

**A PROPÓSITO DE UNA FUENTE DE LOS PENSADORES
DE LA ESCUELA DOMINICA DE COLONIA:
EL ANÓNIMO *LIBER VIGINTI QUATTUOR
PHILOSOPHORUM***

José González Ríos

Professor na Universidad de Buenos Aires/CONICET
Agencia Nacional de Ciencia y Técnica

Natal, v. 22, n. 37
Jan.-Abr. 2015, p. 99-121

Principios
Revista de filosofía

E-ISSN: 1983-2109



Resumen: El estudio de las fuentes de los filósofos de la Escuela dominica de Colonia, y entre ellos especialmente Eckhart, ha adquirido gran relevancia en la investigación más reciente, como se desprende, entre otros, de los aportes de Loris Sturlese, Alessandra Beccarisi y su equipo de trabajo. Si bien son muchas y diversas las fuentes que concurren de modo productivo en la elaboración de su pensamiento, ocupa un lugar destacado aquel pequeño y singular escrito que irrumpe, junto con otros, en el occidente latino durante la segunda mitad del siglo XII. Llamado por Eckhart mismo *Liber viginti quattuor philosophorum* este texto ofrece un compendio de veinticuatro definiciones acerca de qué sea lo divino. El esfuerzo de esa presentación es ofrecer una aproximación a esta fuente, repetidamente citada pero poco estudiada. Intentaremos mostrar los problemas que irrumpen con su estudio, a la vez que algunos elementos de su presencia en diversos nudos temáticos de la teología especulativa del Maestro Eckhart.*

Palabras clave: Metafísica; Neoplatonismo; Meister Eckhart; *Liber XXIV philosophorum*.

Abstract: The study of the sources of the philosophers of the Dominican German School and, among them Eckhart, has acquired great relevance in the recent scholarship addressing this subject, such as the work of Loris Sturlese, Alessandra Beccarisi and their team. Although the sources which have contributed productively to the School's thought are vast and diverse, I focus on one of them: a short singular text that comes to be known in the Latin West world during the second half of the XIIth century. Titled by Eckhart himself *Liber viginti quattuor philosophorum*, it offers a *compendium* of twenty-four definitions of the divine. The aim of this presentation is to examine this source, frequently cited but seldom analyzed, looking to exhibit the problems that arise when studying it and certain key elements of its presence in different thematic cores of the speculative theology of Meister Eckhart.

Keywords: Metaphysics; Neoplatonism; Meister Eckhart; *Liber XXIV philosophorum*.

* Este trabajo se inscribe en el marco del Proyecto de Investigación de la Agencia Nacional de Ciencia y Técnica (2013-2016), dirigido por la Prof. Dra. Claudia D'Amico: "La vinculación neoplatonismo-hermetismo en la recepción del *Asclepius*, del *Liber viginti quattuor philosophorum* y del *Liber de sex rerum principiis* en la filosofía de la Edad Media y de la Modernidad temprana".

1. Presentación

Como es sabido, en 1986 se inicia el Proyecto de edición crítica y estudio del *Hermes latinus*, a cargo de investigadores coordinados por Paolo Lucentini. Entre los textos que ya fueron editados, se encuentra el *Liber viginti quattuor philosophorum*, que hoy nos convoca.¹ Desearía entonces compartir algunas aproximaciones al *Liber*. Una fuente muy apreciada por los pensadores de la Escuela, y entre ellos por Bertoldo de Moosburgo² y el Maestro Eckhart.³ Por cierto que no se trata de una fuente entre otras. Se trata, por el contrario, de una de aquellas que permite mostrar una de las características centrales de la Escuela, a saber: la apertura hacia una valoración positiva y una asimilación productiva de fuentes paganas para una comprensión y explicación filosófica de temas caros a la teología cristiana, como el de la *vida de lo divino en su unitrinidad*. Como lo ha indicado Loris Sturlese, esta nota encuentra su fuente en dos razones. En primer lugar, Alberto Magno integra fuentes de la “tradición hermética”, como el *Liber* para el tratamiento de cuestiones teológicas y el *Asclepius* en temas metafísicos y cosmológicos.⁴ Los pensadores de la Escuela, e incluso más tarde Nicolás de Cusa, quien – como él mismo afirma – procede del pueblo germano⁵ serán herederos de esta orientación.

¹ La edición crítica fue realizada por Françoise Hudry en el *Corpus Christianorum. Continuatio Mediævalis*, 143 A, *Hermes latinus* III, 1, Brepols, Turnhout, 1997. Edición ésta que seguimos y citamos en nuestro trabajo.

² La presencia del *Liber* en Bertoldo de Moosburg ha sido estudiada en profundidad por Antonella Sannino (2008).

³ En el Volumen II de los estudios sobre las fuentes de Meister Eckhart, Alessandra Beccarisi ha tratado la presencia del *Liber* en el maestro de Colonia. Su trabajo no sólo ofrece aportes significativos desde el punto de vista filosófico, sino que ofrece el elenco completo de referencia tanto explícitas como implícitas al *Liber* realizadas por Eckhart. Cf. Beccarisi, 2012.

⁴ Sturlese, 1984, p. 29-30. Alberto cita la Definición I del *Liber* en *Summa theologiæ*, I, 3, 13, 3.

⁵ *De doc. ig.* I Prol. (h I n.2): “Quam ob rem, præceptorum unice, pro tua humanitate aliquid digni hic latitare existimes, *et ex Germano* in rebus divinis

En segundo lugar, el neoplatonismo mismo, desde el punto de vista doctrinal, resulta un suelo fértil para la asimilación de textos herméticos. Con todo, en lo que concierne a la relación neoplatonismo-hermetismo, permanece aún incierto el hecho de si la tradición/es de neoplatonismo/s se complejizaron doctrinalmente a partir de la asimilación de los textos herméticos, y entre ellos el *Liber*, o bien encontró en este conjunto de textos formulaciones inspiradoras y convenientes, en su plasticidad, para la presentación de sus diversas problemáticas, tanto teológicas, como cosmológicas, antropológicas y éticas.

2. Un libro enigmático

El *Liber viginti quattuor philosophorum* es un texto decididamente *enigmático*. En su Prólogo se ofrece la imagen-escena, más literaria que protocolar, de un simposio realizado por veinticuatro filósofos, “maestros” dirá repetidamente Eckhart. Ellos convinieron en darse un tiempo para responder de modo plural, a través de *diffinitiones enigmaticæ*, a una única pregunta: *¿quid est Deus?* Es oportuno advertir que en la tradición manuscrita, un códice perdido de Erfurt (Kartause Salvatorberg C.27) llama sin más al texto: *Definitiones enigmaticæ*.⁶ De este modo el texto mismo es presentado como un compendio de enigmas con el fin de simbolizar qué sea lo divino o bien el concepto de lo divino.

No sabemos, en este sentido, si el Cusano conoció este manuscrito, pero sin lugar a dudas esta nominación del texto resulta afín a su concepto técnico de *ænigma*, esto es, una formulación del lenguaje que simbólicamente vuelve visible lo invisible de un modo invisible. Así podemos afirmar que en el caso del *Liber* se trata también de una investigación simbólica sobre lo

talem qualem ratiocinandi modum suscipe, quem mihi labor ingens admodum gratissimum fecit.” (*la cursiva es nuestra*).

⁶ La descripción del manuscrito dice: “*Libellus de diffinitionibus Dei philosophorum et theologorum, et ponuntur ibidem 23 diffinitiones enigmaticæ Dei*”. Cf. Hudry, *op. cit.*, p. LXXXI.

divino, en la que concurren metáforas y conceptos. Un rasgo afín tanto a la tradición hermética como a las tradiciones de neoplatonismo. Con todo, al comparar el *Liber* con otros textos herméticos, como el *Asclepius*, se advierte que a diferencia del discurso exhortativo y el fervor religioso de éste, el *Liber* ofrece veinticuatro definiciones filosóficas sobre Dios. Aspecto éste que influirá no sólo en la historia de su recepción sino también en la de su edición, traducción y estudio en la historiografía filosófica contemporánea.

En cuanto a la estructura del *Liber*. En la tradición manuscrita adquiere diversas formas. En algunos códices se encuentran tan sólo las veinticuatro definiciones. En otros, el Prólogo, las definiciones y un primer pequeño comentario que sigue a cada una de ellas. Finalmente, un único códice, el de Oxford (Bodleian Library, Digby 67),⁷ descubierto por María Teresa Alberny y editado por Françoise Hudry, ofrece la versión más extensa: al prólogo, las definiciones y el primer comentario sigue un segundo y más extenso comentario, presumiblemente compuesto durante la primera mitad del siglo XIII. Este segundo comentario se articula en dos secciones: la primera opera como una *lectio*, una explicación palabra por palabra de la definición y del primer comentario para la comprensión racional de la causa primera, y la segunda como una *expositio*, esto es, un análisis aún más minucioso y detenido de lo presentado en la *lectio*. Con todo, la forma más recurrente de su difusión es o bien a través de las definiciones, y muchas veces tan sólo de la primera y de la segunda, o bien las definiciones con el primer comentario.

En cuanto a su contenido doctrinal. Todas las definiciones comienzan con la fórmula “*deus est*”. Se trata de veinticuatro definiciones que expresan ciertas consideraciones respecto de la naturaleza de lo divino; cada una de las cuales lo hace bajo una

⁷ D'Alverny, 1949, p. 234.

cierta y determinada perspectiva, que es señalada en las primeras líneas del primer comentario breve a la definición.

Aunque se trate de un texto que no presenta de modo explícito una estructura interna, y difícilmente pueda ofrecerse una organización suya, Hudry ha propuesto una división en tres secciones. En una primera sección, que se extendería de la primera a la séptima definición, se trataría sobre la naturaleza de la primera causa considerada en sí misma, esto es, en su carácter de absoluta o desvinculada (según su unitrinidad, simplicidad, carácter viviente y anterioridad). En una segunda, que abarcaría de la definición octava a la vigésima, se trataría sobre Dios considerado en tanto vinculado (según el tiempo, el ser ligado, los principios de la acción en las creaturas, la ausencia de término, la intelección de sí y su vida autárquica). Por último, en una tercera sección, que abarcaría las definiciones XXI a XXIV, se trataría sobre Dios y el alma, según la ausencia de contacto con las ideas de las cosas y según la luz divina que traspasa todo y no deja más que una *deiformitas* o huella de Dios.⁸

Con todo, consideramos que una tentativa tal resulta ciertamente infructuosa. De un lado, porque varias de las definiciones podrían ser ubicadas en las otras secciones, como en el caso de la Definición XVII, que afirma que “*deus est intellectus sui solum, prædicationem non recipiens*”, que bien podría integrar la primera sección. Del otro, porque resulta más apropiado establecer relaciones entre proposiciones, como el mismo texto lo sugiere. Baste recordar, en esto, la relación que el texto mismo entabla entre la Definición II “*deus est sphaera infinita cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam*”; y la XIV, que en su comentario trae nuevamente la metáfora de la *esfera*, aunque con un sentido diverso, al afirmar que:

⁸ Hudry, *op. cit.*, p. VII-IX.

Hæc definitio imaginari facit Deum esse sphæram in cuius centro nihil incarceratur. Et est continue agens sphæra divina opus divinum quo detinet nihil in suo esse æternaliter, a quo per exuberantiam suæ bonitatis vocavit in esse rem quæ est quasi circa centrum. Quæ si ad esse actum attrahit, stabit sphæra, si ad esse possibile, redibit ad nihilum.

3. La fortuna del *Liber* en la historiografía filosófica contemporánea

Al proponer la arqueología del *Liber* las dificultades se multiplican. En primer lugar, respecto de su autor, pues es aún incierto quién haya sido su artífice, más allá de las diversas atribuciones que recibe en la tradición manuscrita: Hermes Trimegisto, en la mayoría de los casos, aunque también Empédocles y Alanus de Insulis ocasionalmente. Es incluso discutido si se trata de un autor o un conjunto de autores, cada uno de los cuales habría elaborado una definición o un conjunto de ellas. Igualmente problemático resulta determinar su fecha y procedencia. Esto complejiza, por supuesto, la recomposición de sus fuentes, dado que, además del misterio de su origen, el texto mismo no ofrece ninguna referencia o mención explícita a textos o autores de la tradición, tanto filosófica como teológica. De aquí entonces la necesidad de abordar brevemente su estudio en la historiografía filosófica contemporánea.

3.1. El interés por el *Liber* se inicia con su primera edición en 1886, a cargo del dominico neotomista Heinrich Denifle (1844-1905), en el marco de su investigación sobre las fuentes del pensamiento del Maestro Eckhart. Descubre en Erfurt y luego en Kues, donde se encuentra el Hospicio con la invaluable Biblioteca del Cusano, los escritos latinos de Eckhart, que edita de modo parcial en 1886. En cuanto al *Liber*, Denifle edita sólo el Prólogo y las veinticuatro definiciones del texto, a partir de un único manuscrito que conoce, el de Erfurt (Wissenschaftliche Allgemeinbibliothek, Amplon. 4 151, ca. 1393), que no se encuentra en muy buen estado, por contener algunas ralladuras en su

índice.⁹ En cuanto al origen de la obra, lo considera un apócrifo compuesto a principios del siglo XIII. Con todo, su valoración del texto es negativa. A su entender se trata de un texto peligroso, gris, plagado de divagaciones místicas, en el que se mezcla o confunde fe y saber, lo natural y lo sobrenatural.

3.2. Estas apreciaciones negativas fueron ajenas al filósofo católico e historiador de la filosofía clásica Clemens Baeumker (1853-1924),¹⁰ que realizó la segunda edición del *Liber* en 1913 (reeditado en 1927) a partir del descubrimiento de cinco manuscritos. Estos descubrimientos le permitieron editar el texto no sólo con el Prólogo y el enunciado de las definiciones, sino con su primer y breve comentario. En cuanto al origen del *Liber*, Baeumker a partir de la atribución de uno de los manuscritos (Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 4847) a Hermes Trimegisto, lo concibe como un manual sintético del neoplatonismo cristianizado que viene a integrarse la literatura pseudo-hermética que florece hacia finales del siglo XII y comienzos del XIII. Resulta interesante ya en su interpretación la vinculación no sólo *neopitagorismo-neoplatonismo* sino también *hermetismo-neoplatonismo*. Por su estilo literario, esto es, un compendio de definiciones comentadas, Baeumker lo emparenta con otros libros del período, entre los que destaca el *Liber de causis* y las *Regulæ theologiæ* de Alanus de Insulis. Esta última referencia resulta interesante, toda vez que uno de los manuscritos, como advertíamos, atribuye la obra a Alanus de Insulis y le da el título de *Regulæ theologiæ*. En cuanto a sus fuentes, sugiere la presencia del *Asclepius*, Macrobio, Agustín, Boecio, Proclo y el Ps. Dionisio,

⁹ Denifle, 1886.

¹⁰ Baeumker, 1927. Sus obras *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie* (1890), *Die europäische Philosophie des Mittelalters* (1909), *Roger Bacon Naturphilosophie* (1916) y *Der Platonismus im Mittelalter* (1916) ponen abiertamente de manifiesto su conocimiento de las diversas tradiciones filosóficas de la Antigüedad y su recepción en la Edad Media.

entre otros, todos reunidos bajo el patronazgo de Hermes Trimegisto.

3.3. Un giro realmente novedoso representó en la historiografía filosófica contemporánea el trabajo de Francoise Hudry. Quizás lo más notorio de su trabajo sea la clave hermenéutica que ofrece para explicar la procedencia del *Liber*, que fundamenta con un muy importante apoyo textual. Contra la posición de Baeumker, que inscribía el texto en la literatura pseudo-hermética de finales del XII, Hudry considera que éste no exhibe el fervor religioso y esotérico propio de las enseñanzas herméticas sobre la divinidad y, del otro, que no ofrece referencias explícitas ni a dogmas religiosos ni a las *Escrituras*, si bien concede que se encuentran formulaciones que vinculan el texto con la teología cristiana: el caso de la palabra *verbificare* que alude al Verbo y la expresión “*se habet spirando*” que se refiere al Espíritu Santo, ambas en el primer comentario de la Definición IV, que dice “*Numerat enim se genitor gignendo; genitura vero verbificat se quia gignitur; adæquatur vero per modum continuationis < qui > se habet spirando*”.¹¹

Interpreta así que en virtud de su decidido lenguaje especulativo se trata de la traducción al latín en el siglo XII de un texto griego de origen alejandrino del siglo III, perteneciente al género de las definiciones comentadas.¹² Pues a su entender el primer comentario parece un extracto de un texto más amplio. Sostiene su propuesta no sólo por la presencia de un vocabulario de origen griego volcado al latín, como en el caso del concepto de *monas* en la Definición I, sino también por la vinculación del texto con otros dos libros de filósofos en la tradición manuscrita, al menos en tres oportunidades: el *Liber de sapientia philosophorum*, traducción latina de un texto griego de teología aristotélica, volcado primero al árabe y utilizado por Avicena y Avicibrón, y

¹¹ Asimismo en el Manuscrito de Laón 412 se cambia, en el enunciado de la Definición XV “*unitas*” por “*veritas*”, en clara alusión a Juan 14, 6. Definición XV: “*Deus est vita cuius via in formam est veritas, in unitatem bonitas*”.

¹² Hudry, *op. cit.*, p. V.

que es mencionado en el segundo comentario.¹³ Y el perdido *Thesaurus philosophorum*, un pequeño tratado de lógica aristotélica utilizado en las escuelas alejandrinas. Todo lo cual permitiría sugerir que el *Liber* podría haber sido un texto escolar alejandrino. Sin embargo, se trata de una síntesis entre el pensamiento astronómico alejandrino, del que procede, entre otras, la imagen de la *esfera infinita o inteligible* de la Definición II,¹⁴ con la teología de Aristóteles. Fusión de la que resultaría este texto de teología alejandrina.

3.4 En cuanto a abordajes filosóficos al *Liber*. En el período de entreguerras, el historiador de las matemáticas y de la filosofía Dietrich Mahnke (1884-1939) publica dos años antes de su muerte la obra: *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt, Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mystik* (1937). Allí se aboca al estudio histórico del empleo de la metáfora de la “esfera infinita” en el desarrollo de la filosofía y la ciencia moderna en la tradición de pensamiento alemán. Mahnke refiere a su empleo en el Maestro Eckhart, y el interés que el Maestro de Colonia mostró por el *Liber*. Esto muestra, por otra parte, una vez más que una de las vías privilegiadas de acceso al texto en la historiografía filosófica contemporánea ha sido el estudio y edición de la obra de Eckhart. Mahnke se refiere, por supuesto, a su presencia en el Cusano y en la filosofía europea, no sólo en su uso teológico sino, sobre todo, cosmológico. El uso de la metáfora, en su historicidad, pone de manifiesto lo que da en llamar la *matematización de la mística alemana*. Y con el uso que se hace de aquella en el *Liber* se opera, hacia mediados del siglo XII, una suerte de bisagra en la historia de la *mística matemática*. Mahnke muestra en su investigación que

¹³ En primer lugar, en la Definición V, 2b, 39-42; 43-47, para afirmar que Dios en razón de su unidad, de su simplicidad absoluta, es necesariamente el sumo bien. En segundo lugar, en la definición XI, 2b, 39-45. Esta referencia no es meramente erudita, toda vez que pone en evidencia, en la clave hermenéutica ofrecida por Hudry, la relación del *Liber* con otros libros de filósofos.

¹⁴ Hudry, *op. cit.*, p. XVIII *et seq.*

los místicos alemanes, como Eckhart, toman motivos paganos y cristianos del neoplatonismo en su comprensión de las cuestiones teológicas, y que estos motivos muchas veces proceden de metáforas matemáticas.¹⁵

Con la investigación de Mahnke en torno de la Definición II del Liber, aparecen nuevos elementos para su comprensión en el horizonte de la historiografía filosófica contemporánea que se interesó por esta obrita. En primer lugar, el influjo de la segunda definición en el desarrollo de la cosmología moderna, como en los casos del Cusano y Giordano Bruno. Mahnke muestra de este modo el desplazamiento de la metáfora del ámbito metafísico al cosmológico. En segundo lugar, se refiere abiertamente a una motivación nacional, alemana, que en el contexto del romanticismo, con Fichte, Schelling y Novalis, desplaza la metáfora hacia el ámbito antropológico.¹⁶ De lo cual podríamos desprender, a partir de su investigación, una progresiva secularización de la metáfora de la *esfera infinita*. Pues de su empleo teológico en la mística alemana de los siglos XII a XV pasa al plano cosmológico en la modernidad pre-crítica y luego en contexto del Romanticismo explora su dimensión antropológica.

Años más tarde, Paolo Lucentini (1937-2011) en su traducción y estudio del *Liber*¹⁷ se demorará en la arqueología de las metáforas de las primeras dos definiciones, esto es, la de la *mónada* y la de *esfera infinita*. Pero quizás su mayor mérito resida en la reconstrucción de una concepción filosófica de la doctrina cristiana de la Trinidad, a la luz de una teología axiomática, en el contexto de la segunda mitad del siglo XII. Contra la posición del Hudry, sostiene el origen cristiano del texto, pues a su entender la doctrina trinitaria allí presentada no es implícita como lo ha

¹⁵ Mahnke, 1937, p. 6.

¹⁶ No queremos dejar de mencionar, en este sentido, el trabajo de Oscar Federico Bauchwitz sobre la metáfora de la esfera infinita en el Cusano y Heidegger. Cf. Bauchwitz, 2011.

¹⁷ Lucentini, 1999.

sostenido Hudry sino explícita, a partir de un consolidado vocabulario teológico.¹⁸ Afirma así que:

*Senza forzare i dati storici e dottrinali, mi è sembrato, allora, di poter vedere nel Liber un'opera ricca di inventiva e di passione filosofica, composta poco dopo la metà del XII secolo, che alle soglie della riscoperta di Aristotele ha voluto indagare più a fondo le risorse speculative del pensiero antico e impegnare la ragione cristiana in un rinnovato confronto con la tradizione neoplatónica.*¹⁹

Finalmente, Kurt Flasch en 2011 realiza una traducción y comentario del Liber, al que presenta como fruto de una “*poetisch-rationale Theologie*”.²⁰ Se refiere así a la fuerza de las metáforas que cifran cada una de sus definiciones, mostrando la convivencia de conceptos y metáforas en su entramado, todo lo cual descubre la construcción de la obra como una filosófica pieza de teatro, cuyo tema es “Dios: la vida como totalidad”.²¹

¹⁸ Resulta evidente, a su entender, la presencia de signos del neoplatonismo cristiano, en la que puede rastrearse la impronta que va de Agustín a Boecio, del Ps. Dionisio Areopagita a Escoto Eriugena: la infinidad divina, la identidad de lo Uno y el Ser, Dios como pensamiento de sí, la circularidad del movimiento trinitario, la procesión eterna, la idea de una creación continua, la iluminación de las formas ideales, la teología negativa y la *vera ignorantia*. Esto pone en evidencia la concurrencia de dos arquetipos del neoplatonismo medieval, el latino y el griego, el agustiniano y el dionisiano. Y esto en consonancia, al entender de Lucentini, con las elaboraciones de la Escuela de Chartres que por entonces tienen lugar.

¹⁹ Lucentini, 2007, p. 238.

²⁰ Flasch, K., *Was ist Gott? Das Buch der 24 Philosophen. Erstmals übersetzt und kommentiert von Kurt Flasch*, Verlag C.H. Beck, 2011.

²¹ La posición de Flasch respecto del origen del texto es crítica también de la excepcional posición de Hudry. Afirma que el *Liber* tiene muchos motivos de la filosofía antigua, pero ninguno explícitamente citado o referido, pues coincide con Hudry en que no se encuentra en el texto ninguna referencia explícita a otros textos o autores, como se ha repetido en la historia de su recepción. Sostiene que desde este punto de vista, esto es, desde la perspectiva de la remisión continua a motivos de la tradición antigua, la hipótesis de Hudry es cierta. Pero que el *Liber* en su conjunto provenga de la

4. La recepción del *Liber* en la historia de la filosofía medieval

Del pequeño bosquejo de la recepción del *Liber* en la historiografía filosófica contemporánea puede advertirse que se dan, grosso modo, dos líneas interpretativas radicalmente opuestas: de un lado la de aquellos que inscriben el texto en los desarrollos del pensamiento neoplatónico que florecen en el contexto del siglo XII. Del otro, una línea de interpretación sugerida por Hudry, según la cual éste procede del contexto alejandrino del siglo III d.C.

¿Pero cómo fue recibido el *Liber* a partir de su irrupción en el occidente latino hacia finales del siglo XII? Sin lugar a dudas no fue ajena a su fortuna la incompreensión, que muchas veces tomó la forma del silencio, otras de la distancia, otras de la censura.²²

De hecho, en uno de los manuscritos (Bibliothèque Nationale de France, lat. 6286) el texto ha sido violentamente mutilado. En el otro manuscrito de la BNF, el teólogo francés Etienne Gaudet inscribe en los márgenes del códice una serie de juicios negativos, afirmando, entre otros, que lo contenido allí no tiene ningún valor. Llama la atención la ausencia de la Definición XXIV en algunos manuscritos, entre los cuales se cuenta el de Oxford, que contiene el segundo comentario, que tampoco la comenta. Esta definición

Antigüedad, no puede ser asegurado, y esto por dos razones. En primer lugar, porque aun cuando el autor pone en la boca de los filósofos formulaciones que no son acordes al lenguaje propio de la teología del siglo XIII, con todo expresa una concepción filosófica de la doctrina cristiana de la Trinidad, como ya lo había sugerido Lucentini en su investigación. En segundo lugar, una teología axiomática aparece recién hacia finales del siglo XII, como en el caso de Alanus de Insulis y no antes. Finalmente, fortalece estos dos argumentos el que no haya manuscritos previos al 1200. Cf. Flasch, *ibid.*, p.108-109.

²² Esto puede apreciarse al repasar la tradición manuscrita y observar que de los veintiséis manuscritos que se conservan de la obra, y de los diez perdidos, pero de los cuales hay noticias ciertas, es que ninguno de ellos excede los veintidós centímetros, todo lo cual hace pensar que se trataba en su caso de un libro pequeño, ágil para una circulación y difusión clandestina. A su vez, no son los suyos códices elegantemente iluminados.

afirma que “*deus est lux quae fractione non clarescit, transit, sed sola deiformitas in re*”. Contiene este extraño concepto de “*deiformitas*”. Afirma que así como la luz natural se conoce por defracción, Dios por la *deiformitas*, que ilumina de modo incognoscible en el alma.

Del mismo modo puede apuntarse la brusca interrupción del único comentario que tomó la obra en su conjunto. Se trata del comentario que inicia el franciscano Thomas de York en su *Sapientiale*, I, 14-18 (1250-1256), que Hudry pone como Apéndice a su edición a partir de los tres manuscritos conocidos de la obra. Este comentario presenta tan sólo las primeras tres definiciones. Al final, en uno de los manuscritos el copista afirma que en su ejemplar había un gran espacio en blanco destinada al comentario de las veintiún definiciones restantes, con estas palabras “*adest album multum in originali ubi debuerunt esse viginti una descriptiones quas auctor non compillavit*”.

Con todo, estos silencios, distancias y censuras parecen proceder de motivaciones personales más que institucionales. Al menos no podemos saberlo con certeza, dado que no se encuentran condenas públicas al texto. Se trata de un silencio que da testimonio de los conflictos doctrinales que provoca su lectura en el contexto de los siglos XIII y XIV.

Ahora bien, la circulación más importante de la obra se expresa a través de la asimilación productiva, desde el siglo XIII en adelante, de las primeras dos definiciones del *Liber*, atribuidas en la mayoría de los casos, como advertíamos, a Hermes Trimegisto cuando no la segunda al presocrático Empédocles. Pues presentan en un lenguaje metafórico la vida de lo divino en su simplicidad y unitrinidad, en su inmanencia y trascendencia. Con todo, no puede necesariamente desprenderse de la repetida y reiterada mención de ambas definiciones el conocimiento del texto, pues muchos pensadores no se han preguntado por el origen del texto, sino que han asimilado sus definiciones como expresiones de una sabiduría antiquísima.

5. La presencia del *Liber* en Meister Eckhart

Para finalizar quisiera demorarme en algunas breves consideraciones en torno de la amplia asimilación productiva que realiza del *Liber* el Maestro Eckhart, quien nombra por primera vez al texto como *Liber viginti quattuor philosophorum* en su *Expositio libri Genesis* y en su *Expositio libri Exodi*.²³

Se trata de una fuente que el Maestro no parece haber acogido en su totalidad, pero cuya asimilación no puede reducirse a las primeras dos definiciones.²⁴ En este sentido, el trabajo de Alessandra Beccarisi releva 57 referencias al *Liber*: 42 en la obra latina y 15 en la obra alemana.²⁵ Por supuesto que ha sido muy frecuentada por el Maestro dominico la Definición II del *Liber*, que cita repetidamente y de modo diverso (una vez como *sphæra infinita*, cuatro como *sphæra intelligibilis* y dos como *sphæra intellectualis inifnita*).²⁶

Como lo han advertido Beccarisi y Flasch, es cierto que no debemos exagerar la presencia del *Liber* en Eckhart. Sobre todo en un pensador tan afecto a las menciones de fuentes, entre las que destacan Aristóteles, Avicena, Averroes, Maimónides, Alberto Magno, Tomás de Aquino y Dietrich von Freiberg, entre otros. Se podría decir, en todo caso, que las definiciones del *Liber* ofrecieron

²³ Eckhardus, *Exp. Gen.* 2, 2, n. 155, LW 1.2, p. 191, 18; *Exp. Ex.* 16, 18, n.91, LW 2, p.95, 1-2.

²⁴ En ese sentido, es oportuno señalar que Bertoldo de Moosburgo transcribe con extrema fidelidad en la *Expositio* más de la mita del *Liber*. Esto puede apreciarse en el exhaustivo trabajo de Antonella Sannino. Cf. Sannino, *op. cit.*

²⁵ Cf. Beccarisi, *op. cit.*, p. 76.

²⁶ Cf. Beccarisi, *ibid.*, p. 77 *et seq.* Más tarde, el Cusano se servirá de la metáfora, tanto en un sentido teológico como cosmológico, abriendo camino así al uso estrictamente cosmológico que harán defensores del copernicanismo, como Giordano Bruno. Pues en el libro primero de *De docta ignorantia*, sin mencionar nuestro *Liber*, traspone la imagen de la esfera infinita a la actualidad infinita de lo máximo absoluto o Dios (*De doc. ig.*, I c. 23 (h I n. 70)). Pero la imagen como tal aparece en el libro segundo de la obra referida no a lo máximo no en cuanto absoluto sino como contracto, como la unidad de lo diverso o “*machina mundi*” (*De doc. ig.*, II c.12 (h I n. 162)).

a Eckhart algo así como una atmósfera para su especulación teológica. Una atmósfera que genuinamente propiciaba su pensamiento. El *Liber* le ofreció formulaciones pregnantes que podía utilizar, amplificar y aprovechar para la expresión de su concepto de Dios.

Uno de los textos más importantes para el estudio de la presencia del *Liber* en Eckhart es el Sermón alemán 9 “*Quasi stella matutina in medio nebulae*”. En esta prédica se refiere a los veinticuatro filósofos como “maestros”. Y es cierto que prefiere muchas veces a estos maestros antiguos, sean los del *Liber* u otros, más que a los teólogos de su tiempo. Esta valoración de la sabiduría de los antiguos frente a los modernos alcanzará a pensadores como Giordano Bruno, que en el primero de los diálogos londinenses, *La cena delle ceneri*, se referirá a los antiguos como “modernos” y a los contemporáneos como “antiguos”. Se prefigura así el ideal de una *vera et antiqua sapientia*, de una *philosophia perennis*.

Entre otros casos, en su Sermón 9 Eckhart se sirve de la Definición XI del *Liber*, que afirma que “*Deus est super ens*”. Sostiene con ello que Dios está sobre lo que es (*wesene*). Con una imagen imponente Eckhart advierte que Dios está tan por sobre el ser como el ángel sobre el mosquito.²⁷ El primer comentario del *Liber* a esta definición dice “*esse omne clausionem dicit*”. Se sostiene con ello que lo que es, en virtud de su determinación, deja fuera, excluye, todo aquello que no es. Todo lo que no es, es otro de sí. Con todo, Dios no excluye nada de sí, sino que todo lo contiene y conserva pues “*superest qui non clauditur*”.

Puede apreciarse así cómo la relación *esse-superesse*, que juega en la Definición XI, le ha servido a Eckhart para llevar a cabo un despliegue de su comprensión de la teología negativa. Pues afirma en aquella misma prédica que adscribirle a Dios el ser (*das Sein*),

²⁷ Eckhardus, *Predigt 9*, DW I, 142, 5-6.

sería como si llamásemos al sol “negro”.²⁸ En este sentido, ilustra su consideración, la Definición XVI del *Liber*, que dice la exclusión de toda predicación referida a Dios, ya que cualquier afirmación indica una limitación y una determinación. En su *Comentario al Éxodo*, Eckhart la cita coincidiendo, pero con una corrección: Dios no es innombrable, sino nombrable con todos los nombres. No es *innominabile*, sino *omninominabile*.²⁹ De este modo el alma se encontrará por último en la oscuridad, como reza la Definición XXI: “*Deus est tenebra in anima post omnem lucem relicta.*”

Con todo, Dios se encuentra más allá de la oposición entre ser (*esse*) y nada (*nihil*): *est superessentialiter*. Aquí puede traerse la presencia de la Definición XIV, que afirma que “*Deus est oppositio nihil mediatione entis*”, en cuyo comentario se cita nuevamente la metáfora de la esfera infinita de la Definición II. Esta afirmación es citada por Eckhart en su *Expositio sancti evangelii secundum Iohannem*.³⁰ Con ello se da a entender que Dios actúa en la nada, y crea el ente y el intelecto humano como una imagen suya.

En el uso que hace Eckhart de esta definición se concentra el fundamento de la ontología que más adelante Nicolás de Cusa presentará por primera vez en el Libro Segundo de *De docta ignorantia*, al abordar a lo máximo en una segunda consideración como contrato o universo: sólo hay Dios y la referencia a la privación únicamente es posible porque hay ente. Esto es, la diferencia ontológica entre Dios y el ente está dada solamente por la privación.³¹ Con todo, el comentario de la Definición XIV hace

²⁸ Eckhardus, *Predigt 9*, DW I, 148.

²⁹ Eckhardus, *In Exod.* 15, 3 n. 35, LW 2, p.41, 8-10.

³⁰ Eckhardus, *In Ioh.* n. 220, LW III, p.185, 5-8: “Unus viginti quattuor philosophorum ait ‘deus est oppositio nihil mediatione entis’”. V. Eckhardus, *In sap.*, 7, 8, n. 90, LW II, p. 424, 2.

³¹ De doc. Ig. II c.2 (h I n.100): “Nam videtur, quod ipsa creatura, quae nec est Deus nec nihil, sit quasi post Deum et ante nihil, intra Deum et nihil, ut ait unus sapientum: ‘Deus est oppositio nihil mediatione entis’.”

de la nada algo encerrado en la esfera infinita y asimilable a la noción de *posibilidad*.

Por otra parte, la consideración de que Dios vive en su conocimiento a partir de sí mismo, en su reflexivo movimiento intratrinitario, encuentra una de sus fuentes en la Definición XX: “*Deus est qui solum sui intellectu vivit*”, que Eckhart también cita en la Predica 9: “*got iste in vernünftigkeit, diu da lebet in sin aleines bekenntnisse*”.³² Eckhart se distancia de los “*grossen meistern*” que conciben a Dios como puro ser (*ese purum*). Dios es en primer lugar intelecto. Quien nombra a Dios como el “puro ser” permanece quieto en la antesala y no alcanza el templo dinámico de la divinidad, que está por sobre el ser y es intelecto.

Pero Eckhart se refiere también a la Definición VI en este Sermón 9 con la intención de mostrar que todas las creaturas son una pura nada en comparación con lo divino, porque con ello se aclara que es Dios quien actúa en todas las cosas. Dice la definición: “*deus est cuius comparatione substantia est accidens, et accidens nihil*”.³³

Para concluir, quisiera detenerme un instante en una de las asimilaciones que realiza Eckhart de la Definición I del *Liber*. En un pasaje del *Expositio sancti evangelii secundum Iohannem*, donde el Maestro busca explicar la oración de la Biblia hebrea del Capítulo II del Jesaja: “un tallo va a surgir de la raíz. Y un florecer a partir de su raíz.”, se demora en los tres sustantivos (raíz, tallo y florecer), y los explica trinitariamente: la raíz (*radix*) equivale al Padre, el tallo (*virga*), al Hijo y el florecer (*flos*), al Espíritu Santo.³⁴ Pero siguiendo un camino diverso a sus contemporáneos,

³² Eckhardus, *Predigt 9*, DW I, p. 142, 7.

³³ Cf. Eckhardus, *Predigt 9*, DW I, p. 142, 3-5. Cf. Eckhardus, *Exp. Sap.* 7, 8, n. 90, LW 2, p. 424, 1-2.

³⁴ Eckhardus, *In Ioh.* 1, 1-14 n. 164, LW 3, p. 135, 1-8: “De hoc potest exponi illud Is. 11: ‘egredietur virga de radice Iesse, et flos de radice eius ascendet’: ‘radix’ pater, ‘virga’ filius, ‘flos’ spiritus sanctus. Sequitur enim: ‘requiescet super eum’, scilicet florem, ‘spiritus domini’. Ad hoc referrí potest quod ait

Eckhart relaciona esta consideración de la Trinidad con la sentencia atribuida a Hermes Trismegisto: “*Deus est monas monadem gignens in se unum reflectens ardorem*”. Esta referencia al *Liber* descubre no sólo una diferencia con sus contemporáneos sino también una continuidad con la Escuela renana.

Como lo ha sostenido Flasch en su análisis de este pasaje, quizás Eckhart buscaba con esta remisión establecer una autoridad filosófica al lado de una autoridad revelada; quizás, quería establecer la concordancia entre ambas, entre la sabiduría de Hermes y la de los profetas; quizás quería mostrar que Dios es una unidad relacional, en la que opera el Padre, el Hijo -como igualdad y primera imagen de todo-, y el Espíritu Santo, como amor u ardor. Y estos tres son uno: un ente (*Wesen*), un ser (*Sein*), una vida (*Leben*).³⁵

Finalmente, la Definición I se hace lugar en la *Expositio libri Exodi*, con la sentencia “*ego sum qui sum*”. El sentido de su mención aquí es mostrar, desde un punto de vista estrictamente filosófico, el sentido de este movimiento intratrinitario de lo divino. Indica, por medio de la repetición del concepto de mónada, el repliegue de lo divino sobre sí mismo. De modo eterno su ser vuelve sobre sí, constituyéndose así en la puridad del ser y de la afirmación.³⁶

Hermes Trismegistus: ‘monas monadem gignit et in se suum reflectit ardorem’.”

³⁵ En este punto, seguimos la interpretación ofrecida por Kurt Flasch en su traducción y estudio del *Liber*. Cf. Flasch, *op. cit.*, p. 79-80.

³⁶ Una de las interpretaciones que ofrece Eckhart del “*ego sum qui sum*” es aquella que refiere a la mónada (*sum*) que engendra su misma igualdad (*sum*), unidas de modo eterno (*qui*). Cf. Eckhardus, *In Exodum* III 14, n. 16, LW II, p. 21, 1 *et seq.*: “*rursus ipsius esse quandam in se ipsum et super se ipsum reflexivam conversionem et in se ipso mansionem sive fixationem; adhuc autem quandam bullitionem sive parturitionem sui – in se fervens et in se ipso et in se ipsum liquescens et bulliens, lux in luce et in lucem se toto se totum penetrans, et se toto super se totum conversum et reflexum undique,*

Más tarde el Cusano seguirá esta interpretación de la Definición I, más aún si se considera su primer comentario. Pues allí se afirma que esta multiplicación numérica del uno no implica multiplicidad. De esta manera pone en evidencia que si la unidad se multiplicase con cualquier otro número que no fuera ella misma produciría en ella alteridad, pero sólo la unidad multiplicada por su propia igualdad produce lo idéntico.³⁷

6. Consideración final

Con este trabajo hemos querido tan sólo mostrar la compleja tarea arqueológica sobre un texto que irrumpe presumiblemente en el occidente latino hacia mediados del siglo XII. Que del bosquejo de la edición, traducción y estudio del *Liber* en la historiografía filosófica contemporánea se desprende el misterio de su origen, la idea de que sea uno de los tantos pseudo-epígrafes herméticos, la imposibilidad de una interpretación unificada, su naturaleza anfibia entre lo literario y lo doctrinal, lo metafórico y lo conceptual, lo teológico y lo filosófico, entre otros. Finalmente, nos demoramos en algunos elementos de su impacto en el Maestro Eckhart, quien sin lugar a dudas ofreció una de las primeras grandes asimilaciones productivas de un potente textito decididamente enigmático.

secundum illud sapientis: ‘monas monadem gignit – vel genuit – et in se ipsum reflexit amorem -sive ardorem’”.

³⁷ *De docta ig.*, I c. 8 (h I n. 23): “Generatio æqualitatis ab unitate clare conspicitur, quando quid sit generatio attenditur. Generatio est enim unitatis repetitio vel eiusdem naturæ multiplicatio a patre procedens in filium. Et hæc quidem generatio in solis rebus caducis invenitur. Generatio autem unitatis ab unitate est una unitatis repetitio, id est unitas semel; quod, si bis vel ter vel deinceps unitatem multiplicavero, iam unitas ex se aliud procreabit, ut binarium vel ternarium vel alium numerum. Unitas vero semel repetita solum gignit unitatis æqualitatem; quod nihil aliud intelligi potest quam quod unitas gignat unitatem. Et hæc quidem generatio æterna est.”.

Bibliografía

Fuentes

ANÓNIMO. *Liber viginti quattuor philosophorum*. En: HUDRY, Françoise. (Ed.). *Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis*, 143 A, Hermes latinus III, 1. Turnhout: Brepols, 1997.

BAEUMKER, Clemens. Das pseudo-hermetische Buch der vierundzwanzig Meister (Liber XXIV philosophorum): Ein Beitrag zur Geschichte des Neupythagoreismus und Neuplatonismus im Mittelalter. En: BAEUMKER, Clemens. *Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie, insbesondere des Mittelalters. Gesammelte Aufsätze und Vorträge* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 25/1-2). Münster: 1927. p. 194-214.

DENIFLE, H. Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre. En: *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 2, 1886. p. 427-429.

ECKHARDUS. *Predigt 9 "Quasi stella matutina"*. Ed. J. Quint. *Predigten*, I. Stuttgart: 1958. (Die deutschen Werke 1).

ECKHARDUS. *Expositio libri Genesis*. Ed. K. Weiss. Stuttgart: 1964. (Die lateinischen Werke 1.1); Ed. L. Sturlese. *Prologi in Opus tripartitum et Expositio libri Genesis (recension L)*. Stuttgart: 1987-1992 (Die lateinischen Werke 1.2).

ECKHARDUS. *Expositio libri Exodi, Sermones et Lectiones super Ecclesiastici cap. 24, Expositio libri Sapientiae, Expositio Cantici Cantorum cap. 1. 6*. Ed. H. Fischer, J. Koch et K. Weiss. Stuttgart: 1992. (Die lateinischen Werke 2).

ECKHARDUS. *Expositio sacti evangelii secundum Iohannem*. Ed. K. Christ, B. Decker, J. Koch, H. Fischer, L. Sturlese et A. Zimmermann. Stuttgart: 1994. (Die lateinischen Werke 3).

FLASCH, K. *Was ist Gott? Das Buch der 24 Philosophen. Erstmals übersetzt und kommentiert von Kurt Flasch*. Verlag C.H. Beck, 2011.

LUCENTINI, P. *Il libro dei ventiquattro filosofi*. Milano: Aedphi, 1999.

NICOLAI DE CUSA. *Opera Omnia*. Iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita (h): *De docta ignorantia* (Ediderunt R. Klibansky et E. Hoffmann. Lipsiæ: in ædibus Felicis Meiner). 1932.

Estudios

BAUCHWITZ, O. F. Contribuições à história de uma metáfora: Heidegger e Nicolau de Cusa. En: COLÓQUIO INTERNACIONAL DE METAFÍSICA, 3. *O que é Metafísica?* Natal, EDUFRN, 2011. p. 267-278.

BECCARISI, A. “[N]ich sint ez allez heidenischer meister wort, die niht enbekanten dan in einem natiurlichen liehte?”: Eckhart e il *Liber viginti quattuor philosophorum*. En: STURLESE, Loris. (Org.). *Studi sulle fonti di Meister Eckhart II*. Friburgo: Academic Press Freiburg; Paulusverlag, 2012. p.73-101.

D’ALVERNY, M.T. Un témoin muet des luttes doctrinales du XIIIe siècle. En: *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 17, 1949, p. 223-248.

LUCENTINI, P. *Il Liber viginti quattuor philosophorum* nella Commedia dantesca e nei suoi primi commentari. En: LUCENTINI, Paolo. (Org.). *Platonismo, ermetismo, eresia nel Medioevo*. Introduzione di Loris Sturlese. Louvain-la-Neuve: Brepols, 2007. p. 235-264.

MAHNKE, D. *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt: Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mystik*. Halle: 1937.

SANNINO, A. *Il Liber viginti quattuor philosophorum* nella metafisica di Bertoldo di Moosburg. En: BECCARISI, A.; IMBACH, R.; PORRO, P. (Ed.). *Per perscrutationem philosophicam: Neue Perspektiven der mittelalterlichen Forschung. Loris Sturlese zum 60. Geburtstag gewidmet*. Hamburg: Meiner, 2008. p. 252-272.

STURLESE, L. Proclo ed Ermete in Germania da Alberto Magno a Bertoldo di Moosburg: per una prospettiva di ricerca sulla cultura filosofica tedesca nel secolo delle sue origini (1250-1350). En: FLASCH, K. (Ed.). *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*. Hamburg: Meiner, 1984. p. 22-33. (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, Beihefte 2).

Artigo recebido em 5/03/2015, aprovado em 26/04/2015