

# La recepción del pensamiento de Proclo en la obra de Nicolás de Cusa

## *The reception of Proclus's thought by Nicholas of Cusa's works*

Claudia D'Amico

Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires (Argentina)

Recibido: 12-09-2008  
Aceptado: 26-01-2009

### **Resumen**

El artículo analiza los distintos momentos de la recepción de Proclo en el pensamiento cusano. La lectura directa de Proclo puede ser establecida pues *Expositio in Parmenidem Platonis* (Cod.Cus. 186) y *Elementatio theologica* (Cod.Cus.195) en las traducciones de Guillermo de Moerbeke y *De theologia Platonis Libri VI* (Cod.Cus.185) en la traducción de Pedro Balbo, se encuentran en su biblioteca de Bernkastel-Kues con *marginalia* del mismo cusano. La asimilación de doctrinas puede ser considerada a partir de las referencias implícitas y explícitas al Diádoco de Platón, especialmente en las últimas obras.

*Palabras clave:* Filosofía medieval, Filosofía Antigua, Proclo, Nicolás de Cusa.

### **Abstract**

The article analyzes the several times of Proclus's reception by Nicholas of Cusa's thought. The direct reading of Proclus can be established because *Expositio in Parmenidem Platonis* –Cod.Cus. 186– and *Elementatio theologica* –Cod.Cus.195– (Moerbeke's translation) and *De theologia Platonis Libri VI* –Cod.Cus.185– (Petrus Balbus's translation) are in his Library in Bernkastel-Kues

with his *marginalia*. The assimilation of doctrines can be considered assuming that the implicit and explicit references to Plato's Diadochus, especially in the last works.

*Keywords:* Medieval Philosophy, Ancient Philosophy, Proclus, Nicholas of Cusa.

La relación entre el pensamiento de Proclo y Nicolás de Cusa ha sido profusamente tratada en diversos estudios<sup>1</sup>. Por esta razón, resulta un auténtico desafío poder recoger críticamente el conjunto de esos trabajos a la vez que contribuir con una nueva lectura. En lo que respecta a la ubicación histórica y doctrinal que realiza Nicolás de Cusa acerca de Proclo conviene realizar algunas precisiones. En primer lugar, el Cusano considera a Proclo entre los platónicos. En segundo lugar, considera que hay una vinculación estrecha entre el pensamiento de Proclo y el del máximo teólogo, Dionisio Areopagita. La línea que traza el Cusano va de Platón a Dionisio y de éste a Proclo. Un platónico es, para Nicolás de Cusa, aquel que explicita de un modo diverso la unidad de la filosofía de Platón. En algunas ocasiones, presenta esta comparación: así como la sabiduría es una y se explicita en cada uno de los sabios, del mismo modo la unidad de la doctrina platónica complica aquello

---

<sup>1</sup> R. Klibansky, Ein Proklos-Fund und seine Bedeutung, in: Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg, 1929, especialmente pp.25-29; R. Klibansky, Plato's Parmenides in the Middle Age and the Renaissance, London, 1943, especialmente pp. 304-310; M. Fleigl- J.Koch, Nikolaus von Cues. Über den Ursprung (De principio), Heidelberg, 1949; R. Haubst, "Die Thomas- und Proklos-Exzerpte des 'Nicolaus Treverensis' in Codicillus Strassburg 84" in: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gessellschaft I (1961) pp.17-51; W. Beierwaltes, "Cusanus und Proklos. Zum neuplatonischen Ursprung des non-aliud" in: AAVV, Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno, Firenze 1971, pp. 137-140; K. Flasch, Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues, Leiden, 1973; H-G Senger, "Erster Teil: Untersuchung" en Cusanus Texte III. Marginalien 2. Die Exzerpte und Randnoten des Nikolaus von Kues zu den lateinischen Übersetzungen der Proclus-Schriften 2.1.Theologia Platonis.- Elementatio theologica, Heidelberg, 1986; K. Kremer, "Gott –in Allem Alles, in Nichts Nichts. Bedeutung und Herkunft dieser Lehre des Nikolaus von Kues" in: Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft" 17 (1986) especialmente pp. 199-201 et 205-211; W. Beierwaltes, "Das Seiende Eine. Zur neuplatonischen Interpretation der zweiten Hypothesis des platonischen *Parmenides*: das Beispiel Cusanus" in: G. Boss – G. Steel (ed.), Proclus et son influence (Actes du colloque de Neuchatel, Juin 1985) Zürich, 1987, pp. 287-297; K. Flasch, Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung, Frankfurt am Main, 1998, especialmente pp. 500-516; W. Beierwaltes, " 'Centrum tocium vite' Zur Bedeutung von Proklos 'Theologia Platonis' im Denken des Cusanus" in: A.Ph. Segonds – C.Steel (et al.ed.) Proclus et la theologie platonicienne. Actes du Colloque international de Louvain (13-16 mai 1998) Louvain, 2000 pp.629-651. He presentado asimismo esta relación en "Nikolaus von Kues als Leser von Proklos" en K. Reinhardt und H. Schwaetzer (herausg.): *Nikolaus von Kues in der Geschichte des Platonismus*, Regensburg, 2007, pp. 33-61.

que se explica de un modo variado en la doctrina de sus discípulos; o bien así como todos los sabios participan de una única sabiduría todos los platónicos participan de la doctrina de Platón.<sup>2</sup>

Por otra parte, la vinculación con Dionisio u otros pensadores cristianos no resulta una originalidad de Nicolás de Cusa. El estudio de la influencia de Proclo en la Edad Media puede ser rastreada en tres líneas principales: la ejercida sobre el Pseudo-Dionisio y, a través de él y de Máximo el Confesor en Escoto Eriúgena; la ejercida sobre el pensamiento árabe asumida por el mundo latino a través del *Liber de Causis*; y la ejercida sobre la escuela de Alberto Magno en autores como Bertoldo de Moosburgo.<sup>3</sup> La valoración de esta influencia es diferente en cada caso, algunos autores cristianos toman el Proclo arabizado, otros ofrecen un contrapunto entre Proclo y Agustín, y para otros Proclo viene en auxilio de la autoridad de Dionisio. Ahora bien, es insoslayable señalar que ninguna de las tres líneas de influencia mencionadas es ajena a Nicolás de Cusa: por una parte, la obra de Dionisio se encuentra presente a lo largo de toda su obra, ha anotado el libro primero del *Periphyseon* de Escoto Eriúgena y conoce la *Clavis Physicae* de Honorius Augustodiniensis; por otra parte, a través de la obra de Alberto Magno y los maestros de su escuela ha conocido la asimilación del *Liber de Causis* –versión latina de una síntesis neoplatónica árabe que refleja en parte la *Elementatio Theologica* de Proclo.– al pensamiento cristiano, y particularmente a través de *Expositio super Elementationem Theologicam Procli* de Bertoldo de Moosburg, ha reconocido la vinculación innegable entre Proclo y Dionisio Areopagita<sup>4</sup> Acaso la perspectiva según la cual las doctrinas de Dionisio Areopagita son confirmadas por Proclo, sea la que prevalezca en el Cusano.

Por esta razón no resulta sorprendente que se oriente hacia la búsqueda de concordancias entre este filósofo pagano y los cristianos<sup>5</sup>, o que después de una extensa hermenéutica de la obra de Dionisio, se confronten los dichos del divino teólogo

<sup>2</sup> Cf. v.gr. Sermo CCLX: “Unde una est sapientia in Christo Jesu unita naturae Adae, quae in omni homine explicatur, sicut est una sapientia, quae omnes sapientes efficit virtutem suam explicando et se communicando, sicut sapientia Platonis se explicat et communicat atque sic se multiplicat in discipulis, in quibus non nisi una est platonica sapientia explicata et multiplicata”; Sermo CLII, n.7: “Unici autem atque maximi magistri Jesu sermo secum defert lucem animam illuminantem non lumen lucis, sed lucem ipsam. Et in hoc est differentia inter sermonem unici atque maximi magistri et aliorum, qui non nisi participatione magistri. Sicut discipuli Platonis communicant suam doctrinam, quae est lumen lucis Platonis, Plato autem ipsam lucem in discipulorum lumine participatam” Cf. también Sermones CXLI, CCXXVI.

<sup>3</sup> Cf. C. Riccati: “La presenza di Proclo tra neoplatonismo arabizzante e tradizione dionisiana (Bertoldo di Moosburg e Niccolò Cusano)” in *Concordia Discors*, Padova: 1993, p. 23. Riccati incorpora a Nicolás de Cusa en la última línea mencionada.

<sup>4</sup> Cf. K.Flasch “Einleitung” pp. XXXVI ssq. In: Berthold von Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli*, herausg. M.R. Pagnoni-Sturlese und L. Sturlese, Hamburg, 1984.

<sup>5</sup> Cf. infra sobre De Beryllo.

con lo que sostiene Proclo “*quasi eodem quoque expressionis tenore ac modo*”.<sup>6</sup> En todo caso, la inclinación a conciliar la filosofía griega con el pensamiento cristiano podría inscribirse tanto en una tendencia general de la Baja Edad Media como en lo que se ha denominado la “teología filosófica” del Renacimiento.<sup>7</sup>

En lo que sigue revisaremos los distintos momentos de la recepción de Proclo por parte del Cusano, teniendo en cuenta la perspectiva de la lectura directa y la asimilación de doctrinas. La lectura directa que Nicolás de Cusa realizó de los textos de Proclo no es difícil de justificar pues se encuentran en la biblioteca del Hospital de Bernkastel-Kues *Procli De theologia Platonis Libri VI* (Cod.Cus.185), *Procli Expositio in Parmenidem Platonis* (Cod.Cus. 186) y *Procli Elementatio theologica* (Cod.Cus.195).<sup>8</sup> Cabe señalar que se trata de las versiones latinas de estas obras: *In Parmenidem* y *Elementatio* en la traducción de Guillermo de Moerbeke y *De theologia Platonis* en la de Pedro Balbo.<sup>9</sup> El manuscrito C 195 contiene asimismo tres textos más entre los que se encuentra *Liber de Causis*. Todas las obras de Proclo presentan notas marginales que han sido editadas y resultan una herramienta imprescindible para descubrir la clave de lectura cusana.<sup>10</sup> Sin embargo, así como no todas las obras fueron recibidas ni asimiladas al mismo tiempo, tampoco fueron anotadas de una sola vez. Los datos de recepción de las obras por parte de Nicolás de Cusa pueden aportar una señal, a excepción del ejemplar de la *Elementatio theologica*, de la cual no se sabe con precisión acerca de su recepción y anotación marginal por parte de Nicolás de Cusa.<sup>11</sup>

La mayoría de los especialistas diferencian tres etapas en la recepción de Proclo. En primer lugar, un contacto anterior a 1440, es decir anterior a la redacción

<sup>6</sup> Cf. De non aliud, XX n.90.

<sup>7</sup> Cf. W. Beierwaltes, *Denken des Einen. Studien zum Neuplatonismus und dessen Wirkungsgeschichte*, Frankfurt am Main, 1985, pp. 216-217

<sup>8</sup> Cf. J.Marx: *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues, Trier 1905* pp. 172-173 et 181.

<sup>9</sup> Las versiones latinas de estas obras pueden consultarse: *Procli Successoris Platonici In Platonis Theologiam*, Frankfurt 1618 aunque no corresponde a la traducción de Pedro Balbo; Klibansky descubrió la traducción latina del *In Parm.* que contiene la última parte del libro séptimo que falta en el texto griego. Con esta edición (*Ein Proklos...1929*) completa la de Cousin (1894); Proclus, *Commentaire sur le Parménide de Platon. Traduction de Guillaume de Moerbeke, T. I-II et Notes marginales de Nicolas de Cues. Édition critique* C. Steel, Leuven 1985; Proclus, *Elementatio Theologica*, traslada a Guillermo de Morbecca, Hrsg. H. Boese, Leuven 1987.

<sup>10</sup> Cusanus Texte III. Marginalien 2. Die Exzerpte und Randnoten des Nikolaus von Kues zu den lateinischen Übersetzungen der Proclus-Schriften 2.1.Theologia Platonis.- *Elementatio theologica*- hrsg. und erläutert von H-G Senger. Vorgelegt am 15. Dezember 1984 von W. Beierwaltes, Heidelberg, 1986; Cusanus Texte III 2.2 *Expositio in Parmenidem Platonis* – hrsg. von .K.Bormann. Vorgelegt am 23. Mai 1985 von W. Beierwaltes, Heidelberg 1986- R. Klibansky había editado marginales cusanas al libro VII de *In Parmenidem* en C 186. Por el enfoque elegido para este trabajo sólo haré referencia a las marginales cusanas en el análisis de las últimas obras (cf. infra IV – V).

<sup>11</sup> Cf. CT III 2.1, Erster Teil: *Untersuchung* (H.G.Senger) pp.17-18.

de *De docta ignorantia*, reflejado en un códice que perteneció a Nicolás de Cusa, el *Codicillus* de Strasbourg (*Codex Argentoratensis* 84) que contiene entre otros textos un extracto de la traducción latina de *In Parmenidem* y tres de *De theologia Platonis*.<sup>12</sup> En segundo lugar, la adquisición hacia 1450 de *In Parmenidem*, obra que Nicolás de Cusa hace copiar primero para obsequiarla a su amigo, el Papa Nicolás V, y poco más tarde para tener un ejemplar para él mismo sobre el cual trabajar.<sup>13</sup> En tercer lugar, la recurrencia frecuente a las doctrinas procleanas en el período entre 1458-1464 en el que el Diádoco de Platón es mencionado explícitamente por Nicolás de Cusa. Este tercer momento puede ser señalado como aquel en que el pensamiento de Proclo influye decisivamente en su obra.

Sin embargo, quisiera realizar una división en este último momento. De un lado, la marcada presencia de *In Parmenidem* en obras como *De Beryllo* (1458) y, sobre todo, *De Principio* (1459); de otro, la presencia de *In Parmenidem* y su complementación con *De Theologia Platonis* a partir del 1462, especialmente en *De ly non aliud* (1462) y en el balance realizado por el Cusano en *De venatione sapientiae* (1462).

## II

El primer folio del *codicillus* de Strasbourg lleva escrito en caracteres góticos el nombre de su poseedor “*Nicolaus Trev.*” A lo que una mano posterior agregó “*irensis*”. Según Vansteenberghe esta denominación indica que su adquisición es anterior a 1426 pues a partir de este tiempo Nicolás se hace llamar a sí mismo “*Nicolaus Cancer de Cusza*”. Así pues, el manuscrito debió ser adquirido a más tardar en 1424 o 1425.<sup>14</sup> Por otra parte, Haubst afirma que los extractos de la obra de Proclo son copiados posteriormente y no habrían sido terminados antes de 1438.<sup>15</sup> Durante este mismo año, de regreso de la misión pontificia que lo llevó a Constantinopla, Nicolás de Cusa trae consigo una serie de manuscritos griegos entre los que se encuentra un

<sup>12</sup> Cf. Vansteenberghe, E., “*Quelques lectures de jeunesse de Nicolas de Cues*” in: *Archives de histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 3 (1928) pp. 275-284; Haubst, *Proklos-Exzerpte...*, p.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.

<sup>13</sup> Según Steel el manuscrito es deficiente respecto de su modelo V (*Vaticanus latinus* 3074) pues presenta omisiones y repeticiones, lo cual ha conducido a Nicolás de Cusa a realizar muchas veces conjeturas para superar los errores u omisiones. Cf. Steel, “*Introduction*” p. 14° ss. Cabe añadir que el *codex Vat.Lat.* 3074 cuenta con 20 notas marginales de Nicolás de Cusa editadas en CT III 2.2.

<sup>14</sup> Cf. E. Vansteenberghe, *Quelques lectures...*, pp.276-278.

<sup>15</sup> R. Haubst, *Proklos-Exzerpte*, p. 22.

ejemplar de *De theologia Platonis*. Encarga una traducción a Ambrogio Traversari<sup>16</sup> quien muere poco después. Es probable que la traducción de los extractos de *De theologia Platonis* del *Codicillus* pertenezca a Traversari.<sup>17</sup> En lo que concierne al texto de *In Parmenidem*, tanto Haubst cuanto Steel han realizado un estudio comparativo del texto del *Codicillus* con la traducción de Moerbeke tal como se encuentra en C 186. El resultado de ese análisis confirma que en el momento en que él copia este extracto todavía no posee una copia completa de la traducción. Esta copia la obtendrá recién cuando regrese a Roma en 1450.

Desde mi punto de vista la existencia de los extractos de textos de Proclo –uno de *In Parmenidem*, tres de *De theologia Platonis*–, y el pedido a Traversari justifica un destacable interés de Nicolás de Cusa por el pensamiento de Proclo anterior a la redacción de *De docta ignorantia*. Se ha discutido la influencia que esto haya tenido en especial en relación con la doctrina de la sobreabundancia de lo divino y de la *coincidentia oppositorum*.<sup>18</sup> En cambio, hay más elementos que justificarían la presencia de estos textos en *De coniecturis*. Esto permite convenir con Steel que estos extractos no pudieron ser concluidos antes de la partida de Nicolás a Alemania en junio de 1438 pero tampoco después de 1443.<sup>19</sup>

En todo caso, resulta interesante detenerse brevemente en el contenido de los textos procleanos que aparecen en el *Codicillus* y evaluar qué pudo contribuir o confirmar ciertas doctrinas que acaso Nicolás ya tenía prefiguradas antes de tal lectura.

Respecto de *In Parmenidem* se trata de un extracto del libro VI. Haubst estudia los temas que aparecen allí a la luz de las 7 marginales anotadas en C 186, pues de este modo pueden ponerse en relieve los temas que han despertado el interés del Cusano. Si consideramos que el *In Parmenidem* fue anotado en tres diferentes etapas, no podríamos saber a cuál pertenecen estas marginales sólo sabemos que todas son posteriores a 1450. Sin embargo, la confrontación del texto del *Codicillus* con las marginales ponen en evidencia que los tópicos del pensamiento filosófico de Nicolás de Cusa se han mantenido desde *De docta ignorantia* hasta las últimas obras.

Sin considerar aquí las diferencias textuales entre las distintas versiones latinas, podemos hacer alusión a las afirmaciones que aparecen en el texto de Proclo por-

<sup>16</sup> Así lo indica en la carta a su amigo Thomas Parentucelli, futuro Nicolás V: “Dimisi apud generalem Camaldulensium Proculum ‘De theologia Platonis’, ut transferret. Supplico instantissime, quoniam nunc vocare liberius poterit, sollicitate eum” Acta Cusana. Band I Lieferung 2. E.Meuthen-H. Hallauer (hrsg.) Hamburg, 1983, n.398 August 4.1439, p. 263.

<sup>17</sup> Cf. Acta Cusana, n. 404 Oktober 21. 1439, p. 267: “Ambrogio Traversari arbeitete auf Anregung des N v K an der Übersetzung von Proklos, De theologia Platonis”

<sup>18</sup> Cf. Klibansky: sostiene esta influencia en Ein Proklos-Fund, p.28, lo cual es discutido por Haubst, Proklos-Exzerpte, p. 20-21 et 33.

<sup>19</sup> Steel, p. 21°.

que ellas ponen de manifiesto por sí mismas su vinculación con el pensamiento cusano<sup>20</sup>:

- En toda oposición es necesario que lo *unum exaltatum* esté separado de los opuestos pues no es ninguno de ellos.
- No siendo ni uno ni otro, debe mencionárselo por el nombre del mejor de ellos: de la oposición entre uno-múltiple, es mejor elegir *unum*; de la oposición causa-causado, es mejor elegir *causa*.
- Sin embargo, es conveniente llamarlos más que causa, “*super causam*”, y más que uno, “*super unum*”.
- Si bien lo limitado (*finis*) es mejor que lo no limitado (*infinitem*), sin embargo se debe elegir *infinitem* como aquello que “*finem non habens*”, así como *impartibilem* que es aquello que “*partem non habens*”.
- Puesto que lo limitado es algo del orden inteligencial (*inteligentialis*) o intelectual (*intellectualis*), lo uno está más allá de lo que se atiene a lo limitado (*unum est ultra omnem finis servam*)
- No es necesario admirarse que en *Leyes* Dios sea 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.
- No teniendo él mismo medida ni límite, negamos todo de él: no es ni principio, ni medio, ni fin. Por esto es ilimitado (*infinitem*) e impartible (*impartibile*)

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 que es uno, es en toda oposición en tanto *coincidentia oppositorum* pero, por lo mismo, no es ninguno de los opuestos.<sup>21</sup> Todos los nombres puestos que tienen opuestos deben ser predicados de él de manera trascendental y en sentido absoluto.<sup>22</sup> Su carácter desvinculado de toda oposición hace que pueda ser llamado Uno pero en tanto tal Uno no tenga oposición ni se multiplique.<sup>23</sup>

El binomio procleano “*péras-ápeiron*” es traducido al latín por “*finitum-infinitem*”. Se podría pensar que estos términos latinos están cargados con otra significación en el horizonte cusano. Sin embargo, al precisarse en el texto que “*infinitem*” es lo que “*finis non habens*”, es posible admitir que Nicolás de Cusa los haya entendido en el sentido procleano límite-ilimitado. De esta manera tal “*infinitem*” sería

<sup>20</sup> Cf. los extractos del Codicillus Strasbourg 84 en R. Haubst, *Proklos-Exzerpte*, pp.27-8 et 34-5.

<sup>21</sup> Cf. *De docta ign.* I, c. 2 n.5 (h I, p.7) ; I, c. 4 n12 (h I, p. 10-1).

<sup>22</sup> Cf. *De docta ign.* I, c. 4 n12 (h I, p.11).

<sup>23</sup> Cf. *De docta ign.* I, c. 5 n. 14 (h I, p. 12-3).

más cercano al infinito privativo cusano que al de infinito negativo o absoluto.<sup>24</sup> En el breve extracto del *In Parmenidem* Proclo exalta, en primer lugar, lo limitado. En efecto, en su pensamiento el límite es lo que circunscribe algo y en tal sentido es el principio de identidad de una cosa a la vez que su principio de diferenciación respecto de otra. Por esta misma razón, es el principio que la vuelve cognoscible. En cambio, lo ilimitado es sin forma, indeterminado, como lo es la *Hylé*.<sup>25</sup> En el breve texto del *Codicillus* aparece el binomio de opuestos a fin de mostrar por cuál de los dos términos de la oposición es preferible nombrar a lo *unum exaltatum* que se encuentra *en y más allá* de la oposición misma. Así, para Proclo si lo uno ha de entenderse como límite sólo lo es en tanto Primer límite o *mensura omnium*: lo que da límite o medida a todo sin ser limitado o medido por nada. Este primera medida-inmensurable dando a todo su límite o medida, es su principio de ser y de cognoscibilidad. Sin embargo, de ella misma todo debe ser negado en tanto incognoscible. En *De docta ignorantia* están presentes tanto la noción de lo máximo como *mensura omnium*<sup>26</sup>, cuanto la de su carácter negativo<sup>27</sup>, de modo que no resulta extraño que el breve texto de *In Parmenidem* VI 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.<sup>28</sup>

Los extractos del *Codicillus* correspondientes a *De theologia Platonis* son ambos del libro I, cap. 3<sup>29</sup>; a lo que se añade una alusión a un pasaje breve del libro I, cap. 11.<sup>30</sup>

En la primera parte extractada del capítulo 3, se muestra cómo Platón ha concebido el Primer Principio como Uno, negando que puede ser corpóreo. El contenido de este primer extracto puede sintetizarse así:

- Platón niega que los principios puedan ser corpóreos (*corporalia*) puesto que todo lo que es partible y distinguible no puede ni producirse ni conservarse a sí mismo y sólo posee ser, acción y pasión por el alma (*anima*) y sus movimientos.
- Sin embargo, el alma (*anima*) depende del intelecto (*intellectus*) puesto que

<sup>24</sup> Cf. *De docta ign.* II, c. 1 n.97 (h I, p.64-5).

<sup>25</sup> El ente es un *mixtón* entre límite e ilimitado. Acerca de la tríada péras-áperiron-mixtón Cf. W. Beierwaltes, Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik, Frankfurt am Main, 1965. Teil I, III.

<sup>26</sup> Cf. por ejemplo, *De docta ign.* I, c. 16 n.45 (h I p. 32); I c. 17 n.50 (h I p. 34).

<sup>27</sup> Cf. por ejemplo, *De docta ign.* I, c. 26, n.89 (h I, p.56).

<sup>28</sup> Sermo XXII (h XVI / 4) “Hoc autem primum principium Deum dicimus, qui non potest intellegi non esse [...] Supra omnem igitur oppositionem et contradictionem Deus est, qui per utrumque contradictorium videtur necessario esse”

<sup>29</sup> Cf. Portus, pp. 5-8.

<sup>30</sup> Cf. Portus, p. 25.

lo que se mueve conforme al tiempo, aunque se mueva a sí mismo es, por una parte, superior a lo que es movido por otro, por otra parte, inferior a lo eterno.

- Ahora bien, aunque Platón muestra que el intelecto (*intellectus*) es causa y padre de las almas y los cuerpos, sin embargo, se dirige hasta el Principio más secreto (*secretius principium*).
- Es necesario que tal Principio de todo sea participado (*participari*) por todo, pues no todas las cosas participan del alma o del intelecto.
- Hay pues tres unidades más allá del cuerpo (*ultra corpus*), de las cuales se desprenden los propios números o series: unitiva, intelectual y animal (*unitivum, intellectualem et animale*).
- Toda unidad es previamente (*praeest*) a una multitud que ella misma reúne; y todo se convierte a la unidad imparticipable (*ad unam convertit imparticipabilem unitatem*)
- En esto se destaca el papel que desempeña el intelecto: pues ni por el sentido, ni por la imaginación ni por la inteligencia racional (*nec sensu, imaginatione aut rationali intelligentia*), se alcanza (*atingitur*) la naturaleza de lo divino.

En este texto breve encontramos lo que podríamos denominar el programa de un sistema neoplatónico: cuatro regiones (uno-intelecto-alma-cuerpo) reunidas en un todo pues el Primer Principio, o primera unidad que reúne todo es, al mismo tiempo, el fin al cual todo se dirige; hay pues un movimiento de descenso y ascenso desde y hacia la unidad. La referencia se completa en el *Codicillus* con el sintético extracto del libro I, cap. 11, en el cual se hace alusión a las cuatro unidades en relación con la unidad y la multiplicidad: lo primero (*primum*) como simplicísimo uno (*unum*), el intelecto como uno-múltiple (*intellectum unum multa*), el alma como uno y múltiple (*animam unum et multa*) y el cuerpo como múltiple y uno (*corpus multa et unum*). El esquema de las cuatro unidades había sido anunciado ya por Nicolás de Cusa en *De docta ignorantia* al exponer la doctrina de la complicación de todo en la unidad y los diversos grados de contracción del universo en tanto despliegue de tal unidad. También para el Cusano, sólo una es la unidad absoluta, mientras que las otras son “*tres universales unitates gradualiter descendentes ad particulares*”.<sup>31</sup> Con todo, el desarrollo exhaustivo de este tema se realiza en *De coniecturis*<sup>32</sup> ofreciendo allí un análisis particular de cada una de las unidades.<sup>33</sup> Por otra parte, resulta decisiva en este texto una noción de participación a partir de una uni-

<sup>31</sup> Cf. *De docta ign.* II, c. 6, n. 123-4 (h I p. 79)

<sup>32</sup> Cf. *De coni* I, c. 4 (h III n.12-14) ; I, c. 7 (h III n.27)

<sup>33</sup> 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).

dad imparticipable que se participa en todo y a la cual todo retorna.<sup>34</sup> La imparticipabilidad de la unidad es una novedad que incorpora Nicolás de Cusa del vocabulario del Proclo latino y la extiende en *De coniecturis* a cada una de las unidades intermedias: imparticipables en sí, participables en otro.

Se puede discutir si las unidades desarrolladas en *De coniecturis* deben entenderse como ontológicas o cognoscitivas. Sin embargo, entender esta alternativa como una disyunción exclusiva es impropio cuando se trata de un sistema neoplatónico. El segundo extracto de *De theologia Platonis*, también del cap. 3 se abre con la célebre fórmula: *Simile a simili cognoscitur*, de modo que a cada una de las regiones de ser le corresponde un modo de ser conocido. En esto se destaca el papel desempeñado por el intelecto. Podemos sintetizar ese texto así:

- Lo similar es conocido por lo similar: lo sensible por el sentido (*sensu sensibile*), lo opinable por la opinión (*opinione opinabile*), lo pensable por el pensamiento (*cogitatione cogitabile*), lo inteligible por el intelecto (*intellectu intelligibile*). De esta manera, por lo uno conocemos lo máximamente uno (*uno cognoscimus unicissimum*) y por lo inefable lo que es inefable (*ineffabili id, quod est ineffabile*).
- Por esta razón, el alma en sí misma ve (*conspicere*) todo lo otro y a Dios mismo. Pues al volverse (*introspicens*) a su unión, al centro de su vida (*centrum totius vitae*), desembarazándose (*excutiens*) de la multiplicidad y de la diversidad de virtudes que posee, asciende (*ascendit*) hasta la misma extrema altura de lo que es.
- Y así como los iniciados reciben el fulgor divino (*divinus splendor*), como dicen los Oráculos, participando de la divinidad, del mismo modo el alma lo alcanza en la contemplación del universo: cuando se vuelve a lo inferior ve sombras o simulacros de lo que es (*umbras atque simulacra*), cuando se vuelve a ella misma recoge (*colligit*) su propia esencia y sus razones (*essentiam propriam atque rationes*).
- Primero se contempla sólo a sí misma, pero luego esforzándose en este conocimiento de sí, descubre en ella (*inveniat in se*) el intelecto y todos los órdenes de lo que es (*intellectum et entium ordines*): Todas las cosas se encuentran en nosotros al modo del alma (*omnia sunt in nobis animaliter*)
- Lo mejor de nuestra actividad es el reposo (*quies*) de nuestras virtudes que tienden a la divinidad (*protendi ad ipsam divinitatem*) y en torno de ella dan vueltas (*circa ipsam versari*) Reuniendo la multiplicidad en la unidad y dejando todo lo que viene después de sí, somos enlazados (*coniungamur*) a

<sup>34</sup> Cf. De coni I c.11 (h III n. 54); II, c. 6 (h III n.104) Cf. M. Thomas, Der Teilhabegedanke in den Schriften und Predigten des Nikolaus von Kues (1430-1450), Münster, 1996, especialmente pp.24-30.

lo inefable y a todas las cosas. Hasta aquí se le permite al alma ascender progresando hasta el supremo principio de las cosas (*ad supremum rerum principium*)

- Una vez allí, descendiendo (*descendendo*) a través de lo que es, recogida (*collecta*) la multitud de las especies, las reconoce intelectualmente (*intellectualiter*) dependientes de su propia unidad. Ella estimará, entonces, que tiene la perfectísima ciencia de lo divino (*perfectissima scientia divinorum*), en la cual es evidente que observó las procesiones de los dioses en lo que es (*deorum ad entia origenes*) y las distinciones de lo que es según los dioses (*entium circa deos discretiones*)

Las decisivas implicancias de este texto en el pensamiento cusano han sido desarrolladas con profundidad por W. Beierwaltes.<sup>35</sup> La fórmula de *Theologia Platonis* I, 3 “*centrum totius vitae*” es tomada casi literalmente en *De coniecturis* I, c.1,n. 5. Nicolás de Cusa intenta mostrar allí que así como el mundo real tiene su origen en la razón divina infinita (*divina infinita ratio*) y tal razón es su medida (*mensura*) y su entidad (*entitas*), del mismo modo, las conjeturas tienen su origen en la unidad de la mente humana (*unitas humanae mentis*) y tal unidad es su propia medida y entidad. La unidad complicativa de nuestra mente cuanto más se contempla a sí misma en el mundo que ha explicado desde sí, es decir el mundo conjetural, tanto más fecunda se hace. Sin embargo, su fin propio es la razón infinita, única medida de todo, y por eso cuanto más se asemeja a la razón infinita, más profundiza en sí misma pues tiene en ella el único centro de vida (*unicum vitalem centrum*).<sup>36</sup> Puede advertirse, pues, una misma orientación en ambos pensadores: la realización del espíritu humano que en el despliegue de su propia fuerza o virtud se conoce a sí mismo y a Dios en un movimiento de ascenso y descenso del conocimiento. Sin embargo, a pesar de que ambos autores coinciden en la necesidad del espíritu humano de volverse al centro de la vida, como ha señalado ajustadamente Beierwaltes deben destacarse diferencias particularmente en lo relativo a la identidad entre ser y pensar, y a la cristiana concepción de la unitrinidad.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Cf. W. Beierwaltes, “*Centrum totius vite...*” 636 ssq.

<sup>36</sup> De con I, c. 1 (h III, n. 5): “*Deus autem omnia propter se ipsum operatur, ut intellectuale sit principium pariter et finis omnium; ita quidem rationalis mundi explicatio, a nostra complicante mente progrediens, propter ipsam est fabricatricem. Quanto enim ipsa se in explicato a se mundo subtilius contempletur, tanto intra se ipsam uberius fecundatur, cum finis ipsius ratio sit infinita, in qua tantum se, uti est, intuebitur, quae sola est omnibus rationis mensura. Ad cuius assimilationem tanto propinquius erigimur, quanto magis mentem nostram profundaverimus, cuius ipsa unicum vitalem centrum existit. Ob hanc causam naturali desiderio ad perficientes scientias aspiramus*”

<sup>37</sup> W. Beierwaltes, “*Centrum totius vite...*” p. 644: “*Der proklischen Intention, in einer denkenden Selbstvergewisserung des ‘Einen in uns’ durch dieses zum Einen selbst zu gelangen, entspricht bei Cusanus der Gedanke, dass das Denken sich selbst auf den ihm immanenten Grund kommt, der zugleich in einem ihm transzendenten Absoluten gründet. Cusanus unterscheidet sich freilich von dem*

Con todo, creo que este primer contacto es decisivo para que Nicolás de Cusa advierta que su propio enfoque tanto desde el punto de vista metafísico cuanto por el decisivo papel que juega el espíritu humano en él, se inscribe decididamente en el pensamiento cristiano que ha abrevado en la tradición de los platónicos.

### III

La versión latina del *In Parmenidem* fue de escasa influencia en la Edad Media.<sup>38</sup> Se ha especulado acerca del conocimiento que tendrían de ella algunos autores de la escuela dominicana de Colonia<sup>39</sup> pero sólo consta la referencia que hace de ella Bertoldo de Moosburgo ya en el *Prologus* de su Comentario a los *Elementa*.<sup>40</sup>

Si bien Nicolás de Cusa sólo tendrá la versión completa de la obra en 1450, en la serie de opúsculos que siguen al *De coniecturis* es posible rastrear temas que pueden depender del parcial conocimiento de Proclo, aunque sin una mención explícita, o bien del conocimiento que tuviera de algunas nociones procleanas a través de alguna fuente indirecta. Haubst ha señalado la importancia del *Codicillus* en los borradores de *De deo abscondito* (1444-5)<sup>41</sup> y también K. Flasch en los opúsculos redactados entre 1445 y 1447, sobre todo en lo que concierne a la coincidencia de los contradictorios en lo uno.<sup>42</sup> Aunque el nombre de Proclo no aparezca aún, sin embargo en algunos sermones de este tiempo se hace referencia a los “*platonici*” o a *Parmenides* de Platón. Se ha planteado la cuestión acerca de si Nicolás de Cusa al citar el *Parmenides* lo hace de manera directa o sólo a través del Comentario procleano.<sup>43</sup> Ambos textos aparecen juntos en el *Codex* 186 (Kues-Hospital). La obra de Platón se encuentra en ese códice incompleta copiada desde el comienzo hasta el fin de la primera hipótesis.<sup>44</sup> Con todo, las alusiones cusanas parecen más bien

---

proklischen Begriff des Einen selbst darin, dass er –aus primär christlicher Tradition heraus begründet– die göttliche ‘unitas absoluta’ mit dem Sein selbst und dem absoluten Denken (‘ratio infinita’, ‘conceptus absolutus’) identisch setzt und die Einheitszugleich als in sich relationale Dreiheit (Trinität, ‘unitrinum principium’) denkt”.

<sup>38</sup> Steel, C. “Si l’on excepte le cas de Nicolas de Cues, l’influence de la traduction de l’*In Parmenidem* sur la pensée du Moyen Âge et de la Renaissance semble avoir été minime” (Avant-Propos p. VII)

<sup>39</sup> R. Imbach Le (Néo)-Platonisme médiévale, Proclus latin et l’école dominicaine allemande” in: *Revue de Théologie et de Philosophie*, 110 (1978) pp.427-448.

<sup>40</sup> Cf. Berthold von Moosburg, *Expositio super Elementationem theologiam Procli* (M.R. Pagnoni-Sturlese hrsg.) Hamburg, 1984. Prologus n.11 p.17; cf. también Prop. 41 K.

<sup>41</sup> Cf. R.Haubst, *Proklos-Exzerpte*, p.22.

<sup>42</sup> Cf. K.Flasch, *Die Metaphysic des Einen...*p.188-9.

<sup>43</sup> Cf. E. Willer, “Nicolaus Cusanus *De non aliud* und Platons Dialog *Parmenides*”, en *Studia Platonica*, Amsterdam, 1974.

<sup>44</sup> Cf. R. Klibansky et C. Labowsky, *Plato Latinus*, vol. III: *Parmenides usque ad finem primae hypot-*

referir doctrinas desarrolladas por Proclo en su Comentario que directamente a Platón. En el Sermón LXXI de 1446 Nicolás de Cusa ubica en una tradición común a los platónicos que siguen el *Parmenides*, a Dionisio Areopagita y a Boecio: todos han sostenido la procedencia de todo a partir de lo uno, absoluta necesidad, causa, razón y complicación de todo.<sup>45</sup>

Quisiera destacar aquí otras dos menciones anteriores a la recepción de la traducción completa de *In Parmenidem* en 1450. Las mismas se encuentran en *De genesi* (1447) y en *Apologia doctae ignorantiae* (1449). Nicolás de Cusa coteja allí algunos aspectos de su doctrina con la de los platónicos.

*De genesi* es, como su título lo indica, un comentario al texto escriturario. Allí Nicolás de Cusa trata con profundidad el tema de la identidad en cuanto principio. Cuando formula la pregunta acerca del origen (*de genesi*) en busca de la causa de las cosas diversas (*causa diversorum*), la respuesta cusana es lo *idem* mismo (*ipsum idem*).<sup>46</sup> La identidad absoluta o *idem absolutum* sólo puede constituir identidad (*idem aptum natum sit facere idem*) a diferencia de la alteridad o *aliud* que sólo constituye alteridad (*hinc et aliud aliud*). Por esta razón, Nicolás de Cusa le atribuye las notas de lo uno neoplatónico: *aeternum, interminum, infinitum, inalterabile, immultiplicabile*.<sup>47</sup> Establece asimismo una coincidencia entre la identidad absoluta y la identidad de cada singular, poniendo en evidencia una concepción de realidad entendida como el despliegue del Primer Principio: la identidad misma es todo, en cuanto principio de la identidad de todo y, a la vez, sobre-todo en cuanto es considerado propiamente como Principio.<sup>48</sup> Ahora bien, aunque el texto bíblico del *Génesis* ofrece los nombres “*unus et idem*” para nombrar a Dios, sin embargo, el Cusano justifica la preferencia del nombre “*idem*” respecto del nombre “*unum*” y tal justificación tiene como interlocutores directos a quienes denomina “platónicos” (*platonici*).<sup>49</sup> Muestra como toda oposición es *idem* en lo *idem* mismo, y cómo

hesis nec non Procli Commentarium in Parmenidem, pars ultima adhuc inedita interprete Guillelmo de Moerbeka, Londinii 1953. *Praefatio*.

<sup>45</sup> Sermo LXXI, 9: “Et nunc poterimus, velut docti ex hac Christi doctrina, omnium philosophorum profundissimos labores, qui videntur studentibus perdifficiles, cum facili explanatione capere. Platonici etenim, prout ex libro Parmenidis Platonis liquet, a multitudine se avertentes ad unum se contulerunt, quod quidem unum est ipsa absoluta necessitas et ratio omnium, quae sunt: Omnia enim in tantum sunt, in quantum unum sunt, ut ait Boethius De unitate et uno. Et absolute unum est «omnis uniter», ut ait Dionysius circa finem De divinis nominibus. Complicat enim omnia ut causa”.

<sup>46</sup> De Gen (h IV n. 143) Opto por no traducir el nombre “*idem*”.

<sup>47</sup> De Gen. (h IV n.144).

<sup>48</sup> Cf. W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, Frankfurt am Maim, 1980, 105 ssq.

<sup>49</sup> De Gen. (h. IV n. 145): „Nicolaus: 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. Tu vero concipito idem absolute supra idem in vocabulo considerabile. Tale est, de quo propheta loquitur, quoniam est | ipsum idem absolutum omni diversitati et oppositioni suprapositum, quoniam idem“.

mientras todo lo uno es *idem*, la inversa no es necesaria. Encontraremos una justificación similar más adelante del vocablo “*non aliud*” también respecto del platónico “*unum*”.<sup>50</sup>

Por su parte, *Apologia* es un texto que Nicolás de Cusa escribe para defender fundamentalmente la noción de *docta ignorantia* y *coincidentia oppositorum* frente a los ataques del profesor de Heidelberg Iohannes Wenck de Herrenberg. En ese marco aparece también el tema de la identidad absoluta que es Dios entendida como singularidad de singularidades (*singularitas singularitatum*)<sup>51</sup>, y en ese sentido no-singular. En efecto, Dios es la coincidencia de la absoluta singularidad y la absoluta universalidad. Nicolás de Cusa trae aquí en auxilio de su paradójal fórmula, a *Parménides* de Platón quien absuelve a Dios de todo singular y universal. La edición crítica a cargo de Klibansky indica que la referencia no es directa a Platón sino al Comentario de Proclo, libro VI, sin embargo no se trata del extracto del *Codicillus*.<sup>52</sup> La serie de fórmulas paradójales habituales en el Cusano –fin-infinito, límite-ilimitado, distinción-indistinta–, son repudiadas por Wenck. El binomio indistinción-distinción atribuido por el Cusano a Dios en cuanto unitrino, es asimilado erróneamente por Wenck al binomio unidad-pluralidad. En esto, según Wenck, Nicolás de Cusa se habría engañado a partir de la lectura de libros antiguos, pues tales doctrinas son sostenidas por Parménides (acaso el personaje del diálogo platónico) y por el desconocido autor del *Liber de Causis*.<sup>53</sup> Nicolás de Cusa responde a estas acusaciones diciendo que al atacar a Parménides, Wenck ataca también a todos los doctos santos teólogos a quienes no entiende, pocas líneas más abajo menciona a Dionisio poniendo nuevamente en evidencia la línea de continuidad que puede trazarse entre la filosofía pagana y la cristiana.<sup>54</sup> Por otra parte, cabe recordar que aparece el nombre de Bertholdo de Moosburgo, comentarador de Proclo, entre aquellos autores que deben ser sustraídos a los espíritus débiles.<sup>55</sup>

<sup>50</sup> Cf. infra. Sobre los nombres enigmáticos “*idem*” y “*non-aliud*” Cf. W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, Frankfurt am Maim, 1980, pp. 114-120.

<sup>51</sup> Cf. *Apol.* (h. II p.10)

<sup>52</sup> *Apol.* (h II p. 10, nota 9) : “Non PLATO Parmen, sed PROCLUS Comment.in Parmen. hanc rationem ac viam initii...” ; Cf. Klibansky, *Proklos-Fund*, 11-13.

<sup>53</sup> Cf. E. Vansteenbergh (texte inédit et étude): “Le ‘De ignota Litteratura’ de Jean Wenck de Herrenberg contra Nicolas de Cuse” en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* Band VIII Heft 6, 33-34.

<sup>54</sup> *Apol.* (h II p.32-33): “Ubi vero in sexta conclusione Parmenidem impugnat, non illum tantum, sed omnes doctos et sanctos theologos impugnare nititur, quos nequaquam intelligit; de quo supra [...] Bene habetur, quomodo secundum considerationem infinitatis Deus neque Pater est neque Filius, quia per negationem est consideratio de Deo secundum infinitatem; et ideo omnia tunc negantur, prout etiam sanctus Dionysius in fine Mysticae theologiae per eadem verba hoc idem determinat”

<sup>55</sup> *Apol.* (h II pp. 29-30): “Sunt autem illis nequaquam libri sancti Dionysii, Marii Victorini ad Candidum Arrianum, Clavis physicae Theodori, Iohannis Scotigenae Peri Physeos, Tomi David de Dynanto, Commentaria fratris Iohannis de Mossbach in Propositiones Proculi et consimiles libri ostendendi”

## IV

La primera mención del nombre de Proclo que realiza Nicolás de Cusa es en *De Beryllo* de 1458. Sin embargo, en Sermones de la época de Brixen hay varias referencias a la *Epistola* II de Platón en relación con el tema de la tricausalidad que no pueden proceder sino de *In Parmenidem*.<sup>56</sup> Tal tema es retomado en *De Beryllo* lo cual no resulta extraño si pensamos que esta obra fue escrita con interrupciones desde 1454.

Esta obra está inspirada en gran medida en la lectura o la relectura de algunas obras de importantes autores entre las cuales suelen destacarse la *Metafísica* de Aristóteles en la nueva versión de Bessarion, el *De preparatione evangelica* de Eusebio en la traducción de Jorge de Trebizonda, filósofos árabes como Algazel, Avicena y Averroes, y, particularmente, el *In Parmenidem* de Proclo y el *Super Dionysii de divinis nominibus* de Alberto Magno. Hay en ella tres menciones explícitas de Proclo.<sup>57</sup> En *De Beryllo*, el Cusano 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 la lente de la coincidencia de opuestos. Si consideramos que ya en el extracto del *In Parmenidem* del *Codicillus* se diseñaba esta noción y sumamos a esto las muchas marginales que en este tiempo Nicolás de Cusa anotó sobre este tema en su propio ejemplar de la obra de Proclo,<sup>58</sup> resulta evidente que no duda en incluirlo entre los que resisten el beryllo, es decir los que consideraron la coincidencia de opuestos en lo uno. K. Flasch ha sostenido que la inclusión de Proclo junto a otros pensadores antiguos resulta un modo de eludir la tradición teológica agustiniana o tomista y poner en su lugar nuevas autoridades.<sup>59</sup> Sin embargo, considero que la perspectiva cusana es la de la concordancia entre lo que sostienen algunos antiguos con lo que dicen “nuestros teólogos”: la consideración del Principio como *Intellectus* proclamada desde Anaxágoras, la condición de *conditor* de tal intelecto y su tricausalidad sostenida

<sup>56</sup> Por ejemplo, Sermo CLXVIII (1454): “Exprimit autem Plato tricausale principium in Epistula per triplicem modum essendi rerum in ipso, prout ipsum intelligunt magis docti. De quo alibi” Cf. también CCXXXIII (1456) y CCLXII (1457).

<sup>57</sup> Cf. *De Beryllo* (h XI / 1 n. 12, n. 16, n.50).

<sup>58</sup> 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).

<sup>59</sup> Cf. K. Flasch: *Nicolaus Cusanus*, München, 2001, p. 48.

por Platón<sup>60</sup> (y repetida por Proclo, según las anotaciones cusanas)<sup>61</sup> y aún el intelecto que se entiende a sí mismo de Aristóteles<sup>62</sup>, que ha retomado el neoplatonismo, concuerdan con la unitrinidad del principio creador de “*nostrī theologi*”<sup>63</sup> cristianos.<sup>64</sup>

Todas las menciones de Proclo aparecen en el marco de la concordancia. Así puede advertirse en la primera mención de *In Parmenidem* en la cual asocia a Platón y Proclo con la doctrina de Dionisio Areopagita: así como Platón, según el comentario de Proclo, negaba todo de lo primero, del mismo modo “*noster Dionysius*” prefería las negaciones a las afirmaciones.<sup>65</sup> 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. Tal demostración se hace a partir de un ejemplo geométrico que oficia como *aenigma*: la *aenigmatica scientia* es construida por el Cusano como un modo de alcanzar 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.<sup>66</sup> Todo el análisis que el n.13 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*.<sup>67</sup> Tal diferencia recuerda la diferencia procleana entre *unum exaltatum et coordinatum* que el Cusano destacó en las marginales al *In Parmenidem*.<sup>68</sup>

<sup>60</sup> De Beryllo (h XI / 1 n. 35): “Et Plato principium, a quo omnia condita, nominavit conditorem intellectum et eius patrem deum ac cunctorum causam. Et ita primo apud primum omnia esse dixit, ut sunt in triplici causa efficiendi, formali et finali. Secundo dixit omnia esse in conditore intellectu, quem primam dicit dei creaturam, et asserit generationem eius a primo esse quasi filius a patre”.

<sup>61</sup> Marg.cus. n.95 (L.II In Parm.): “conditor intellectus simul unus et multus est et multitudo eius unialis et e converso” (CT III 2.2 p.32).

<sup>62</sup> De Beryllo (h XI / 1 n.39): “Aristoteles etiam in sua Metaphysica, quam ipse theologiam appellat, multa conformia veritati ratione ostendit, scilicet principium esse intellectum penitus in actu, qui se ipsum intelligit, ex quo delectatio summa”.

<sup>63</sup> ibidem : “Hoc quidem et theologi nostri dicunt intellectum illum divinum se intelligendo de se et sua essentia et natura generare intelligibilem sui ipsius similitudinem adaequatissimam”. He tratado sobre este tema en “Principio intelectual y *coincidentia oppositorum* a la luz de las tradiciones filosóficas en el *De Beryllo*” en *Coincidência dos opuestos e Concórdia*, Coimbra (Portugal), 2002.

<sup>64</sup> W. Beierwaltes ha estudiado profusamente esta continuidad entre el pensamiento platónico y el cristianismo desde *Platonismus und Idealismus* (Frankfurt am Main, 1972) hasta *Platonismus im Christentum* (Frankfurt am Main, 1998).

<sup>65</sup> De Beryllo (h XI / 1 n.12): “Recte igitur, ut Proclus recitat in commentariis Parmenidis, Plato omnia de ipso principio negat. Sic et Dionysius noster negativam praefert theologiam”.

<sup>66</sup> Cf. C. D' Amico, “Die Rolle der geometrischen Figur in der Zusammensetzung der *scientia aenigmatica*” en *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 29 (2005) S. 265-278.

<sup>67</sup> De Beryllo (h XI / 1 n. 13): “Post quod omnia sine dualitate nec esse nec concipi possunt, ut sit primo unum absolutum iam dictum, deinde cum addito, scilicet unum ens, una substantia, et ita de omnibus, ita quod nihil dici aut concipi possit ita simplex, quin sit unum cum addito, solum uno superexaltato excepto”.

<sup>68</sup> marg.cus. n. 36: “nota causam dicti parmenidis, et cur est verum: ante participabile inparticipabile

La segunda mención explícita de Proclo aparece también ligada a Platón. En este caso a la *Epistola II* tratada en *In Parmenidem*.<sup>69</sup> La alusión a este texto platónico es frecuente en la obra cusana y ha sido destacada en las marginales.<sup>70</sup> 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.<sup>71</sup>

Por último, en el n.50 aparece una mención aparentemente sin importancia pues refiere una alusión de Proclo a Sócrates. Sin embargo, si consideramos el marco doctrinal en el cual aparece tal mención la misma cobra significativa importancia. A partir del n.49, Nicolás de Cusa evalúa críticamente la noción aristotélica de substancia entendida como '*quod erat esse*'. Aristóteles sostiene que sólo puede ser hecho el compuesto y que no puede haber sustancias separadas universales. La posición de Aristóteles, según el Cusano, dejó muchas cosas sin explicar entre ellas la posibilidad de la ciencia. Sin embargo, también Sócrates, joven y viejo, como dice Proclo, aunque prefería considerar las especies como sustancias separadas, dudaba sobre esto. La siguiente declaración cusana acerca de la indivisibilidad e ineliminabilidad del principio y, por tanto, el hecho de que *non potest nisi negative attingi*<sup>72</sup> nos conduce nuevamente a Proclo, la primacía de la negación descubierta en él por Nicolás de Cusa. Es necesario con todo llamar la atención respecto de que la conclusión cusana transita la vía negativa pero siempre en términos cristianos: si no es posible dar razón por la cual el cielo es cielo y la tierra es tierra, es porque la creatura es *intentio conditoris*, tal es el '*quod erat esse*' o quiddidad de las cosas. Así pues, si se pregunta por la causa de la creatura la única respuesta es la manifestación del Creador, a la manera como el que se manifiesta en un discurso expresa en la palabra su propia intención.<sup>73</sup>

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) Esta distinción aparece también en Meister Eckhart.

<sup>69</sup> In Parm. VI (Steel p. 396, 3-4 Co 1115).

<sup>70</sup> Cf. por ejemplo Sermo CLXVIII; CCH; De Principio (h X / 2b n. 24); marg.cus. 476 (CT III 2.2 p.118); marg. Cus. 502 (CT III 2.2 p.124)

<sup>71</sup> De Beryllo (h XI / 1 n. 16): "Sic dicit Plato 'in Epistulis' apud 'omnium regem cuncta esse et illius gratia omnia' eumque 'causa bonorum omnium' [...] Non enim absque causa nominat primum principium omnium regem. Omnis enim res publica per regem et ad ipsum ordinata et per ipsum regitur et existit. Quae igitur in re publica reperiuntur distincta, prioriter et coniuncte in ipso sunt ipse et vita, ut addit Proclus [...] Lex eius in pellibus scripta est in ipso lex viva, et ita de omnibus, quorum ipse auctor est, et ab ipso omnia habent, quae habent tam esse quam nomen in re publica"

<sup>72</sup> Cf. De Beryllo ( h XI / 1 n.53)

<sup>73</sup> Cf. De Beryllo (h XI / 1 n.50-54).

Muchos de los temas tratados en *De Beryllo* reaparecen en una obra un año posterior, *De principio*. En ella hay un abordaje exclusivo del tema del Principio y una recurrencia explícita desde el comienzo al *In Parmenidem*. Esta presencia ha sido intensamente estudiada.<sup>74</sup>

En la apertura de la obra Nicolás de Cusa recurre a un texto del evangelio de Juan, por esta razón durante mucho tiempo se creyó que se trataba de un sermón. “¿Tu quién eres?”, se le pregunta a Jesús. Él responde: “*Principium, qui et loquor vobis*”<sup>75</sup>. La referencia de Jesucristo a sí mismo como “principio que habla” es el punto de partida para la explicitación de una doctrina cusana acerca del Principio. Llama la atención que una obra que parte de un texto de la Escritura comience el camino de la argumentación acerca del Principio con la revisión de esta noción en el *Comentario al Parménides* de Proclo. 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 “*authypostaton*”<sup>76</sup>. Aunque no todas las fórmulas tienen el sentido procleano, con todo, 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 divisibilidad<sup>77</sup>. *De principio* retoma algunos temas ya tratados en otras obras pero ahora en referencia directa a la obra procleana, por ejemplo la distinción entre *unum exaltatum* y *unum coordinatum*, lo impartible y lo participable<sup>78</sup>, lo uno exaltado y lo uno-que es.<sup>79</sup>

De todas las obras cusanas acaso sea *De principio* la que pone mayor énfasis en la concordancia entre el pensamiento de los platónicos (Platón-Proclo) y el de los

<sup>74</sup> Nikolaus von Kues, *Über den Ursprung*. Deutsch mit Einführung von Maria Feigl. Vorwort und Erläuterungen von J.Koch, Heidelberg, 1949; Nikolaus von Kues, *Über den Ursprung*. Neu übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen herausgegeben von K.Bormann, Hamburg, 2001; K. Bormann: “Affirmation und Negation. Der Parmenides-Kommentar des Proklos in Nikolaus von Kues’ Schrift *Tu quis es*” in *Theologische Quartalschrift* 181 (2001); J.M. Machetta, “La noción de Principio en Nicolás de Cusa a partir del Comentario al Parménides de Proclo” in: L.A. De Boni-R. H.Pich (orgs) *A recepção do pensamento Greco-Romano, Árabe e Judaico pelo Ocidente Medieval*, pp.689-703.

<sup>75</sup> Nicolás de Cusa sigue aquí el texto de la *Vulgata* cuya traducción es discutida.

<sup>76</sup> *De principio* (h X/2b) n.2: “Primum igitur investigemus, si est principium. Plato, prout Proclus in commentariis Parmenidis scribit, asseruit hunc mundum ex seniori causa in esse prodire, nam partibile non potest per se subsistere; quod enim per se subsistit, hoc est quod esse potest. Partibile autem, cum possit partiri, potest non esse. Unde cum, quantum est de se, possit partiri et non esse, patet quod non est per se subsistens sive authypostaton” Este tema fue anotado por Nicolás en las marginales n. 546 y n.547 (CT III 2.2 p.134) Sobre Proclo Cf.: Beierwaltes, W.: *Denken des Einen*, Frankfurt am Main: 1985, pp.155-192; Kremer, K.: „Bonum est diffusivum sui. Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum“. In: Haase, W. – Temporini, H., (Hgg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, Teil II: Principiat*, Bd 36/2, Berlin-Nueva York, 1987, pp. 994-1032.

<sup>77</sup> Cf. *De princ.* (h X/2b n. 2-8).

<sup>78</sup> Cf. *De Princ.* (h. X/2b n.28).

<sup>79</sup> Cf. *De Princ.* (h X/2b n.39) Cf. W. Beierwaltes, “Das seinde Eine...” pp.295-6.

cristianos, sobre todo en lo que respecta a la unidad, unicidad y necesidad de la causa. En este punto las concordancias se establecen tanto entre el pagano Proclo y el mismo Cristo<sup>80</sup>, como entre Parménides, el personaje del diálogo platónico, el mismo Cristo<sup>81</sup>, o la Escritura: “*Audi Israel, deus tuus unus est*”. Con todo, es imprescindible destacar que la argumentación cusana se dirige a trascender la unidad del Principio hacia la uniterinidad. Para que una tal unidad pueda considerarse Principio, debe necesariamente engendrar la razón de sí mismo, es decir su definición o *lógos*<sup>82</sup>: la unidad es principio sí y sólo sí se piensa a sí mismo. Concebido de esta manera, y traspasando esto a términos propios de la teología, el Principio es, en un sentido primario, el Padre que no puede constituirse como tal sino en el engendramiento del Hijo, pero también el Hijo es Principio: de un lado, no puede haber principio en la eternidad sin principiado en la eternidad; de otro, sólo puede verse lo principiado en la eternidad como principio principiado<sup>83</sup>. Entre principio eterno y principio principiado eterno, debe haber un nexo de tal modo insoluble 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. Pero incluso la Trinidad no fue ajena a lo que Platón –y también Proclo– llamaron Uno.<sup>84</sup> Nicolás de Cusa vuelve a declarar que los platónicos, entre otros, reconocieron la Trinidad en la cual los cristianos creen.<sup>85</sup> Sin embargo, el Cusano establece una objeción al sistema de Proclo: la multiplicación de instancias en la eternidad.<sup>86</sup> Considero que esta objeción se propone enfatizar que, a diferencia de lo que sostiene Proclo, la eternidad implica unicidad y que la Trinidad cristiana no pone en riesgo tal unicidad.

<sup>80</sup> De Princ. (h X/2b, n.6): “Quod autem non sit nisi una omnium causa seu unum principium vel plura, dico secundum doctrinam Christi patere, qui ait unum esse necessarium; pluritas quasi alteritas est turbativa, non necessaria. Proclus ubi supra hoc tali ostendit ratione...”

<sup>81</sup> De princ. (h X/2b, n.7): “Cum igitur ad necessitatem essendi respicimus, Parmenidem verum dixisse videmus, scilicet non esse nisi unum, quemadmodum et Christus unum dixit necessarium”. Sobre estas concordancias, cf. K. Flasch: *Geschichte einer Entwicklung*, Frankfurt am Main, 1998, pp. 500 ss.

<sup>82</sup> De princ.(h X/2b, n. 9): “Et non possumus negare, quin se intelligat, cum melius sit se intelligente. Et ideo rationem sui seu diffinitionem seu logon de se generat”

<sup>83</sup> De princ.(h X/2b, n.10): “Et ne haesites filium esse principium, adverte principium esse aeternum, et quod omnia, quae videntur in aeternitate, sunt aeternitas. Tunc vides quod non potest esse principium in aeternitate sine principiato in aeternitate. Videre autem principiatum est principium principiatum”.

<sup>84</sup> De princ. (h X/2b, n. 11): “Et ita vides principium et principiatum principium et principiatum principii utriusque esse unam aeternitatis essentiam, quam Plato vocat unum”

<sup>85</sup> De princ. (h X/2b, n.14): “Hanc trinitatem, quam Christiani credunt, utique Platonici fatentur, qui plures ponunt trinitates et ideo ante omnes unam aeternam...”.

<sup>86</sup> De princ. (h X/2b n. 25): “Sed quod plura possint esse sibi coaeterna tribus suis hypostasibus exceptis non bene dixit, cum idem sit aeternum et aeternitas, quae plurificari nequit sicut nec unum”.

Por otra parte, así como Jesús es el “Principio que habla” lo cual destaca que el Principio se revela o manifiesta, del mismo modo el Principio de los platónicos se manifiesta como uno en todas las cosas.<sup>87</sup> Ahora bien, de las concordancias señaladas cabe destacar una que Nicolás de Cusa valora de manera especial en el pensamiento de Proclo: la prioridad de la negación. Así lo muestran las numerosas marginales sobre este punto.<sup>88</sup> La negación alcanza de tal modo al Principio que debe serle negado que sea, pues es anterior a todo lo que es, así también deben serle negados el Principio mismo, lo Uno mismo y todos los contradictorios.<sup>89</sup> La negación es el principio de todas las afirmaciones<sup>90</sup>, y aún más ella es el principio de todas las negaciones en tanto éstas se conciben opuestas a las afirmaciones.<sup>91</sup>

## V

A la asimilación doctrinal del pensamiento de Proclo a través del *In Parmenidem* debe agregarse un significativo peldaño más: la inclusión explícita de *De theologia Platonis* en *De ly non aliud* de 1462. La traducción latina de esta obra fue encargada por Nicolás de Cusa a Petrus Balbus, uno de los personajes del *tetralogus* quien la culmina el 22 de marzo de 1462.<sup>92</sup> Balbus habría trabajado sobre el texto griego de la obra de Proclo que había traído Nicolás de Cusa de Constantinopla y que había pasado ya por las manos de otro de sus amigos, el cardenal Bessarion, quien lo había anotado marginalmente. Es decir, Balbus emprendió la tarea que había sido encomendada hacía más de 20 años a Traversari tenien-

<sup>87</sup> Cf. De princ. (h X/2b n.16)

<sup>88</sup> Las marginales cusanas que remarcan la prioridad de la negación por sobre la afirmación se encuentran sobre todo en las márgenes de los libros VI y VII de *In Parm.*. Cf. v.gr. marginales al libro VI: n. 422, n.434, n.494, n.497, n.498, n.518, n.520 (CT III, 2.2 p. 106, 109, 123, 124, 128, 129); marginales al libro VII: n.530, n.535, n.585, n.616 (CT III 2.2 p.131, 132, 144, 152-3). Resulta ejemplificadora la extensa marginal n.447 : “que negantur ab uno: quod non multa, quod neque totum neque partem habens, quod neque principium habet neque medium neque finem, quod nullum habet terminum, quod infiguratum, quod neque in alio est, quod neque movetur, quod neque idem neque alterum, quod neque simile neque dissimile, quod neque equale neque maius neque minus, quod neque senius neque iunius, quod neque generatione neque tempore participat, quod neque esse participat, quod neque nominabile neque decibile, quod neque opinabile neque scibile” (CT III 2.2 p. 112-3)

<sup>89</sup> Cf. De Princ. (h.X/2b n. 19)

<sup>90</sup> Cf. De Princ. (h X/2b n. 34). Marg.cus. n. 520: “abnegationes matres affirmationum” (CT III, 2.2 p.129)

<sup>91</sup> Cf. De princ. (h X/2b n.24). Marg. Cus. n. 616: “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”

<sup>92</sup> H. D. Saffrey, extrae este dato de la Carta-Prefacio del propio Petrus Balbus que se lee en el MS de Bérghamo. Cf. “Sur la tradition manuscrite de la Théologie platonicienne de Proclus”, in: *Autour d’Aristote*, Louvain 1955, p.393

do en cuenta las anotaciones de Bessarion.<sup>93</sup> Esta traducción se encuentra en el *Codex* 185 (Kues-Hospital) es probable que se encontrara todavía en curso en el momento de la redacción *De ly non aliud* de hecho las principales temáticas que retoma esta obra cusana se encuentran en los libros II y III de *De theologia Platonis*.

Ahora bien, al comienzo del texto el Abad y Pedro Balbo son presentados como versado en *In Parmenidem*, el primero, y traductor de la *Theologia*, el segundo.<sup>94</sup> Si bien la intervención directa de ambos en el tetrálogo se da sólo a partir del capítulo 20, la presencia de Proclo en la obra no se limita a lo que se expresa a través del discurso de Pedro Balbo o el Abad. Toda la obra está destinada a mostrar a través del enigma “non-aliud” la absoluta anterioridad del principio, y sobre todo, la exclusión en él de toda alteridad.<sup>95</sup> Esto, según el Cusano, fue sostenido por Dionisio—del que el propio Nicolás de Cusa se presenta como especialista— y confirmado por Proclo: otra vez, concordancia.

Ahora bien, en lo que respecta a las referencias explícitas a las obras de Platón y de Proclo aparecen nuevamente el *Parmenides* y la *Epistola II*, y *De Theologia Platonis* y *In Parmenidem*. Siguiendo la consideración que el mismo Proclo hacía, el Cusano señala la complementariedad de las dos obras proclenas.<sup>96</sup> Efectivamente, ambas están destinadas a ofrecer una hermenéutica del *Parmenides* de Platón. De hecho los núcleos temáticos se retoman, sólo que en *Theologia* Proclo explica con más detenimiento de qué modo se desprenden, a partir de la Unidad, las tríadas divinas. Considero que si se presta atención al sentido general de la hermenéutica ofrecida por Proclo, ella resulta muy afín con la inspiración general de *De ly non aliud*. *Parmenides* gira en torno del problema de la relación entre lo uno y lo múltiple introducido por Platón a través de un ejercicio dialéctico que permita “discernir la verdad”.<sup>97</sup> Allí Platón auto-delimita su doctrina de las formas separadas y esta autolimitación aporética resulta la expresión posible de un conocimiento cuya precisión es inalcanzable.<sup>98</sup> Proclo evalúa fundamentalmente este carácter aporético la obra platónica.<sup>99</sup> En *In Parmenidem* muestra cómo las aporías presentadas por Parménides al joven Sócrates en la primera parte de la obra no tienen un fin refutativo sino mayeútico y no preparan meramente para lo que se desarrollará en la

<sup>93</sup> Cf. H. D. Saffrey, op.cit., p. 405 ssq.

<sup>94</sup> De non aliud, c. 1, n. 1 (h XIII, p.1): “ABBAS: Tu nosti nos tres, qui studio dediti tecum colloqui admittimur, in altis versari: ego enim in Parmenide Proculique commentariis, Petrus vero in theologia Platonis eiusdem Proculi, quam de graeca latinam facit, Ferdinandus autem Aristotelis perlustrat ingenium; tu vero, cum vacat, in Areopagita Dionysio theologo versaris...”

<sup>95</sup> Cf. W. Beierwaltes, *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main, 1980, 114 ssq.

<sup>96</sup> De non aliud c. XXII, n.100 (h XIII, p.52)

<sup>97</sup> Parm. 135 d y 136c.

<sup>98</sup> Acerca de la incognoscibilidad de las formas, *cf.*: 133 a-135 a.

<sup>99</sup> Cf. C. Steel: “L’analogie par les apories” en G.Boss-G.Steel (ed.): *Proclus et son influence*, Zürich, 1987, pp. 101-126.

segunda –es decir, la exposición de las hipótesis– sino que constituye en sí mismo doctrina dogmática platónica. Se repite un elemento significativo en el *Prefacio de De theologia Platonis*: Proclo ubica nuevamente su interpretación del *Parmenides* de Platón respecto de dos tipos de intérpretes: los que lo consideran un texto de lógica y los que, siendo más “amigos de las formas” creen que trata de los primeros principios: lo Uno, el Intelecto y el Alma. Proclo critica duramente a los primeros y acusa a los segundos de olvidar el sentido teológico del texto platónico: este sentido fundamentalmente teológico justifica el título de la obra proclena.<sup>100</sup> La significación general *De ly non aliud* es similar: en primer lugar, se trata el tema de la relación entre lo uno y lo múltiple entendida ahora en términos de no-alteridad y alteridad; en segundo lugar, también Nicolás de Cusa para esclarecer esta relación acude a un ejercicio lógico a partir de las definiciones con la fórmula “*non aliud quam*” en diálogo con un aristotélico, Fernando. Sin embargo, este ejercicio lógico es para ambos teológico: la definición que se define a sí misma y define todo es el Primer Principio significado por el enigmático nombre ‘no-otro’<sup>101</sup>, y este Primer Principio es a los que muchos llaman Dios.<sup>102</sup>

El análisis procleano del primer dios y la vía que debe seguir el hombre para ascender hacia él presentados sobre todo en el libro II de *De theologia Platonis* refleja en gran medida la doctrina cusana acerca de la primera causa o principio: el dios procleano es primer principio y primera causa imparticipable, eficiente y final. Sostiene Proclo la distinción entre uno y ante-uno y la identidad entre uno-bien que trasciende el intelecto y lo inteligible. Tal análisis culmina con una fundamentación acerca de la incognoscibilidad e innominabilidad de lo imparticipable retomando nuevamente fórmulas negativas del libro VI de *In Parmenidem*. Desde la perspectiva de lo que procede de la unidad también presenta Proclo, esta vez en libro III de *De*

<sup>100</sup> Cf. C. Steel: “Proclus et l’interprétation ‘logique’ du *Parménide*” en *Néoplatonisme et Philosophie médiévale*, Turnhout, 1997, pp. 67-92

<sup>101</sup> De non aliud, c. 1, n.4-5 (h.XIII, pp.4-5): NICOLAUS: Pauca, quae dixi, facile rimantur, in quibus reperies ‘non aliud’; quodsi toto nisu mentis aciem ad li ‘non aliud’ convertis, mecum ipsum definitionem se et omnia definitentem videbis [...] Responde igitur mihi: quid est ‘non aliud’? Estne aliud quam non aliud? FERDINANDUS: Nequaquam aliud. N: Igitur non aliud. F: Hoc certum est. N: Definias igitur ‘non aliud’! F: Video equidem bene, quomodo ‘non aliud’ est non aliud quam non aliud. Et hoc negabit nemo. N: Verum dicis. Nonne nunc certissime vides ‘non aliud’ se ipsum definire, cum per aliud definiri non possit? F: Video certe, sed nondum constat ipsum omnia definire. N: Nihil cognitū facilius. Quid enim responderes, si quis te “quid est aliud?” interrogaret? Nonne diceres: “non aliud quam aliud”? Sic, “quid caelum?”; responderes: “non aliud quam caelum”. F: Utique veraciter sic respondere possem de omnibus, quae a me definiri expeterentur »

<sup>102</sup> De non aliud, c.2 n.6 (h. XIII, p.5): FERDINANDUS: Cum cuncti primum principium Deum appellent, videris tu quidem ipsum per li ‘non aliud’ velle significari. Primum enim ipsum fateri oportet, quod et se ipsum et omnia definit; nam cum primo non sit prius, sitque ab omnibus posterioribus absolutum utique non nisi per semetipsum definitur. Principiatum vero cum a se nihil, sed, quidquid est, habeat a principio, profecto principium est ratio essendi eius seu definitio. NICOLAUS: Bene me capis, Ferdinande”.

*theologia Platonis* temas que el Cusano recoge: la noción de similitud entre el efecto y su causa, nuevamente la noción de uno imparticipable que se participa, la jerarquía ser-vivir-entender por grados de participación. En lo concerniente a las referencias explícitas presentes en los capítulos XX al XXIII se destacan: lo uno ante uno –ahora desde la perspectiva de lo uno posterior al uno pero en correspondencia con lo sostenido por Dionisio,<sup>103</sup> lo uno ante intelecto, el intelecto ante alma<sup>104</sup>, la insuficiencia del intelecto y la necesidad de la revelación,<sup>105</sup> el alma como complicante “*animaliter*”, a la manera de un espejo vivo,<sup>106</sup> la causa de todo que es participada por todo en razón de lo cual la causa no es otro de lo causado: lo uno que es ante-uno es no-otro que uno y es su causa.<sup>107</sup> Así, el principio siendo todo precede todo y es todo en todo, esta precedencia tiene carácter negativo y esto nuevamente es valorado en Proclo: si es posible señalar una identidad entre “uno”, “bueno” y “ser”, es asimismo posible que el principio que los precede en tanto sea “ante”<sup>108</sup>, es no-uno, no-bueno, no-ente.<sup>109</sup>

<sup>103</sup> De non aliud, c. 20 n.90 (h. XIII, p.47): “PETRUS: Sicut Dionysius inquit unum, quod est posterius uno simpliciter, ita et Proculus Platonem referens asserit”. Cf. Proclus, Theol.plat. III, 4 (Portus pp.123-4); Theol.plat. III, 20 (Portus p.155); Element.theol. prop.2; In Parm. VII (Steel p.447 Co 1180) – marg.cus. (Steel p. 522 ad p.447, 63 - 64), marg.cus. n. 563 (CT III, 2.2 p.139).

<sup>104</sup> De non aliud, c.20 n.91 (h. XIII, p.48): “Unde cum rem corporalem divisibilemque ex se subsistere non posse perspiceret nec se ipsam propter debilitatem et fluxibilitatem suam conservare, ante illam animam, ante animam vero intellectum vidit atque ante intellectum unum.” Cf. Proclus, Theol.plat. II 4 (Portus pp.89-93) - marg. cus. n.152 (CT III 2.1 p.74); Element.theol., n.20; In Parm. VI (Steel p. 546 Co 1067) – marg. cus. n. 415 (CT III 2.2 p.105); Theol.plat. III 6 (Portus p. 127).

<sup>105</sup> De non aliud, c.20 n.92 (h. XIII, p.48): “Intellectus igitur antierius sive senius se ipso, ut verbis eius utamur, non attingit. Ex quo Platonem reor rerum substantiam seu principium in mente sua revelationis via percepisse modo, quo apostolus ad Romanos dicit Deum se illis revelasse, quam equidem revelationem in lucis similitudine capio, quae sese per semetipsam visui ingerit. Et aliter non videtur, neque cognoscitur, quam ipsa se revelat, cum sit invisibilis, quia est ante et supra omne visibile. Haec Plato in epistolis sic se habere perbreve exprimit Deum ipsum dicens vigilantissime et constanter quaerenti se demum manifestare, quae Proculus quoque in Parmenidis commentariis resumit » Cf. Proclus, In Parm. IV (Steel p.245 sqq. Co. 924 sqq); In Parm. V (Steel p. 323 Co. 1018); In Parm. VI (Steel p. 361 Co. 1067) – marg.cus. n.416 (CT III 2.2 p.105); In Parm VI (Steel p.396 Co 1115 sqq).

<sup>106</sup> De non aliud, c. 20 n.92 (h. XIII, p.48): “Cum haec igitur vera supponat, animam inquit, quae quidem omnia posteriora se ipsam contemplans in se animaliter complicat, ut vivo in speculo cuncta inspicere, quae eius participant vitam et per ipsam vivunt vitaliterque subsistunt. Et quia illa in ipsa sunt, ipsa in sui similitudine sursum ascendit ad priora, quemadmodum haec Proculus in eius recitat theologia”. Esto ya aparecía en el texto del Codicillus, Theol. plat. II 3: “Omnia enim sunt in nobis animaliter”. Cf. también Proclus, Theol.plat. IV 19 (Portus p.208) ; Element.theol, n.188.

<sup>107</sup> De non aliud, c. 20 n.93 (h. XIII, pp.48-9): “Namque, ut ipse [Proclus] ait, omnium causam ab omnibus oportet participari. Ideo ipsum unum, quod dicit esse ante unum, quod est unum, ab eo non est aliud, cum eius sit causa; quare causam ipsius unius, quod est, ideo unum nominat, ut non-aliud exprimat » Proclus, Theol.plat. II, 3 (Portus p.86) – marg.cus. n.143 (CT III 2.1 p.73) : «unum est nichil aliud quam unum”.

<sup>108</sup> Cf. Proclus, In Parm. VII (Steel p.447 Co 1180).

<sup>109</sup> De non aliud, c. 23, n.106-107 (h XIII, pp.55-6): “NICOLAUS: Legisti tu quidem in Parmenidis commentariis Deum bonum dici similiter et unum, quae idem esse, quia illa omnia penetrant, probat.

Si bien la mayoría de los temas mencionados están presentes en las tres obras procleanas que Nicolás de Cusa conoce, el aspecto que puede señalar una cierta originalidad de *De theologia Platonis* no es tenido en cuenta en *De ly non aliud*: Nicolás de Cusa deja a un lado todo el esquema procleano de procesión tal como está presentado fundamentalmente en el libro III. Hay sólo una referencia a la relación de anterioridad y dependencia entre lo uno, el intelecto y el alma,<sup>110</sup> a lo que debe añadirse una alusión al modo cómo el alma asciende a lo que es superior, tema presente en Nicolás de Cusa desde la lectura del *Codicillus*, pero no se alude a su derivación.<sup>111</sup>

Podría pues formularse la siguiente pregunta ¿Qué encontró de nuevo Nicolás de Cusa en *De theologia Platonis* que pudiera ser puesto al servicio de la doctrina expuesta en *De ly non aliud*? Acotaré la respuesta a esta pregunta a dos aspectos que considero fundamentales y se desprenden del estudio de los *marginalia* al texto que nos ofrece la perspectiva de un Nicolás-lector de Proclo. Esas notas revelan que la lectura de *De theologia Platonis* por una parte confirmó la significación propia de la noción de “*non-aliud*” en cuanto Principio; por otra, dio la clave para la particular fórmula de definición que articula este texto: “*non aliud quam*”.

En lo que respecta al primer punto, es posible advertir a lo largo de esta obra cusana cómo la noción de *non-aliud* toma el lugar de la de unidad, Nicolás de Cusa explicita las razones por las cuales prefiere esta denominación a la de “*unum*”<sup>112</sup>; por otra parte, la noción de “otro” o alteridad toma el lugar de la de multiplicidad, destacando así la mutua relacionalidad de lo múltiple. Así pues, la presencia de lo uno en lo múltiple es entendida ahora como la presencia de lo no-otro en lo otro. Se presenta, pues, un “opuesto” que es “sin oposición”: lo no-otro no se opone a lo otro sino que es lo que es “ante” y “en” toda alteridad. En *De theologia Platonis*, también Proclo presenta la oposición sin oposición entre lo uno y lo múltiple mostrando cómo lo múltiple participa de lo uno y a la vez cómo lo uno es sin mezcla respecto de la multiplicidad.<sup>113</sup> Sostengo que en este análisis de la relación entre lo Uno y lo Múltiple está la clave pues para Proclo la condición de no-múltiple de lo Uno no lo convierte en nada: lo que se opone a lo múltiple no es la nada sino lo no-

---

Ac si diceret: quia Deus est omnia in omnibus, hoc ei est attribuendum nomen, quod quidem omnibus centraliter adesse cernimus. Bonum autem relucet in omnibus. Omnia suum esse diligunt, quia bonum, cum de se ipso amabile sit bonum atque diligibile [...]. ABBAS: Attende an ita sit, quod bonum non-bonum antecedit, cum secundum Platonem non-ens praecedat ens et affirmationem generaliter negativa. N: Cum dicitur non ens praecedere ens, hoc non ens ente quidem melius est secundum ipsum Platonem, ita etiam negativa, quae affirmativam praecedat. Ideo enim praecedat, quia melior”. Cf. Proclus, In Parm. VI (Steel p.547 Co 1082) – marg.cus. Steel ad 371, 80-81: “ante ens non ens” (CT om).

<sup>110</sup> De non aliud, c. 20 n.91 (h. XIII, pp.47-8).

<sup>111</sup> De non aliud, c.20 n.92 (h. XIII, p.48).

<sup>112</sup> De non aliud, c. 4 n.13 (h. XIII, p.10).

<sup>113</sup> Cf. De theol. plat. II, c. 1.

múltiple. Nicolás de Cusa había leído ya esta noción procleana en *In Parmenidem* y había anotado una marginal<sup>114</sup> también había hecho alusión a lo no-múltiple en *De principio*.<sup>115</sup> Pero en *De theologia Platonis*. II, cap. 12, Proclo insiste en que lo no-múltiple no debe entenderse como privación sino causa de lo múltiple. Esto da la perspectiva general para el “*non-aliud*” como noción adecuada en referencia al Principio—

En lo que respecta al segundo punto, la lectura anotada de *De theologia Platonis* ha sido sin duda la inspiración fundamental para la fórmula de definición “*non aliud quam*”. Como ha indicado H-G Senger en la *Introducción* a la edición de los *marginalia* cusanos a esta obra <sup>116</sup>, la presencia de Proclo en esta noción cusana ya había sido señalado con justeza desde hace mucho tiempo en la monografía de E. Vansteenberghe<sup>117</sup> y en el breve y profundo texto de W. Beierwaltes<sup>118</sup> entre otros, pero sin duda la edición de los marginales cusanos confirmó la inspiración no sólo para el nombre “*non aliud*” sino para su utilización en las peculiares definiciones que articulan el comienzo de la obra. En efecto, en algunos capítulos de los libros II y III de *De theologia Platonis* encontramos la fórmula de las definiciones ofrecidas en *De ly non aliud*. En cada uno de estos lugares Nicolás de Cusa recogió la fórmula en la nota marginal. Así, por ejemplo, dice Proclo en *De theologia Platonis* II, 3: “*unum non aliud quam unum*”, lo cual es repetido por Nicolás en nota marginal.<sup>119</sup> Dos textos más se destacan con marginal cusana *Theol. Plat.* II, 7: “*Nam quod per se bonum est quod nichil aliud est*”<sup>120</sup> y *Theol. Plat.* III, 9: “*quod est... nihil aliud quam id quod est*”.<sup>121</sup>

Este segundo aspecto que indicamos se corresponde por completo con el indicado en el primero, pues, precisamente la no-multiplicidad de la unidad rescatada en el nombre “*non aliud*” constituirá la identidad de todo lo múltiple, reflejada por la fórmula “*non aliud quam*” que aparece en la definición de cada uno de esos múltiples. Creemos que como una buena síntesis de lo propuesto podemos ofrecer la referencia de *De theologia Platonis* II, 12 donde Proclo presenta, como ya señalamos, la noción de principio o causa como no-múltiple. Esto no-múltiple es para Proclo lo Uno que, como tal, sobrepasa la identidad y alteridad, la igualdad y la desigualdad. El texto en que Proclo expresa: “*Nam simile passum est idem. Sicut et*

<sup>114</sup> In Parm., VI (Stell p. 375, Co 1087): “Si autem est, palam quod non multa est. Non enim utique esset ut vere unum, neque uno repletum; nam multa non unum”. Marg. Cus. n.460 (CT III 2.2 p.115): “vere unum non est multa, quia multa non unum”.

<sup>115</sup> Cf. De princ. (h X 2/b n.34)

<sup>116</sup> Cf. H-G Senger, Einleitung, CT III 2.1, pp.25 ss.

<sup>117</sup> Cf. E. Vansteenberghe: Le Cardinale..., p.437.

<sup>118</sup> Cf. W. Beierwaltes, “Cusanus und Proklos...”, p. 138.

<sup>119</sup> Marg cus. n. 143: “unum non aliud quam unum” (CT III 2.1 p.73).

<sup>120</sup> Marg.Cus. n.175: “nihil aliud” (CT III 2.1 p.78).

<sup>121</sup> Marg.Cus.n.208: “Nihil aliud” (CT III 2.1 p.83)

*dissimile passum alterum*” es anotado marginalmente por Nicolás de Cusa con una fórmula que no plantea dudas acerca de la relación del Diádoco de Platón con esta obra, el Cusano simplemente anota: “*pro non aliud*”.<sup>122</sup>

Por último, *De venatione sapientiae* escrito en el otoño de 1462 es una suerte de balance que realiza el Cusano de los “cazadores” de la sabiduría. Por una parte, 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; por otra parte, analiza su propia actividad de “cazador” a través de diez campos que ha transitado: Docta ignorancia, *Possest, Non-aliud*, luz, alabanza, unidad, igualdad, nexo, término y orden. Las alusiones a Proclo aparecen no sólo en la valoración del pensamiento antiguo sino también en algunos de los propios “campos” cusanos.<sup>123</sup>

A través del balance que lleva a cabo Nicolás de Cusa, propondré brevemente un balance, a modo de conclusión, de la presencia del pensamiento de Proclo en la perspectiva del Cusano-lector de dos de sus más importantes obras<sup>124</sup>, concorde con algunas de sus doctrinas y detractor de otras.

En *De venatione sapientiae* el conjunto de menciones explícitas podrían agruparse en dos grupos: uno que tiene el mayor número y son las que conciernen al Principio; otro más estrecho, aunque no menos importante, y son las que conciernen al ascenso del alma. Entre las primeras, si bien las más significativas se encuentran en el sexto campo, el de la unidad<sup>125</sup>, no se acotan a él. Hay una primera referencia en la que Nicolás de Cusa afirma que Proclo, junto con otros pensadores antiguos, sostuvieron el *conditor intellectus* concordante con el cristiano *Verbum dei*.<sup>126</sup> En el estudio del primer campo, cuando el Cusano realiza una valoración retrospectiva de la docta ignorancia, aparece la distinción procleana, dependiente del *Parménides*, entre lo uno que es, el cual es uno en esencia y múltiple en potencia, y lo uno que lo precede.<sup>127</sup> Esta distinción es retomada a la hora de abordar el pro-

<sup>122</sup> Marg.Cus. n. 190 (CT III 2.1 p.80).

<sup>123</sup> Cf. De ven. sap.c. 1, c.8, c.9, c.12, c.17, c.21, c.21,c.22, c.29,c.36,c.39 (h.XII n.3, n.21, n.24, n.31, n.49, n.59, n.62, n.64, n.88, n.107, n.120).

<sup>124</sup> El hecho de que este trabajo no haya abordado en particular *Elementatio Theologica* de Proclo, obedece en parte a que el Cusano no la menciona especialmente y además a que las notas marginales que anotó en ella repiten temas presentes en las dos analizadas. Ésta es también la opinión de H.G. Senger, *Erster Teil: Untersuchung*, pp. 27-8 (CT III 2.1).

<sup>125</sup> Cf. De ven. sap. c.21-22 (h.XII n.59-67).

<sup>126</sup> De ven. sap. c.9 (h XII n.24): “Hoc autem verbum Platonici conditorem intellectum appellant, quem et unigenitum dicunt atque dominum universorum, ut Proclus credit. Deum enim unum appellant; ideo conditorem intellectum unigenitum; quidam vero primam intelligentiam appellant Anaxagoras autem ipsum mentem nominat, Stoici verbum, quod et deum asserunt, ut in Laërtio legitur”.

<sup>127</sup> Cf. De ven. sap. c. 12 (XII) n.31. Cf. W. Beierwaltes, “Das seiende Eine...” pp.294 ss.

pio campo de la unidad en el cual la “caza” intenta apoderarse del Primer Principio en cuanto Uno. Allí, mencionando primero a Platón, toma el Cusano definitivamente la perspectiva del *unum-ante-unum* procleano –aunque no utilice esta fórmula– afirmando que tal uno antecede a la disyunción entre finito e infinito en el sentido de determinado e indeterminado<sup>128</sup> y del mismo modo antecede a la potencia y al acto.<sup>129</sup> 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.<sup>130</sup> Sin embargo, el Cusano tampoco renuncia en esta oportunidad a la crítica: si Proclo sostiene la inmultiplicabilidad e imparticipabilidad de lo uno eterno, no puede sostener al mismo tiempo, una multiplicidad de dioses procedentes de él. Este tema señalado en *De Principio*, fue omitido en *De ly non aliud* y esto resulta significativo por el lugar que allí se da a *De theologia platonica*. Ahora el Cusano hace explícito su rechazo y en referencia directa a esa obra procleana.<sup>131</sup>

En lo que concierne a las referencias relativas al alma humana, Nicolás de Cusa nuevamente concuerda con Proclo, repite la fórmula que se encontraba ya en el *Codicillus – Omnia enim in nobis animaliter–*, y afirma que en el alma se espejan Dios y todas las cosas al modo del alma.<sup>132</sup> Si lo que llamamos verdadero es una similitud participada de la eterna verdad, el intelecto es tal similitud, el intelecto es lo verdadero.<sup>133</sup> Como tal es apto para trascender lo sensible en busca de lo que le es propio, lo inteligible, tal como, lo “*unum absolutum*”.<sup>134</sup>

<sup>128</sup> Cf. De ven. sap. c. 21 (h.XII) n.59 ; c. 29 (h XII n.88)

<sup>129</sup> Cf. De ven.sap. c. 22 (h XII n.64)

<sup>130</sup> De ven.sap. c.22 (h XII n.64): “Campum unitatis Plato diligenter perlustrans repperit unum, quod omnium causa, ante potentia et actum ex potentia egredientem, quodque ipsum unum, ut sit causa omnium, nihil omnium est; non est plura, ut sit causa plurium. Unde omnia de eo negans ipsum ante omnia ineffabiliter vidit. Quomodo autem venationem suam per logicam de uno fecerit, liber Parmenidis ostendit. Et Proclus secundo libro De Theologia ipsius epilogat et dicit: Qui Platoni credit, in negationibus remanet. Nam additio ad unum unius excellentiam contrahit et minuit, et per ipsam potius non unum quam unum ostenditur”

<sup>131</sup> De ven sap. c. 8 (h. XII n. 21) ; c. 21 n.62.: “Hinc non est illa positio vera, quod ante posse fieri sint dei participantes unum tamquam divinam speciem. Nam cum unum aeternum sit inmultiplicabile, quia ante posse multiplicari, non possunt dii multi esse in uno ut primo aeterno deo quasi in divina specie uniti. Nam si essent dii, multi essent. Varie igitur divinam naturam in aeternitate participant, quod est impossibile, cum aeternum sit et aeternitas simplicissima penitus imparticipabilis. Supervacuos igitur decit Proclus labores in sex libris De theologia Platonis volens investigare...”

<sup>132</sup> De ven. sap. c. 17 ( h XII n. 49): “Refert Proclus in primo libro Theologiae Platonis Socratem, qui vices Platonis tenet, in Alcibiade dicere intellectivam animam, cum intra se conspicit, deum et omnia speculari. Ea enim quae post ipsam sunt, umbras esse videt intelligibilium; quae vero ante ipsam, ait in profundo clausis quodammodo oculis conspici. Omnia enim in nobis animaliter esse dicit. Ecce divinum Platonis iudicium. Ita quidem arbitror ut ipse omnia in omnibus, scilicet suo esse modo. In intellectu igitur nostro secundum ipsius essendi modum sunt omnia”

<sup>133</sup> Cf. De ven.sap. C. 36 (h XII n.106)

<sup>134</sup> De ven. sap. c. 36 ( h XII n. 107): “Quod est clarissime percipis, quando vides, quod depurata ab

Los temas que Nicolás de Cusa destaca en el pensamiento de Proclo en esta obra escrita un año antes de su muerte no difieren demasiado a los descubiertos o re-descubiertos a través de la lectura del *Codicillus* de Strasbourg. La lectura directa y anotada de los textos procleanos completos ha contribuido, sin duda, a profundizar en una perspectiva que inspira su propia obra desde el comienzo. No debemos olvidar, además, que antes, durante o después de esta lectura el Cusano va incorporando otras fuentes de las cuales no me he ocupado en este trabajo. Ahora bien, espero haber puesto en evidencia que la presencia de Proclo en el pensamiento cusano ha contribuido, sin duda, a reforzar la noción de unidad como principio y, al mismo tiempo, a considerar tal unidad sin oposición respecto de la multiplicidad, sino como anterior a la unidad que complica lo múltiple. El Cusano en las últimas obras profundiza en esta metafísica de la anterioridad o precedencia absoluta que es, al mismo tiempo, una metafísica de la absoluta negación, apta para alcanzar inalcanzablemente la sabiduría buscada.

---

omni corruptibili materia, quae non indigent abstractione, citius intelliguntur: sicut secundum Proclum est li unum absolutum per se intelligibile et intellectui conforme...”