplatonismo”, como el “platonismo cristiano” en su versión filosófico-teológica conformada en la Edad Media.

En esta singular tradición son insoslayables nombres que atraviesan todo el mundo medieval: Dionisio Areopagita (s. V-VI), Escoto Eriúgena (s. IX), Honorius Augustodinensis (s. XII), Thierry de Chartres (s. XII), Alberto Magno (s. XIII), Meister Eckhart (s. XIV), Bertoldo de Moosburg (s. XIV) y el de su contemporáneo Heimerico del Campo (s. XV); entre la filosofía no cristiana que pertenece a la misma familia, son irrenunciables los nombres del propio Platón y el de su “sucesor” o diádoco, Proclo (s. V) pero también el anónimo *Liber de Causis* (s. XII) y textos de inspiración hermética como el *Liber XXIV philosophorum* (s. XII).

⁴ Cf. MARX, Jakob, *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues bei Bernkastel a. Mosel*, Trier: 1905.

⁵ Cf. BIANCA, Concetta, “Niccolò Cusano e la sua biblioteca: note, 'notabilia', glosse” en E. Canone (ed.) *Bibliothecae selectae. Da Cusano a Leopardi*, Firenze: Olschki, 1993, pp. 1-11

⁶ Cf. SENGER, Hans-Gerard, “Aristotelismus versus platonismus. Zur Konkurrenz von zwei Archetypen der Philosophie im Spätmittelalter” en *Aristotelisches Erbe im arabisch-lateinischen Mittelalter*, Berlin-Nueva York: *Miscelanea Mediaevalia* 18, 1986, pp. 53-80.

Sin embargo, este gran edificio conceptual que construyó lo que denominamos “platonismo” (neo-platonismo) no renegó de distintas nociones que con gran agudeza filosófica Aristóteles incorporó al vocabulario conceptual. Tampoco el Cusano reniega de ellas. Bastará echar un vistazo al catálogo de su biblioteca para notar que todos los autores mencionados despertaron su interés, pero también la *Metafísica* de Aristóteles.

I

Revisaremos, en primer lugar, la presencia de la tradición platónica en las obras tempranas. Sin hacer una alusión diferenciada de los principales centros de estudio por donde transitó el Cusano –Heidelberg, Padua, Colonia–⁷ cabe decir que de esa variedad se nutrió su pensamiento en formación: un conocimiento precoz del nominalismo, un contacto directo con los autores pilares de la eclesiología, la comprensión de algunos debates metafísicos entre albertistas y tomistas, el conocimiento del pensamiento de Lulio, una lectura temprana de algunas obras herméticas o pseudo herméticas... Podemos seguir armando nuestra lista siempre a riesgo de que permanezca incompleta. Con todo, en ella no puede faltar el nombre del Areopagita.

Nicolás de Cusa fue un lector atento y agudo de la obra de Dionisio Areopagita a quien denomina “máximo teólogo”. El *Corpus dionysiacum* – compuesto por cuatro tratados y diez epístolas– había sido glosado y comentado a lo largo de toda la Edad Media desde su enigmática irrupción en los primeros decenios del siglo VI. Nicolás de Cusa, quien no leía griego, conoce todas las versiones latinas medievales –la del Eriúgena, la del Sarraceno, la *Extractio* de Tomas Gallus y la versión de Grosseteste– además de la de su contemporáneo Ambrosio Traversari, realizada en 1436.⁸ El contacto con la obra de Dionisio en alguna de sus versiones es temprano: se remonta a su paso por la universidad de Colonia.⁹

⁷ Cf. MEUTHEN Erich y HALLAUER Hermann, *Acta cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues*, Hamburg: 1976-1996. Obra en cuatro tomos que consigna las fechas precisas de los episodios de su vida y su obra.

⁸ Cf. CHEVALIER Philip et al., *Dionisyaca, recueil donnant l'ensemble des trad. latines des ouvrages attribués au Denys de l'Areopage*, París : 1937-51

⁹ Cf VANSTEENBERGHE Edmond, “Quelques lectures de jeunesse de Nicolas de Cues” in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 3 : 1928 pp. 275-284; SENGER Hans Gerard, *Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahre 1440*, Münster : 1971.

La mención explícita del Areopagita en la obra cusana, se registra desde su primer *Sermón* de 1430. Asimismo en *De concordantia catholica* de 1434 sus textos desempeñan un importante papel en el desarrollo del tema de las jerarquías celeste y eclesiástica. Sin embargo, recién en su primera gran obra filosófica, *De docta ignorantia* de 1440, Nicolás de Cusa expone la noción fundamental de “coincidencia de los opuestos” (*coincidentia oppositorum*) y en su presentación el Areopagita cumple un importante papel.

No es difícil reconocer en el libro primero de la obra un modelo causal afín con el de Dionisio que se corresponde, por otra parte, con el del neoplatonismo. Según tal modelo, la causa o principio de todo lo real co-implica o contiene a su modo, es decir en sentido absoluto, todo lo causado o principiado. Si bien Nicolás de Cusa elige en esta obra el nombre “*maximum*” para referirse al principio absoluto, entendido como “aquello mayor que lo cual nada puede darse”, inmediatamente se liga este nombre al de “*unum*” puesto que, afirma, “la abundancia conviene a lo uno”.

De la postulación de la coincidencia de máximo y mínimo en lo infinito absoluto se desprende el hecho de que nada puede darse por fuera de lo máximo, sino que todo está en él complicado. Aquello que deriva de tal principio no puede sino ya estar siendo eternamente en él. Una vez establecida la coincidencia de los opuestos en los primeros capítulos de la obra, el Cusano destaca que “a partir de este principio se podrían concluir de él tantas verdades negativas, cuantas podrían ser escritas o leídas”.¹⁰

La referencia a “verdades negativas” conduce directamente al Cusano a la mención de la obra del Areopagita, considerado por él sin duda no sólo el máximo exponente de la vía negativa para el cristianismo sino también como uno de los defensores del referido modelo causal. Según nuestro autor, Dionisio entendió que la teología es a la vez máxima y mínima. Así mencionando tres textos del Areopagita declara:

Pues quien entiende esto, entiende todo y éste sobrepasa todo entendimiento creado. Pues Dios quien es esto máximo mismo, como el mismo Dionisio dice

¹⁰ *De doct. ign.* I (h I) n.43: “Ex quo principio possent de ipso tot negativae veritates elici, quot scribi aut legi possent; immo omnis theologia per nos apprehensibilis ex hoc tanto principio elicetur”. Todas las obras de Nicolás de Cusa son citadas según la edición crítica (h) y se indica en cada caso el número de volumen: Nicolai de Cusa, *Opera Omnia* (iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita), 1932, ss.



COSTA, Ricardo da e SANTOS, Bento Silva (orgs.). *Mirabilia 19* (2014/2)

Nicolau de Cusa (1401-1464) em *Diálogo*

Nicolás de Cusa (1401-1464) en *Diálogo*

Nicholas of Cusa (1401-1464) in *Dialogue*

Jun-Dez 2014/ISSN 1676-5818

en los **Nombres Divinos**: no es ciertamente esto y no otra cosa, ni tampoco está en un lugar y no en otro. Pues así como es todo, de la misma manera es ciertamente nada de todo ello. Pues, tal como Dionisio concluye al fin de la **Teología Mística**, Él es perfecta y singular causa de todo por sobre toda posición, y por sobre la supresión de todo está su excelencia, Él en cuanto tal está desligado de todo y está más allá de todo. De aquí que concluye en la **carta a Gayo** que Él mismo es conocido sobre toda mente e inteligencia.¹¹

Este breve texto destaca el núcleo del pensamiento dionisiano tanto en lo referido al tipo de saber acerca de lo divino, cuanto a la índole misma de la divinidad. En ambos casos, las palabras de Dionisio concuerdan con lo sostenido por el Cusano: el saber de lo absoluto está más allá de todo entendimiento humano, por esa razón debe ser conocido más allá de toda inteligencia, de toda afirmación (*positio*) y de toda negación (*ablatio*); lo absoluto es a la vez “todo” –pues nada es fuera del principio absoluto– y el hecho de que lo sea todo hace que los opuestos no sean por fuera de él. Pero, a la vez es “nada”, pues trasciende y está por sobre todo lo que es. El ejemplo inicial es lo suficientemente elocuente de la dependencia con el pensamiento de Dionisio, toda vez que Nicolás de Cusa sostiene este núcleo central hasta sus últimas obras.

Ahora bien, la vinculación que el Cusano plantea entre tal principio uno con lo múltiple que de él procede también es entendida a la manera en que ha sido desarrollada en esta tradición: el principio uno se despliega a sí mismo en lo múltiple sin agotar en este despliegue su naturaleza sobreabundante. Tal doctrina asegura, de un lado la trascendencia del principio y de otro, su inalienable inmanencia o presencia en la multiplicidad. Ahora bien, los términos elegidos en el libro segundo de *De docta ignorantia* para esclarecer tal relación, son los de *complicatio-explicatio*: como dijimos Dios, es un principio causal implicativo de todo lo real y en él todo está co-implicado siendo uno

¹¹ *Ibidem*: “Propter quod maximus ille divinorum scrutator Dionysius Ariopagites in Mystica sua theologia dicit beatissimum Bartholomaeum mirifice intellexisse theologiam, qui aiebat eam maximam pariter et minimam. Qui hoc enim intelligit, omnia intelligit; omnem intellectum creatum ille supergreditur. Deus enim, qui est hoc ipsum maximum, ut idem Dionysius De divinis nominibus dicit, non istud quidem est et aliud non est, neque alicubi est et alicubi non. Nam sicut omnia est, ita quidem et nihil omnium. Nam ut idem in fine Mysticae theologiae concludit tunc ipse super omnem positionem est perfecta et singularis omnium causa, et super ablationem omnium est excellentia illius, qui simpliciter absolutus ab omnibus et ultra omnia est. Hinc concludit in Epistola ad Gaium ipsum su | per omnem mentem atque intelligentiam nosci”.

con él; por su parte, la creación es entendida como manifestación o despliegue de él mismo: *explicatio dei*. Este vocabulario cusano reconoce su fuente en este caso en un autor medieval, Thierry de Chartres, quien también parecería gravitar en la doctrina de la única forma de ser (*forma essendi*) de todo lo real desarrollada en el libro primero¹² y en la de los modos de ser (*modi essendi*) que articula en el segundo.¹³ Acaso Nicolás elija el vocabulario del maestro del siglo XII, sin mencionar su nombre, para mostrar que una concepción teofánica del mundo resulta concordante con la doctrina de la creación cristiana. Por su parte, la escuela de Chartres, célebre por su platonismo militante, había reconocido también en el lejano Areopagita la síntesis entre platonismo y cristianismo.

Ahora bien, si atendemos al mismo *corpus dionysiacum* en relación con la familia filosófica en la cual se inscribe, advertimos una doble influencia: de un lado, los desarrollos de la patrística griega; de otro, la filosofía de Proclo. Significativamente, este filósofo ateniense que se nombra a sí mismo como “diádoco” o sucesor de Platón, es otro de los autores frecuentados por el Cusano. Aun cuando, contra la verdad histórica, Nicolás de Cusa consideró a Proclo un deudor tardío de la obra de Dionisio y, al propio Dionisio, un deudor tardío –y cristiano– de Platón, ciertamente es destacable que haya reconocido el lazo que unía a estos tres autores.¹⁴

Las obras de Proclo como las de Dionisio y sus comentaristas medievales conservadas en la biblioteca de Kues presentan notas marginales, escritas por su propia mano.¹⁵ Sin embargo, la recepción de ambos autores en los escritos

¹² Cf. D’AMICO, Claudia, “Identidad en la alteridad. La doctrina de la esencia única en *De docta ignorantia* de Nicolás de Cusa” en *Scintilla* vol. 4, n. 1, 2007, pp. 23-39.

¹³ Cf. RUSCONI, María Cecilia, “*Commentator Boethii 'De Trinitate' [...] ingenio clarissimus*. Die Kommentare des Thierry von Chartres zu *De Trinitate* des Boethius als Quelle des Cusanus” en *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft: Der Gottes-Gedanke des Nikolaus von Kues*. 33 (2012) pp. 247-290.

¹⁴ Cf. BEIERWALTES, Werner, “El Dios oculto: el Cusano y Dionisio” en *Cusanus. Reflexión metafísica y espiritualidad*, Pamplona: 2005, pp.89-127. (original: “Der verborgene Gott. Cusanus und Dionysius”, en *Platonismus im Christentum*, Frankfurt am Main: 1998, pp. 131-171).

¹⁵ Las mismas han sido editadas y resultan una herramienta imprescindible para descubrir sus intereses y su clave de lectura. Cf. Cusanus – Texte, III, Marginalien: 1. *Nicolaus Cusanus und Ps. Dionysius im Lichte der Zitate und Randbemerkungen des Cusanus*, von Ludwig Baur, Carl Winter, Heidelberg: 1941; Cusanus Texte III. 2.1. *Theologia Platonis. Elementatio theologica*- ed.

cusanos, debe ser reconstruida en diversas etapas. Tal reconstrucción es posible no sólo por las menciones explícitas a ambos a lo largo de toda su obra, sino también por los distintos momentos en que sus textos fueron conocidos y anotados por el Cusano. El andamiaje teológico que encuentra en el pseudo Areopagita, se irá enriqueciendo asimismo con las diferentes glosas y comentarios que conocerá entre los que se destaca el *In divinis nominibus* de Alberto Magno que llega a sus manos en 1453.

La recepción de Proclo merece un tratamiento especial y me he ocupado de ella profusamente en otros trabajos.¹⁶ Conviene, con todo, realizar aquí una breve mención. Si bien ni *De docta ignorantia* ni *De coniecturis* cuentan con referencias explícitas, es seguro un contacto con su obra anterior a 1440, reflejado en un códice que perteneció a Nicolás de Cusa, el *Codicillus* de Strasbourg (*Codex Argentoratensis* 84). Tal codicillo contiene, entre otros textos, un extracto de la traducción latina de *In Parmenidem* y tres de *De theologia Platonis*.¹⁷ Los pasajes son breves pero decisivos. El extracto del *In Parmenidem*, corresponde al libro VI de la obra y enuncia algunos tópicos que podrían ser rastreados en su *De docta ignorantia*. Sintetizaremos algunos de los principales enunciados que aparecen en el codicillo, pues su semejanza con algunas fórmulas cusanas son contundentes.

Del *In Parmenidem* destacamos las siguientes afirmaciones procleanas: (1) en toda oposición es necesario que lo uno exaltado (*unum exaltatum*) esté separado de los opuestos pues no es ninguno de ellos; (2) no siendo ni uno ni otro, debe mencionárselo por el nombre del mejor de ellos: de la oposición entre uno-múltiple, es mejor elegir uno (*unum*); (3) de la oposición causa-causado, es mejor elegir causa (*causa*); (4) sin embargo, es conveniente

H-G Senger, Heidelberg, 1986; Cusanus Texte III 2.2 *Expositio in Parmenidem Platonis* – ed.K.Bormann, Heidelberg: 1986.

¹⁶ Cf. D'AMICO, Claudia, “La recepción del pensamiento de Proclo en la obra de Nicolás de Cusa” en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 26 (2009) pp. 107-134; D'AMICO, Claudia, “Proclus” en *Encyclopédie des Mystiques Rhénans. D'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, Édition française par Marie-Anne Vannier, Préface Bernard McGinn, 1278 pp., Paris: Les Éditions du Cerf, 2011, pp. 1003-1009.

¹⁷ Se trata de un manuscrito de la Biblioteca Universitaria de Strasbourg (*Argentoratensis* 84). Además de los extractos de las obras de Proclo mencionadas contiene *De mystica theologia* de Gerson, *Itinerarium mentis in deum* de Buenaventura, un fragmento de *Summa Theologica* de Tomás de Aquino, una corta cita del *Timeo* de Platón. Cf. R. Haubst, “Die Thomas- und Proklos-Exzerpte des ‘Nicolaus Treverensis’ in Codicillus Strassburg 84” en: *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* I (1961) pp. 17-51.

llamarlos más que causa (*super causam*), y más que uno (*super unum*); (5) Dios puede ser llamado “medida de todas las cosas” (*deus dicitur mensura omnium*) en tanto es lo deseable de todo (*omnium desiderabile*), lo que pone término a todos (*determinans omnibus*), ser (*esse*) fuerza propia (*virtutem*) y perfección (*perfectionem*) de todo; (6) no teniendo él mismo medida ni límite, negamos todo de él: no es ni principio, ni medio, ni fin; (7) por esto es ilimitado (*infinitum*) e impartible (*impartibile*).¹⁸

El breve texto de Proclo encierra, sin duda, una serie de caracteres que pueden muy bien ser predicados de lo absoluto tal como Nicolás de Cusa lo concibe: lo máximo absoluto es uno, es en toda oposición en tanto *coincidentia oppositorum* pero, por lo mismo, no es ninguno de los opuestos.¹⁹ Todos los nombres, puesto que tienen opuestos, deben ser predicados de él de manera trascendental y en sentido absoluto, a la manera de la predicación superlativa.²⁰

Su carácter desvinculado de toda oposición hace que pueda ser llamado Uno, pero en tanto tal Uno no tenga oposición ni se multiplique.²¹ En *De docta ignorantia* están presentes también tanto la noción de lo máximo como *mensura omnium*,²² cuanto la de su carácter negativo,²³ de modo que no resulta extraño que el breve texto del libro VI del *Comentario* haya gravitado en la obra de 1440. Por otra parte, ese mismo año, el célebre Sermón de Navidad “*Dies sanctificatus*” retoma el tema del primer principio más allá de la oposición en términos semejantes a los procleanos.²⁴

De la *Teología platónica* en su versión latina, extractos correspondientes al libro I, capítulo 3: (1) Platón ha concebido el Primer Principio como Uno, negando que pueda ser corpóreo; (2) hay cuatro regiones --uno-intelecto-alma-cuerpo-- reunidas en un todo; (3) el Primer Principio, o primera unidad que reúne todo es, al mismo tiempo, el fin al cual todo se dirige; (4) hay, pues, un movimiento de descenso y ascenso desde y hacia la unidad. La referencia se completa en el *Codicillus* con un extracto del cap. 11 en el cual se hace alusión a las cuatro

¹⁸ Cf. HAUBST, Rudolf, *op. cit.*, pp. 27-28.

¹⁹ Cf. *De docta ign.* I (h. I) n.5; n. 12.

²⁰ Cf. *De docta ign.* I (h. I) n.12.

²¹ Cf. *De docta ign.* I (h. I) n. 14.

²² Cf. por ejemplo, *De docta ign.* I (h. I) n.45; I n. 50.

²³ Cf. por ejemplo, *De docta ign.* I (h. I) n. 89.

²⁴ Cf. *Sermo XXII* (h. XVI / 4).

unidades en relación con la unidad y la multiplicidad: (5) lo primero (*primum*) es simplísimo uno (*unum*), el intelecto es uno-múltiple (*intellectum unum multa*), el alma es uno y múltiple (*animam unum et multa*) y el cuerpo es múltiple y uno (*corpus multa et unum*).²⁵ Este esquema había sido prefigurado por Nicolás de Cusa en *De docta ignorantia* al exponer la doctrina de la complicación de todo en lo uno y los diversos grados de contracción del universo en tanto despliegue o *explicatio* de lo absoluto. También para el Cusano, sólo una es la unidad absoluta, mientras que las otras son “tres universales unitates gradualiter descendentes ad particulares”.²⁶

El desarrollo exhaustivo de este tema se realiza en *De coniecturis*²⁷ donde ofrece un análisis particular de cada una de las unidades, consideradas como “unidades conjeturales”.²⁸ Lo que se presenta allí es un claro ejemplo de cómo el Cusano retoma el vocabulario de tradición y lo pone al servicio de su propio y original sistema. Al esclarecer la relación entre estas unidades, alude al binomio *complicatio-explicatio* que toma, como dijimos, de Thierry de Chartres.

De esta manera amplía los límites de esta pareja conceptual trasladándola del orden de lo metafísico al gnoseológico. En sentido originalmente cusano, cada unidad conjetural superior “complica” las inferiores y “se explica” o despliega en ellas. En este mismo marco añade el Cusano otra pareja conceptual, esta vez típicamente procleana: *imparticipabile-participabile*. Cada unidad es en sí misma imparticipable y sin embargo se participa en las otras.²⁹

Se empieza a prefigurar de esta manera una noción que se destacará en las últimas obras: hay dos maneras de decir “*unum*” o bien “*unitas*”: como participable, es decir, comunicable en lo múltiple o como completamente imparticipable o incomunicable. Tal dinámica puede ser entendida tanto en términos metafísicos cuanto gnoseológicos, y este vocabulario procleano puede leerse también en la obra de Dionisio: ¿qué es el dios escondido (*deus absconditus*) del Areopagita, tantas veces referido por el Cusano, sino la divinidad que permanece en sí misma sin participación?

²⁵ Cf. HAUBST, *op. cit.*, pp. 34-35.

²⁶ Cf. *De docta ign.* II (h. I) n. 123-4.

²⁷ Cf. *De con.* I (h. III) n. 12-14; I, n. 27.

²⁸ Véase: *De prima unitate* (I, 5); *De secunda unitate* (I, 6); *De tertia unitate* (I, 7); *De ultima unitate* (I, 8). Cf. h III (annotat. 11 p. 193-194).

²⁹ Cf. *De con.* I (h. III) n. 54; II, n. 104.

En este tiempo de la obra cusana el desbalance entre la ausencia del nombre de Proclo y la insoslayable frecuencia del nombre de Dionisio, sólo puede encontrar un aceptable equilibrio con sus menciones a los “*platonici*”. En el *Sermón LXXI* de 1446 declara explícitamente la correspondencia entre la doctrina cristiana de Dionisio y Boecio con la de los “seguidores del *Parménides*”: no es posible pensar sino en Proclo. Los puntos en común que señala en esa ocasión son ciertamente muy generales pero decisivos: todos han sostenido la procedencia de todo a partir de lo uno, lo uno como absoluta necesidad, causa, razón de todo y, en este sentido, complicación de todo en cuanto causa.³⁰ En *De genesi* de 1447 también alude a los “*platonici*”.

Éste es un caso muy particular pues Nicolás propone un vocablo para denominar a lo absoluto que considera mejor que “*unum*”, tal vocablo es “*idem*” que destaca precisamente el carácter simplísimo de lo uno mismo: Dice Nicolás a su interlocutor en este diálogo:

Además quiero que tengas en cuenta cómo Dios, en otros pasajes, es llamado uno (*unum*) y el mismo (*idem*). Pues quienes han dedicado, con mayor diligencia, su tarea a la fuerza de los vocablos, aun ellos mismos prefirieron uno (*unum*) a lo mismo (*idem*), como si la identidad fuera menos que lo uno. Pues todo lo mismo (*idem*) es uno (*unum*), pero no a la inversa. Ellos también consideraron ya sea el ente, ya sea lo eterno, ya sea todo lo que sea no-uno después de lo uno simple, así principalmente los platónicos.³¹

II

Atendamos ahora a la reivindicación que hace el Cusano de sus fuentes en el texto que escribió para defenderse de las objeciones del maestro de Heidelberg, Iohannes Wenck, la *Apologia doctae ignorantiae* de 1449.

Wenck en su acusación en *De ignota litteratura* de 1442 había puesto en relación directa los postulados cusanos con algunos pasajes de Meister Eckhart, condenados póstumamente, en los cuales, según sus acusadores, el maestro

³⁰ Cf. *Sermo LXXI* (h. XVI) n. 9.

³¹ *De Gen.* (h. IV) n. 145: “Volo etiam ut attendas quomodo deus alibi vocatur unus et idem. Nam qui virtutibus vocabulorum diligentius operam impertiti sunt, adhuc ipsi idem unum praetulerunt, quasi identitas sit minus uno. Omne enim idem unum est et non e converso. Illi etiam et ens et aeternum et quidquid non-unum post unum simplex considerarunt, ita Platonici maxime.”

Turingio habría sostenido la identidad entre el creador y la creatura, bajo el “amparo” de la incognoscibilidad del ser oculto de Dios.³²

De este modo, el propio Wenck parece poner de manifiesto el pensamiento de Eckhart como fuente directa del pensamiento cusano. Su texto acusador dividido en premisas, conclusiones y corolarios, enuncia algunos temas en que ambos pensadores deber ser puestos necesariamente en relación. En lo que denomina la “primera conclusión” Wenck refiere que, según la docta ignorancia cusana, “todas las cosas coinciden con Dios” y agrega “el maestro Eckhart aludió a esta conclusión en un libro suyo editado en lengua vulgar”.

A continuación cita un texto de *Das Buch der göttlichen Tröstung* y otro perteneciente a uno de sus Sermones alemanes. El primer corolario que Wenck desprende de la primera conclusión afirma que el Cusano sostiene en *De docta ignorantia* que Dios es “*entitas absoluta*”, en tanto que “...a esto alude Eckhart en su comentario al *Génesis* y al *Éxodo*”: en el primero afirmando que “el ser es Dios”; en el segundo sosteniendo que “el principio en el cual Dios creó el cielo y la tierra es el primer ahora simple de la eternidad...”.³³

La cuarta conclusión nuevamente los vincula: para el Cusano todas las cosas guardan entre sí cierta proporción que es para nosotros inaprensible ya que todas son uno en la unidad máxima en la cual son idénticos la semejanza y el ejemplar; para Eckhart por su parte, “el Padre engendra a su Hijo en mí” y “yo soy allí el mismo Hijo, no otro”.

La relación con el pensamiento de Eckhart que advierte Wenck, no es desatinada: el Cusano conoció y apreció el pensamiento de Eckhart tanto que su biblioteca posee el único ejemplar que conserva sus *Sermones latinos* con notas marginales del propio Nicolás (Cód. Cus. 21).³⁴

³² Le “*De Ignota Litteratura*” de Jean Wenck de Herrenberg contre Nicolas de Cuse. Texte inédit et étude par E. Vansteenbergh, en *BGPhM* VIII/6 (1910).

³³ *De ign.litt.*, p. 15

³⁴ WACKERZAPP, H., *Der Einfluss Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (1440–1450)*, Münster: 1962; KOCH, J., “Nikolaus von Kues und Meister Eckhart” en *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 4: 1964, pp. 164-173; HAUBST R. *Nikolaus von Kues als Interpret und Verteidiger Meister Eckharts*, in: KERN, U. (Hrsg.), *Freiheit und Gelassenheit*, München: 1980, pp. 75-96; DUCLOW, D. “Nicholas of Cusa in the Margins of Meister Eckhart: Codex Cusanus 21” en: CHRISTIANSON G., and IZBICKI, T. (ed.), *Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom*, Leiden: 1991, pp. 57-69.



COSTA, Ricardo da e SANTOS, Bento Silva (orgs.). *Mirabilia 19* (2014/2)

Nicolau de Cusa (1401-1464) em *Diálogo*

Nicolás de Cusa (1401-1464) en *Diálogo*

Nicholas of Cusa (1401-1464) in *Dialogue*

Jun-Dez 2014/ISSN 1676-5818

En su *Apologia*, lejos de diferenciarse a fin de preservarse, el Cusano contesta de manera decidida declarándose en línea con el Maestro Eckhart. La respuesta al problema de la pretendida identidad entre creador y creatura – *Omnia cum deo coincidunt*³⁵, retoma la objeción a Eckhart³⁶ y realiza de él una explícita defensa.³⁷

Para el Cusano, la doctrina según la cual Dios, en tanto es el ser mismo (*ipsum esse*) da el ser y es la forma del ser (*forma essendi*) resulta objetable toda vez que se confunda tal forma con la de los particulares, pero esto no está afirmado en su propio pensamiento ni en el de Eckhart. Ser “forma del ser” de todo significa, para ambos, que todo lo que es tiene su ser procedente de Dios de tal manera que quitado el dador del ser, nada permanece.

Nicolás de Cusa, redobra la apuesta poniéndose en línea no sólo con Eckhart, sino también con autores y textos, algunos de los cuales también habían sido condenados por su inadecuada comprensión en virtud de la cortedad de miras. Su acusador, pues, culmina siendo acusado inscribiéndose en la fila de los hombres de pocas luces:

Por eso todos los sabios advierten correctamente que la luz intelectual será quitada a aquéllos que tienen una débil visión mental. De ningún modo se debe mostrar a éstos los libros de San Dionisio, el *Ad Candidum* de Mario Victorino, la *Clavis Physicae* de Honorius, el *Periphyseon* de Juan Eriugena, *De tomis* de David de Dinant, los *Comentaria in Propositiones Proculi* del hermano Juan de Moosburgo y otros libros parecidos...³⁸

Le ineludible referencia al Areopagita, transmisor a la cristiandad griega del neoplatonismo de Proclo, se completa con la del transmisor a la cristiandad latina del pensamiento de Plotino y Porfirio, Mario Victorino. Ambos autores confluyen como fuentes ineludibles del *Periphyseon* de Juan Escoto Eriúgena en el siglo IX y su paráfrasis del siglo XII, la *Clavis* de Honorius

³⁵ Cf. *Apol.* (h. II) n. 32.

³⁶ Cf. *Apol.* (h. II) n. 37.

³⁷ Cf. *Apol.* (h. II) n. 38.

³⁸ *Apol.* (h. II) n. 43: “Unde recte admonent omnes sancti, quod illis debilibus mentis oculis lux intellectualis subtrahatur. Sunt autem illis nequaquam libri sancti Dionysii, Marii Victorini ad Candidum Arrianum, Clavis physicae Theodori, Iohannis Scotigenae περί φύσεως, Tomi David de Dynanto, Commentaria fratris Iohannis de Mossbach in Propositiones Proculi et consimiles libri ostendendi”.

Augustodinensis.³⁹ El Cusano posee en su biblioteca el libro I de la obra del irlandés y la totalidad de la *Clavis*, que contiene los cinco libros; ambas obras profusamente anotadas.⁴⁰ El decreto de 1225 que condenaba el *Periphyseon* y la *Clavis*, también lo hacía con David de Dinant. En cuanto a la mención del Comentario a la *Elementatio theologica* de Bertoldo de Moosburg, *lector principalis* del *Studium* dominico de Colonia después de la crisis que sufrió la orden por la condena a Eckhart, no deja de llamar la atención toda vez que no se trataba de una obra de gran difusión, prueba de ello es que se conserva sólo en dos manuscritos.

Sin temor alguno Nicolás de Cusa menciona al pensador irlandés condenado más de un siglo y medio atrás. Pero, además, si atendemos a cada uno de los autores y textos mencionados todos sin excepción están ligados al Eriúgena: Dionisio y Victorino son las fuentes principales de su pensamiento, la *Clavis* es el resumen de su obra *Periphyseon*, David de Dinant funda parte de su obra en las doctrinas de Almarico –acusado como seguidor de Eriúgena– y el *Comentario* que en el siglo XIV hace Bertoldo de Moosburgo a Proclo está plagado de citas eriugenianas.

III

Revisemos, en tercer lugar, la nueva recepción de textos que se da a partir de la década del cincuenta, clave para la profundización de ciertas perspectivas cusanas. Esta profundización se da a partir de la lectura o la relectura de algunas obras de importantes autores entre las cuales suelen destacarse la *Metafísica* de Aristóteles en la nueva traducción de Bessarion,⁴¹ el *De*

³⁹ Cf. RICATTI, Carlo, “Processio” et “explicatio”. *La doctrine de la création chez Jean Scot et Nicolas de Cues*, Napoli, Bibliopolis: 1983; BEIERWALTES, W., “Cusanus und Eriugena” en *Eriugena: Grundzüge seines Denkens*, Frankfurt am Main, KLOSTEMANN, V., 1994, pp. 266-312; KIJEWSKA, A., MAJERAN, R., SCHWAETZER, H., (editors): *Eriugena Cusanus. Colloquia Mediaevalia Lublinensia*, Vol. I, Lublin, Wydawnictwo KUL, 2011 (especialmente: DUCLOW, D.F.: “Coinciding in the margins: Cusanus glosses Eriugena” pp. 83-103; LUDUEÑA, E.: “A note on the diffusion of eriugenism and Nicholas of Cusa”, pp. 205-209).

⁴⁰ Cf. KOCH, J. “Kritisches Verzeichnis der Londoner Handschriften aus dem Besitz des Nikolaus von Kues” en *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 3: 1963 pp.84-100; LUCENTINI, P.: *Platonismo medievale. Contributi per la storia dell' Eriugenismo*, Firenze: La Nuova Italia, 1980.

⁴¹ El cód. 184 de la Biblioteca contiene la traducción de Bessarion que el Cusano anotó marginalmente. Tales marginales todavía no han sido editadas.

interpretatione evangelica de Eusebio en la traducción de Jorge de Trebisonda, filósofos árabes como Algazel, Avicena y Averroes.

Con todo, dos textos ocupan un lugar preponderante, el *Comentario al Parménides de Platón* de Proclo, que Nicolás se hace copiar dos veces, primero para obsequiarlo a su amigo, el Papa Nicolás V, y poco más tarde para tener un ejemplar para él mismo sobre el cual trabajar⁴² y el *Comentario* de Alberto Magno a *Acerca de los Nombres divinos* de Dionisio Areopagita que consigue en 1453, estos dos textos fueron cuidadosamente estudiados y anotados por el Cusano.

J. M. Machetta propone un interesante paralelo: “así como para la inteligencia y comprensión profunda del trasfondo filosófico de las doctrinas del Pseudo Dionisio Nicolás recurre a los textos de Proclo, a quien considera discípulo e intérprete del Areopagita, como son, por ejemplo, los temas acerca de la infabilidad de Dios, omnipresencia del principio pero a la vez trascendencia y muchos otros, de la misma manera, para la comprensión profunda de la problemática teológica, que no por ello está desligada de la filosofía, Nicolás encuentra en Alberto un expositor tal que, no sólo aporta la tradición señalando la génesis del pensamiento teológico, sino que articula y evalúa con maestría crítica las corrientes filosóficas y teológicas en su elaboración teológica”⁴³.

El nombre de Alberto y el de Proclo aparecen, por primera vez, en su obra *De Beryllo* de 1458 en la cual el Cusano procura un nuevo tratamiento de la coincidencia de los opuestos. Para mostrar su eficacia somete las tradiciones filosóficas más importantes a la luz de una lente, el *beryllo*, capaz de volvernos visible el principio de la coincidencia de opuestos. Los diferentes autores – antiguos y medievales, paganos, infieles o cristianos– son evaluados debajo de

⁴² Cabe añadir que el *Codex Vat.Lat.* 3074 cuenta con 20 notas marginales de Nicolás de Cusa editadas en CT III 2.2. Respecto de los textos de Proclo que se encuentran en la biblioteca cusana: *Procli De theologia Platonis Libri VI* (Cod.Cus.185) que corresponde a la traducción de su amigo Pedro Balbo, *Procli Expositio in Parmenidem Platonis* (Cod.Cus. 186) y *Procli Elementatio theologica* (Cod.Cus.195), ambas en la traducción de Guillermo de Moerbeke. El manuscrito C 195 contiene asimismo tres textos más entre los que se encuentra el anónimo *Liber de Causis*, lo que también puede considerarse una influencia procleana, aunque indirecta.

⁴³ MACHETTA, Jorge Mario, “Presencia de Alberto Magno en el pensamiento de Nicolás de Cusa” en *Patristica et Mediaevalia* XXVIII (2007), pp. 55-81.

la lente de la coincidencia: ciertamente autores que no pueden pensar más allá del principio de no-contradicción aristotélico no resisten el *beryllo* —allí incluye el Cusano no sólo a Aristóteles sino a teólogos como el propio Alberto Magno.

Sin embargo, a pesar de esta crítica, el pensamiento de Dionisio que reaparece una vez más, está ahora teñido del color de la lente que le aporta el comentario de Alberto. En efecto, las múltiples marginales que en este tiempo añadió al comentario al Areopagita, en general ratifican el punto de vista albertista en torno a la interpretación de Dionisio, son muy pocas las notas que señalan alguna diferencia con Alberto.⁴⁴

En cuanto a Proclo, las muchas marginales que en este tiempo anotó sobre el tema de la coincidencia en su propio ejemplar del *In Parmenidem*, vuelven evidente que Nicolás no duda en incluirlo entre los que resisten el *beryllo*, es decir los que consideraron la coincidencia de opuestos en lo uno.⁴⁵ Las referencias a Proclo en esta obra son tres⁴⁶ y todas ellas aparecen en el marco de la concordancia de sus dichos con los que el Cusano denomina “*nostrī theologi*”, entre los cuales destaca sin duda, a Dionisio Areopagita.

La primera mención asocia directamente a Platón, Proclo y Dionisio a partir de la lectura del *In Parmenidem*: así como Platón, según el comentario de Proclo, negaba todo de lo primero, del mismo modo “*noster Dionysius*” prefería las negaciones a las afirmaciones.⁴⁷ Esta parte de la obra está destinada a mostrar al Principio-Uno como *mensura omnium* en el cual todo es *complicite* lo que puede ser: todos estos términos se encuentran en las versiones latinas de Proclo.

⁴⁴ MACHETTA, Jorge Mario, *op. cit.*, p. 65.

⁴⁵ En este sentido cabe destacar las marginales n.510 (L. VI In Parm.): “in omni oppositione necessarium est unum exaltatum esse ab ambobus oppositis et non esse neutrum ipsorum aut ipsum magis nomine melioris appellari” (CT III 2.2 p.126); n. 616 (L. VII In Parm.): “nota: primo non convenit hoc nomen ‘unum’. sed noster conceptus ipsum format; et sic circa ipsum non sunt negationes, quia exaltatum super omnem oppositionem et negationem, sed de ipso” (CT III 2.2 p.152-3); n.620 (L.VII In Parm.): “contradictio in indicibili simul falsa, in solis dicibilibus dividit verum et falsum” (CT III 2.2 p. 153).

⁴⁶ Cf. *De Beryllo* (h. XI / 1) n. 12, n. 16, n. 50.

⁴⁷ Cf. *De Beryllo* (h. XI / 1) n. 12.

La mostración cusana se hace a partir de un ejemplo geométrico que oficia como *aenigma* de lo absoluto: es decir un símbolo que permite alcanzar de algún modo, lo inalcanzable. Este modo es siempre negativo y por esta razón la “enigmática ciencia” cusana concuerda con las doctrinas de Platón, Proclo y el Areopagita. Todo el análisis que el parágrafo 13 de la obra dedica a lo uno como principio depende directamente de la lectura que el Cusano ha realizado del *In Parmenidem*. Allí Nicolás de Cusa diferencia lo *unum absolutum* o *exaltatum*, de lo *unum cum addito*.⁴⁸ Tal diferencia recuerda la diferencia procleana entre *unum exaltatum* y *unum coordinatum* que el Cusano destacó en las marginales al *In Parmenidem*.⁴⁹

La segunda mención explícita de Proclo aparece también ligada a Platón. En este caso a la *Epistola II* tratada en *In Parmenidem*.⁵⁰ La alusión a este texto platónico es frecuente en la obra cusana y ha sido destacada en las marginales.⁵¹ Se trata de una comparación entre el Principio Primero y un rey que está junto a todo y es la causa de todos los bienes. Todo proviene de él, está ordenado a él y es regido por él. Todo lo que se encuentra en él *prioriter* es él mismo. A esta comparación de Platón, Proclo agrega un elemento: la vida. Este agregado es destacado por Nicolás de Cusa pues la ley escrita debe ser en el rey una *viva lex*, así como todo es vivo, es decir, en acto en el Principio Primero.⁵² Este reconocimiento del carácter dinámico y creativo del Principio permite al Cusano no considerar al Principio procleano muy distante de su dios cristiano.

De todas las obras cusanas, *De principio* de 1459 es la que pone mayor énfasis en la concordancia entre el pensamiento de los platónicos (Platón-Proclo) y el de los cristianos, sobre todo en lo que respecta a la unidad, unicidad y necesidad de la causa. En este punto las concordancias se establecen tanto

⁴⁸ Cf. DE BERYLLO (h. XI / 1) n. 13.

⁴⁹ Marg. cus. n. 36: “nota causam dicti parmenidis, et cur est verum: ante participabile inparticipabile et ante coordinatum exaltatum, et coordinatum ab exaltato sortitur ypostasim” (CT III 2.2 p. 17) Sobre “unum exaltatum” cf. marg. cus. n. 510: Debe destacarse en ese sentido el aparato crítico ofrecido por la edición a cargo de H-G. Senger-K. Bormann y las *adnotationes* pp. 93-96 (h. XI / 1).

⁵⁰ *In Parm.* VI (Steel p. 396, 3-4 Co 1115).

⁵¹ Cf. por ejemplo *Sermo* CLXVIII; CCII; *De Princ.* (h X / 2b) n. 24; marg. cus. 476 (CT III 2.2 p. 118); marg. Cus. 502 (CT III 2.2 p. 124).

⁵² Cf. *De Beryllo* (h. XI / 1) n. 16.

entre el pagano Proclo y el mismo Cristo⁵³, como entre Parménides, el personaje del diálogo platónico y la Escritura que declara: “*Audi Israel, deus tuus unus est*”. El punto de partida cusano consiste en mostrar la unidad del principio, para esto es necesario mostrar su impartibilidad y su suficiencia, lo que Proclo ha denominado “*authypostatón*”.⁵⁴

Nicolás establece que el Principio-Uno implica indivisibilidad, invisibilidad, infinitud, eternidad, necesidad, unicidad, anterioridad respecto a todo lo que es en potencia o en acto, en suma anterioridad respecto de toda divisibilidad⁵⁵. Así como Proclo de tal principio niega todo, así también Nicolás dice que “no es” pues es anterior a todo lo que es y por esto resulta anterior a toda afirmación y negación.⁵⁶

Sin embargo, el Cusano considera la tradición de pensamiento cristiano se separa del neoplatonismo procleano en dos aspectos fundamentales: no admite una pluralidad en la eternidad –tal como son las hénadas o dioses en el sistema del Ateniese– y considera que la unidad es necesariamente trina. Los dos señalamientos, si se quiere, son complementarios: sostener que el principio es trino no involucra sostener la multiplicidad en la eternidad a la manera procleana.

Para el Cusano, para que la unidad pueda considerarse Principio, debe necesariamente engendrar la razón de sí misma, es decir su definición o *lógos*.⁵⁷ La unidad es principio si y sólo si se piensa a sí misma. Concebido de esta manera, y traspasando esto a términos propios de la teología trinitaria, el principio es, en un cierto sentido, el Padre que no puede sino constituirse como tal en el engendramiento del Hijo. El Padre como Principio involucra al Hijo o Verbo, esto es no puede haber Principio en la eternidad sin Principiado en la eternidad; sin embargo, puesto que esto se da en la eternidad sólo puede verse lo principiado como Principio-principiado.⁵⁸

⁵³ Cf. *De princ.* (h. X/2b, n. 6).

⁵⁴ Cf. *De princ.* (h. X/2b) n. 2. Este tema fue anotado por Nicolás en las marginales n. 546 y n. 547 (CT III 2.2 p. 134).

⁵⁵ Cf. *De princ.* (h. X/2b), n. 2-8.

⁵⁶ Cf. *De princ.* (h. X/ 2b) n. 24.

⁵⁷ Cf. *De princ.* (h. X/ 2b), n. 9.

⁵⁸ Cf. *De princ.* (h. X/ 2b), n. 10.

Así, el Cusano muestra, por una parte, cómo la noción de Principio es por sí misma dialéctica: sólo se es principio de lo principiado, y por otra cómo en la eternidad sólo se concibe lo principiado en relación con su principio y siendo principio. De esta manera, se puede llamar al Padre “Principio del Principio”⁵⁹, por más que, como admite, esto pudiera parecer un escándalo filosófico. Más aún, entre principio eterno y principio principiado eterno, debe haber un nexo de tal modo indisoluble que sea un principiado de ambos. Así pues, la esencia única de la eternidad puede ser concebida como principio –principio del principio– nexo entre ambos, nuevos nombres para la Trinidad.⁶⁰

Resulta necesario, con todo, subrayar finalmente un último aspecto acerca del “Principio” que aparece en la cita evangélica que da ocasión al texto: Jesucristo dice de sí mismo ser el “Principio que habla” y el esclarecimiento de estas palabras completa la significación del Principio en cuanto a su explicitación. “Hablar”, según Nicolás de Cusa, no es otra cosa que “revelarse o manifestarse”.⁶¹ Jesucristo, pues, no es meramente el Verbo o *Lógos* encarnado sino que representa el nexo indisoluble en el Principio eterno entre su procesión trinitaria intelectual y su manifestación teofánica en el orden del ser. El discurso del *Lógos* es el ser del mundo. En suma, la explícita utilización de las fuentes filosóficas que puede advertirse en este texto, no puede ser considerada sin la referencia permanente a los tópicos teológicos que gravitan en el pensamiento cusano.

A pesar del señalamiento de estas divergencias, las vinculaciones entre la tradición filosófica, especialmente la del platonismo procleano, y la tradición cristiana no son dejadas a un lado, sino profundizadas. Las correspondencias entre el pensamiento de Proclo y el del Areopagita respecto del tema del Principio-Uno como una instancia anterior a toda oposición y alteridad, alcanza el punto máximo de expresión en el escrito *De non aliud*. En esta obra resultan decisivos los participantes en el diálogo que son presentados al comienzo de esta manera.

Uno de los personajes, Fernando Martins, representa a un aristotélico. Sin embargo son los tres restantes quienes llevan la voz del autor: el llamado

⁵⁹ Cf. *De princ.* (h. X/ 2b) n. 17.

⁶⁰ Cf. *De princ.* (h. X/ 2b) n. 11.

⁶¹ Cf. *De princ.* (h. X/ 2b) n. 16.

“Cardenal”, que es él mismo presentándose como especializado en la obra de Dionisio Areopagita, el Abad Iohannes Andrea de Bussy, presentado como quien se ocupa del estudio del *Parménides* de Platón y del *Comentario al Parménides* de Proclo; y Pedro Balbo, presentado como reciente traductor de la *Teología platónica* de Proclo.⁶²

Así pues, de manera explícita toda la doctrina cusana acerca de la identidad y la alteridad presentada en este tetrálogo se articula en relación directa con el pensamiento neoplatónico tardo-antiguo. No obstante, la presencia de Fernando justifica la tensión con ciertas doctrinas aristotélicas como la de la definición como medio de conocimiento, las nociones de sustancia y accidente, materia y forma, así como ya lo había hecho en el *De possess* con las de acto y potencia: en todos los casos, remite a este vocabulario para atribuirle un sentido propio, alejado del del Estagirita.

La referencia a todo el *corpus* dionisiano ocupa el lugar central del texto. Nicolás de Cusa dedica un extenso capítulo, el número XIV, que no resulta sino un florilegio de citas enlazadas de todas las obras del Areopagita. Son mencionadas: ambas *Jerarquías*, la *Teología mística*, los *Nombres divinos* y algunas *Cartas*. Dionisio, es presentado como el “máximo de los teólogos” (*maximus theologorum*). La larga serie de citas presentan el núcleo del pensamiento de Dionisio: la incomprendibilidad de lo absoluto, presente **en** todo y **por sobre** todo.

Es notable que Nicolás de Cusa destaque en la obra de Dionisio un aspecto que las múltiples lecturas medievales no habían destacado: la distinción entre lo uno como opuesto a lo múltiple y lo uno absoluto entendido como anterioridad absoluta. El fin del florilegio conduce a Nicolás de Cusa a la postulación de lo que denomina “Principio A” (*Principium A*), indicando la misma anterioridad significada por lo “no-otro”: lo no-otro es “antes del mismo ante”.

⁶² Cf. la edición con notas complementarias sobre los diversos temas que se mencionan aquí sobre esta obra. *Nicolás de Cusa: Acerca de lo no-otro o de la definición que se define a sí misma* (Participantes de la preparación del texto crítico y notas a la edición, orden alfabético: C. D’Amico, M. D’Ascenzo, A. Eisenkopft, J. González Ríos, J. M. Machetta, C. Rusconi, K. Reinhardt), Buenos Aires: 2008.

La referencia a Proclo, posterior a la de Dionisio, viene a confirmar los dichos de éste casi con las mismas expresiones (*quasi eodem quoque expressionis tenore ac modo*) aunque ciertamente, según el Cusano, hayan sido expresados con posterioridad en el tiempo (*posterior tempore*). Las referencias explícitas a Proclo, ocupan los capítulos XX al XXIII a través de su portavoz, Pedro Balbo, reciente traductor de la *Teología* de Proclo, presentado también como gran conocedor del *Comentario* y del mismo diálogo platónico. El hecho de que Nicolás se refiera a estas tres obras no es casual: la problemática central de *De non aliud* es la misma que plantea este diálogo platónico: el problema de la relación entre lo uno y lo múltiple introducido por Platón a través de un ejercicio dialéctico que permita “discernir la verdad”.⁶³

Proclo retoma la obra platónica no sólo en el extenso *Comentario* que realiza sino también en la *Teología Platónica*, donde ofrece una nueva exégesis del *Parménides* a partir de los resultados de su propio *Comentario*.⁶⁴ La inspiración general de las dos obras de Proclo en lo que respecta a su interpretación del *Parmenides* resulta muy afín con la inspiración general de *De non aliud*: Nicolás de Cusa, para esclarecer la relación uno-múltiple, acude a un ejercicio lógico a partir de las definiciones y a partir de este ejercicio lógico realiza un desarrollo que es en sí mismo teológico.

Sólo un reproche hay para el Areopagita y el Atenicense: no advirtieron que el nombre “no otro”, está por sobre el nombre “uno” puesto que éste último no se define a sí mismo sino por lo no otro: “lo uno es *no-otro que uno*”: *unum non aliud quam unum*. Podríamos pensar que éste es un intento del Cusano de separarse de la tradición neoplatónica como pensamiento de lo uno. Sin embargo, la objeción se limita sólo a la denominación: aunque el nombre “no-otro” tome el lugar del de “uno”, y el de “otro” tome el lugar del de “múltiple”, Nicolás mismo se reconoce en la continuidad de una tradición que pudo concebir el principio como un opuesto sin oposición respecto de lo principiado.

Curiosamente, Proclo y Dionisio sostuvieron esta misma idea con otro vocabulario, expresaron que lo uno absoluto es “otro de todo” (*héteron pánton*).

⁶³ *Parm.* 135 d y 136c.

⁶⁴ Cf. SAFFREY, Henry Dominique. “Pietro Balbi et la première traduction latine de la Théologie platonicienne de Proclus”, en *Miscellanea Codicologica F. Masai dicata*, Ghent 1979, vol. II, pp. 425-437.

El Cusano pudo leer en las versiones latinas de las obras de estos neoplatónicos la expresión “*alterum omnium*” y advertir la carga negativa de este “Otro”. Lo “Otro de todo” es lo “no-múltiple”, más aun la negación misma de la multiplicidad, pero no en sentido privativo sino en tanto causa sobreabundante que es todo en todo y nada de todo. Así, este “Otro” que, en el texto cusano, se entiende como lo “No-otro” resulta ser lo “Otro de los otros” (*aliud aliorum*). Así lo expresa en una de las proposiciones que pospone a la obra: “Quien ve cómo lo no-otro, que es lo otro de lo otro mismo, no es lo otro mismo; aquel ve lo otro de lo otro mismo, lo cual es lo otro de los otros...”.⁶⁵

Para culminar la presentación de las fuentes, se impone una última referencia: la evaluación que el Cusano realiza en una de sus últimas obras: *De venatione sapientiae*. Redactada a comienzos de 1463, es una suerte de balance de los campos en los cuales la sabiduría puede ser “cazada” y también de los distintos “cazadores” de la sabiduría. En este sentido, se dedica a los pensadores antiguos, muchos de los cuales conoce de manera directa y otros a través de *De vita philosophorum* de Diógenes Laercio, traducido por Traversari en 1431.

Conviene advertir que se trata de la primera traducción al latín de este decisivo texto que acerca no sólo al Cusano sino a todo el humanismo latino al pensamiento de presocráticos, estoicos, epicúreos, cirenaicos y escépticos pirronianos. Los campos presentados por Nicolás son diez y todos han sido tratados, con más o menos profundidad, en su producción anterior. Los tres primeros, refieren títulos de sus obras: “Docta ignorancia”, “*Possess*”, “No-otro”; los siete restantes aluden a tópicos habituales de su pensamiento: “luz”, “alabanza”, “unidad”, “igualdad”, “nexo”, “término” y “orden”.

En este escrito, el Cusano menciona, bajo la lente de Diógenes Laercio, a autores presocráticos como Anaxágoras –que ya había sido mencionado en *De Beryllo*– y Tales de Mileto en el campo de *Possess*, y también a algunas escuelas helenísticas como los estoicos. Asimismo se refiere a muchos pensadores que no aparecían en sus obras anteriores como Filón de Alejandría o Tomás de Aquino en su comentario a los *Nombres divinos* de Dionisio.

⁶⁵ De non aliud (h. XIII), n. 123: “Qui videt, quomodo ‘non aliud’, quod est aliud ipsius aliud, non est ipsum aliud, ille videt aliud ipsius aliud, quod est aliud aliorum”.

Nuevamente los platónicos ocupan el lugar más destacado y son mencionados en muchos de los “campos” en los cuales Nicolás de Cusa analiza su propia actividad de “cazador”. Platón, Proclo otra vez en un lugar sobresaliente. Con todo, el lugar más destacado vuelve a ser sin duda para Dionisio Areopagita llamado una y otra vez “*Magnus Dionysius*”.

En el estudio del primer campo, cuando el Cusano realiza una valoración retrospectiva de la docta ignorancia, aparece la distinción entre lo uno que es, el cual es uno en esencia y múltiple en potencia, y lo uno que lo precede.⁶⁶ Esta distinción es retomada a la hora de abordar el sexto campo en el cual la “caza” intenta apoderarse del Primer Principio en cuanto Unidad. Confirma nuevamente que “*non aliud*” supera a “*unum*” y también a “*idem*”.⁶⁷

Allí, mencionando primero a Platón, toma el Cusano definitivamente la perspectiva procleana y dionisiana de la anterioridad absoluta afirmando que tal uno antecede a la disyunción entre finito e infinito en el sentido de determinado e indeterminado⁶⁸ y del mismo modo antecede a la potencia y al acto.⁶⁹ La exaltación de la anterioridad conduce a establecer la prioridad de la negación: lo uno que siendo causa de todo es nada de todo, lo uno más bien no-uno que uno.⁷⁰

Por otra parte, reconoce una vez más a los “platónicos” el haber postulado el intelecto creador (*conditor intellectus*) concordante con el *lógos* o intelecto divino de los cristianos (*Verbum dei*).⁷¹ Sin embargo, reitera ciertas objeciones: no existe una pluralidad de dioses como sostiene Proclo en la *Teología Platónica*, sino uno sólo eterno que rige la totalidad del mundo.

Quisiera destacar, con todo, lo planteado por el Cusano en el capítulo VIII de esta obra titulado: “De qué modo Platón y Aristóteles llevaron adelante la caza”. El título por sí mismo reconoce a los dos grandes exponentes del pensamiento filosófico clásico como “cazadores de la sabiduría”. No sólo por su propio pensamiento, sino por haber sido, ambos, fundadores de sendas tradiciones.

⁶⁶ Cf. *De ven. sap.* (h. XII) n. 31.

⁶⁷ Cf. *De ven. sap.* (h. XII) n. 59.

⁶⁸ Cf. *De ven. sap.* (h. XII) n. 59; n. 88.

⁶⁹ Cf. *De ven. sap.* (h. XII) n. 64.

⁷⁰ Cf. *ibidem*.

⁷¹ Cf. *De ven. sap.* (h. XII) n. 24.

Platón es llamado “cazador admirable” y aparece ligado a los autores que son, como sabemos, los que él mismo frecuenta, pero Aristóteles es llamado “Príncipe de los peripatéticos”, lo que lo reconoce como fundador de una profusa lista que incluye, aunque no los mencione, autores del aristotelismo medieval tanto árabe como judío, griego y latino. También es necesario reconocer su aporte en lo que concierne a la elaboración de un vocabulario técnico muchas veces utilizado por el Cusano.⁷² Acaso por esa razón reconozca en Aristóteles la capacidad para inquirir en la “fuerza de los vocablos” (*vis vocabulorum*), destacando el lugar de privilegio que confirió a la definición en la constitución de la ciencia.⁷³

Conclusión

Esta referencia a las fuentes no pretendió ser exhaustiva en el sentido de aportar un catálogo completo de nombres mencionados por nuestro autor. Su propósito fue, más bien, poner de manifiesto la valoración que el Cusano realiza del pensamiento que lo precedió y destacar la apropiación necesariamente crítica del mismo. El fundamento de tal apropiación se repite a lo largo de todos sus escritos: se trata de la firme convicción de que quien con honestidad intelectual ha intentado “cazar” la sabiduría realiza necesariamente un aporte en el camino de búsqueda de la verdad que atraviesa a la humanidad toda.

Un último ejemplo. En su diálogo *De mente* de 1450 el Cusano propone una suerte de concordancia entre los que denomina “académicos” y “peripatéticos” en torno al controvertido tema de los universales, todavía vigente en su propio tiempo. Planteada como “concordancia de los filósofos” (*concordantia philosophorum*) el filósofo del diálogo dice, admirado, al *idiota*:

Has aportado, ¡oh ignorante!, una doctrina admirable para poner de acuerdo a todos los filósofos. Pues en tanto lo percibo, no puedo sino concordar contigo en que todos los filósofos no quisieron decir otra cosa sino aquello mismo que tu dijiste con esto: que ninguno de ellos pudo negar a Dios infinito; en esta única palabra se complica todo lo que has dicho.⁷⁴

⁷² Cf. *De ven. sap.* (h. XII) n. 19.

⁷³ Cf. *De ven. sap.* (h. XII) n. 98.

⁷⁴ *De mente* (hV) n. 71: “Miram doctrinam tradidisti, idiota, omnes philosophos concordandi. Nam dum adverto, non possum nisi tecum consentire non voluisse omnes

Podríamos relevar muchos textos que giran en torno de la concordancia sin renunciar a mostrar, como lo hemos hecho, que el Cusano se inclina por lo que podríamos denominar “el pensamiento de lo uno”, tanto en su versión pagana cuanto cristiana.

En tal pensamiento es necesario sostener una unidad indisoluble entre filosofía y teología. Al leer la *Teologia platónica* de Proclo, habrá confirmado Nicolás de Cusa algo que ya había entendido muy bien a partir de la lectura de algunos autores cristianos: la reflexión acerca de lo divino no puede partirse en distintos niveles de abordaje, es filosófica y al mismo tiempo teológica. Podríamos señalar una larga lista de autores ya mencionados que lo suscribirían: Mario Victorino, Dionisio, Escoto Eriúgena, Meister Eckhart.

El sesgo definitivamente cristiano de ellos vuelve insoslayable que la unidad filosofía-teología se corresponda en cierto sentido con la de filosofía y fe. Todos ellos han seguido, algunos sin conocerlo, el paradigma que magistralmente formuló Agustín al reapropiarse de la frase de Isaías: *nisi credideritis, non intelligitis* – “si no creéis, no entenderéis”. Como ha afirmado W. Beierwaltes el modelo propuesto es el de un círculo que se amplía y se colma a sí mismo: la finalidad de la fe es la intelección, el presupuesto para lograr la intelección es la fe.⁷⁵ No se trata de una disolución de la fe en su conceptualización, sino de advertir después de haber logrado la intelección que el ser de Dios es incomprensible.

Si bien algunas nociones aristotélicas resultan imprescindibles para explicar cuestiones relativas a lo mutable, si bien algunos conceptos desarrollados por la escolástica son imprescindibles a la hora de la discusión teológica, para el Cusano sólo la tradición platónica ha ofrecido un discurso posible para tal incomprensibilidad.

philosophos aliud dicere quam id ipsum, quod dixisti per hoc, quod nemo omnium negare potuit deum infinitum, in quo solo dicto omnia, quae dixisti, complicantur”.

⁷⁵ BEIERWALTES, W. “La relación entre filosofía y teología en Nicolás de Cusa”, en *Cusanus. Reflexión metafísica y espiritualidad*, Pamplona: 2005, pp. 11-44 (original: “Das Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Nicolaus Cusanus” en MFCG 28, 2003, pp. 65-102).