

EL ARISTOTELISMO CONCORDANTE DE NICOLÁS DE CUSA

NICHOLAS OF CUSA 'S CONCORDANT ARISTOTELISM

Alexia Schmitt (USAL)

alexiaschmitt80@hotmail.com

Resumen

El presente trabajo se articula en cuatro momentos. Primero, se ofrece una síntesis histórica de la querella entre platónicos y aristotélicos del siglo XV. Segundo, se muestra que la mencionada querella constituye el marco sobre el cual Nicolás de Cusa desarrolla su crítica a Platón y Aristóteles. Tercero, sin pretender estudiar la crítica cusana a las tradiciones platónica y aristotélica en toda su profundidad, destacaremos sólo un aspecto de ésta: tomaremos la cuestión de la génesis del conocer del *Idiota de mente* para ilustrar el esfuerzo de Nicolás por concordar teoremas contrapuestos provenientes de ambas tradiciones, y señalar cuatro condiciones que posibilitan el método cusano de concordancia. Por último, se ofrece una traducción del sermón CXCIX, el cual resalta la concordancia entre el pensamiento de Aristóteles y la teología cristiana en dos nociones: “Dios” como coincidencia de *intellectus*, *intelligibile* e *intelligere*, y “felicidad” como contemplación y visión de la sabiduría.

Palabras clave: Nicolás de Cusa, Aristóteles, método concordante, conjetura

Abstract

This work is divided into four moments. First, it is offered a summary of the dispute between Platonists and Aristotelians of the 15th century. Secondly, it is shown that the aforementioned dispute constitutes the framework on which Nicholas of Cusa develops his criticism of Plato and Aristotle. Thirdly, without attempting to study the Cusanus' criticism of the platonic and aristotelic 's traditions in all their depth, we will highlight only one aspect of this criticism: we will take the question of the genesis of knowing in *Idiota de mente* in order to show Nicholas's efforts to make concordant opposites-theorems coming from both traditions, and to highlight four conditions, which make possible Cusanus's method of concordance. Finally, it is offered a translation of the

sermon CXCIX, which highlights the concordance between Aristotle's thought and Christian theology in two notions: "God" as a coincidence of *intellectus*, *intelligibile* and *intelligere*, and "happiness" as contemplation and vision of wisdom.

Key words: Nicholas of Cusa, Aristotle, concordance method, conjecture

Senger comienza su célebre artículo "Aristotelismo *versus* platonismo. Acerca de la competencia de dos arquetipos de filosofía en el Medioevo tardío"¹ con estas palabras:

"Las filosofías de ambos 'príncipes de los filósofos', Platón y Aristóteles, han determinado las filosofías antigua y medieval, pero también la teología y otras ciencias del Medioevo, en una medida que no es fácilmente sobreestimable. Cada uno tiene su propia historia de recepción, la cual es (...) también la historia de sus traducciones" (Senger, 1986, p. 53)².

Teniendo presente la labor del Dr. Eduardo Sinnott, quien ha publicado traducciones e investigado con especial énfasis en torno a la obra de Aristóteles, -entre otros pensadores-, proponemos abordar la posición de Nicolás de Cusa ante el pensamiento del Estagirita. El trabajo se articulará en cuatro momentos. Primero, se sintetizará el desarrollo histórico de la querella entre platónicos y aristotélicos del siglo XV. En un segundo momento, se mostrará que la señalada querella constituye el marco sobre el cual Nicolás desarrolla su crítica a Platón y Aristóteles. Tercero, se profundizará en el aristotelismo concordante del Cardenal, y las cuatro condiciones que lo posibilitan. En la cuarta y última sección, antes de ofrecer una traducción del sermón CXCIX, presentaremos las razones por las cuales nos parece un aporte legítimo.

1. La querella entre platónicos y aristotélicos del siglo XV

Esta querella se extendió desde 1439 hasta 1472, entre un grupo de platonistas renacentistas de Florencia y Roma, y un grupo de aristotélicos de cuño averroísta de Padua,

¹Senger, 1986, p. 53: "ARISTOTELISMUS VS. PLATONISMUS. Zur Konkurrenz von zwei Archetypen der Philosophie im Spätmittelalter".

²Senger, 1986, p. 53: "Die Philosophien der beiden 'Philosophenfürsten' Plato und Aristoteles haben die antike und die mittelalterliche Philosophie, aber auch die Theologie und andere Wissenschaften des Mittelalters in einem nicht leicht zu überschätzenden Mass bestimmt. Jede von beiden hat ihre eigene Rezeptionsgeschichte, die (...) auch die Geschichte ihrer Umwandlungen ist".

Bolonia y Pavía (cf. Senger, 1986, p. 75 y Núñez, 2015, p. 105). Al círculo platónico pertenecían, entre otros, Jorge Gemisto, conocido como Pletón³, y su alumno, Besarión⁴. Entre los aristotélicos se destacan tres figuras: Genadio II⁵, Teodoro Gaza⁶, y Jorge de Trebisonda⁷.

El estallido de la polémica se relaciona con el Concilio de Ferrara-Florencia, el cual tiene lugar entre 1438 y 1445. Recordemos que, a partir de febrero de 1439, el Concilio se traslada a Florencia y que entre sus objetivos se encuentra la unión de las iglesias ortodoxa-griega y latina. Por tanto, si bien la presente controversia hunde sus raíces en la historia intelectual bizantina, se desarrolla en gran parte en Italia (cf. Senger, 1986, p. 74). El hecho de que la controversia se inicie en el Concilio y en un primer momento continúe allí vuelve comprensible que una de las cuestiones de la polémica sea la de la compatibilidad de las filosofías de Platón y Aristóteles con la religión cristiana (cf. Senger, 1986, p. 75-76), -en el sermo CXCIX se abordará la compatibilidad entre el pensamiento aristotélico y la teología cristiana. Otras cuestiones discutidas durante la polémica son a cuál de los dos filósofos (Platón o Aristóteles) debería concederse la primacía, cuáles eran las principales diferencias entre ambas filosofías, y si y en qué medida sus doctrinas eran concordantes (cf. Senger, 1986, p. 74-75).

La querella se inicia con el escrito *De differentis* de 1439, compuesto por Pletón (cf. Senger, 1986, p. 75)⁸. Genadio responde al *De differentiis* con un escrito de 1443/1444, con el cual “deja claro el aspecto eclesiológico-político, que también posee la controversia” (Senger, 1986, p. 76)⁹, pues “reconoce que no participa en la discusión por amor a Aristóteles o a la filosofía, sino para la defensa de la fe cristiana, la cual veía amenazada por platónicos como Pletón, con su paganismo y tendencias politeístas” (Senger, 1986, p. 76)¹⁰.

³Humanista y filósofo bizantino, uno de los principales impulsores del estudio del griego en el mundo latino y del platonismo.

⁴Uno de los sabios bizantinos trasladados a Italia con ocasión del concilio de Ferrara-Florencia (1439) y tras la caída de Constantinopla (1453). Luego se convertirá en Cardenal y en amigo de Nicolás de Cusa.

⁵Filósofo, teólogo bizantino y patriarca ecuménico de Constantinopla.

⁶Humanista griego.

⁷Filósofo y humanista griego, uno de los pioneros del Renacimiento italiano.

⁸Según un relato de Ficino, Cosme de Médici se inspiraría en Pletón para fundar la Academia platónica.

⁹Senger, 1986, p. 76: “macht den kirchenpolitischen Aspekt deutlich, den die Kontroverse auch hat”.

¹⁰Senger, 1986, p. 76: “bekennt, dass er sich nicht aus Liebe zu Aristoteles oder zur Philosophie in die Auseinandersetzung gebe, sondern zur Verteidigung des christlichen Glaubens, den er durch Platoniker wie Plethon mit seinem Paganismus und mit polytheistischen Tendenzen gefährdet sah”. Como Genadio, Jorge de Trebisonda consideraba que la filosofía aristotélica se encontraba más cercana al dogma que la filosofía platónica.

En 1447, el Cardenal Besarión solicita a Pletón una explicación de algunos problemas de su escrito *De differentis*. Pletón responde desde Grecia. Besarión, -quien estaba más interesado en resaltar similitudes que diferencias entre ambos filósofos-, resuelve la cuestión a fines de la década del 50 con una breve respuesta contra Pletón (Cf. Senger, 1986, p. 76).

Continuando la defensa de Aristóteles, Teodoro Gaza escribe un tratado contra Pletón (cf. Senger, 1986, p. 76). En 1458 Jorge de Trebisonda publica sus *Comparationes philosophorum Platonis et Aristotelis*: “Su fin era demostrar a Aristóteles como concordante con la filosofía cristiana, y mostrar su mayor cercanía a la teología cristiana, en comparación con Platón” (Senger, 1986, p. 77)¹¹. Al año siguiente, Besarión inicia la primera redacción del escrito *In calumniatorem Platonis* (cf. Senger, 1986, p. 78). La querella finaliza con la muerte de Besarión en 1472 (cf. Senger, 1986, p. 74-75).

2. Marco de la crítica cusana a Platón y Aristóteles

Nicolás estaba familiarizado con la querelle entre platónicos y aristotélicos del siglo XV (cf. Senger, 1986, p. 77). Más aún, ésta constituye el marco en el cual se desarrolla la crítica cusana a Platón y Aristóteles. Tres razones justifican ambas afirmaciones.

Primera: el hecho de que Nicolás mantuviera estrechos lazos con los principales miembros de ambos grupos. Prueba de ello es que, entre sus manuscritos, el Cardenal contaba con traducciones o escritos realizados por algunos de estos humanistas. Por ejemplo, posee una traducción latina al tratado *De fato* de Pletón (cf. Senger, 1986, p. 76-77)¹², conocía el escrito *Comparationes philosophorum Platonis et Aristotelis* de Jorge de Trebisonda (cf. Senger, 1986, p. 77), poseía las traducciones al latín del *Parménides* y de las *Leyes* realizadas también por Jorge de Trebisonda (cf. Senger, 1986, p. 77), y tenía la traducción latina de la *Metafísica* de Aristóteles realizada por Besarión, -la cual Nicolás anota (cf. Senger, 1986, p. 78)¹³ y cita en su *sermo* CXCIX.

¹¹Senger, 1986, p. 77: “Sein Ziel war es, Aristoteles als konkordant mit der christlichen Philosophie zu erweisen und die im Vergleich mit Plato zu zeigen”.

¹²Cf. Cod. Bruxell., B. R. 10.817, Kristeller, 1970, p. 175-193.

¹³Cf. Cod. Cus. 184.

Recordemos que el joven Cusano asiste al Concilio en Ferrara; allí seguramente habría conocido a los principales protagonistas de esta querella.

Segunda razón: hay una correspondencia notable entre las fechas en que esta querella se va desarrollando, y las de los escritos cusanos en los cuales se aborda la crítica a Platón y Aristóteles (cf. Senger, 1986, p. 78). Su primera crítica fundamental es realizada en el diálogo *Idiota de mente*, finalizado el 23 de Agosto de 1450, -siete meses más tarde del regreso de Nicolás a Roma. Recordemos que el escrito *De differentiis* de Pletón, -el cual inicia esta polémica-, había sido escrito en 1439, once años antes. Podemos entonces concluir con Senger: “La ausencia del escenario donde tuvo lugar esta controversia, -Florencia primero, y después Roma y otras ciudades italianas-, hace comprensible la demora con que Nicolás aborda la querella en su obra” (cf. Senger, 1986, p. 78)¹⁴. Entre 1451 y 1452 el Obispo regresa a Alemania en un viaje de legación. Desde 1452 a 1458 permanece en su diócesis de Brixen, -aunque continúa a la vez en estrecho contacto con los humanistas italianos y la curia romana. Al período de Brixen pertenecen tanto el *Sermo CXCIX*, que data de 1455, y el opúsculo *De beryllo* (cf. Senger, 1986, p. 78-79). El mencionado opúsculo, -en el que Nicolás realiza su crítica más detallada a Platón y Aristóteles-, es iniciado en Brixen y finalizado en Roma en 1458. Mientras tanto, la polémica continúa, pues ese mismo año (1458) Jorge de Trebisonda publica sus *Comparationes philosophorum Platonis et Aristotelis*. Años más tarde, la crítica cusana se intensifica en la *Directio speculantis seu de li non aliud* (1461) y en *De venatione sapientiae* (1462) (cf. Senger, 1986, p. 56); ambas obras son posteriores a la primera redacción de Besarión del escrito *In calumniatorem Platonis* (1459).

Tercera y última razón que constata no sólo que Nicolás estaba familiarizado con esta querella, sino además, que la mencionada polémica constituye el marco en el cual se desarrolla la crítica cusana a Platón y Aristóteles: la correspondencia entre los puntos de la crítica de Nicolás de Cusa y las cuestiones debatidas durante la controversia (cf. Senger, 1986, p. 78-79). Por ejemplo, en las dos próximas secciones ilustraremos el esfuerzo cusano por concordar teoremas contrapuestos provenientes de ambas filosofías o, incluso, entre el pensamiento del Estagirita y la teología cristiana.

¹⁴Senger, 1986, p. 78: “Die Abwesenheit vom Ort der Kontroverse, Florenz zunächst und dann Rom und andere italienische Städte, macht die Verzögerung verständlich, mit der die Querele ihren Nierderschlag bei Nikolaus findet”.

3. Aristotelismo concordante

Escapa al propósito del presente artículo estudiar la crítica cusana a Platón y Aristóteles en toda su profundidad; la misma ya ha sido abordada por excelentes estudios¹⁵. Núñez asimismo precisa que Nicolás de Cusa conoce el *Aristoteles latinus* (cf. Núñez, 2015, p. 105-108)¹⁶. Por nuestra parte quisiéramos detenernos en un aspecto de esta crítica: “Nicolás de Cusa muestra cada vez más un esfuerzo por concordar *teoremas* aristotélicos y platónicos a su manera” (Senger, 1986, p. 56)¹⁷.

La historia de la filosofía nos ayuda a comprender de dónde surge tal esfuerzo cusano de concordancia. Ante todo, recordemos que en el Medioevo no había ni puro aristotelismo, ni puro platonismo (cf. Senger, 1986, p. 54). La obra de Aristóteles retorna a través de los árabes dentro del horizonte del pensamiento neoplatónico; pensemos, por ejemplo, en la *Teología* de Aristóteles o el *Liber de causis*. Nicolás de Cusa incluye dentro de la “tradición platónica”¹⁸ a las filosofías de Proclo, Dionisio, Escoto Eriúgena, los Chartrenses, Meister Eckhart, Bertoldo de Moosburgo, pero también a Agustín (cf. Senger, 1986, p. 55)¹⁹.

¹⁵Cf. Cassirer, 2013, p. 16-18; de Gandillac, 1995, p. 183-200; Senger, 1986, p. 53-80; Flasch, 2003, p. 159-173; Núñez, 2015, p. 103-120; Rusconi, 2002, 203-218.

¹⁶Cf. Núñez, 2015, p. 105-108: “Los códices que contiene la biblioteca de Bernkastel-Kues contienen una variedad de traducciones con las que contó Nicolás, entre ellas traducciones de Leonardo Bruni d’Arezzo: *Aristotelis Politica*, *Aristotelis Ethica*, *Aristotelis Oeconomica*, traducciones de Guillermo de Moerbeke: *Metaphysica* en doce libros y *Methaphysicorum libri XIV*, también la *Ethica Nicomacea* en diez libros y la *De animalibus* en el que se menciona a Michael Scottus como traductor; *De anima* en tres libros, *De caelo et mundo*, *De generatione et corruptione* y la traducción de la *Metafísica* de Besarión (...). A estos códices habría que agregar los contenidos en los manuscritos londinenses, por nombrar algunos: *De caelo et mundo*, *Meteorologica*, *De generatione et corruptione* traducidos por Gerardo de Cremona. De estas traducciones, que suman cerca de treinta, encontramos algo más de un ciento de citas directas en las obras y sermones cusanos” (Núñez, 2015, p. 105-106).

¹⁷Senger, 1986, p. 56: “In zunehmenden Mass zeigt Nikolaus von Kues dabei aber auch ein Bemühen, aristotelische und platonische Theoreme in einer ihm eigenen Weise zu konkordieren”.

¹⁸Cf. D’Amico (2014, p. 80-103).

¹⁹De Gandillac en su comunicación presentada para el coloquio del Centre d’études supérieures de la Renaissance en Julio de 1974 (luego publicado por Vrin en 1976; aquí citamos una traducción en portugués publicada en 1995), la cual lleva por título “Platonismo y Aristotelismo en Nicolás de Cusa”, advertía de manera semejante: “Nicolás de Cusa apenas los conocía [a los diálogos de Platón], rara vez los cita y, cuando lo hace, lo hace de forma muy aproximada (notablemente Menón, en el capítulo 31 del *De venatione sapientiae*). Capaz, como mucho, de descifrar algunas palabras griegas y vanidoso por poseer tantos manuscritos bizantinos, sólo puede utilizarlos en las versiones latinas que a veces le hacen esperar mucho tiempo, es el caso de la *Teología platónica* de Proclo, que sólo le fue

Por otra parte, la posibilidad de concordar (o no) ambas filosofías era una de las cuestiones debatidas durante la polémica entre aristotélicos y platónicos del siglo XV y, en particular, la posición de Besarión, -quien intentaba resaltar más las similitudes que las diferencias entre ambos filósofos-, resultaría una influencia decisiva para el Cusano (cf. Senger, 1986, p. 76). Pero más allá de su contexto histórico, los esfuerzos cusanos deben ser interpretados en el marco de su epistemología y concepción filosófica. Antes de continuar fundamentando esta última afirmación, retomemos a modo de ilustración algunos pasajes del *Idiota de mente*²⁰.

Una de las cuestiones abordadas en este diálogo es la génesis del conocer. Para explicar su propia posición Nicolás se vale de las gnoseologías aristotélica y platónica, pues por separado ambas resultan insuficientes. Encontramos así la primera de las condiciones que vuelven posible el método cusano de la concordancia: “El método cusano de la concordancia, como cualquier intento comparable de concordancia en el desarrollo histórico de la filosofía, se basa en el hecho

traducida por Balbo en 1458. Por otro lado, parece que poseyó el comentario de Parménides y la *Elementatio theologica* (en las versiones de Moerbeke) desde muy temprano, y sus copias contenían notas marginales que revelan una lectura atenta, pero las citas explícitas en los tratados del cardenal aparecen principalmente después de 1459; con Pseudo-Dionisio (que lee y relee en la nueva versión de Traversari, compuesta, al parecer, a petición suya), Proclo es una de sus fuentes esenciales en relación con el conjunto un tanto compuesto de doctrinas y tendencias que atribuye a los *Platonici* (sin embargo, no debemos descuidar lo que viene de San Agustín y de los padres griegos). En sus últimos años utilizará Diógenes Laercio (también traducido por Traversari). Su conocimiento de Aristóteles es más directo, especialmente después de 1450, cuando pudo utilizar la versión realizada por Besarión (el bizantino que llegó a ser cardenal), pero sus citas son generalmente imprecisas, a veces erróneas, y no teme las exégesis conciliatorias” (de Gandillac, 1995, p. 183: “Nicolau de Cusa mal os conhecia, raramente os cita, e, quando o faz, é de modo bastante aproximativo (notadamente o Mênon, no capítulo 31 do De venatione sapientiae). Capaz, no máximo, de decifrar algumas palavras gregas e vaidoso por possuir uns tantos manuscritos bizantinos, ele só pode utilizá-los nas versões latinas que as vezes se fazem esperar por muito tempo, é o caso da Teologia platônica de Proclo, que só será traduzida por Balbo em 1458. Em contrapartida, parece que possuiu bem cedo o comentário do Parménides e a *Elementatio theologica* (nas versões de Moerbeke), e seus exemplares continham anotações marginais que revelam uma leitura atenta, mas as citações explícitas nos tratados do cardeal surgem sobretudo depois de 1459; com o Pseudo-Dionísio (que ele lê e relê na nova versão de Traversari, composta, parece, a pedido seu), Proclo é uma de suas fontes essenciais quanto ao conjunto um pouco composto de doutrinas e de tendências que ele atribui aos platonici (não se deve, todavia, negligenciar o que vem de Santo Agostinho e dos padres gregos). Nos seu últimos anos, utilizará Diógenes Laércio (igualmente traduzido por Traversari). Seu conhecimento de Aristóteles é mais direto, sobretudo após 1450, quando pôde utilizar a versão organizada por Bessarião (o bizantino que se tornou cardeal), mas suas citações são em geral imprecisas, por vezes equivocadas, e ele não teme exegeses conciliatórias”.

²⁰Nicolai de Cusa (1983), *Opera omnia*, vol. V, ed. R. Steiger, Meiner: Hamburgi.

de que las teorías, cuya concordiabilidad se quiere comprobar, se consideran inadecuadas por sí solas” (Senger, 1986, p. 72)²¹.

En relación a la cuestión de la génesis del conocer, el Cardenal reconoce, por una parte, que el estímulo de lo sensible es necesario para despertar la fuerza de la *mens* humana:

“la fuerza de la mente, que es la fuerza comprensiva de las cosas y la fuerza nocional, no puede llegar a sus operaciones si no es excitada por lo sensible; pero no puede ser excitada sino por la mediación de los fantasmas sensibles. Por lo tanto, necesita de un tal cuerpo orgánico sin el cual no podría realizarse la excitación. Por lo tanto, parece que en esto ha opinado Aristóteles correctamente; que para el alma no hay nociones concreadas desde el comienzo que, al juntarse con el cuerpo, hubiera perdido” (*De mente* n. 77)²².

Pero, por otra parte, sin el juicio concreado la mente humana no podría ni juzgar ni progresar en su conocimiento:

“Empero, careciendo de todo juicio, no puede progresar, al modo como un sordo que nunca progresaría para convertirse en intérprete de la cítara, puesto que no tiene ningún juicio acerca de la armonía con el cual pueda juzgar si acaso ha progresado. Por lo cual nuestra mente tiene un juicio concreado con ella sin el cual no podría progresar.

Esta fuerza judicativa es naturalmente concreada para la mente, por medio de ella juzga por sí misma acerca de las razones, si acaso son débiles, fuertes o concluyentes. A esta fuerza, si Platón la llamó noción concreada, no se equivocó totalmente” (*De mente* n. 77)²³.

²¹Senger, 1986, p. 72: “Die cusanische Konkordierungsmethode hat, wie jeder vergleichbare Konkordierungsversuch in der geschichtlichen Entfaltung der Philosophie, seinen Grund darin, dass die Theorien, deren Konkordierbarkeit erprobt werden soll, alleine und für sich gestellt als unzureichend erachtet werden”.

²²*De mente* n. 77: *vis mentis, quae est vis comprehensiva rerum et notionalis, non potest in suas operationes, nisi excitetur a sensibilibus, et non potest excitari nisi mediantibus phantasmatis sensibilibus. Opus ergo habet corpore organico, tali scilicet, sine quo excitatio fieri non posset. In hoc igitur Aristoteles videtur bene opinari animae non esse notiones ab initio concreatas, quas incorporando perdiderit.* Al respecto, Senger comenta: “En epistemología, Nicolás de Cusa rechaza el enfoque racionalista-idealista de Platón en favor de la posición empírico-realista de Aristóteles. (...) Según Nicolás, los humanos nacen con una facultad cognitiva que requiere estímulos sensoriales y datos sensoriales para activar el conocimiento perceptivo y conceptual. (...) Asimilar las formas de las cosas y crear conceptos de las cosas es su propio logro” (Senger, 1986, p. 58: “In der Erkenntnislehre verwirft Nikolaus von Kues den rationalistisch-idealistischen Ansatz Platons zugunsten der empirisch-realistischen Position des Aristoteles. (...) Nach Nikolaus ist dem Menschen lediglich ein Erkenntnisvermögen angeboren, das zur Aktuierung von Wahrnehmungs- und Begriffserkenntnis sinnlicher Stimuli und der Sinnesdaten bedarf. (...). Sich den Dingformen zu assimilieren und sich Dingbegriffe zu schaffen sei ihre eigene Leistung”).

²³*De mente* n. 77: *Verum quoniam non potest proficere, si omni caret iudicio, sicut surdus numquam proficeret, ut fieret citharoedus, postquam nullum de harmonia apud se iudicium haberet, per quod iudicare posset an profecerit, quare mens nostra habet sibi concreatum iudicium, sine quo proficere nequiret. Haec vis iudiciaria est menti naturaliter concreata, per quam iudicat per se de rationibus, an sint debiles, fortes aut concludentes. Quam vim si Plato notionem nominavit concreatam, non penitus erravit.*

Podría parecer a partir de estos pasajes que la mente humana sólo es capaz de conocer de manera sensible. Por el contrario, Nicolás distinguirá tres grados de conocer o “asimilar”, siendo el conocer sensible el inferior y el puramente intelectual, el superior (cf. *De mente* n. 100-106). Cuando la mente actúa como alma que anima el cuerpo, produce las nociones sensibles presentes en las artes mecánicas, físicas y conjeturas lógicas: aquí lo sensible posee un papel preponderante siendo, por tanto, tal modo de conocer poco confiable, -alcanzando no verdades sino conjeturas. Cuando la mente toma en cuenta su inmutabilidad, concibe las quiddidades inmutables de las cosas utilizadas por las ciencias matemáticas: se trata del saber racional, en el cual lo sensible no está del todo ausente, pues la mente es incitada a estas asimilaciones por los fantasmas de las formas. De ahí que, aunque las nociones racionales sean verdaderas, continúan siendo inciertas, porque no se basan en las mismas formas, sino en sus fantasmas. Por último, cuando la mente tiene en cuenta su simplicidad, superando las diferencias y oposiciones del modo racional de conocer, alcanza la verdad precisa de todas las cosas: cómo todo es uno y lo uno es todo. Tal verdad precisa es expresada en las especulaciones teológicas mediante un modo intelectual de conocer. Aquí se ha abandonado toda dependencia con lo sensible, centrándose la mente humana en el conocimiento de sí, en la cual reluce su Ejemplar, quien es a la vez Principio de todo.

Ahora bien, el problema de la génesis del conocer se relaciona con la cuestión principal del presente diálogo: la mente humana, ¿es forma del cuerpo, como advierte Aristóteles en su *De anima* (cf. Arist *De anima* 412^a19-20), o sustancia existente por sí, según mantiene la tradición platónica? El Cardenal prefiere describirla como una forma sustancia viviente, que desempeña por sí diversos oficios: cuando vivifica el cuerpo se la llama “alma”, pero también conoce como razón, intelecto o fuerza intelectible. En palabras de Nicolás:

“Fil.: Casi todos los peripatéticos dicen que el intelecto -tú pareces llamarlo mente- deberá ser una cierta potencia del alma y el entender, un accidente. Tú, en cambio, dices de otra manera.

Ig.: La mente es sustancia viva, a la cual en nosotros experimentamos internamente hablar y juzgar, y que con toda fuerza se asimila más a la infinita sustancia y a la absoluta forma que cualquier otra de las fuerzas espirituales que experimentamos en nosotros. Su oficio en este cuerpo es vivificarlo; y por ello se la llama “alma”. De donde la mente es forma sustancial, o sea, la fuerza que complica en sí, a su manera, todo, y

que complica la fuerza animadora por medio de la cual anima al cuerpo, vivificándolo con la vida vegetativa y sensitiva, y que complica la fuerza racionadora, intelectual e intelectible” (*De mente* n. 80)²⁴.

No obstante, rechaza la teoría de la preexistencia del alma de los platónicos y fundamenta tal concepción de “*mens*” mediante la doctrina cristiana del hombre creado a imagen de Dios:

“Fil.: ¿Pretendes que la mente, a la cual denominas alma intelectual, haya sido antes del cuerpo, como lo dijeron Pitágoras y los platónicos, y que después haya sido puesta en el cuerpo?

Ig.: Por naturaleza, no en tiempo. (...) De donde, porque la mente es una cierta semilla divina que complica nocionalmente con su fuerza los ejemplares de todo, entonces por Dios, de quien tiene esa fuerza, en el mismo momento en que la semilla recibe el ser es ubicada simultáneamente y en tierra conveniente, donde puede dar frutos y explicar desde sí nocionalmente la universalidad de las cosas” (*De mente* n. 81)²⁵.

En consecuencia, la mente humana posee juicio concreto en tanto ella fue creada a imagen de Dios, ejemplar de todo:

“Fil.: ¿De dónde tiene la mente aquel juicio, puesto que parece juzgar acerca de todo?

Ig.: Lo tiene de esto: porque es imagen del ejemplar de todo. Pues Dios es el ejemplar de todo. De donde, puesto que el ejemplar de todo reluce en la mente, como la verdad en la imagen, tiene en sí hacia dónde dirige la mirada, conforme a lo cual hace el juicio de las cosas exteriores” (*De mente* n. 85)²⁶.

Con todo, reitera que, para que la fuerza de la mente humana se despierte, necesita del estímulo y de la admiración provocada por lo sensible:

“Ig.: (...) De donde la mente es la viva descripción de la eterna e infinita sabiduría. Pero en nuestras mentes, desde el principio, aquella vida es semejante al que duerme, hasta que por la admiración que se origina por las cosas sensibles, sea excitada a fin de que se mueva. Entonces por el movimiento de su vida intelectual

²⁴*De mente* n. 80: *Philosophus: Omnes paene Peripatetici aiunt intellectum, quem tu mentem dicere videris, fore potentiam quandam animae et intelligere accidens, tu vero aliter.*

Idiota: Mens est viva substantia, quam in nobis interne loqui et iudicare experimur et quae omni vi alia ex omnibus viribus spiritualibus, quas in nobis experimur, infinitae substantiae et absolutae formae plus assimilatur. Cuius officium in hoc corpore est corpus vivificare, et ex hoc «anima» dicitur. Unde mens est forma substantialis sive vis in se omnia suo modo complicans, vim animativam, per quam corpus animat vivificando vita vegetativa et sensitiva, et vim ratiocinativam et intellectualem et intellectibilem complicans. Cf. Senger, 1986, p. 58.

²⁵*De mente* n. 81: *Philosophus: Visne mentem, quam et animam fateris intellectivam, ante corpus fuisse, prout Pythagoras et Platonici, et postea incorporatam?*

Idiota: Natura, non tempore. (...) Unde quia mens est quoddam divinum semen sua vi complicans omnium rerum exemplaria notionaliter, tunc a deo, a quo hanc vim habet, eo ipso, quod esse recepit, est simul et in convenienti terra locatum, ubi fructum facere possit et ex se rerum universitatem notionaliter explicare; alioquin haec vis seminalis frustra data sibi foret, si non fuisset sibi addita opportunitas in actum prorumpendi. Cf. Senger, 1986, p. 58.

²⁶*De mente* n. 85: *Philosophus: Unde habet mens iudicium illud, quoniam de ómnibus iudicium facere videtur?*

Idiota: Habet ex eo, quia est imago exemplaris omnium. Deus enim est omnium exemplar. Unde cum omnium exemplar in mente ut veritas in imagine reluceat, in se habet ad quod respicit, secundum quod iudicium de exterioribus facit.

encuentra descrito en sí lo que busca. Has de entender que esta descripción es el reflejo del ejemplar de todo, al modo como la verdad resplandece en su imagen” (*De mente* n. 85)²⁷.

En suma, estas dos cuestiones que hemos retomado del *Idiota de mente*, -génesis del conocer y concepción de “mens” humana- sirven para ilustrar la actitud cusana hacia las tradiciones platónica y aristotélica: crítica pero a la vez conciliadora, a fin de explicitar su propia posición filosófica (cf. Senger, 1986, p. 56)²⁸.

Así, la capacidad de la mente humana de elevarse hacia una posición más cercana al principio infinito, por sobre toda diferencia y oposición, es la segunda condición que posibilita el método cusano de la concordancia:

“Fil.: Admirablemente relacionas todas las sectas de todos los filósofos, la de los peripatéticos y la de los académicos.

Ig.: Todas éstas, y cuantos modos diferentes pudieran pensarse, con toda facilidad se resuelven y concuerdan cuando la mente se eleva a la infinitud. (...) la forma infinita es tan sólo una y simplísima, la cual resplandece en todo como ejemplar muy adecuado de todos y de cada uno de los que pueden tener forma. (...) A tal forma infinita ninguna razón puede alcanzar” (*De mente* n. 66-67)²⁹.

Teniendo presente este pasaje, Maurice de Gandillac señala:

“incluso entonces se podría ver a todos los filósofos “conciliándose” siempre y cuando se considere más “precisamente” este Infinito, que pensadores de diferentes tradiciones sólo pudieron presentar en términos inadecuados. En este sentido, en el tercer diálogo [*De mente*], entre Platón y Aristóteles, el balance queda casi igualado” (de Gandillac, 1995, p. 190)³⁰.

²⁷*De mente* n. 85: *Idiota: (...) Unde mens est viva descriptio aeternae et infinitae sapientiae. Sed in nostris mentibus ab initio vita illa similis est dormienti, quousque admiratione, quae ex sensibilibus oritur, excitetur, ut moveatur. Tunc motu vitae suae intellectivae in se descriptum reperit, quod quaerit. Intelligas autem descriptionem hanc resplendentiam esse exemplaris omnium modo, quo in sua imagine veritas resplendet.*

²⁸Senger, 1986, p. 56: “los teoremas platónicos y aristotélicos son aceptados afirmativamente o rechazados críticamente, de una manera que parece servir al desarrollo y fundamentación de la propia filosofía” (“platonische und aristotelische Theoreme affirmierend aufgegriffen oder kritisch verworfen werden, so wie es der Entwicklung und Begründung der eigenen Philosophie zu dienen scheint”).

²⁹*De mente* n. 66-67: *Philosophus: Mirabiliter omnes omnium tangis philosophorum sectas, Peripateticorum et Academicorum.*

Idiota: Hae omnes et quotquot cogitari possent modorum differentiae facillime resolvuntur et concordantur, quando mens se ad infinitatem elevat. (...) infinita forma est solum una et simplicissima, quae in omnibus rebus resplendet tamquam omnium et singulorum formabilium adaequatissimum exemplar. (...) Quam quidem infinitam formam nulla ratio attingere potest.

³⁰De Gandillac, 1995, p. 190: “aí se poderiam ver todos os filósofos se “conciliarem”, desde que se considere de forma mais “precisa” esse Infinito que os pensadores das diversas tradições só puderam apresentar em termos inadecuados. A esse resoeito, no terceiro diálogo [*De mente*], entre Platão e Aristóteles, o equilíbrio é quase igual”.

Es pertinente asimismo recordar la observación de Senger en relación al párrafo recién transcrito (De mente n. 66-67):

“Nicolás de Cusa creía tener un método con el que podía resolver las diferencias de todas las escuelas, - incluidas todas las escuelas futuras concebibles y las antitéticas-, y ponerlas de acuerdo en un nivel superior de inteligibilidad. Es el método resolutivo el que (...) guió y determinó en última instancia todo su pensamiento en la pequeña obra *De apice theoriae*” (Senger, 1986, p. 72)³¹.

Por tanto, los esfuerzos cusanos por concordar teoremas contradictorios no pretenden establecer acuerdos donde no los hay, sino que intentan mostrar su propia epistemología, la cual invita a la mente humana a dejar de lado las oposiciones, para aproximarse más al principio infinito, anterior a toda diferencia. Más aún, cada pensador presenta aspectos parciales de un mismo interés cognitivo (cf. Senger, 1986, p. 56). Tal interés cognitivo común es, para Nicolás, el principio infinito, en sí mismo inefable para la mente humana, al cual en *De filiatione Dei* (1445) denomina “lo uno”, advirtiendo que cada pensador o teólogo habla de lo mismo, aunque lo haga de diferente modo; de ahí la posibilidad de concordar especulaciones en apariencia divergentes, - se trata de la tercera condición que vuelve posible al método cusano de la concordancia:

“lo uno es aquello que todos los que hacen teología o filosofía procuran expresar en la variedad de los modos. Lo uno es el reino de los cielos del cual hay una sola semejanza la cual no puede ser explicada sino en la variedad de los modos (...). Y tampoco es otra cosa lo que Zenón, otra lo que Parménides o Platón, u otro cualquiera transmitieron acerca de la verdad, sino que todos, dirigiendo su mirada a lo uno, expresaron eso mismo con varios modos. Pues, aún cuando los modos de decir sean adversos y parezcan incompatibles, sin embargo, no se esforzaron en explicar sino eso uno mismo [que es] por sobre toda contrariedad, cada uno ubicado alcanzablemente en su modo” (*De fil. dei* n. 83)³².

Caractericemos la posición epistemológica cusana a través de su noción de “conjetura”. En el vocabulario Cusano, una “*coniectura*” no es una hipótesis a demostrar, sino una afirmación

³¹Senger, 1986, p. 72: “Nikolaus von Kues über eine Methode zu verfügen glaubte, mit der er die Differenzen aller, auch aller denkbaren zukünftigen Schulrichtungen und Antithetisches, auflösen und auf einer höheren Intelligibilitätsebene zur Übereinstimmung bringen könnte. Es ist die resolute Methode, die (...) zuletzt sein ganzes Denken in der kleinen Schrift *De apice theoriae* leitete und bestimmte”.

³²*De fil. dei* n. 83: *unum est, quod omnes theologizantes aut philosophantes in varietate modorum exprimere conantur. Unum est regnum caelorum, cuius et una est similitudo, quae non nisi in varietate modorum explicari potest (...) Neque est aliud quod Zeno, aliud quod Parmenides aut Plato aut alii quicumque de veritate tradiderunt, sed unum omnes respicientes variis modis id ipsum expresserunt.* Nicolai de Cusa (1959), *Opera omnia*, vol. IV, ed. P. Wilpert, Meiner: Hamburgi

que participa la unidad de la verdad en la alteridad, de diversa manera y en distinto grado; no obstante, la verdad precisa permanece inalcanzable para la mente humana:

“toda aserción humana positiva de lo verdadero es conjetura (...) Por lo tanto, es conocida la unidad de la inalcanzable verdad en la alteridad conjetural y también la misma conjetura de la alteridad en la simplísima unidad de la verdad” (*De con.* I, n. 2)³³.

Así, las conjeturas más verdaderas son aquellas que logran superar las aparentes oposiciones impuestas por la razón, aproximándose más al principio, anterior a toda diferencia: el conjeturar intelectual, que propone la coincidencia de los opuestos (cf. *De con.* I, n. 24-26), y el divinal, que, en lugar de la coincidencia, prefiere la negación de los opuestos disyuntiva y copulativamente, pues tal negación expresa mejor la simplicidad del principio (cf. *De con.* I, n. 20-21). Por consiguiente, sólo es posible concordar teoremas contradictorios para la razón en el marco de la concepción cusana del saber conjetural; tal será la cuarta condición que posibilita el método cusano de la concordancia (cf. *De mente* n. 82).

En síntesis, hemos encontrado cuatro condiciones que posibilitan el método cusano de la concordancia: 1) la parcialidad y deficiencia de los teoremas tomados por separado; 2) la capacidad de la mente humana de elevarse por sobre las oposiciones y el plano racional, alcanzando así un modo de conocer más cercano al principio, anterior a toda diferencia; 3) la expresión de un mismo interés cognitivo, aunque de modo diverso e inadecuado, por cada pensador: el principio infinito; y 4) la concepción cusana de saber conjetural. Como puede observarse, la segunda y cuarta condición se encuentran vinculadas, pues ya se ha advertido que la capacidad de la *mens* humana de elevarse por sobre las oposiciones y el plano racional comprende los modos intelectual y divinal de conjeturar. Precisamente ésta constituye la crítica fundamental que el Cusano realiza al Estagirita: el no haberse elevado por sobre el plano de la razón (cf. *De beryllo* 39-40³⁴, Senger, 1986, p. 73, Núñez, 2015, p. 108-118; Rusconi, 2002, p. 205-208 y 211-214); de ahí que tampoco haya podido responder adecuadamente a la pregunta por la quiddidad de las cosas, pues “El mismo

³³*De con.* I, 2: *omnem humanam veri positivam assertionem esse coniecturam (...) Cognoscitur igitur inattingibilis veritatis unitas alteritate coniecturali atque ipsa alteritatis coniectura in simplicissima veritatis unitate. Clarius post haec huius notitiam intuebimur.* Nicolai de Cusa (1972), *Opera omnia*, vol. III, ed. J. Koch et C. Bormann, Meiner: Hamburgi.

³⁴Nicolai de Cusa (1988), *Opera omnia*, vol. XI/1, ed. J. G. Senger-C. Bormann, Meiner: Hamburgi.

velo de inaccesibilidad con que se cubre el Primer Principio en su anterioridad respecto de todas las oposiciones medibles oculta, asimismo, lo más profundo que puede saberse respecto de cada cosa singular” (Rusconi, 2002, p. 204).

Detengámonos en la tercera condición que posibilita el método cusano de la concordancia: la expresión de un mismo interés cognitivo, -el principio infinito-, aunque de modo diverso e inadecuado, por cada pensador. Tal interés común espeja al mismo tiempo el interés fundamental del pensamiento cusano, sobre el cual vuelve una y otra vez a lo largo de su obra. Así, en *Idiota de mente*, advertía:

“Y ninguna otra cosa intentaron decir todos, aunque tal vez aquello que dijeron pudiera ser dicho mejor y más claramente. Pues todos necesariamente concordaron en que la virtud infinita es una, la cual llamamos Dios, en ella necesariamente todo se complica” (*De mente* n. 68)³⁵.

“Fil.: Has aportado, ¡oh ignorante!, una doctrina admirable para poner de acuerdo con todos los filósofos. Pues en tanto lo percibo, no puedo sino concordar contigo en que todos los filósofos no quisieron decir otra cosa sino aquello mismo que tú dijiste con esto: que ninguno de ellos pudo negar a Dios infinito; en esta única palabra se complica todo lo que has dicho” (*De mente* n. 71)³⁶.

En una de sus últimas obras, *De venatione sapientiae* (1462), reitera la misma advertencia, y en esta ocasión refiere, entre otros, al Estagirita:

“Como dice Proclo, la unidad es el principio de toda muchedumbre. Y de todas las cosas de una determinada índole es principio aquello que es de esa índole en grado máximo, como afirma Aristóteles, y de todas las cosas que son tales por participación es principio lo que es tal por sí mismo, y de todas las cosas que son tales por sí mismas el principio es lo que es simple por sí mismo, como dicen los Platónicos, y de todas las cosas que son por sí mismas con algo añadido, la causa es por sí misma sin nada añadido. Y esto que es por sí mismo es la causa de todas y cada una de las causas. Y aquel principio de todas las cosas es denominado de forma variada debido a la diversidad variada de las cosas que participan de él, aunque preceda a todo lo nombrable.

³⁵*De mente* n. 68: *Et nihil aliud omnes conati sunt dicere, licet forte id, quod dixerunt, Melius et clarius dici posset. Omnes enim necessario concordarunt unam esse infinitam virtutem, quam deum dicimus, in qua necessario omnia complicantur.*

³⁶*De mente* n. 71: *Philosophus: Miram doctrinam tradidisti, idiota, omnes philosophos concordandi. Nam dum adverto, non possum nisi tecum consentire non voluisse omnes philosophos aliud dicere quam id ipsum, quod dixisti per hoc, quod nemo omnium negare potuit deum infinitum, in quo solo dicto omnia, quae dixisti, complicantur.*

Estas son manifestaciones de los Platónicos y de los Peripatéticos, y conviene interpretarlas rectamente en su significado respecto del principio y de la causa. Pues no hay sino un único principio causal, al que denomino el poder-es” (*De ven. sap.* n. 120)³⁷

Por último, en su opúsculo *De beryllo* (1458) Nicolás resalta una vez más que los filósofos, -incluidos Platón y Aristóteles-, se han esforzado por conocer al primer principio; sin embargo, critica el modo en que ellos procuraron hacerlo: “ascendiendo de lo causado a la causa” (*De beryllo* n. 35³⁸), -esto es, mediante la razón. No obstante, tanto Platón como Aristóteles lograron alcanzar algunos conocimientos verdaderos del principio, concordantes incluso con la teología cristiana. En efecto, el Cardenal destaca que Platón ha alcanzado un concepto muy próximo al de la Trinidad, mientras

“Aristóteles, en su *Metafísica*, a la cual él mismo llama teología, muestra con la razón muchas cosas conformes a la verdad: que el principio es el intelecto puramente en acto, el cual se entiende a sí mismo, del cual proviene el sumo deleite. Esto ciertamente dicen también nuestros teólogos: que aquel intelecto divino, entendiéndose a sí mismo, genera de sí y de su esencia y naturaleza la más adecuada similitud inteligible de sí. Pues el intelecto genera el verbo, en el cual es substancialmente, y de esto procede el deleite, en el cual es la consubstantialidad del generante y del engendrado” (*De beryllo* n. 39)³⁹.

Al igual que este pasaje del *De beryllo*, uno de los puntos abordados por el sermón CXCVIX (1455), -que a continuación presentaremos-, destacará la concordancia entre el pensamiento del Estagirita y la teología cristiana en relación a la unitrinidad del principio.

³⁷*De ven. sap.* n. 120: *Omnis enim multitudinis unitas est principium, ut Proclus dicit, et omnium talium maxime tale, ut vult Aristoteles, et cunctorum per participationem talium per se tale, et omnium per se talium per se simplex, uti Platonici, et omnium, quae per se cum addito, per se sine addito causa est. Et hoc per se est causa causarum omnium et singularum, ut illud supra varie ob varias participantium diversitates omnium principium nominatur, licet omne nominabile antecedit.*

Illa dicta sunt Platoniorum et Peripateticorum, quae oportet sane intelligi quoad principium et causam. Nam non est nisi unum causale principium, quod posset nomino, ad quod omne posse fieri determinatur; licet primum in ordine vocetur etiam aliorum principium, quae ipsum sequuntur, et vocetur maxime tale, cuius participatione alia talia sunt, tamen non maxime simpliciter, sed maxime tale. Nicolai de Cusa (1982), *Opera omnia*, vol. XII, ed. R. Klibansky-J. G. Senger, Meiner: Hamburgi.

³⁸*De beryllo* n. 35: *a causato ad causam ascendendo.* Cf. Rusconi, 2002, p. 205-206.

³⁹*De beryllo* 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 delectatione summa. Hoc quidem et theologi nostri dicunt intellectum illum divinum se intelligendo de se et sua essentia et natura generare intelligibilem sui ipsius similitudinem adaequatissimam. Intellectus enim generat verbum, in quo est substantialiter, et ex hoc procedit delectatio, in qua est generantis et geniti consubstantialitas.* Cf. Rusconi, 2002, p. 206-208.

4. *Sermo CXCIX*

La traducción del sermón CXCIX⁴⁰ no ha sido publicada hasta el momento ni al español, ni al alemán, ni al inglés. Como advierte Núñez (cf. Núñez, 2015, p. 106), el mencionado sermón, junto al tratado *De beryllo*, contienen algo más de la mitad de las citas a Aristóteles en la obra de Nicolás; aquí comentará la *Metafísica* en la traducción de Besarión y la *Ética a Nicómaco*. En el mencionado sermón destaca dos nociones del pensamiento del Estagirita que muestran su concordancia con la teología cristiana: “Dios” como coincidencia de *intellectus*, *intelligibile* e *intelligere* (cf. *sermo CXCIX* n. 2 y n. 4-6), y “felicidad” como contemplación y visión de la sabiduría (cf. *sermo CXCIX* n. 4-9).

Hacia el final de la sección anterior adelantábamos que la concordancia entre el pensamiento de Aristóteles y la teología cristiana en relación a la unitrinidad del principio es señalada también en *De beryllo* (cf. *De beryllo* n. 39). Recordemos que ambos pertenecen a la etapa de Brixen y fueron escritos en fechas cercanas, -el sermón data de 1455, y el opúsculo es finalizado en 1458. Por lo tanto, la lectura del presente sermón posibilitaría una mejor comprensión del opúsculo cusano sobre este punto.

Dos observaciones finales. Primera: a partir de la noción de “necesidad divina”, -lo cual no puede ser de otra manera, en contraposición a lo que no es una necesidad absoluta, pues puede ser de otra manera (cf. *sermo CXCIX* n. 3)-, se introduce la expresión “*non-aliud*” para la Divinidad (cf. *sermo CXCIX* n. 2 y n. 5-6). Tal introducción podría interpretarse como un antecedente del nombre enigmático “*non-aliud*”, -nombre que es propuesto en *Directio Speculantis seu De Non Aliud* (1461), obra en la cual Nicolás vuelve a criticar a Aristóteles (cf. D’Ascenzo, 2008, p. 329-335)⁴¹.

Segunda observación: la sabiduría permite que sea capturada por la mente humana gracias al amor (cf. *sermo CXCIX* n. 9). Tal advertencia parecería seguir la tradición dionisiana (cf. Dion. Div. Nom. c. 1: Dion. I, 6, 1-7, 1: “Cette puissance nous unit aux réalités inexprimables et inouies, d’une manière inexprimable et inouie, par une union plus forte que la puissance et la vigueur de

⁴⁰Nicolai de Cusa (2005), *Opera omnia*, vol. XVIII/5, 433-437, ed. S. Donati et I. Mandrella, Meiner: Hamburgi.

⁴¹Acerca del sentido del nombre enigmático “*non-aliud*”, cf. D’Amico, 2013, p. 134-136.

notre esprit et intellect”). Por todas estas razones nos ha parecido valioso ofrecer una traducción, aunque sea provisoria, del presente sermón.

Sermo CXCIX

Oratio autem fiebat ab ecclesia sine intermissione pro eo
1455 Brixinae «Vincula Petri»

1. «*Oratio autem fiebat ab ecclesia sine intermissione pro eo*» etc.
Quid requiritur, ut oratio fiat pro alio? Vide in Discipulo LXV. Quomodo in lectione exprimitur animae peccatricis incarnatio et liberatio, in Iordano.

Sermón CXCIX

Pero la oración fue hecha por la Iglesia sin interrupción por él
1455 Brixen «Vínculos de Pedro»

1. «Pero la oración fue hecha por la Iglesia sin interrupción por él⁴²» etc. ¿Qué se requiere para hacer una oración por otro? Ver en *Hechos LXV*. Cómo se expresa en la lección el encarcelamiento y la liberación del alma pecadora, en el Jordán.

⁴²Hech. 12,5: *ab ecclesia sine intermissione*: s. i. a. e. *Vulg.*

2. Aristoteles XII *Metaphysicae* capitulo quarto, ubi loquitur de multiplici necessario, dicit quod est necessarium quod «non contingit aliter se habere, sed est simpliciter. A tali ergo principio tum caelum tum natura dependet. Vita vero illi est, qualis nobis paucis tempore optima est, siquidem ita illud semper habet quod nobis impossibile est, quoniam et delectabile actus huius est. Et ob hoc vigilatio, sensus, intellectus maxime delectabile est. Spes item ac memoria propter haec ipsa. Intellectio vero secundum se eius est, quod per se optimum est, et quae maxima, eius quidem maxime est. Se ipsum vero intelligit intellectus participatione intelligibilis. Intelligibilis namque fit attingens et intelligens, ita ut idem intellectus et intelligibile sit. Susceptivum enim intelligibilis et substantiae intellectus est. Operatur autem habens; quare quod videtur intellectus divinum habere, id magis quam hoc est, et speculatio optimum et maxime delectabile est. Si igitur ita bene se habet Deus semper, ut nos aliquando, admirabile est. Quod si magis, adhuc admirabilius est, ac ita se habet.

2. Aristóteles, en el capítulo cuarto del libro XII de la *Metafísica*, donde habla de un necesario de la multiplicidad, dice que es necesario que «no suceda que se comporte de otra manera, sino es simplemente. De tal principio dependen, entonces, tanto el cielo como la naturaleza. Pero, la vida es para él, cual es lo mejor para nosotros por poco tiempo, ya que siempre tiene aquello que es imposible para nosotros, porque este acto también es deleitable. Y por eso la vigilancia, el sentido y el intelecto son máximamente deleitables. La esperanza y la memoria también, por estas cosas. Pero la intelección es en sí misma lo que es lo óptimo por sí, y en efecto, lo que es lo máximo es suyo máximamente. Pero el intelecto se entiende a sí mismo por la participación en lo inteligible. Porque se hace inteligible alcanzando y entendiendo, para que el intelecto y lo inteligible sean lo mismo. Pues el intelecto es receptivo de lo inteligible y de la substancia. Pero funciona teniendo eso que es mayor que esto; por lo que parece tener un intelecto divino, y la especulación es deleitable óptima y máximamente. Por lo

tanto, es admirable si se tiene siempre a Dios tan bien, como nosotros a veces. Cuanto más, es más admirable aún, y así es.

2. *Ceterum vita quoque profecto existit, siquidem intellectus actus vita est; ille vero est actus; actus vero illius per se vita optima perpetuaque est. Dicimus itaque Deum optimum sempiternumque animal esse. Quare vita et aevum continuum et aeternum inest Deo. Hoc enim est Deus.*»

Et infra: «Quod itaque est quaedam aeterna immobilisque substantia et a sensibilibus separata, constat ex dictis. Ostensum autem est quod nec ullam magnitudinem possibile est hanc substantiam habere. Verum impartibilis indivisibilisque est.»

Et capitulo sexto: «Se ipsum ergo intelligit, siquidem est quod optimum est.» Et infra: «Si est ei bene esse, quando quidem non est aliud est ei bene esse, quando quidem non est aliud intellectioni esse et intellectio?»

Et infra: «Cum igitur non sit diversum intelligens et intellectum in eis quae non habent materiam, eadem sunt, intellectioque intellecti una.»

2. Además, ciertamente también existe la vida, ya que el intelecto es acto de vida; pero es acto; sin embargo, este acto es por sí vida óptima y perpetua. Por eso decimos que Dios es el animal mejor y eterno. Por lo cual la vida y el *aevum* en Dios son continuos y eternos. Pues éste es Dios⁴³.»

Y abajo: «Pues lo que es una especie de substancia eterna e inamovible y separada de las cosas sensibles se desprende de lo dicho. Ahora se ha demostrado que no es posible que esta substancia tenga alguna magnitud. La verdad no puede partirse y es indivisible⁴⁴.»

Y en el capítulo sexto: «Por tanto, se comprende a sí misma, de hecho, es lo que es mejor.⁴⁵» Y abajo: «Si su ser es bueno, ¿cuando, en efecto, no es otro es su ser bueno, cuando, en

⁴³Aristoteles *Met. translata a Besarióne XII 4* (resp. 7: 1072b 10-30; Cod. Cus. 184 fol. 80^o, lin. 14-36); est simpliciter: om. est; sensus, intellectus: s., intellectio; memoria: memoriae; inest Deo: D.i.

⁴⁴Aristoteles *Met. translata a Besarióne XII 4* (resp. 7: 1073a 3-7; Cod. Cus. 184 fol. 81^r, lin. 3-7).

⁴⁵Aristoteles *Met. translata a Besarióne XII 6* (resp. 9: 1074b 33-34; Cod. Cus. 184 fol. 82^o, lin. 33-34).

efecto, no es otro el ser de la intelección y la intelección?⁴⁶»

3. *Ex textu Aristotelis praemissio ultimae translationis Cardinalis Niceni habemus necessarium tale, quod «non contingit aliter se habere, sed est simpliciter», esse principium et Deum. Non tamen intelligo Aristotelem, ubi dicit quod necessarium tale, quod «non contingit aliter se habere», velle aliud dicere quam quod non potest aliter se habere, ut Deus, intelligatur esse id, quod est id quod esse potest. Nam omne quod non est absoluta necessitas potest aliter esse quam est. Quare omne tale non est ex se, sed dependet a principio. Deinde patet secundum Aristotelem caelum et naturam habere Deum principium a quo dependent.*

⁴⁶Aristoteles *Met. translata a Besarióne XII 6* (resp. 9: 1074b 36-38; Cod. Cus. 184 fol. 82^v, lin. 37-39).

⁴⁷Aristoteles *Met. translata a Besarióne XII 6* (resp. 9: 1075a 3-5; Cod. Cus. 184 fol. 83^r, lin. 1-3); eadem: *idem*.

Y abajo: «Por tanto, como en las cosas que no tienen materia no hay diferencia entre el que entiende y el intelecto, son lo mismo, y la intelección y lo entendido son uno⁴⁷.»

Unde patet quod natura non est Deus, sicut nec caelum, sed sunt instrumenta Dei, per quae Deus operatur.

3. Del texto de Aristóteles que precede a la última traducción del cardenal Niceno tenemos tal necesario, que el ser del principio y de Dios «no sucede que sean de otra manera, sino son simplemente⁴⁸». Sin embargo, no entiendo a Aristóteles, donde dice que tal cosa es necesaria, -que «no sucede que sean de otra manera⁴⁹»-, como queriendo decir otra cosa que, eso que no

⁴⁸*habemus - Deum: Aristoteles Met. translata a Besarióne XII 4* (resp. 7: 1072b 10-30; Cod. Cus. 184 fol. 80^r, lin. 14-36); est simpliciter: om. est; sensus, intellectus: s., intellectio; memoria: memoriae; inest Deo: D.i.; cf. *quae Nicolaus ibidem in marg. notavit: de necessario quomodo est primum principium a quo caelum et natura dependent.*

⁴⁹Aristoteles *Met. translata a Besarióne XII 4* (resp. 7: 1072b 10-30; Cod. Cus. 184 fol. 80^r, lin. 14-36).

puede comportarse de otra manera, como Dios, puede ser entendido como eso que es. Porque todo lo que no es una necesidad absoluta puede ser de otra manera que como es. Por lo tanto, cada cosa tal no es por sí misma, sino que depende del principio. Entonces es claro que, según Aristóteles, el

cielo y la naturaleza tienen a Dios como principio del que dependen. De esto se desprende claramente que la naturaleza no es Dios, ni tampoco el cielo, sino que son los instrumentos de Dios, por los cuales Dios obra.

4. *Consequenter subiungit: «Vita vero illi est, qualis nobis pauco tempore optima est.» Nam philosophi, qui vacant speculationi, aliquando rapiuntur ad contemplationem talem, quae est eis delectabilissima atque optima. Sed hoc eo modo, quo oculus noster raptim fertur in corpus solare, ubi non potest se visus figere ob nimium lucis excessum. Sed Deus semper habet vitam optimam. Hoc autem «nobis est impossibile». Deinde dicit: «Quoniam et delectabile actus huius est.» Actus est delectabilis; quare scilicet esse huius est actus. «Vigilatio, sensus, intellectio maxime delectabile est.» Nam sunt actus. Sic «spes», alias «species», «et memoriae» sunt delectabiles «propter haec ipsa», quia intellectioni serviunt.*

4. En consecuencia, añade: «Pero Su vida es cual es la mejor para nosotros por poco tiempo⁵⁰.» Para los filósofos, quienes dedican tiempo a la especulación, a veces se dejan llevar por tal contemplación, que es lo más deleitable y lo mejor para ellos. Pero de este modo, por el cual nuestro ojo es llevado repentinamente al cuerpo solar, donde no se puede fijar la vista por el exceso de luz. Pero Dios siempre tiene la mejor vida. Pero esto «es imposible para nosotros⁵¹». Entonces dice: «Porque este acto también es deleitable⁵².» El acto es deleitable; es decir, es acto por ser de éste. «La vigilancia, el sentido, la intelección son máximamente deleitables⁵³.» Porque son actos. Así, «la aprehensión⁵⁴», otras «especies⁵⁵», «y las memorias⁵⁶» son deleitables «por esto mismo⁵⁷», porque sirven a la intelección.

⁵⁰Aristoteles *Met. translata a Besarióne XII 4* (resp. 7: 1072b 10-30; Cod. Cus. 184 fol. 80v, lin. 14-36).

⁵¹Aristoteles *Met. translata a Besarióne XII 4* (resp. 7: 1072b 10-30; Cod. Cus. 184 fol. 80v, lin. 14-36). ???

⁵²Deinde - sit: v. Aristoteles *Met. translata a Besarióne XII 4* (resp. 7: 1072b 10-30; Cod. Cus. 184 fol. 80v, lin. 14-36).

⁵³Deinde - sit: v. Aristoteles *Met. translata a Besarióne XII 4* (resp. 7: 1072b 10-30; Cod. Cus. 184 fol. 80v, lin. 14-36).

⁵⁴Deinde - sit: v. Aristoteles *Met. translata a Besarióne XII 4* (resp. 7: 1072b 10-30; Cod. Cus. 184 fol. 80v, lin. 14-36).

⁵⁵alias species: *Hanc lectionem invenimus* e.g. in Cod.Cus. 182 fol. 60v, lin. 33.

⁵⁶Deinde - sit: v. Aristoteles *Met. translata a Besarióne XII 4* (resp. 7: 1072b 10-30; Cod. Cus. 184 fol. 80v, lin. 14-36).

⁵⁷Deinde - sit: v. Aristoteles *Met. translata a Besarióne XII 4* (resp. 7: 1072b 10-30; Cod. Cus. 184 fol. 80v, lin. 14-36).

4. *Deinde sequitur: «Intellectio vero secundum se eius est, quod per se optimum est.» Nam ex quo intellectio est actus maxime delectabilis, tunc secundum se convenit ei, quod per se optimum est, «et quae maxima» intellectio eius quod «maxime est».*

Deinde dicit: «Se ipsum vero intelligit intellectus participatione intelligibilis.» Nam, ut subdit, intellectus fit intelligibilis «atingens et intelligens, ita ut idem intellectus et intelligibile sit».

4. Luego sigue: «Pero la intelección es en sí misma, lo que es lo mejor por sí misma⁵⁸.» Pues por eso la intelección es el acto máximamente deleitable, entonces le conviene eso, que es lo mejor por sí, «y que máxima⁵⁹» [es] su intelección, que «es máximamente⁶⁰».

Luego sigue: «Pero el intelecto se entiende a sí mismo por la participación de lo inteligible⁶¹.» Porque, como añade, el intelecto se vuelve inteligible «alcanzando y entendiendo, de modo que el intelecto y lo inteligible sean lo mismo⁶²».

⁵⁸*Deinde - sit:* v. Aristoteles Met. translata a Besarióne XII 4 (resp. 7: 1072b 10-30; Cod. Cus. 184 fol. 80v, lin. 14-36).

⁵⁹*Deinde - sit:* v. Aristoteles Met. translata a Besarióne XII 4 (resp. 7: 1072b 10-30; Cod. Cus. 184 fol. 80v, lin. 14-36).

⁶⁰*Deinde - sit:* v. Aristoteles Met. translata a Besarióne XII 4 (resp. 7: 1072b 10-30; Cod. Cus. 184 fol. 80v, lin. 14-36).

⁶¹*Deinde - sit:* v. Aristoteles Met. translata a Besarióne XII 4 (resp. 7: 1072b 10-30; Cod. Cus. 184 fol. 80v, lin. 14-36).

⁶²*Deinde - sit:* v. Aristoteles Met. translata a Besarióne XII 4 (resp. 7: 1072b 10-30; Cod. Cus. 184 fol. 80v, lin. 14-36).

5. *Et nota, quomodo dicit: «Et speculatio optimum et maxime delectabile est.» Et subiungit, quomodo Deus est vita, quia intellectus et actus, et actus ipsius «per se vita optima perpetuaque est».*

Et nota quod, si Deus est purissimus intellectus, «se ipsum» igitur «intelligit». Nam in ipso intelligere est intelligi. Nam alias «secundum quid» esset «ei bene esse»? Sed quia est optimum, «non est aliud intellectioni esse et intellectio». Intellectus igitur optimus se ipsum intelligit. Unde de se producit intelligibile, et illud quidem intelligibile non est aliud quam intellectus.

5. Y nota cómo dice: «Y la especulación es lo mejor y máximamente deleitable⁶³.» Y agrega, como Dios es vida, porque [es] intelecto y acto, y el mismo acto «es la vida por sí mejor y eterna⁶⁴».

Y nota que, si Dios es intelecto purísimo, por tanto, «se entiende⁶⁵» «a sí mismo⁶⁶». Porque en él entender es ser entendido. Pues, el «secundum quid⁶⁷», ¿sería otro de «su ser bueno⁶⁸»? Pero porque es lo mejor, «ser entendido y la intelección no son otro⁶⁹». Por tanto, el intelecto mejor se entiende a sí mismo. De donde produce lo

⁶³*Et - est:* v. Aristoteles Met. translata a Besarióne XII 4 (resp. 7: 1072b 10-30; Cod. Cus. 184 fol. 80v, lin. 14-36); cf. quae Nicolaus ibid. in marg. notavit: Intellectus actus vita est.

⁶⁴*Et - est:* v. Aristoteles Met. translata a Besarióne XII 4 (resp. 7: 1072b 10-30; Cod. Cus. 184 fol. 80v, lin. 14-36); cf. quae Nicolaus ibid. in marg. notavit: Intellectus actus vita est.

⁶⁵*Et - intellectus:* Aristoteles Met. translata a Besarióne XII 6 (resp. 9: 1074b 33-34; 37-40; 1075a 3-5, Cod. Cus. 184 fol. 82v, lin. 33-34; 37-39; fol 83r, lin. 1-3); cf. quae Nicolaus ibid. in marg. notavit: siquidem est quod optimum est, se ipsum intelligit; nota non potest in deo esse aliud intelligere et intelligi; in non habentibus materiam intelligens et intellectum non sunt diversa.

⁶⁶*Et - intellectus:* Aristoteles Met. translata a Besarióne XII 6 (resp. 9: 1074b 33-34; 37-40; 1075a 3-5, Cod. Cus. 184 fol. 82v, lin. 33-34; 37-39; fol 83r, lin. 1-3); cf. quae Nicolaus ibid. in marg. notavit: siquidem est quod optimum est, se ipsum intelligit; nota non potest in deo esse aliud intelligere et intelligi; in non habentibus materiam intelligens et intellectum non sunt diversa.

⁶⁷*Et - intellectus:* Aristoteles Met. translata a Besarióne XII 6 (resp. 9: 1074b 33-34; 37-40; 1075a 3-5, Cod. Cus. 184 fol. 82v, lin. 33-34; 37-39; fol 83r, lin. 1-3); cf. quae Nicolaus ibid. in marg. notavit: siquidem est quod optimum est, se ipsum intelligit; nota non potest in deo esse aliud intelligere et intelligi; in non habentibus materiam intelligens et intellectum non sunt diversa.

⁶⁸*Et - intellectus:* Aristoteles Met. translata a Besarióne XII 6 (resp. 9: 1074b 33-34; 37-40; 1075a 3-5, Cod. Cus. 184 fol. 82v, lin. 33-34; 37-39; fol 83r, lin. 1-3); cf. quae Nicolaus ibid. in marg. notavit: siquidem est quod optimum est, se ipsum intelligit; nota non potest in deo esse aliud intelligere et intelligi; in non habentibus materiam intelligens et intellectum non sunt diversa.

⁶⁹*Et - intellectus:* Aristoteles Met. translata a Besarióne XII 6 (resp. 9: 1074b 33-34; 37-40; 1075a 3-5, Cod. Cus. 184 fol. 82v, lin. 33-34; 37-39; fol 83r, lin. 1-3); cf. quae Nicolaus ibid. in marg. notavit: siquidem est quod optimum est, se ipsum intelligit; nota non potest in deo esse aliud intelligere et intelligi; in non habentibus materiam intelligens et intellectum non sunt diversa.

inteligible de sí, y aquello que es inteligible no es otro que intelecto.

6. *Sed quia ex intellectu optimo, qui de se producit intelligibile, et ex ipso intelligibili producto oritur intelligere delectabilissimum, tunc est quies et pax, nexus, caritas seu unio, neque nos christiani aliter dicimus Deum trinum et unum. Nam Patrem dicimus intellectum, Filium intelligibilem, quem Paulus dicit «splendorem, seu figuram substantiae Patris»; Spiritum Sanctum actum delectabilissimum ex intellectu et intelligibili procedentem. Neque aliud est intellectus et aliud intelligibile et aliud actus ex utroque procedens; nam Deus est intellectus, idem Deus est intelligibilis et idem est actus. Sed Deus intelligens non est Deus intelligibilis et Deus intelligere, seu actus utriusque non est Deus intelligens seu Deus intelligibilis. Sunt enim distinctae illae relationes in Deo. In unitate itaque essentiae et identitate substantiae sunt illae correlationes.*

6. Pero porque desde el mejor intelecto, quien produce lo inteligible de sí, y del producto más inteligible surge el entender más deleitable, entonces hay reposo y paz, nexo, caridad o unión, ni los cristianos decimos otra cosa que Dios es trino y uno. Pues llamamos al Padre intelecto, al Hijo inteligible, al cual Pablo llama «esplendor o figura de la sustancia del Padre⁷⁰»; al Espíritu Santo, acto delectabilísimo, procedente del intelecto y lo inteligible. Ni el intelecto es otro, ni lo inteligible es otro, ni el acto procedente de ambos [es] otro; porque Dios es intelecto, Dios es igual a lo inteligible y es igual al acto. Pero Dios que entiende no es Dios inteligible ni Dios entender, ni el acto de ambos es Dios que entiende o Dios inteligible. Porque esas relaciones son distintas en Dios. Esas correlaciones están en la unidad de la esencia y en la identidad de la sustancia.

⁷⁰Hbr 1,3.

7. Aristoteles *X Ethicorum*: «Potest autem quis perfrui corporis voluptatibus, etiam abiectus quisque non minus quam optimus, ac felicitatem nullus dicit abiecto competere, sed vitam solum. Non enim in huiusmodi delectamentis felicitas consistit, sed in operationibus secundum virtutem, ut dictum prius. Quod si felicitas secundum virtutem operatio, rationale est, ut sit secundum optimam, ea vero esset utique optimi. Sive ergo mens id sit sive aliud quoddam, quod natura videatur imperare et ducere et curam cogitationemque habere honestarum et divinarum rerum, seu divinum et ipsum existens seu eorum quae in nobis sunt divinissimum, huius operatio secundum propriam virtutem erit utique perfecta felicitas. Quod autem sit contemplativa, dictum est.» «Nam haec est optima operatio.»

7. Aristóteles, en el libro X de la Ética: «Pero uno puede disfrutar de los placeres del cuerpo, incluso un marginado es nada menos que el mejor, y nadie dice que la felicidad compete a un marginado, sino la vida sola. Porque la felicidad no consiste en tales delicias, sino en operaciones según virtud, como se dijo antes. Que si la felicidad según la operación de la virtud es racional, para que sea según la [operación] mejor, en efecto, ésta sin duda sería la mejor. Por tanto, ya sea la mente o algo más, que parece mandar y guiar a la naturaleza, y tener cuidado y pensamiento en las cosas honorables y divinas, o de aquellas cosas de lo divino y lo mismo existente o divinísimo que están en nosotros, la operación de éste, según su propia virtud, será ciertamente la felicidad perfecta. Pero se ha dicho que es contemplativa⁷¹.» «Porque ésta es la mejor operación⁷².»

⁷¹Aristoteles *Eth.Nic.* X 7-8 (resp. 6-7: 1177a 6-21); solum in Cod. Cus. 179 haec versio legitur: fol.152v, lin.4-15; rationale: rationabile.

⁷²Aristoteles *Eth.Nic.* X 7-8 (resp. 6-7: 1177a 6-21); solum in Cod. Cus. 179 haec versio legitur: fol.152v, lin.4-15; rationale: rationabile.

7. Nota: *Dicit Aristoteles in X Ethicorum: «maximam vero omnium operationum voluptatem afferre illam quae est per sapientiam omnes consentiunt. Videtur namque sapientiam mirabiles quasdam habere voluptates et certitudine et puritate, et rationabile est scientibus maiorem delectationem adesse quam quaerentibus.»*

Et infra: «Sapiens per se ipsum contemplari potest, et quanto sapientior sit, magis. Melius fortasse, si adiutores habet, sed tamen ipse per se sufficientissimus est. Videturque sola propter se ipsam amari. Nihil enim ab illa provenit propter contemplationem.»

7. Nota: Aristóteles dice en el libro X de la Ética: «pero todos coinciden en que el mayor placer de todas las operaciones es el que se realiza por la sabiduría. Porque parece que la sabiduría tiene ciertos placeres maravillosos, y certeza, y pureza, y es razonable que haya mayor deleite presente en quienes saben, que en quienes la buscan⁷³.»

Y abajo: «Quien sabe puede contemplar por sí mismo, y cuanto más sabio sea, más [podrá contemplar por sí]. Quizás sea mejor si tiene asistentes, pero aún así, es sufficientísimo por sí mismo. Y parece que la aman sólo por sí misma. Porque por la contemplación nada procede más que ella⁷⁴.»

⁷³Aristoteles *Eth.Nic.* X 7-8 (resp. 6-7: 1177a 23-27; fol.152v, lin. 18-22); *omnium operationum*: op. omn.

⁷⁴Aristoteles *Eth.Nic.* X 7-8 (resp. 6-7: 1177a 32-1177b 2; fol.152v, lin. 27-30);

8. *Possent ista non inepte conformiter ad ea quae religio tenet christiana intelligi. Nam felicitatem in contemplatione seu visione sapientiae, quae Deus est, nos ex Christi doctrina credimus. Experimur in nobis, quando venationem exercemus, quomodo magnam consequitur voluptatem, quando apprehendimus. Nam ex ingenio nostro procedit venatio. Unde cum actus ille ex industria nostra procedens consequitur intentum, in quiete illa valde deliciatur. Sic in mathematicis, quando videmus certitudinem infallibilem nos attigisse, miro modo gaudemus, ut dum videmus certissimum esse diametrum esse asymmetrum costae. Et hoc quanto magis certitudo fuit remota et inventu rarior et difficilior; «omne enim rarum carum». Quaerit igitur rationalis natura omni conatu liberari a dubio et esse in certo. Unde optime dicit Aristoteles «in sapientia esse voluptates ob certitudinem et puritatem».*

8. Estos no podrían entenderse ineptamente en conformidad con lo que sostiene la religión cristiana. Pues nosotros creemos desde la enseñanza de Cristo la felicidad en la contemplación o visión de la sabiduría, la cual es Dios. La experimentamos en nosotros mismos, cuando practicamos la caza, cómo se consigue un gran placer cuando la aprehendemos. Porque la caza proviene de nuestra inteligencia. Por lo tanto, cuando ese acto, procedente de nuestra industria, logra el resultado deseado, se deleita mucho en su reposo. Así, en matemáticas, cuando vemos que hemos alcanzado una certeza infalible, nos alegramos de un modo maravilloso, como cuando vemos que el diámetro ciertísimo es una asimetría de la costa. Y así es como se eliminaron muchas certezas y se volvieron más raras y difíciles de encontrar; «en efecto, todo lo raro [es] querido». Por eso la naturaleza racional busca con todo esfuerzo estar libre de dudas y tener certeza. De donde Aristóteles dice óptimamente «en la sabiduría hay placeres por la certeza y la pureza⁷⁵».

⁷⁵Aristoteles *Eth.Nic.* X 7-8 (resp. 6-7: 1177a 23-27; fol.152v, lin. 18-22).

8. *Pura enim certitudo, quae omni mixtura caret fallibilitatis, «abscondita est ab oculis omnium» sapientum. Non reperitur nisi in aeterna sapientia. Unde intellectualis natura non potest quiescere nisi illa certitudine, quae est et veritas absoluta, apprehensa.*

8. Porque es pura certeza, que carece de toda mezcla de falibilidad, «está oculto a los ojos de todos⁷⁶» los sabios. No se encuentra excepto en la sabiduría eterna. De donde la naturaleza intelectual no puede descansar a menos que aprehenda esa certeza, la cual también es la verdad absoluta.

⁷⁶Iob 28,21.

9. *Et attende, quia dicit: «Et rationabile est maiorem delectationem adesse scientibus quam quaerentibus.» Quaerere enim veritatem illam habet delectationem sicut venari; sed scire id quod quaeritur, ut possideatur, habet maiorem delectationem. Unde si consideras sapientiam esse omnium mobilium mobilissimum et velocissime praecedere omnes ipsam apprehendere quaerentes, quasi veritas, quae antecedit vestigium suum – prior enim est veritas suo vestigio –, et non fit venatio absconditae veritatis nisi in vestigio, sicut cervus per vestigium quaeritur qui non videtur, ideo, nisi velit, non capitur, oportet igitur quod velit capi; ideo necesse est quod amore capiatur, quae nulla vi seu creata potentia capi potest. Nisi igitur sapientia amore placata se ipsam in animas quaerentium transferat, ut capiatur, non apprehendetur. Ipsa autem est, quae ait: «Ego diligentes me diligo.» Et hunc modum omnes venatores philosophi ignorarunt et solum Christus nobis ipsum aperuit, qui docuit quod, si fide operante per dilectionem venator insequitur ipsam, tunc reperiet*

gratiam in oculis eius et reddet se illi domesticam.

9. Y presta atención, porque dice: «Y es razonable que haya mayor delectación en quien sabe que en quien busca⁷⁷.» Porque la búsqueda de la verdad tiene la misma delectación que la caza; pero saber lo que se busca, para poseerlo, tiene una mayor delectación. De donde, si consideras la sabiduría como la más movable de todas las cosas movibles, y todos los que buscan aprehender a ésta avanzan velocísimamente, como la verdad, a la cual antecede su vestigio, - porque antes de la verdad está su vestigio-, y la caza de la verdad oculta no se hace sino en el vestigio, como se busca al ciervo que no se ve por el rastro, por lo tanto, a menos que él quiera, no es atrapado, por lo tanto debe querer ser atrapado; por eso es necesario que sea atrapado por amor, el cual no puede ser capturado por ninguna fuerza o potencia creada. Por tanto, a menos que la sabiduría, apaciguada por el amor, se transfiera a las almas que la buscan, para ser capturada, no será aprehendida. Pero es ella quien dice: «Yo quiero a los que me quieren⁷⁸.» Y todos los cazadores de filósofos ignoraban este modo y sólo Cristo se nos ha revelado, quien enseñó que, si el cazador, obrando por fe, la persigue por

⁷⁷Aristoteles *Eth.Nic.* X 7-8 (resp. 6-7: 1177a 23-27; fol.152v, lin. 18-22). Esta advertencia nos recuerda a la de Agustín de Hipona en su *Contra Académicos*.

⁷⁸Prv 8,17.

dilección, entonces encontrará gracia ante sus
ojos y ella se convertirá en su sirvienta.

Referencias Bibliográficas.

Fuentes

- Biehl, G. (1896). Aristotelis *De anima Libri III*. Leipzig: B. G. Teubner.
- Denys de l'Aréopage (1937), *Dionysuaca*, Band 1. Freiburg: Frommann-Holzboog.
- Nicolai de Cusa (1932-2005). *Opera Omnia. Iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, I-XIX, Leipzig-Hamburg: Meiner.
- Nicolás de Cusa (2005). *Un ignorante discurre acerca de la mente (Idiota. De mente)* (edición bilingüe). Traducción J. M. Machetta. Buenos Aires: Biblos.
- Nicolás de Cusa (2014). *La caza de la sabiduría*. Edición bilingüe, notas y comentario de Mariano Álvarez. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Bibliografía secundaria

- Cassirer, E. (2013). *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. Hamburg: Meiner.
- D'Ascenzo, M. (2008). Aristóteles (nota complementaria 2.1). En J. Machetta & C. D'Amico (Eds.), *Nicolás de Cusa: Acerca de lo no-otro o de la definición que todo lo define* (pp. 329-335). Buenos Aires: Biblos.
- D'Amico, C. (2014). Nicolás de Cusa en diálogo con sus fuentes: la re-definición del platonismo. *Mirabilia*, 19 (2014/2), 80-103.
- D'Amico, C. (2013). Apofatismo y doble negación en el neoplatonismo tardomedieval: Meister Eckhart y Nicolás de Cusa. En Marcus Reis Pinheiro (Dir.), Celso Martins Azar Filho (Dir.), *Neoplatonismo, mística e linguagem*, 117-140. Niterói: Editora da UFF.
- De Gandillac, M. (1995). Platonismo e Aristotelismo em Nicolau de Cusa. *Gêneses da modernidade*, 183-200. Brasil: Editora 34.

- Flasch, K. (2003). *Nicolás de Cusa*. Barcelona: Herder.
- Kristeller, P. O. (1970). A latin translation of Gemistos Pleton's De fato by Johannes Sophianos dedicated to Nicholas of Cusa. *Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno*, 175-193. Firenze: G. C. Sansoni.
- Núñez, R. (2015). Aspectos antiaristotélicos de la «*coincidentia oppositorum*» en Nicolás de Cusa. *Veritas*, 33, 103-120.
- Rusconi, C. (2002). La crítica a Aristóteles en *De Beryllo* de Nicolas de Cusa. *Principios. Revista de Filosofía*, 9, 203-218.
- Senger, H. G. (1986). Aristotelismus vs. Platonismus. Zur Konkurrenz von zwei Archetypen der Philosophie im Spätmittelalter. *Miscellanea Mediaevalia*, 18, 53-80.