

EL RETORNO DE QUIEN NUNCA SE FUE. NICOLÁS DE CUSA Y LAS NUEVAS TRADUCCIONES DE PLATÓN EN LA PRIMERA MITAD DEL SIGLO XV

*THE RETURN OF HE WHO NEVER LEFT.
NICHOLAS OF CUSA AND THE NEW TRANSLATIONS
OF PLATONIC DIALOGUES IN THE FIRST HALF OF THE XV CENTURY*

CLAUDIA D'AMICO
Universidad de Buenos Aires-Universidad Nacional de La Plata-Conicet, Argentina
claufabidamico@gmail.com

RESUMEN

PALABRAS CLAVE

Nicolás de Cusa
Traducciones
Platonismo
Aristotelismo

En la primera mitad del siglo XV se realizan traducciones de diálogos de Platón como consecuencia directa de un movimiento de intelectuales que se trasladó de Bizancio a Italia y fomentó la enseñanza del griego. Desde 1402 a 1424 fueron traducidos *República*, *Fedón*, *Gorgias*, una parte de *Fedro*, *Apología*, *Critón*, algunas *Cartas* y el discurso de Alcibiades del *Banquete*. Poco después, las sesiones del Concilio de Ferrara-Floencia que comenzaron en 1438 para propiciar la unión con la Iglesia griega renovarían el tránsito de intelectuales y con él la necesidad de traducciones en el marco de una polémica filosófica que tuvo lugar también en el contexto del Concilio: la entablada entre platónicos y aristotélicos. Nicolás de Cusa, quien participó activamente del Concilio, tuvo contacto directo con esa polémica y sus protagonistas más importantes como el cardenal Bessarión, entre los platónicos, y Jorge de Trebisonda, entre los aristotélicos. El propio Jorge de Trebisonda traduce más tarde *Leyes* y *Parménides*. La traducción de esta última será dedicada especialmente al Cusano. Varias de las traducciones de los diálogos se encuentran en su biblioteca de Bernkastel-Kues y otros manuscritos pasaron por sus manos porque se encuentran anotados con notas marginales de su autoría. El artículo pretende evaluar la recepción de esta polémica y estos diálogos en los escritos del Cusano que, junto a otros autores de la tradición, configuran en gran medida su peculiar platonismo.

SUMMARY

KEYWORDS

Nicholas of Cusa
 Translations
 Platonism
 Aristotelianism

Translations of Plato's dialogues were carried out in the first half of the 15th century as a direct consequence of a movement of intellectuals that moved from Byzantium to Italy and promoted the teaching of Greek. From 1402 to 1424 *Republic*, *Phaedo*, *Gorgias*, a part of *Phaedrus*, *Apology*, *Criton*, some *Letters*, and Alcibiades' speech at *Symposium* were translated. Shortly after the sessions of the Council of Ferrara-Florence that followed in 1438 to promote union with the Greek Church, renew the transit of intellectuals and with it the need for translations in the framework of a philosophical controversy that also took place within the framework of the council: the controversy between Platonists and Aristotelians. Nicholas of Cusa, who actively participated in the Council, had direct contact with this controversy and its most important protagonists such as Cardinal Bessarion, among the Platonists, and George of Trebizond, among the Aristotelians. George of Trebizond himself translates later *Laws* and *Parmenides*, which will be specially dedicated to Cusanus. Several of the translations of the dialogues are in his Library in Bernkastel-Kues and other manuscripts passed through his hands because they are annotated with his marginal notes. This article tries to evaluate this controversy and the reception of these dialogues in the Cusanus' writings that largely configure, along with other authors of the tradition, his peculiar Platonism.

Recibido: 31/03/2020

Aceptado: 18/05/2020

Nicolás de Cusa (1401-1464) vive en una época particular respecto de la recepción de Platón en el mundo latino. Durante la primera mitad del siglo XV aparece una serie de nuevas traducciones que solo serán completadas en la segunda mitad del siglo por Marsilio Ficino. El propio Ficino en el *Prólogo* a su traducción de las *Enéadas* de Plotino, dedicada a Lorenzo de Médicis, recuerda que Cosme, abuelo de Lorenzo, decidió fundar una especie de Academia Platónica cuando escuchó al bizantino Gemistos Pletón en el Concilio de Florencia hablar con notable erudición sobre este filósofo. Más allá de la verdad histórica respecto de la génesis de la Academia de Florencia, lo cierto es que Ficino reconoce que su tarea de difusor de Platón y los platónicos es deudora de un movimiento que había comenzado mucho antes, según su perspectiva en aquel Concilio de 1438.

Sin embargo, tal movimiento había comenzado todavía antes. En 1397, Coluccio Salutati convoca a Manuel Crisoloras, el gran erudito bizantino, como profesor de griego en Florencia. Pocos años después, algunos de sus discípulos italianos resultarán traductores de Platón. En los albores del siglo, vio la luz la primera versión de la *República* realizada en 1402 por el propio Crisoloras junto con Umberto Decembrio. Tiempo después, entre 1404 y 1424, un célebre discípulo del bizantino, el florentino Leonardo Bruni, ofrece versiones de *Fedón*, *Gorgias*, una parte de *Fedro*, *Apología*, *Critón*, algunas *Cartas* y el discurso de Alcibiades del *Banquete* (Garin, 1955).

Como muestra el imprescindible trabajo de Hankins (1990: 105-110) a partir de un análisis muy completo del contexto intelectual y político, puede entenderse por qué algunos diálogos, como la *República*, ocuparon el primer lugar en el orden de los elegidos. De hecho, la *República* tuvo dos versiones, la mencionada de 1402 y una segunda –o bien una edición revisada de la primera– de Pier Candido Decembrio realizada entre 1437 y 1439 que fue anotada por intelectuales destacados de este tiempo, lo cual pone en evidencia una cuidadosa lectura. No debe soslayarse asimismo el papel desempeñado por Juan Aurispa –maestro entre otros de Lorenzo Valla– quien había vivido en una isla perteneciente al Imperio Bizantino donde no solo había aprendido griego sino desde donde en 1423 trajo 238 manuscritos. Según afirma el propio Aurispa en una carta a Traversari, esos manuscritos contenían todo Platón, todo Plotino, todo Proclo y algunas obras de Jámblico.

Como es notorio, la circulación de textos, de nuevas versiones, pone de manifiesto el renovado interés en un autor o en una tradición filosófica, sea para difundir sus doctrinas, sea para confrontarlas con las de otros pensadores. El “reingreso” de los diálogos de Platón no es la excepción. Ahora bien ¿se trata de un auténtico reingreso? Hablar de este modo es una licencia: los textos de Platón, a diferencia de los aristotélicos, nunca estuvieron perdidos para el Occidente latino, por eso nos referimos al “retorno de quien nunca se fue”. Pero todavía más, es sabido que la matriz del pensamiento cristiano en el Occidente medieval es definitivamente platónica y que aun durante los siglos de hegemonía del aristotelismo universitario, tal matriz no fue olvidada: acaso el “regreso con gloria” de Platón a Occidente halle su explicación en los más de dos siglos de asimilación de la obra aristotélica.

Con todo, conviene referir brevemente el estilo “humanista” de estas versiones de comienzos del siglo XV. En tal sentido, es elocuente lo expresado por Leonardo Bruni en una carta de septiembre de 1404 (*Epistola* I 8) en la cual pone de manifiesto el modo en que tradujo *Fedón*. Dice Bruni que mientras traducía intentaba imaginarse un Platón latino que obrara como juez de su tarea. Así, en ocasiones cuando la traducción palabra por palabra no funcionaba, imaginaba que el propio Platón, cuyo manejo de la lengua griega era elegantísimo, le pedía que no lo hiciera aparecer entre los latinos como privado de todo gusto (Berti, 2004-2005: 205-206). Bruni justificaba así su predilección por la forma literaria y se oponía, de este modo, a las “bárbaras” versiones medievales. Procuraba imitar el estilo del autor antiguo que traducía; más tarde esto dará origen a una polémica concerniente a su versión de la *Ética Nicomaquea* defendida por él mismo en su *De interpretatione recta* de 1424-6 (Hankins, 1990: 29-57).

Si el comienzo del siglo XV fue un tiempo en que el trabajo sobre nuevos manuscritos es permanente, esto logra incrementarse unas décadas más adelante con el flujo constante de intelectuales entre Bizancio e Italia que no tiene en primer lugar razones eruditas sino políticas. En 1438 el propio Nicolás de Cusa participa de una misión a Constantinopla encomendada por el Papa Eugenio IV encargado de trasladar a los Padres de la Iglesia oriental a un Concilio de Unión. Este viaje le permitió traer consigo algunos manuscritos que le interesaban, entre ellos *De Theologia Platonis* de Proclo. Al llegar solicita la traducción de la obra procleana a su amigo Ambrosio Traversari. Ambrosio, traductor de la obra completa del Areopagita (1430-2 y 1436-7), emprenderá la tarea que no concluirá a causa de su muerte en 1439. Más tarde, la obra será traducida por otro amigo del Cusano, Pedro Balbo. Trae

asimismo obras singulares, como algunas comedias de Plauto, lo cual lo hace reconocido desde entonces como uno de los grandes recolectores de manuscritos fuera de Italia (Sabbadini, 1905: 109-113). Con todo, más que los manuscritos, es la relación con algunos reconocidos pensadores de este tiempo el que dispondrá el espíritu del Cusano a la lectura de los textos platónicos disponibles en un contexto de particular tensión: el de la polémica aristotelismo *versus* platonismo que se disputará de un lado y otro del Mediterráneo (Garin, 1961: 75-96). Es necesario tener presente que todos los polemistas eran hombres de Iglesia y, en definitiva, el fondo de la discusión era quién de los dos grandes filósofos, Platón o Aristóteles, se podía considerar más cercano al cristianismo. A algunos les preocupaba la cercanía con el dogma, a otros la cercanía con la auténtica *sapientia christiana*. En este último grupo se ubica Nicolás de Cusa.

Es célebre la disputa entre Pletón (quien toma ese nombre como un homenaje al Ateniese) y Theodoro Gaza y Scholarios, acérrimos defensores del aristotelismo. Esta disputa oriental se traslada ahora a Occidente. Pletón y su discípulo Bessarión concurren al Concilio de Unión convocado en Ferrara y Florencia del cual el Cusano formó parte muy activa. Pletón impresiona a los humanistas con su elocuencia y sabiduría platónica y como gesto cargado de sentidos entrega un manuscrito en griego de los diálogos platónicos a Cosme de Medici. Esto, como se dijo, será considerado por Ficino como un "momento fundacional". Bessarión, por su parte, trae consigo su inmensa biblioteca y poco más tarde, en 1440, se establece en Roma donde abre una academia en la cual alberga a eruditos bizantinos exiliados (Hoffmann, 2010). Desde entonces se constituye en una pieza fundamental del tránsito de textos e intelectuales desde Bizancio a Italia (Bianca, 2013). Como afirma Pablo Ubierna (2016: 68), el humanismo italiano encuentra así inesperados interlocutores para los cuales la retórica y el refinamiento estilístico no están escindidos del interés por la tradición filosófica y científica, sino todo lo contrario.

El encuentro personal entre Pletón y el Cusano no se encuentra documentado. Sin embargo, habiendo formado parte del mismo concilio, es muy probable que haya sucedido. Sí se puede asegurar que el Cusano conoció parte de la obra de Pletón tal como lo testimonia la versión latina del *De fato* que le fuera dedicada por su traductor (Kristeller, 1993: 36-37). El vínculo personal con Bessarión es bien conocido. Si bien la amistad entre ambos se fundamenta en primer lugar en comunes intereses políticos, apoyar el papalismo de Eugenio IV para lograr la unión de las iglesias occidental y oriental, se fortalece más tarde a causa de comunes preocupaciones filosóficas ligadas al platonismo.

La razón del creciente interés por las recientes traducciones al latín de los diálogos de Platón es sencilla: si los intelectuales latinos quieren tomar partido, necesitan partir de los textos para darle más carnadura al debate. Hacia la mitad del siglo, el oficio del traductor se mezcló con el del polemista. Estos traductores-polemistas tuvieron una particularidad que es necesario destacar: un furioso platónico como Bessarión traduce la *Metafísica* de Aristóteles y un aristotélico encarnizado como Jorge de Trebisonda traduce dos obras fundamentales del último Platón, las *Leyes* en 1451 y *Parménides* a pedido del Cusano en 1459 (Ruocco, 2003:5). Respecto de *Leyes*, Jorge de Trebisonda refiere en una carta posterior su total admiración y deslumbramiento por este escrito de Platón (Monfasani, 1976: 102-3). Su versión latina de *Leyes* será duramente criticada por el cardenal Bessarión, así como su libelo

Comparatio Aristotelis et Platonis de 1458, que le valió una durísima réplica en el célebre *In calumniatorem Platonis* escrito por el platónico cardenal. De hecho, es probable que quien fuera secretario del Cusano los últimos seis años de su vida (1458-1464), Juan Andrea Bussi, revisara la versión latina de este influyente texto de Bessarión antes de su aparición en 1469. Como puede verse, la polémica perduró un poco más allá de la muerte del Cusano en 1464 y si bien él no fue un actor decisivo, la importancia de esta polémica en la configuración de lo que podemos denominar el "platonismo cusano" sin exagerarse, no puede ser eludida (Senger, 1986: 74-75).

El Cusano no manejaba suficientemente la lengua griega, de modo que para forjar su peculiar platonismo considerando al propio Platón, debió recurrir a las versiones latinas disponibles, las medievales y las de su propio tiempo. Debemos recordar que la Edad Media, al menos a partir del siglo VI, no tuvo a su disposición traducciones completas de diálogos platónicos. Se sabe que Cicerón y Apuleyo habían realizado versiones de algunos, pero no se conservaron. Sin embargo, sus propias obras, que circularon muchísimo durante todo el período, están cargadas de referencias a Platón tanto biográficas como doctrinales, incluso están plagadas de citas. Lo mismo debe decirse de otras fuentes de acceso a doctrinas y citas platónicas en las obras de Aulio Gelio, Macrobio y Boecio (Gersh, 2002: 3-10). El Cusano conoció con seguridad *Timeo* 17a-53c en la versión de Calcidio del siglo IV lo cual resulta por sí mismo la posibilidad de acceso a otros textos platónicos que allí se mencionan. Acaso haya tenido contacto con las versiones del siglo XII de *Fedón* y *Menón* de Enrique de Aristipo, aunque, como se sabe, estas traducciones tuvieron muy escasa circulación. Por otra parte, en la segunda mitad del siglo XIII, Guillermo de Moerbeke al traducir el comentario de Proclo al *Parménides*, aportó también la traducción de una parte de este decisivo diálogo platónico. Además, esta obra de Proclo es en sí misma una fuente inagotable de referencias a otros diálogos platónicos además del que comenta. Podemos entender asimismo que conoció todo aquello a lo que tuvo acceso por siglos el Medioevo latino: algunas citas de traducciones más antiguas, como las de Cicerón, Séneca y Apuleyo. Estas citas eran reproducidas muchas veces por autores como Donato o Prisciano (Hankins, 1990: 4 n.3). Es necesario subrayar también el acceso a las doctrinas platónicas a través de la lectura de los "manuales" de Apuleyo de Madaura. Uno de los principales documentos para la historia del platonismo y el hermetismo latino lo representa el Codex Bruxellensis (Bibliothèque Royale, 10054-56) que contiene *De deo Socratis*, *De Platone et eius dogmate*, *De mundo* y, además, el hermético *Asclepius*. Se conjetura que este manuscrito fue adquirido y anotado por Nicolás de Cusa en el decenio 1430-1440 y conservado entre sus libros predilectos hasta sus últimos años (Arfé, 2004: 1-2). Nicolás de Cusa tuvo acceso a otros dos códices con obras de Apuleyo, se trata de Codex Bruxellensis (Bibliothèque Royale, 3920-23) y Codex Cusanus (St. Nikolaus-Hospital, C.C. 171), aunque ninguno de ellos posee notas marginales. En cuanto al texto hermético u otros pseudo-herméticos a los que tuvo acceso, los consideró más antiguos que los platónicos pero pertenecientes a una misma e invisible cadena de sabiduría. Esto hace que, al presentar sus doctrinas, lo haga en vinculación directa con la tradición platónica.

Es necesario mencionar también, como acceso indirecto, a Macrobio cuya exposición de la filosofía de Platón, ilustrada con citas, y su comparación con Cicerón, fue comentada abundantemente a través de los siglos. Y, aunque en menor medida, también la obra de

Boecio. A la lista de las obras que constituyen la tradición platónica se debe añadir el *Summarium librorum Platonis*, una traducción latina de la Antigüedad tardía de una obra griega datada probablemente en el siglo II. El *Summarium* fue descubierto en un manuscrito de mediados del siglo XIII conservado en el Vaticano (Codex Reginensis lat. 1572). Se trata de un fragmento de un relevamiento de las obras de Platón que resume el contenido de cada uno de los diálogos por separado. Si bien es poco probable que el Cusano la haya conocido, muy bien pudo haber leído autores que mencionaran algún diálogo platónico a partir de ella.

El catálogo de la Biblioteca de Nicolás de Cusa conservada hasta hoy en Bernkastel-Kues revela sus intereses ligados a Platón y a la tradición platónica tardo-antigua (Marx, 1905). Muchos de sus manuscritos poseen glosas y notas marginales. Las mismas tienen una grafía semigótica y un poco rígida propia de un germano (Bianca, 1993: 4). Con todo, resultan muy útiles para reconocer la clave de lectura del Cusano. Dos códices contienen diálogos platónicos: el CC 177 cuenta con la versión de Leonardo Bruni (mencionado como Leonardo Aretino) de *Apología* con algunas notas, *Fedro* con abundantes marginales, *Critón*, *Menón*, dos copias de *Fedón* y el pseudo-platónico *Axioco*; el CC. 178 contiene *República* en la última versión de Pier Cándido Decembrio (Marx 1905: 164-167). Es posible leer en tales notas la relación entre Platón y otros pensadores. Es ilustrativa la nota marginal que el Cusano puso vinculando a Platón y a Cicerón en el Codex Cusanus 177 f. 29 "Tulius libro primo Tusculanarum questionum dicit quod Plato facit Socratem hac oratione usum apud iudices interfirando finalem conclusionem", y luego en f. 104 "Tulius hanc immortalitatis rationem libro primo Tusculanarum questionum tractat allegans Phedrum et asserens se eundem IV De re publica tractasse".¹

No todos los manuscritos con textos de Platón que pertenecieron al Cusano o, al menos, pasaron por sus manos, se encuentran en Bernkastel-Kues. Poseyó los actuales códices londinenses Harlem 3261 que contiene las *Leyes*, traducido por Jorge de Trebisonda, y Harlem 2652 que contiene *Timeo* en la traducción de Calcidio. Tales códices que estaban en Bernkastel-Kues terminaron en la biblioteca de Londres (Hallauer, 1986). Sucede lo mismo con el códice 6201 de la Biblioteca Guarnacci de Volterra que contiene *Parménides* dedicado al Cusano por su traductor (Ruocco, 2003: 5). Hay también manuscritos con obras de Platón que leyó aunque no fueron suyos. Esto puede reconocerse por algunas marginales de su autoría: un breve pasaje de *Timeo* y extractos de *In Parmenidem* y *De theologia Platonis* de Proclo contenido en un manuscrito de la Universidad de Estrasburgo (*Argentoratensis* 84) leído en su juventud (Vansteenberghe, 1928; Haubst, 1961; Senger, 1971) y un manuscrito del Seminario Maggiore di Bressanone que contiene la *República* nuevamente en la versión de Pier Cándido Decembrio. Como ha mostrado Santinello (1969), este manuscrito posee correcciones y anotaciones autógrafas del Cusano. Allí repite las glosas del propio Decembrio pero agrega dos notas de contenido e interés "típicamente cusano": una sobre el paralelo Dios-sol y la otra sobre el número como instrumento de conocimiento de la naturaleza. En cuanto a la tradición platónica no cristiana ha sido suficientemente estudiada la gran influencia que tuvo en él la lectura de los textos de Proclo, diádoco de Platón. Figuran en su biblioteca con gran cantidad de marginales: *Procli De theologia Platonis Libri VI* (CC 185),

¹ Referidas por Bianca (1993: 10-11).

Procli Expositio in Parmenidem Platonis (CC 186) y *Procli Elementatio theologica* (CC 195).²

Agreguemos a esto dos escritos que llegaron a sus manos que tienen una multitud de referencias a doctrinas platónicas, *Preparatio evangelica* de Eusebio de Cesarea, traducida también por Jorge de Trebisonda y conocida por el Cusano en la década del 50, y las *Vitae et sententiae philosophorum* de Diógenes Laercio traducida por Traversari pero que llega a sus manos durante los últimos años de su vida.

En suma, como puede advertirse las vías de acceso a Platón y su doctrina por parte del Cusano son múltiples y no fueron transitadas al mismo tiempo. Las referencias a Platón y a los platónicos son abundantes en la obra de Nicolás de Cusa y este trabajo no pretende ofrecer un catálogo. Esto ha sido realizado en otros estudios.³ En cambio, se intenta mostrar a través de algunas de estas menciones cuál es la evaluación que el Cusano realiza de Platón a partir de la mención de sus escritos.

Algunas de las doctrinas que lee en los diálogos o en citas platónicas incluidas en otros textos, son aceptadas y hechas propias. Un ejemplo de esto son las nociones del *Timeo* retomadas en *De docta ignorantia* (1440) acerca de un dios que carece de envidia: "Quoniam autem ipsum maximum procul est ab omni invidia, non potest esse diminutum ut tale communicare" (*De doct. ign.*, h I n. 98) La intención del Cusano en esta obra es mostrar de qué manera el principio de todo se explicita o comunica a partir de sí como un despliegue de su propia naturaleza. Si bien esta doctrina es expuesta por el Cusano en términos más cercanos a la procesión neoplatónica, atiende a esta imagen del *Timeo* para anclar su doctrina en el platonismo más prístino. De este mismo modo, puede entenderse la referencia al mundo como animal –con la identificación cusana entre Dios y el alma del mundo: "Plato enim mundum animal dixit; cuius animam absque immersione deum si concipis, et multa horum, quae diximus, tibi clara erunt" (*De doct. ign.*, h. I n. 166) y que retoma más adelante para hacer referencia al orden o armonía universal: "ubi terra est quasi animal quoddam – ut ait Plato – habent lapides loco ossium, rivos loco venerum, arbores loco pilorum [...]" (*De doct. ign.* h I n. 176). De hecho, ha sido estudiada la importancia del *Timeo* en la constitución de la doctrina cusana del lugar y la materia (Thiel, 1998). También hay fórmulas tomadas de *Timeo*, por ejemplo: en *De dato patris luminum* (1445) donde llama al mundo *deus sensibilis*: "[...] sic quod homo nominari possit deus humanatus, et hic mundus deus sensibilis, ut et Plato voluit" (*De dato*, h IV n. 102) y en *De Beryllo* (1458) donde se refiere a Dios como *conditor intellectus*: "Et Plato principium, a quo omnia condita, nominavit conditorem intellectum et eius patrem deum ac cunctorum causam" (*De Beryllo*, h XI/1 n. 35).

La recurrencia a la multitud de imágenes que proceden del *Timeo* son frecuentes en un autor medieval, mucho más en los autores de la escuela chartrense del siglo XII que el Cusano conoce muy bien. Asimismo recorre en ocasiones un camino que recorrieran muchos cristianos desde los apologistas a pensadores de la Antigüedad Tardía como Eusebio de Cesarea o Agustín de Hipona: ese camino consiste en considerar que muchas doctrinas cristianas fueron anticipadas por Platón o los platónicos. En sus *Sermones* recuerda

² Cf. Marx (1905: 172-173 y 181) y D'Amico (2009).

³ Cf. por ejemplo Hirschberger (1970) y Führer (2002).

frecuentemente el célebre pasaje de las *Confesiones* a propósito del Prólogo del *Evangelio de Juan* cuyo mensaje Agustín encontraba cercano al de los *libri platoniorum*: "Refert se Augustinus libro VII Confessionum apud Platonicos Evangelii nostri principium invenisse: 'In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum'" (*Sermo I*, h. XVI/1, n. 12).

El Cusano vuelve a esto en reiteradas ocasiones.⁴ Y en el mismo marco de sus *Sermones* menciona muy tempranamente a Eusebio como uno de los que reconocía en Platón el anuncio de la Trinidad Cristiana (*Sermo II* h. CVI/1, n.4), lo que años más tarde repite en su tratado *De Beryllo* (XI/1 n. 39): "Quomodo autem Plato habuerit de unitrino principio conceptum et quam propinque admodum nostrae christianae theologiae, Eusebius Pamphili in libro Preparatoriorum evangelii ex libris [...]". Esta razón no solo permitiría llamar a Platón un precursor del cristianismo sino al propio Agustín un platónico: "Aurelius etiam Augustinus Platonius" (*De doct. ign.* I h. I, n. 32).

Sin embargo, si con estas menciones el Cusano se inscribe como pensador medieval, se vuelve un pensador de su propio tiempo cuando menciona textos que solo pudo conocer a través de las recientes traducciones. Tal es el caso de la referencia a la mencionada imagen del sol de la *República* que menciona en *De Beryllo* (XI/ 1 n. 27): "Varia valde ponunt sancti et philosophi aenigmata. Plato in libro De re publica recipit solem et eius attendit in sensibilibus virtutem et ex conformitate illius se elevat ad lucem intelligentiae intellectus". En este mismo texto, algunas doctrinas platónicas son refutadas: reprocha tanto a Platón como a Aristóteles el hecho de haber sostenido que el intelecto hacedor obra por necesidad y no libremente: "Istud ignorabant tam Plato quam Aristoteles. Aperte enim uterque credidit conditorem intellectum ex necessitate naturae omnia facere, et ex hoc omnis eorum error secutus est" (*De Beryllo* XI/ 1 n. 38). Pero la crítica más radical es el rechazo de la posibilidad de que las ideas y los números sean entidades separadas: "Ideo Plato non videtur bene considerasse, quando mathematicalia, quae a sensibilibus abstrahuntur, vidit veriora in mente, quod propterea illa adhuc haberent, aliud esse verius supra intellectum" (*De Beryllo* XI/ 1 n. 56).

Esta crítica medular a Platón, se da en el contexto de justificación de la fórmula hermética "homo secundus deus" que hace del hombre un creador de "entia rationalis" y "artificiales formae". Este despliegue del intelecto humano que lo vuelve creador de su propia obra, es algo que Platón podría haber considerado pero, según el Cusano, no lo hizo.

Sed bene potuisset dixisse Plato quod, sicut formae artis humanae sunt veriores in suo principio, scilicet in mente humana, quam sint in materia, sic formae principii naturae, quae sunt naturales, sunt veriores in suo principio quam extra. Et si sic considerassent Pythagorici et quicumque alii, clare vidissent mathematicalia et numeros, qui ex nostra mente procedunt et sunt modo quo nos concipimus, non esse substantias aut principia rerum sensibilibus, sed tantum entium rationis, quarum nos sumus conditores. (*De Beryllo* XI/ 1 n. 56)

Como es de suponer, la obra cusana presenta con frecuencia una oposición entre las filosofías de Platón y Aristóteles. Pero, a diferencia de los polemistas de su tiempo, muchas veces, esa oposición se dirige en busca de una conciliación. En *De mente* (1450), por ejemplo, esa conciliación se da a propósito del tema de los universales. Nicolás de Cusa muestra cómo es

⁴ Cf. también *Sermo II* h. XVI/1, n. 3; *Sermo XIX* h. XVI/3, n. 6; *Sermo LXVII* h. XVII/5, n. 1.

posible superar la polémica entre “académicos” y “peripatéticos” en este tema. Mientras que critica a los primeros la subsistencia de una forma separada *ante rem*, reprocha a los segundos la construcción de un universal solo *post rem*. La solución cusana considera una forma real que no subsiste separada de la cosa y es incognoscible para nosotros por lo cual los géneros y especies son creaciones humanas o *entia rationis*. Puesto que la *praecisio* de la forma resulta inalcanzable, el hombre re-crea un mundo de nociones. He aquí nuevamente una de las superadoras propuestas cusanas: “Philosophus: Mirabiliter omnes omnium tangis philosophorum sectas, Peripateticorum et Academicorum. Idiota: Hae omnes et quotquot cogitari possent modorum differentia facillime resolvuntur et concordantur, quando mens se ad infinitatem elevat” (*De mente* h V n. 66-67).

Sin embargo, cuando Nicolás de Cusa presenta los temas fundantes de su filosofía y en ese marco opone a Platón y a Aristóteles, toma decidido partido por Platón y si consideramos los temas que pone de relieve, cuando nombra a “Platón” son más bien los tópicos desarrollados por los “platónicos”. Estos casos, merecen un tratamiento particular. Podría pensarse que él representa un eslabón más en la discusión que referimos más arriba que discurrió entre Bizancio e Italia. Sin embargo, los términos en los que plantea la discusión lo colocan en línea con un platonismo cristiano que echa raíces en Dionisio Areopagita en el cual la recepción de Proclo cumple un rol fundamental. De esta manera, la discusión lo ubica más que en el contexto de sus contemporáneos griegos e italianos, aquel que remite a sus raíces germánicas donde la tradición albertista del siglo XIV atendió muy especialmente a línea Platón-Dionisio-Proclo. Los temas que subraya son especialmente el pensamiento de lo uno, la coincidencia de los opuestos y la primacía de la negación por sobre la afirmación. En este marco, si hubiera que señalar un diálogo de Platón que se destaca sobre los otros, este sería sin duda *Parménides*, inseparablemente unido a la interpretación procleana.⁵ La mención de este diálogo comienza en el *Sermón LXXI*, n.9 de 1446 en el cual el Cusano declara la correspondencia entre la doctrina cristiana de Dionisio y Boecio con la de los “seguidores del *Parménides*”. Estos pensadores cristianos, como los platónicos que se inspiran en este diálogo, han sostenido, según el Cusano, lo que también él mismo sostiene: la procedencia de todo a partir de lo uno, lo uno como absoluta necesidad, causa y razón de todo y causa concebida como *complicatio omnium*. La referencia a este diálogo se repite en la *Apologia doctae ignorantiae* de 1449. En ambos casos, las menciones parecen ser más deudoras del comentario de Proclo que de la reciente versión de Jorge de Trebisonda. A partir de *De li non aliud* de 1462, en cambio, con esta versión en su poder que completa la ofrecida por Guillermo de Moerbeke que llega sola hasta el fin de la primera hipótesis, puede diferenciarse bien la recurrencia al diálogo de la recurrencia al Comentario. De hecho, cuando se definen los personajes de este tetrálogo, uno de ellos, el Abad, se presenta como especialista en el *Parménides* y en *In Parmenidem* de Proclo, distinguiendo claramente ambos textos.

Por último, es necesario hacer alusión a la consideración cusana de Platón en una de sus últimas obras, *De venatione sapientiae* (1463), considerada por él mismo como su testamento filosófico. En este escrito, el Cusano llama a los filósofos “venadores”, es decir cazadores que persiguen una presa en sí misma inalcanzable, la sabiduría. De entre todos

⁵ Cf. Klibansky (1943), Wyller (1974), Beierwaltes (1987) y Monaco (2012).

ellos, solo Platón es llamado "cazador admirable". Hacia el final de su recorrido, el Cusano ya distingue muy bien las menciones que de él hace Diógenes Laercio o la de los platónicos como Proclo o el "máximo teólogo" Dionisio de las del propio Platón. Las referencias tienen que ver en muchos casos con las recientes versiones de sus diálogos en los cuales el Cusano encuentra confirmadas algunas de sus doctrinas como, por ejemplo, el tópico cristiano que afirma que el fin propio del hombre es hacerse cada vez más semejante a Dios: "Et hic est finis hominis, deo scilicet similiorem fieri, ut recte Plato dicebat" (*De ven. Sap.* h XII, n. 58) en clara referencia a *República* X, 613 a. Más adelante, en relación a la unidad como principio absoluto suprimido el cual cesa toda multiplicidad hay una referencia al *Parménides* que no es tomada del comentario procleano sino de la versión de Jorge de Trebisonda: "Cessarent igitur omnia multa et plura et numerus omnis et quae unum dici possunt, uno sublato, ut haec in Parmenide Platonis mira subtilitate ostenduntur" (*De ven. Sap.* h XII, n. 61).

Hay además una referencia a *Menón* (n. 94) a la *Carta VII* (n. 97) para terminar nuevamente aludiendo a *República* y a la imagen del sol mediante la cual el gran Platón asciende como ningún otro a la sabiduría y por esa razón debe ser alabado: "Laudant non inmerito cuncti magnum Platonem, qui de sole ad sapientiam per similitudinem ascendit" (*De ven. Sap.* h XII n. 124).

En suma, Platón es para el Cusano el admirable cazador de la sabiduría, no solo por lo que afirma en sus diálogos sino porque inspiró una larga cadena de sabiduría de la cual él se siente deudor: aquella que asegura que la verdad es una, que tal verdad es en sí misma negativa y se muestra participadamente en la multiplicidad pero solo es alcanzable con una ciencia de la ignorancia.

Bibliografía primaria

- Nicolai de Cusa: *Opera Omnia iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis* (h) Leipzig-Hamburgo: Felix Meiner.
 h I: (1932) *De docta ignorantia*, ed. Klibansky, R. et Hoffmann, E.
 h IV (1959) *De dato patris luminum*, ed. Wilpert, P.
 h V (1983) *Idiota de mente*, ed. Baur, L. et Steiger, R.
 h XI/ 1 (1988) *De Beryllo*, ed. Bormann, K. et Senger, H-G.
 h XII (1982) *De venatione sapientiae*, ed. Klibansky, R. et Senger, H-G.
 h. XVI/1 (1970) *Sermones*, ed. Haubst, R., Bodewig, M. et Krämer, W.

Bibliografía secundaria

- Arfé, P. (2004), "Introduzione", en Arfé, P. (ed.), *Cusanus-Texte III. Marginalien 5. Apuleius. Hermes Trismegistus Nicolai de Cusa annotationes in Apulei Madaurensis de philosophia libros et Hermetis Trismegisti Asclepium* (Bibliothecae regiae Alberti primi cod. Bruxellensis 10054-56), Heidelberg: C. Winter.

- Beierwaltes, W. (1987), "Das Seiende Eine. Zur neuplatonischen Interpretation der zweiten Hypothesis des platonischen *Parmenides*: das Beispiel Cusanus", en Boss, G. y Steel G. (eds.), *Proclus et son influence (Actes du colloque de Neuchatel, Juin 1985)*, Zürich: GMB Editions du Grand Midi, 287-297.
- Berti, E. (2004-2005), "Leonardo Bruni traduttore", *Moderni e Antichi* II-III, 197-224.
- Bianca, C. (1993), "Niccolò Cusano e la sua biblioteca: note, 'notabilia', glosse", en Canone, E. (ed.), *Bibliothecae selectae. Da Cusano a Leopardi* 1, Florencia: Leo S. Olschki editore, 1-11.
- Bianca, C. (2013), "Da Firenze a Grottaferrata: greci e latini all' ombra del Bessarione", en Märt, C. Kaiser, C. y Ricklin, Th. (eds.), "Inter graecos latinissimus, inter latinos graecissimus" *Bessarion zwischen den Kulturen*, Berlín-Boston: De Gruyter, 151-166.
- D'Amico, C. (2009), "La recepción del pensamiento de Proclo en la obra de Nicolás de Cusa", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 26, 107-134.
- Führer, M.I. (2002), "*Cusanus Platonicus*. References to the Term 'Platonici' in Nicholas of Cusa", en Gersh, S. y Hoenen, M.J.F.M. (eds.), *The Platonic Tradition in the Middle Ages. A Doxographic Approach*, Berlín-Nueva York: De Gruyter, 345-370.
- Garin, E. (1955), "Ricerche sulle traduzioni di Platone nella prima metà del sec. XV", en *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi* I, Florencia: Sansoni, 339-374.
- Garin, E. (1961), "Cusano e i Platonici nel quattrocento", en *Nicolò da Cusa. Relazioni tenute al Convegno Interuniversitario di Bressanone nel 1960*, Florencia: Sansoni, 75-96.
- Gersh, S. (2002), "The medieval legacy from ancient Platonism" en Gersh, S. y Hoenen, M.J.F.M. (eds.), *The Platonic Tradition in the Middle Ages. A Doxographic Approach*, Berlín-Nueva York: De Gruyter, 3-30.
- Hankins, J. (1990), *Plato in the Italian Renaissance*, I, Leiden: Brill.
- Hallauer, H.J. (1986), "'Habent sua fata libelli'. Von der Mosel zur Themse: Handschriften des St. Nikolaus-Hospitals in der Bibliotheca Harleiana", *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus Gessellschaft* 17, 21-56.
- Haubst, J. (1961), "Die Thomas- und Proklos-Exzerpte des 'Nicolaus Treverensis' in Codicillus Strassburg 84", *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus Gessellschaft* I, 17-51.
- Hirschberger, F.J. (1970), "Das Platon-Bild bei Nikolaus von Kues", en AA.VV., *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno*, Florencia: Sansoni, 113-135.
- Hoffmann, T.S. (2010), "Eine Konvergenz im Zeichen neuplatonischen Einheitsdenkens", *Cusanus Jahrbuch* 2, 71-94.
- Klibansky, R. (1943), *Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance*, Londres: Warburg Institut.
- Kristeller, P.O. (1993), "A Latin Translation of Gemistos Plethon's De fato by Sophianos dedicated to Nicholas of Cusa", en *Studies in Renaissance Thought and Letters*, III, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 21-38.
- Marx, J. (1905), *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues bei Bernkastel a. Mosel*, Trier: Schaar & Dathe.

- Davide Monaco (2012), "Nicolò Cusano e il Parmenide di Platone", *Annuario Filosofico* 28, 479-495.
- Monfasani, J. (1976), *George of Trebizond. A Biography and a Study of His Rhetoric and Logic*, Leiden: Brill.
- Ruocco, I. (2003), *Il Platone latino. Il «Parmenide»: Giorgio di Trebisonda e il cardinale Cusano*, Florencia: Leo S. Olschki editore.
- Sabbadini, R. (1905), *Le scoperte dei codici latini e greci ne' secoli XIV e XV*, I, Florencia: Sansoni.
- Santinello, G. (1969), "Glosse di mano del Cusano alla Repubblica di Platone", *Rinascimento* XX, 117-145.
- Senger, H.G. (1971), *Die Philosophie des Nikolaus von Kues vor dem Jahre 1440*, Münster: Aschendorff.
- Senger, H.G. (1986), "Aristotelismus versus Platonismus. Zur Konkurrenz von zwei Archetypen der Philosophie im Spätmittelalter", en Zimmermann, A. (ed.), *Aristotelisches Erbe im arabisch-lateinischen Mittelalter*, en *Miscelanea Mediaevalia* 18, Berlín-Nueva York: De Gruyter, 53-80.
- Thiel, D. (1998), "Chóra, locus, materia. Die Rezeption des platonischen Timaios (48a 53c) durch Nikolaus von Kues" en Aersten, J.A. y Speer, A. (eds.), *Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter*, en *Miscellanea Mediaevalia* 25, Berlín-Nueva York: De Gruyter, 52-73.
- Ubierna, P. (2016), *Las humanidades: notas para una historia institucional*, Buenos Aires: UNIPE.
- Vansteenberghe, E. (1928), "Quelques lectures de jeunesse de Nicolas de Cues", *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 3, 275-284.
- Wyller, E. (1974), "Nicolaus Cusanus *De non aliud* und Platons Dialog *Parmenides*. Ein Beitrag zur Beleuchtung des Renaissance-Platonismus", en Döring, K. y Kullmann, W. (eds.), *Studia Platonica: Festschrift für Hermann Gundert*, Amsterdam: Gruner, 239-251.