

Liber hospitalitatis s^{ri} Nicolai de Cusa 1488^o

De docta ignorantia

CS

Deo amabili Reuerendissimo Patri D^{no} Juliano sancte
ap^lice sedis dignissimo Cardinali precepto suo metuedo

Mirabile et recte magnū tuū et iam pbatus
simū ingenū quod sibi hoc uelit. Et dum me
as barbarus inepcias incautus pande attēp
to te arbitriū eligo quasi tibi pro tuo Cardia
latus officio apud ap^licā sedem in publicis
maris negociis occupatissimo aliq^o ori sup
sit et post oim latiorū septorū q^o haeten^o claruerit sup^lma
noticiā et nūc grecorū etiā ad meū istū fortassis iēptissimū
coceptū tituli nouitate trahi possis qui tibi qual^o ingenio
sim iā dudū notissim^o crisse. Sed hoc admiratio nō a^o p^os

Nicolás de Cusa: Unidad en la Pluralidad

Homenaje a Jorge Mario Machetta

Tomo I

**Gianluca Cuozzo, Claudia D'Amico, Nadia
Russano (editores)**

Klédson Tiago Alves de Souza, Francisco Bastitta Harriet, Oscar Federico
Bauchwitz, Gianluca Cuozzo, Claudia D'Amico, Jorge Mario Machetta, María
Simone Marinho Nogueira, Rodrigo Núñez Poblete, Hervé Pasqua, Enrico
Peroli, Paula Pico Estrada, Nadia Russano, Alexia Schmitt, Sofía Seguel



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras



Nicolás de Cusa: Unidad en la Pluralidad

Nicolás de Cusa: Unidad en la Pluralidad

Homenaje a Jorge Mario Machetta

Tomo I

Gianluca Cuzzo, Claudia D'Amico, Nadia Russano (editores)
Klédson Tiago Alves de Souza, Francisco Bastitta Harriet, Oscar Federico
Bauchwitz, Gianluca Cuzzo, Claudia D'Amico, Jorge Mario Machetta,
María Simone Marinho Nogueira, Rodrigo Núñez Poblete, Hervé Pasqua,
Enrico Peroli, Paula Pico Estrada, Nadia Russano, Alexia Schmitt,
Sofía Seguel



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Decano Américo Cristófalo	Secretario de Investigación Marcelo Campagno	Consejo Editor Virginia Manzano Flora Hilert Marcelo Topuzian
Vicedecano Ricardo Manetti	Secretario de Posgrado Alejandro Balazote	María Marta García Negroni Fernando Rodríguez Gustavo Daujotas Hernán Inverso Raúl Illescas
Secretario General Jorge Gugliotta	Secretaria de Transferencia y Relaciones Interinstitucionales e Internacionales Silvana Campanini	Matías Verdecchia Jimena Pautasso Grisel Azcuy Silvia Gattafoni Rosa Gómez Rosa Graciela Palmas Sergio Castelo Aylén Suárez
Secretaria de Asuntos Académicos Sofía Thisted	Subsecretaria de Bibliotecas María Rosa Mostaccio	Directora de imprenta Rosa Gómez
Secretaria de Hacienda y Administración Marcela Lamelza	Subsecretario de Hábitat e Infraestructura Nicolás Escobari	
Secretaria de Extensión Universitaria y Bienestar Estudiantil Ivanna Petz	Subsecretario de Publicaciones Matías Cordo	

**Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Colección Saberes**

ISBN 978-987-8363-86-8

ISBN 978-987-8363-84-4 -Obra Completa-

© Facultad de Filosofía y Letras (UBA) 2021

Subsecretaría de Publicaciones

Puan 480 - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina

Tel.: 5287-2732 - info.publicaciones@filo.uba.ar

www.filo.uba.ar

Nicolás de Cusa: unidad en la pluralidad: homenaje a Jorge Mario Machetta /
Klédson Tiago Alves de Souza ... [et al.] ; editado por Gianluca Cuzzo;
Claudia D'Amico ; Nadia Russano. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires:
Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires, 2021.
v. 1, 336 p. ; 14 x 21 cm. - (Saberes)

ISBN 978-987-8363-86-8

1. Filosofía Clásica. 2. Ensayo Filosófico. 3. Teología. I. Alves de Souza, Klédson
Tiago. II. Cuzzo, Gianluca, ed. III. D'Amico, Claudia, ed. IV. Russano, Nadia, ed.
CDD 193

Índice

Presentación	11
<i>Círculo de Estudios Cusanos de Buenos Aires</i>	
Prólogo	15
<i>Gianluca Cuzzo</i>	
Conferencia de apertura	
La metafísica, la teología y la vinculación entre ambas según Nicolás de Cusa	19
<i>Jorge Mario Machetta</i>	
Parte 1	
<hr/>	
Metafísica y Teología	
Capítulo 1	
L'hénologie négative de Nicolas de Cues	49
<i>Hervé Pasqua</i>	
Capítulo 2	
La metafísica del poder en Nicolás de Cusa. Potencia y posibilidad en su obra de madurez <i>De possest</i> (1460)	71
<i>Nadia Russano</i>	

Capítulo 3

- La negatividad en la metafísica de la alteridad. ¿Una perspectiva posible para el don? 93
Rodrigo Núñez Poblete

Parte 2

Fuentes de la Filosofía cusana

Capítulo 4

- La teología poética en el Eriúgena y en el Cusano 113
Oscar Federico Bauchwitz

Capítulo 5

- El Cusano y la historia de la filosofía. En busca de la antigüedad de los antiguos 129
Claudia D'Amico

Capítulo 6

- Coincidentia philosophorum*. La unidad de la verdad y la pluralidad de las filosofías en Nicolás de Cusa y Giovanni Pico 147
Francisco Bastitta Harriet

Capítulo 7

- La mente come unità-nella-molteplicità. Cusano e l'interpretazione neoplatonica di *Tim.*, 35 a 189
Enrico Peroli

Parte III

Mística e interioridad

Capítulo 8

- Traços sobre uma ética em Nicolau de Cusa 221
Maria Simone Marinho Nogueira; Klédson Tiago Alves de Souza

Capítulo 9

Aproximación a la comprensión teológica del misterio trinitario
en la obra *De docta ignorantia* de Nicolás de Cusa

247

Sofía Seguel

Capítulo 10

Infinitas absoluta. La reflexión cusana ante el problema de la
identidad y la diferencia

273

Alexia Schmitt

Capítulo 11

La vía del amor según Nicolás de Cusa

291

Paula Pico Estrada

Los autores

329

Capítulo 5

El Cusano y la historia de la filosofía

En busca de la antigüedad de los antiguos

Claudia D'Amico

Historia de la Filosofía y doxografía no son lo mismo. Mientras que en el primer caso, se enlazan doctrinas y tradiciones filosóficas en busca de un sentido, en el otro se yuxtaponen opiniones de filósofos más o menos arbitrariamente. Si bien se ha sostenido que hay historiografía filosófica en la Antigüedad y en la Edad Media (dal Prà, 1948; Piaia, 2010: 3-15; 2013), sin embargo la historia de la filosofía como género se encuentra recién en las postrimerías de la Modernidad.

El Cusano valora a varios filósofos y tradiciones filosóficas siempre en vistas a sus propios criterios doctrinarios. Si se deja de lado *De concordantia catholica*, obra en la cual las referencias y lazos históricos son irrenunciables, en los primeros tratados y opúsculos aparecen, entre otros, nombres como los de Platón, Aristóteles, Dionisio, incluso Hermes Trismegisto, invocados para apoyar algunas de sus afirmaciones pero sin alusión a su vinculación histórica. Pocas veces aparece en este tiempo la mención a una suerte de tradición filosófica. Hay solo algunos ejemplos como en *De genesi* cuando menciona a los “platónicos” y los denomina “seguidores del Parménides”, o en *De mente* cuando pretende la concordancia de “académicos” y “peripatéticos”.

Se diría que en este período el Cusano no pretende ofrecer un cuadro más o menos completo en busca de un sentido, ni tampoco realizar una mera sucesión. Solo a partir de la década del cincuenta, en las obras posteriores a los diálogos del *Idiota*, parece comenzar a tejer una historia y lo hace en primer lugar en base a una doxología: la que presenta Aristóteles en el comienzo de *Metafisica*, obra que el Cusano posee en la versión de Bessarion. Pero también en base a una pretendida “historia”: la *Preparatio evangelica* de Eusebio de Cesarea en la versión de Jorge de Trebisonda. Más tarde, completará su conocimiento sobre las opiniones de los filósofos con la recepción de *Vita Philosophorum* de Diógenes Laercio en la versión de Traversari, una de las fuentes principales de la mención de filósofos y tradiciones en la obra conocida como su “testamento filosófico”, *De venatione sapientiae* de 1463.

I

El Cusano conoció la *Preparatio evangelica* de Eusebio de Cesarea (*cfr.* Monfasani, 1976) en la década del cincuenta. Su interés por esta obra es directamente comprobable: el *Codex Cusanus* 41 que la contiene está anotado (Flasch, 2001: 447). Casarella ha mostrado que cuando el Cusano culmina la redacción de *De visione Dei* en noviembre de 1453 ya había leído la versión latina de *De preparatione evangelica*. Al mismo tiempo, evalúa hasta qué punto las imágenes del “muro” y la “puerta” ligadas al Paraíso en esa obra, están inspiradas en el *Poema* del presocrático Parménides, referido por Eusebio (Casarella, 1991: 273-286, en especial 280). Apenas lee tal obra, el Cusano la menciona en el parágrafo final de *De pace fidei*. Al culminar la ficción en la cual los sabios de todas las naciones se unen delante del Verbo de Dios, a la sazón la

Verdad misma, para evaluar la posibilidad de la fe en la diversidad de ritos, dice:

Después de haber sido tratadas estas cosas con los sabios de las naciones, se trajeron muchos libros de aquellos autores que escribieron sobre las observaciones de los antiguos, los más excelentes en cada lengua, como Marco Varrón entre los latinos y Eusebio entre los griegos, quien ha reunido información acerca de la diversidad de las religiones [...] (*De pace*: h VII, n. 68)¹

Encontramos en esta mención algunas pistas importantes. Un autor latino pagano, contemporáneo de Cicerón, como Terencio Varrón es mencionado a la par de un autor cristiano como Eusebio. La información que ambos ofrecen, según el Cusano, es sobre la diversidad de religiones. Varrón había escrito un texto sobre las religiones paganas, que es posible que el Cusano conociera a través de la referencias de los Padres Latinos.² En el caso de Eusebio, a las religiones paganas suma el judaísmo y el cristianismo. El Islam, que obviamente Eusebio no pudo conocer, se desprendería del mismo tronco con sede en Jerusalén.

Sin embargo, lo más importante que encontramos en Varrón y Eusebio (que ya son antiguos) son las “observaciones de los antiguos”, es decir de los “más antiguos”. De hecho el texto perdido de Varrón era conocido como “*Antiquitatum...*”.

Si bien Varrón había sido mencionado con anterioridad, incluso en *De docta ignorantia*, la referencia a la obra *De Preparatione evangelica* de Eusebio es la primera. Con ella se inicia

1 “Postquam cum sapientibus nationum haec sic pertractata sunt, producti sunt libri plurimi eorum qui de veterum observantiis scripsere, et omni lingua quidem excellentes, ut apud Latinos Marcus Varro, apud Graecos, Eusebius qui religionum diversitatem collegit, et plerique alii”.

2 El texto es muy mencionado por los Padres latinos como las “Antigüedades”. Se trata de *Antiquitatum rerum humanarum et divinarum libri XLI*.

una presencia que permanecerá hasta el final de la producción cusana.

Para la Edad Media griega pero también para la latina, Eusebio era bien conocido como una suerte de fundador del género “Historia de la Iglesia”. Su famosa *Historia ecclesiastica* (que relata desde los inicios hasta 324) fue traducida al latín por Rufino de Aquilea muy tempranamente, en el siglo IV. La *Preparatio evangelica*, en cambio, redactada con anterioridad a la *Historia*, alrededor de 313, debió esperar hasta el siglo XV para su versión latina, la de Jorge de Trebisonda, el aristotélico bizantino contemporáneo del Cusano y enemigo del platónico cardenal Bessarion.

Si la *Historia ecclesiastica* fue importante (el propio Cusano la cita en *De concordantia catholica*) la *Preparatio evangelica* no fue menos original ni menos gravitante. Eusebio presenta en quince libros una colección de citas de textos de variados autores con breves introducciones propias. El propósito es marcadamente apologético. Uno de los objetivos centrales de la obra es mostrar la dependencia de la filosofía griega respecto del pensamiento hebreo y su continuidad en el pensamiento cristiano.³ En Eusebio, hallamos, entonces, un punto común con lo que hace el Cusano en *De beryllo*: el propósito de encontrar una sabiduría anterior a la de los consagrados griegos en disputa.

3 La estructura general de la *Preparatio evangelica* puede resumirse de la siguiente manera: los primeros tres libros discuten el triple sistema de la teología pagana: mítica, alegórica y política; los siguientes tres (IV a VI) se encargan de una refutación del politeísmo griego y bárbaro, mostrando el error de sus doctrinas; los Libros VII a IX ofrecen razones para preferir la religión de los hebreos, fundadas principalmente en el testimonio de varios autores sobre la excelencia de sus Escrituras y la verdad de su historia; en los Libros X a XII, Eusebio muestra cómo los griegos han tomado sus doctrinas de la teología y filosofía de los hebreos, centrándose especialmente en establecer la dependencia de Platón respecto de Moisés; los últimos tres libros (XIII-XV) exponen las contradicciones internas de los sistemas filosóficos griegos y allí aparecen críticas principalmente a los peripatéticos, estoicos y escépticos.

II

Sin duda, la intención última del Cusano no es enlazar a los filósofos paganos entre sí, sino hacerlo en relación a la concordancia con el cristianismo. Por esta razón, el texto de Eusebio contenido en *Codex Cusanus* 41 es la fuente más importante para la mención de los antiguos en *De beryllo* de 1458.

La influencia de la lectura de la *Metafísica* de Aristóteles, mencionada también por el Cusano en esta obra, se vuelve menor ante lo que le ofrece la gran obra de Eusebio de Cesarea. Precisamente cuando se trata la vinculación de los filósofos y la Trinidad aparece el nombre de Eusebio quien, según afirma el Cusano, señaló en su escrito que la filosofía de Platón tuvo un concepto del principio unitrino que resulta “muy próximo a nuestra teología cristiana” (*cfr. De beryl.*: h XI/ 1, n. 39).

En *De Beryllo* el Cusano procura resumir su pensamiento en cuatro premisas. En tres de ellas hay menciones a filósofos o sabios de la Antigüedad: Anaxágoras, Protágoras y Hermes Trismegisto. Si atendemos a la primera premisa en la cual, dice el Cusano, se encuentra todo complicado, se afirma que el Primer Principio es Uno y que, como sostuvo Anaxágoras, debe ser llamado Intelecto. La razón es sencilla: solo el intelecto es hacedor y lo que comunica es precisamente la luz de su inteligencia (*cfr. ibid.*, n. 4). Más allá del significado doctrinal de esta premisa, Flasch ha llamado la atención sobre el hecho de que el Cusano no diga Dios como causa o principio que ha creado el mundo sino que para decir esto mismo usa una expresión completamente “arcaizante”: *primum principium* y lo une al nombre de Anaxágoras (Flasch, *op. cit.*: 35).⁴ No es la primera vez que el Cusano menciona el nombre de Anaxágoras, lo había hecho en el Libro segundo

4 “Cusanus spricht in auffallend antikisierender Diktion”.

de *De docta ignorantia*, a propósito de la fórmula “*quodlibet esse in quolibet*” (cfr. *De docta ign.*: h I, n. 117). Sin embargo, en *De Beryllo* aparece asociado a la premisa fundante de su pensamiento: la consideración del principio como unidad intelectual.

En este caso sí la fuente para la referencia a Anaxágoras es la versión latina de la *Metafísica* de Aristóteles (*Codex Cusanus* 184). El Cusano toma la referencia sin considerar las críticas del Estagirita. Por el contrario, teje una cadena que va desde el Intelecto de Anáxagoras, al *conditor intellectus* de la versión latina del *Timeo* y de los comentarios de Proclo a Platón pero también al “pensamiento del pensamiento” (*noesis noeseos*) aristotélico, tan caro a toda la tradición del peripatetismo árabe y también a la escolástica cristiana. Particularmente, todo el desarrollo de la prioridad del intelecto tiene como fuente más inmediata y directa a los autores de la escuela albertista de Colonia que el Cusano conoce bien (cfr. Fiamma, 2019). Solo vincular el intelecto hacedor platónico con el pensamiento aristotélico bastaría para señalar la concordancia entre Platón y Aristóteles que esta escuela cultiva en gran medida, sin embargo el Cusano elige comenzar con Anaxágoras. Y en esta operación el Cusano va más allá de la intención de su fuente. Es un tópico bastante transitado —sobre todo a partir del completo trabajo de Senger— situar al Cusano en el marco de la querrela entre platónicos y aristotélicos que tuvo lugar en la primera mitad del siglo XV (cfr. Senger, 1986: 53-80). Yo misma me he ocupado en varios trabajos del platonismo cusano a propósito de la recepción de las obras de Dionisio y de Proclo.

En esta ocasión, quisiera señalar un nuevo movimiento: el que conduce al Cusano a buscar más atrás del propio Platón. Atendamos, además, al hecho de que en *De beryllo* tanto Platón como Aristóteles son duramente criticados. El primero, por sostener las ideas como entidades separadas, el segundo por no superar el principio de no contradicción.

Ante la polémica de su tiempo en la cual distintos protagonistas como Bessarion o Jorge de Trebisonda quisieron encontrar quién concordaba más con la doctrina cristiana, si “Platón” o “Aristóteles”, el Cusano —quien, como sabemos se declara más bien platónico— responde en este caso con una concordancia que tiene, además, una raíz común. En suma, en la primera premisa se define frente a la tradición y muestra que, a pesar de los tópicos en los que cada uno puede ser criticado, Platón y Aristóteles concuerdan en sostener un principio intelectual que es, por lo mismo, comunicativo o productivo.

Pero ellos no fueron los primeros en proponerlo, sino que ambos dependen de una filosofía más antigua. Entonces, además de ser crítico con ellos, les arrebató su carácter de “fundadores”.

Lo que sigue en torno del principio se detiene por una parte en su unidad, por otra en su trinidad. Cuando apunta a sostener la unidad e indivisibilidad, aparece nuevamente el nombre de Anaxágoras quien afirmó, cita el Cusano: “mejor uno que todo simultáneamente” y une este *dictum* a la mención de Parménides: “No entiendas esto referido al uno numeral, el cual es llamado mónada o singular, sino acerca de lo uno, es decir de lo indivisible...” (*De beryl.*: h XI/1, n. 13).⁵ Si bien puede descubrirse aquí la alusión al *Parménides* de Platón, el Cusano parece querer preservar la ambigüedad para que el lector se dirija al Parménides presocrático. Algo similar propone respecto de la trinidad del Principio. Afirma el Cusano que los filósofos no solo alcanzaron la Trinidad sino que la concibieron como principio del ser y esto lo hizo Anaxágoras y hubo otro antes que

5 “Videtur autem ipsi deo magis convenire ipsum unum quam aliud nomen. Ita vocat eum Parmenides, similiter et Anaxagoras, qui aiebat ‘melius unum quam omnia simul’. Non intelligas de uno numerali, quod monas seu singulare dicitur, sed de uno scilicet indivisibili...”

él, Hermótimo, quien según dice Aristóteles en la *Metafísica*, fue el primer filósofo nacido en Clazomene.

Platón y Aristóteles solo vinieron después de estos “fundadores” que pensaron la Trinidad y, entonces, también la concibieron: Platón al postular un “*conditor intellectus*”, llamando a su Padre, Dios, y al conferir a este núcleo una tricausalidad: eficiente, formal y final. Aristóteles, al sostener que el principio es el intelecto puramente en acto, el cual se entiende a sí mismo y del cual proviene el sumo deleite (*cf. ibid.*, n. 35).

El gran interés de Eusebio por la filosofía pagana se fundamenta en la consideración de que ella solo descubrió una verdad que había sido revelada (Johnson, 2013: Introduction). Siguiendo una premisa de Filón de Alejandría, afirma que Platón sigue a Moisés.⁶ En ese sentido, para Eusebio, filosofía y religión no se distinguen. Desde su perspectiva, esta vinculación entre judaísmo y platonismo se prolonga en el cristianismo. La intención de Eusebio es no solo mostrar la conciliación entre cristianismo y filosofía en general, sino entre cristianismo y platonismo en particular.⁷ El tema de la trinidad es particularmente sensible. Eusebio fue un origenista que participó en la polémica antiarriana con una posición intermedia entre Arrio y lo que se consolidará como dogma poco más tarde en el concilio de Nicea. Esto lo conduce a una consideración de una suerte de hipóstasis entre Dios Padre y su creación: la *Sophia* o *Sapientia aeterna* de Dios.⁸

6 Sobre la relación de Filón y Eusebio, *cf.* Runia (1993: 211-234) y Johnson (2006: 239-248). Para Filón la filosofía es el camino más perfecto del saber y Moisés ocupó en ella el lugar más alto pues vio de manera más profunda y aguda (*cf. De opificio mundo*, n. 54 y n. 131).

7 La relación del Génesis y el *Timeo* fue iniciada por Filón de Alejandría en su *De opificio mundi*.

8 Sobre las diferencias y similitudes entre las doctrinas de Eusebio y de Arrio y la posible evolución en el pensamiento de Eusebio hacia una posición más arriana, *cf.* Simonetti (1975: 60-66). Según este autor, Eusebio ya había abordado abundantemente el problema de la relación entre Padre e Hijo y la divinidad de ambos, sobre todo en su *Demonstratio Evangelica*, incluso antes del estallido de este conflicto, con lo cual durante la controversia no hace más que reafirmar una doctrina ya establecida con anterioridad.

El impacto que la lectura de Eusebio pudo tener en el Cusano es múltiple. Por una parte, pudo haberle dado el impulso no solo para mencionar autores y doctrinas sino, sobre todo, para “tejer” cadenas, tal como ejemplificamos en *De beryllo*. Por otra, pudo confirmarle algo que había intuido con anterioridad, a saber que las distintas filosofías son expresión de una sabiduría o verdad única. Eusebio piensa esto en un sentido hiperbólico y así la conciliación no es solo entre filósofos, o entre filósofos y teólogos, sino entre filosofía y Palabra Sagrada.

Ciertamente, el Cusano había realizado este movimiento en muchas ocasiones antes del encuentro con la obra de Eusebio. Baste mencionar el *De genesi* donde pone en relación la unidad e identidad divinas declaradas en la Escritura con la Unidad tal como la conciben los platónicos. Sin embargo si revisamos el mismo tópico, es decir el Principio como Uno, tal como es expuesto en *De Principio* de 1460, esto cobra mayor radicalidad: el Cusano sostiene que aquello acerca del Principio que expresaron Platón y Proclo es lo mismo afirmado por el libro del antiguo testamento, *Deuteronomio*, y hasta por el propio Cristo. Sin llegar a una interpretación radical como la de Flasch según la cual el Cusano pone en completa paridad a Proclo y a la Escritura (*cf.* Flasch, *op. cit.*: 500 y ss.), es indudable que para el Cusano una única y misma verdad se expresa en el texto sagrado y en los textos de los filósofos.

Sin embargo, creo que hay un punto si no de divergencia, al menos de distinción con Eusebio: para este la Verdad se ha revelado y la cadena que pende de la Sabiduría transmite tal Revelación. Podría decirse que para el Cusano, en cuanto pensador cristiano, también es así: qué otra cosa es Cristo sino la Verdad que se ha revelado. Sin embargo, para los hombres, filósofos y teólogos permanecerá siempre como Verdad buscada y solo alcanzada por escorzos. Los hombres nunca dejarán de ser cazadores (*venatores*) de la Sabiduría.

III

La única mención de Eusebio en la obra que el Cusano ha denominado su testamento filosófico, *De venatione sapientiae*, se encuentra en el primer campo en el que la sabiduría puede ser cazada, el de la *docta ignorantia*. Se menciona un pasaje de *De preparatione evangelica* en el cual se relata que Sócrates se encontró con un indio que llegó a Atenas y le preguntó si era posible conocer algo ignorando a Dios (*cfr. De Praep. Ev.*, XI 3). La admiración del indio resultaba del hecho de que no podía entender que pudiera existir tal cosa. En la *versio Trapezuntii* del C.C. 41 esto fue señalado: “*notandum de Indo*” (*Cod. Cus.* 41 fol. 147. En edición crítica: p. 31, n. 31 nota línea 5). El episodio de Sócrates y el indio relatado por Eusebio está tomado de un fragmento de la *Vida de Sócrates* de Aristoxeno y ratifica que solo se puede conocer lo humano partiendo del conocimiento de lo divino. Otra vez la sabiduría procede de muy atrás: el maestro Sócrates esta vez es adoctrinado por alguien que posee una sabiduría más antigua, el Indio.

Si bien Eusebio no vuelve a ser mencionado, todas las referencias a Moisés, a Filón y a los platónicos Plutarco, Ático, Numenio, Amelio, Plotino o Porfirio son extraídas de su obra (*cfr. De ven. sap.*: h XII, n. 23, 25, 32, 105, 109). Precisamente en el cap. IX de *De venatione sapientiae* titulado “De qué modo las Sagradas Escrituras y los filósofos han denominado lo mismo en formas diversas”, con clara inspiración eusebiana, el Cusano relaciona la noción principal de su escrito, “*posse fieri*”, con lo propuesto por Moisés en el relato de creación del *Génesis* y nuevamente el *conditor intellectus* de Platón al cual, agrega, Proclo (*cfr. ibid.*, n. 23-25). Indudablemente si para el Cusano, Platón puede ser llamado “cazador admirable” (“*venator miro modo circumspectus*”) (*cfr. ibid.*, n. 19) no es el único, todos los filósofos sin excepción son llamados desde el comienzo de la obra “*venatores sapientiae*” (*cfr. ibid.*, n. 2-5).

Un texto más viene entonces en ayuda del Cusano a la hora de buscar otros cazadores: se trata de las *Vitae Philosophorum* de Diógenes Laercio en la reciente versión de Traversari (*Codex Harleian* 1347). Gracias a su lectura, en este mismo capítulo IX, extiende el acuerdo acerca de esta doctrina a Tales, Anaxágoras, Pitágoras, los estoicos y los epicúreos. A diferencia de la obra de Eusebio que tiene como horizonte la conciliación entre filosofía y cristianismo, para el escrito de Diógenes Laercio este horizonte es completamente ajeno. Sin embargo, debemos decir que no es del todo ajeno a la mirada de su traductor, el célebre Ambrosio Traversari.

Si bien se creyó que era la de Traversari la primera versión latina del texto, como por ejemplo lo sostiene Garin (1959: 283-285), poco después autores como Stinger (1977) o Dorandi (2009) argumentaron acerca de la posibilidad de una versión de Enrique Aristipo del siglo XII.⁹ En cualquier caso, esa primera versión no fue conocida por el Cusano. Como sabemos, Traversari fue para el Cusano un camino decisivo hacia textos fundamentales: una versión completa del corpus de Dionisio Areopagita que pudo cotejar con las anteriores y una traducción fragmentaria de *De theologia Platonis* de Proclo que más tarde completaría Pedro Balbo. Como hombre del siglo XV, Traversari no tenía conflicto entre su vocación cristiana y la dedicación a los antiguos. Esto se advierte en la carta que le escribió a Cósimo de' Medici luego de enviarle una copia dedicada de la obra de Diógenes Laercio acerca de la vida y la doctrina de los filósofos antiguos. Dice Traversari:

En los escritos de todos los filósofos más notables, Dios,
los cielos, los cuerpos celestes y la naturaleza se discuten

9 Sobre la posibilidad de una *versio latina antiqua o versio Aristippi*, cfr. Stinger (1977: 72 y ss.) y Dorandi (2009: 201-222).

verdadera y sutilmente, y en gran medida de acuerdo con la verdad cristiana. (Citado por Stinger, *op. cit.*: 75)

Y más adelante:

Diría que hay muchos ejemplos muy cercanos a la perfección evangélica, por lo que debería hacer sonrojar a un cristiano y sentirse muy avergonzado si el “filósofo de Cristo” exhibe esto menos que el “filósofo del mundo”.... Por estas razones, estoy persuadido fácilmente de que no solo no podría despreciar esta tarea de la traducción por inútil, o huir de ella como nociva, sino por el contrario podría emprenderla con la conciencia tranquila como apropiada y necesaria. (*Cfr.* Stinger, *op. cit.*: 75-76)

Por otra parte, mientras traduce las *Vitae* de Diógenes entre 1424 y 1433, traduce al mismo tiempo las *Vitae Patrum* del bizantino Johannes Moschos (*cfr.* Dorandi, *op. cit.*: 222). En el mismo sentido tratado hasta aquí, la vida de los filósofos y la vida de los Padres contribuyen, para el traductor, a una misma sabiduría, asimilando de algún modo doxologías y hagiografías.

El Cusano no podía desconocer esta perspectiva de su amigo Traversari. La obra llegó a sus manos en el otoño de 1462, décadas después de la muerte de Ambrosio, y el códice londinense que estudió posee muchas marginales de su propia mano.¹⁰ Por la fecha de su recepción solo pudo gravitar en *De venatione sapientiae* y en *De apice theoriae*. Pero en

10 *Cfr.* Diogenes Laertius, *Vitae atque sententiae eorum qui in philosophi aclaruerunt*, interpr. Ambrosio Traversario, Londin. Mus. Brit. Harleian, 1347 (fol. 1v-205v). Acerca de los manuscritos londinenses, *cfr.* Hallauer (1963: 101-108). A partir de este hallazgo se sucedieron numerosos artículos en varios volúmenes de *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*. *Cfr.* *De ven. sap.*: h XII ad.5 ad.6.

esta última se descubre su presencia solo en una referencia a la doctrina estoica (*cf.* *De ap. th.*: h XII, n.15, lin. 11).

Sabemos que la obra de Diógenes Laercio es una doxografía que muchas veces hace más hincapié en aspectos mundanos de la vida de los filósofos que en sus doctrinas. Podemos pensar que el Cusano ya maduro y conocedor de las tradiciones filosóficas debió evaluar las deficiencias del texto en este sentido. El libro III, dedicado a Platón, es particularmente pobre desde el punto de vista conceptual.¹¹ Por otra parte, como ha mostrado Brisson, en muchos aspectos este libro habla más del platonismo de los primeros siglos de la era cristiana que del propio Platón (*cf.* Brisson, 1992: 3619-3760).¹² En este sentido, las referencias al platonismo no difieren mucho de las de Eusebio. Y, he intentado mostrar en otro trabajo, que quizá estas lecturas hayan hecho modificar la perspectiva cusana acerca de las ideas platónicas: mientras que en varios textos, especialmente en *De beryllo*, critica su carácter de separado, en *De venatione sapientiae* dice que para Platón las ideas son intrínsecas a las cosas, haciéndole solucionar al mismo Platón, su propio error (2019: 95-109). Con todo, como sabemos, los caminos que tiene el Cusano para llegar a Platón son muchos y de excelente calidad: desde las versiones de su doctrina procedente del platonismo medio a través de autores como Apuleyo, o del neoplatonismo de Proclo hasta de primera

11 Por otra parte, el Libro III dedicado a Platón especialmente aporta muchos datos acerca de su vida, y pocos y confusos acerca de sus doctrinas. En la dedicatoria de este libro a una dama platónica acaso se encuentre la razón: querer explicar las doctrinas de Platón sería como "llevar una lechuga a Atenas". Esta expresión es equivalente a decir llevar "agua al mar". De hecho, el acceso a las doctrinas platónicas era tan profuso en la época de Diógenes que acaso no se sintiera compelido a tratar este tema con detalle.

12 El texto de Diógenes Laercio se inserta en una tradición de exposición de doctrina platónica de la que forman parte muchos autores, entre ellos uno que el Cusano conoce bien, Apuleyo de Madaura, Codex Bruxellensis-Bibliothèque Royale Albert 1^o: 10054-10056.

mano por las distintas versiones latinas de los diálogos, muchas contemporáneas a él, y que conoce muy bien.

Así, si Diógenes Laercio no era el mejor camino hacia Platón ni hacia Aristóteles, a quien le dedica muy poco espacio, sin embargo, ofrecía al Cusano por primera vez un panorama más o menos completo de la filosofía griega. Además, a diferencia de lo que sucede con Platón, algunas doctrinas filosóficas, justamente las que no eran no tan reconocibles para el Cusano hasta entonces, estaban muy bien presentadas: Epicuro, los pirrónicos, los estoicos, los cínicos. Por otra parte, debió ser grato para él el hecho de que Diógenes clasificara a los filósofos en jónicos (Libros II al VII) e itálicos (Libros VIII al X).¹³ Esta asociación entre pensamiento y geografía no le resultaba ajena: él mismo la realiza en *De coniecturis* (D'Amico, 2017: 75-90).

Pero todavía algo más: antes de comenzar con el tratamiento de los “filósofos”, Diógenes Laercio dedica el Libro I a los “sabios”.

Si Anaximandro es presentado como el primer filósofo jónico, su maestro, Tales, no es llamado filósofo sino sabio. Esto lo menciona el Cusano al comienzo de *De venatione sapientiae*, abriendo el capítulo II:

Tales de Mileto, el primero de los sabios, llama a Dios el más antiguo, porque no ha sido engendrado, y al mundo el más bello, porque ha sido hecho por Dios. Estas palabras me agradaron muchísimo cuando las leí en Laercio. (*De ven. sap.*: h XII, n. 6)¹⁴

13 La filosofía jónica se inicia con Anaximandro, discípulo de Tales, y se extiende hasta Clitómaco, Crisipo y Teofrasto (¿estoicos?). La itálica se inicia con Pitágoras, discípulo de Ferécides, y se extiende hasta Epicuro (*cf.* L. I, IX). Esta división se cruza con otra: entre dogmáticos y escépticos, y en las ramas de la filosofía: Física, Moral y Dialéctica.

14 “Dicit inter sapientes primus Thales ille Milesius deum antiquissimum, quia ingenitus, mundum pulcherrimum, quia a deo factus. Quae verba dum in Laërtio legerem, summe mihi placuere.” (*Cfr. V. Ph. I, 35-36*)

Es muy claro para nosotros lo que agradó muchísimo al Cusano, no solo que Tales considerara a Dios como inengendrado sino que el término que lee en Diógenes para indicar esto es “*antiquissimum*” pues allí se encuentra la clave de lo que él mismo quiere expresar.

Pocas líneas después aparece la noción central que estructura la obra, el “*posse fieri*”, el “poder-ser-hecho”. Una cita de la *Física* de Aristóteles parece fundamentar tal noción: *quod impossibile fieri non fit* (“no se hace lo que es imposible de hacerse”). El poder-ser-hecho precede al ser hecho. Este antecedente o primera creatura es el “*posse fieri*” y a él se refiere Moisés en el relato del *Génesis*. Pero tal antecedente también fue concebido por los griegos. De hecho en el capítulo X, el Cusano ofrece una lista acerca de cómo los sabios denominaron al “*posse fieri*” y allí figuran Tales y el agua pero también algunos filósofos posteriores a Aristóteles como Zenón el estoico.

Sin embargo, quiero llamar la atención sobre lo siguiente: cuando el Cusano introduce el tema a partir de la cita de la *Física* de Aristóteles dice que el propio Aristóteles solo asume en su escrito la “*assertio philosophorum*”, es decir la aserción de los filósofos. Podríamos preguntarnos ¿cuáles? La respuesta es: aquellos que lo precedieron.

Uno de los que lo precedió, Tales, fue más sagaz que el propio Aristóteles advirtiéndolo que si bien es verdad que a todo lo que es, lo antecede el poder-ser-hecho (*posse fieri*), al poder-ser-hecho lo precede el dios “*antiquissimum*”, en términos cusanos el *Posse absolutum*.

Algo similar ocurre con Platón, el “cazador admirable”. El Cusano lo vincula con Pitágoras y lee en Diógenes Laercio el episodio que todos conocemos según el cual Pitágoras fue el primero en llamarse a sí mismo “filósofo” en tanto consideraba que “sabio” solo era el dios. En suma, Tales y Pitágoras, a diferencia de Platón y Aristóteles, consideraron a la Sabiduría algo del orden de lo divino y eterno, en este

sentido, anterior al principio de todo y como tal, pensaron con profundidad que el dios, Dios para el Cusano, es anterioridad absoluta (*cfr. De ven. sap.:* h XII, n. 35).

Sería temerario endilgar la inspiración del título de la obra cusana, *La caza de la sabiduría*, a la lectura del escrito de Diógenes Laercio. No podemos olvidar que en 1450 dos de los cuatro diálogos del *Idiota* están dedicados a la “*Sapientia*”. La sabiduría “grita en el mercado” dice el Idiota. La relación entre “*sapientia*” y “*sapere*”, en su doble sentido de “saber” y “gustar” que se presenta allí, se repite aquí. En *De venatione sapientiae*, la sabiduría es llamada “*sapida scientia*”, podríamos decir “ciencia sabrosa”, sin embargo, hay un detalle que no se encuentra en los diálogos *De sapientia* y que se agrega en este “testamento cusano”: la sabiduría, ciencia sabrosa, es alcanzada por la filosofía.

Si bien los filósofos son cazadores de sabiduría, la Sabiduría, la presa buscada, se alcanza en la propia búsqueda. Cuando el Cusano recorre cada uno de los campos en que él mismo ha tratado para cazarla, docta ignorancia, *Possess, Non aliud*, luz, alabanza, unidad, igualdad, conexión, término y orden, no hace sino exponer su itinerario como filósofo.

Si pensamos en la evaluación que él mismo hace de su lugar en esta pretendida “historia” de la filosofía, más que tomar partido en la polémica de su tiempo, asciende un peldaño y confiesa hacia el final de su obra que la “presa” que ha alcanzado es la posibilidad y anterioridad absolutas, la única digna de alabanza, considerando pues que el más alto de los filósofos es aquel que practica la “*scientia laudis*”, es decir la alabanza a lo inefable (*cfr. Casarella, 2017: 70-73*).

En suma, he pretendido mostrar que con la referencia a los más antiguos de los antiguos que hace el Cusano tiende a superar las divergencias entre Platón y Aristóteles más que en el sentido de la concordancia, como ha hecho en otras ocasiones, en el sentido de la búsqueda de una unidad anterior

a la oposición entre ambos. Eusebio y Diógenes Laercio ofrecen el material, la trama es originalmente cusana.

Bibliografía

- Brisson, L. (1992). Diogène Laërce, "Vies et doctrines des philosophes illustres". Livre III: Structure et contenu. En *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II 36, 5.
- Casarella, P. (1991). Neues zu den Quellen der cusanischen Muer-Symbolik. En *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 19.
- _____. (2017). *Word as Bread. Language and Theology in Nicholas of Cusa*. Munich, Aschendorff Verlag.
- D'Amico, C. (2019). *De venatione sapientiae: die Vertiefung des Dialogs zwischen dem Platonismus und dem Christentum unter Berücksichtigung neuer Quellen*. En Euler, W. A. (Hg.) *Nikolaus von Kues: Denken im Dialog*. Munich, Lit Verlag.
- _____. (2017). Geografía y pensamiento en *De coniecturis* de Nicolás de Cusa. En Bauchwitz, O. F.; Moraes, D. y Fernandes, E. (orgs.). *O Homem e o Espaço*. Natal, PPGFIL.
- Dal Prà, M. (1948). *La storiografia filosofica antica*. Milán, Fratelli Boca Editori.
- Diogenes Laertius. *Vitae atque sententiae eorum qui in philosophi aclaruerunt*. Ambrosio Traversario (interprete), Londres, Museo Británico Harleian (fol. 1v-205v). 1347.
- Dorandi, T. (2009). *Laertiana*. Berlín, Walter de Gruyter.
- Eusebius. *De evangelica praeparatione a Georgio Trapezuntio e graeco in latinum traductus, opus...novissime impressum & exactissime emendatum*. Venetiis, Bernardinum Vercellensem, 1501.
- Fiamma, A. (2019). *Nicola Cusano da Colonia a Roma (1425-1450). Università, politica e umanesimo nel giovane Cusano* (Texte und Studien zur Europäischen Geistesgeschichte Reihe B 19). Munich, Aschendorff Verlag.
- Flasch, K. (2001). *Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Garin, E. (1959). La prima traduzione latina di Diogene Laercio. En *Giornale critico della filosofia italiana*, 38.
- Hallauer, H. J. (1963). Neue Handschriften in London und Oxford: Reisebericht. En *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 3.

- Johnson, A. P. (2006). Philonic Allusions in Eusebius PE7, 7-8. En *The Classical Quarterly* 56.
- . (2013). Introduction. En Johnson, A. P. y Schott, J. M. *Eusebius of Caesarea: Tradition and Innovations*. Cambridge MA, Harvard University Press.
- Monfasani, J. (1976). *George of Trebizond. A Biography and a Study of His Rhetoric and Logic*. Leiden, Brill.
- Nicolai de Cusa. *Opera omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita* (h): *De docta ignorantia* (Volumen I. Edidit E. Hoffmann et R. Klibansky, Lipsiae: in aedibus Felicis Meiner, 1932).
- . *De pace fidei* (Volumen VII. Ediderunt commentariisque illustraverunt R. Klibansky et H. Bascour, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1959).
- . *De beryllo* (Volumen XI, Fasciculus 1. Editionem funditus renovatam atque instauratam curaverunt J. G. Senger et C. Bormann, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1988).
- . *De venatione sapientiae* (Volumen XII. Ediderunt commentariisque illustraverunt R. Klibansky et J. G. Senger, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1982).
- . *De apice theoriae* (Volumen XII. Ediderunt commentariisque illustraverunt R. Klibansky et J. G. Senger, Hamburgi: in aedibus Felicis Meiner, 1982).
- Piaia, G. (2010). Between Tradition and Innovation: the "History of the Philosophers" in Ancient, Medieval and Modern Eras. En *Trans/Form/Ação* 34, 3.
- . (2013). *Huellas de los filósofos. La comprensión medieval de la historia de la filosofía*. En Cricco, V. y Machedta, J. M. (trads.). Buenos Aires, Biblos.
- Runia, D. T. (1993). *Philo in Early Christian Literature: A Survey*. Mineapolis, Assen.
- Senger, H.-G. (1986). Aristotelismus versus platonismus. Zur Konkurrenz von zwei Archetypen der Philosophie im Spätmittelalter. En *Miscellanea Medievalia*, vol. 18.
- Simonetti, M. (1975). *La crisi ariana nel IV secolo*. Roma, Institutum Patristicum Augustinianum.
- Stinger, Ch. (1977). *Humanism and the Church Fathers: Ambrogio Traversari (1386-1439) and Christian Antiquity in the Italian Renaissance*. Nueva York, State University of New York Press.