

MEISTER ECKHART EN LA HISTORIOGRAFÍA FILOSÓFICA MODERNA

Natalia Strok

Universidad de Buenos Aires; Universidad Nacional de La Plata
CONICET

Natal, v. 22, n. 37
Jan.-Abr. 2015, p. 141-157

Principios
Revista de filosofía

E-ISSN: 1983-2109



Resumen: Al estudiar la relación entre Eriúgena y el idealismo alemán resulta útil detenerse en la historiografía filosófica que circulaba en tierras germanas en el siglo XIX ya que los grandes filósofos idealistas como Hegel y Schelling no tuvieron acceso directo a la obra principal del irlandés, *Periphyseon*, sino a través de esos trabajos, que ofrecían en general el conocimiento que manejaba la época sobre la Edad Media. Análogamente, los estudios que vinculan el pensamiento de Meister Eckhart y los idealistas Fichte y Hegel, afirman que no se encuentran casi citas de la obra del maestro en estos autores y que su pensamiento les llegó de forma mediada. Franz Von Baader y Hans I. Martensen serán quienes inicien una revalorización del pensamiento de Eckhart y lo relacionen con el idealismo. Sin embargo, propongo en este trabajo rastrear lo que la historiografía filosófica alemana de los siglos XVIII y principios del XIX han expuesto sobre el pensamiento del filósofo alemán, considerando que esos historiadores de la filosofía podrían haber tenido acceso a su obra y que dichas piezas historiográficas fueron muy consultadas por los idealistas del XIX.

Palabras clave: Eckhart; Historiografía filosófica moderna; Recepción.

Abstract: In order to study the relationship between Eriugena and German Idealism, it can be useful to stop in the philosophical historiography that circulated in Germany in the Nineteenth Century, because idealist philosophers, such as Hegel and Schelling, did not have direct access to the Irishman's most important work, *Periphyseon*. Instead, they used those historiographical pieces that contained all general knowledge about the Middle Ages available at the time. In the same way, the studies that connect Meister Eckhart's thought with those of the idealists such as Hegel and Fichte, maintain that there are almost no quotations of the Eckhartian work in their books and that they received that philosophy by mediation. Franz Von Baader and Hans I. Martensen started a revalorisation of Eckhart's thought and initiated this relationship with Idealism. Nevertheless, I propose in this paper to look at that German philosophical historiography of the Eighteenth and early Nineteenth Century in order to find out what they have stated about this medieval author, as considering they could have had access to his work, and that the nineteenth century Idealists frequently consulted them.

Keywords: Eckhart; Modern Philosophical Historiography; Reception.

Los estudios sobre el pensamiento del Maestro Eckhart han determinado algunos puntos de afinidad entre su filosofía y el idealismo alemán. En este sentido, leemos en un artículo de Cyril O'Regan¹ que la recepción del pensamiento de Eckhart en el siglo XIX es la historia de la apropiación del misticismo especulativo por parte del idealismo alemán, como parte de un movimiento a favor de la revitalización de la cultura cristiana. Sin embargo, en el caso particular de nuestro filósofo medieval, la situación textual resulta ser bastante precaria y su condición pre-reformista lo ubica en una posición de ambigüedad. En contraste, Boehme (1575-1624) tuvo un impacto más importante por su diferente situación histórica.

Las figuras destacadas en la transmisión del pensamiento de Eckhart en la Modernidad, que también fueron los primeros en marcar una afinidad entre el autor y el idealismo alemán, son Franz von Baader y Hans I. Martensen. El primero es un pensador romántico-católico que vivió entre 1765 y 1841 y que se preocupó por reconciliar al cristianismo con la filosofía, un poco en contra de la norma luterana. Von Baader no ve que el misticismo contradiga al cristianismo, sino todo lo contrario. En este sentido, Meister Eckhart es el mejor medieval por la apuesta a la propia razón, y no sólo idiosincráticamente. Se sostiene que durante el semestre de invierno de 1823-1824 Von Baader tuvo un intercambio con Hegel relativo a Eckhart.² Por eso, se suele afirmar que este autor es quien presenta el pensamiento del maestro a las elites filosóficas del siglo XIX.

No hay dudas de que Hegel se interesa por la mística. Sin embargo, este filósofo pone entre paréntesis el lenguaje apofático de Eckhart e incluso lo ubica como propedéutica para el lenguaje catafático, que resulta en la verdadera mística para el idealista. A

¹ O'Regan, 2013.

² Franz von Baader, *Sämliche Werke*, 16 v., Leipzig, 1851-60.

este respecto, Beierwaltes³ sostiene que Hegel no conoce el texto latino de Eckhart en el que leemos “*Esse est deus*”, sino que, en todo caso, si hubiera algún tipo de simpatía por este autor, no sería más que el entusiasmo que el filósofos tiene por el neoplatonismo en general.

En cuanto a Fichte, hay serias dudas con respecto a la posibilidad de que haya leído directamente la obra de Eckhart. Sin embargo, sí se sostiene que leyó la obra del siglo XVII de Gottfried Arnold (1666-1714) sobre tradiciones heréticas y marginales, donde se incluye a Eckhart.⁴ Fichte resulta ser de entre los idealistas, el que más se opone a la Iglesia como institución y a la revelación. En razón de esto, Michel Henry⁵ marca la cercanía entre Fichte y Eckhart con respecto al amor de Dios, y la distancia que en este punto hay entre el autor medieval y Hegel. El primer estudio que relaciona a Fichte con el del maestro es el de Martensen de 1840.

Este último es un pensador luterano danés que vivió entre 1808-1884. El libro de 1840 es sobre Jacob Boehme, pero se abre con una especie de tratado monográfico sobre Meister Eckhart.⁶ Allí Martensen presenta selecciones de textos de los sermones alemanes eckhartianos. Esto permite la difusión de algunas ideas acompañadas de citas textuales, que le otorgan un gran valor como transmisión de texto. Este autor entiende que el pensamiento del Maestro es ante todo especulativo, en tanto aún el pensamiento cristiano con la filosofía, permitiendo que esta última pueda echar

³ Beierwaltes, Werner. *Platonisme et Idealisme*. París: J. Vrin, 2000. (traducción de *Platonismus und Idealismus*. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1972. p. 43-53).

⁴ Sobre la obra de Arnold, v. Degenhardt, 1967, p. 85-86.

⁵ Henry, Michel. *The Essence of Manifestation*. Trad. Girard Etzkorn. La Haya: M. Nijhoff: La Haya, 1973. (apud O'Regan, 2013, p. 656).

⁶ Este texto publicado en danés fue rápidamente traducido al inglés por Rhys Evans bajo el título *Jacob Boehme: his Life and Teaching* (Londres, 1885).

luz sobre el primero. Para Martensen esto tiene estrecha relación con la especulación hegeliana.⁷

En general, debemos subrayar que los idealistas conectan a Hegel y a Fichte con Eckhart como una forma de diferenciarlos de su contexto intelectual, en el que se había convertido en una tarea imposible reconectar la filosofía con la fe cristiana. Por otro carril muy distinto va el nacionalismo alemán y la conformación de su idioma, proceso en el cual es innegable la contribución de la tradición mística, como afirma Ernst Benz.⁸

Ahora bien, desde principios del siglo XVIII se produce en Alemania un fenómeno muy particular que tendrá repercusión en todo Europa. Se inicia la instauración de la historia de la filosofía como disciplina histórico-filosófica. Comienzan a producirse extenso trabajos que pretenden recoger toda la filosofía hasta su propio tiempo, orientando la exposición de acuerdo a los propios conceptos de historia y filosofía. Las voluminosas obras de aquella época resultaron ser fuentes de pensadores como Hegel o Schelling. Sin ir más lejos, Hegel expresa abiertamente que agradece a los historiadores de la filosofía porque hay obras que son imposibles de leer como, por ejemplo, las de la Edad Media. Leemos en *Lecciones sobre la historia de la filosofía*:

[...] pero hay ciertos períodos cuyas fuentes no han llegado a nosotros, como ocurre, por ejemplo, con la filosofía griega más antigua, y en los que, por consiguiente, no tenemos más remedio que recurrir a los historiadores y a otros escritos. Y hay también otros períodos en que es de agradecer que otros se hayan preocupado de leer las obras de los filósofos correspondientes a esos períodos y de extractar para nosotros sus lecturas. La mayor parte de los escolásticos dejaron escritas obras de 16, 24 y hasta 26 volúmenes in folio; para llegar a su conocimiento, no hay más remedio que apoyarse en el trabajo que otros han realizado.⁹

⁷ O'Regan, 2013, p. 657-659.

⁸ Benz, Ernst. *Les sources mystiques de la philosophie romantique allemande*. París: Vrin, 1987. p. 14-17. (apud O'Regan, 2013, p. 632).

⁹ Hegel, 1955, p. 105.

En este sentido, me propuse rastrear a Eckhart en tres obras que supieron ser fuentes de los idealistas, que dedican amplio espacio a la Edad Media con citas de las obras fuente, y que siguen tres orientaciones filosóficas diferentes. Estas obras son *Historia critica Philosophiæ* (HCP) de Jacob Brucker (1696-1770), *Geschichte der Philosophie* (GP) y su versión abreviada *Grundriss der Geschite der Philosophie* (GGP) de Wilhelm Tennemann (1761-1819) y *Handbuch der Geschichte der Philosophie* (HGP) de Taddä Rixner (1766-1838).

Brucker es el más destacado historiador de la filosofía del siglo XVIII. *Historia critica Philosophiæ* compuesta en latín y publicada entre 1742 y 1744 es una obra que fue leída en todo Europa. Este historiador de la filosofía es caracterizado como un protestante pietista, iluminista y ecléctico.

En la *Dissertatio preliminaris*¹⁰ el autor presenta su concepto de filosofía y delimita el campo de su historia. La filosofía – explica – coincide con la sabiduría en cuanto al objeto y al propósito, pero se distingue de ella en la forma. La filosofía expone los principios y las reglas (*principia et regulæ*) de la verdad divina y humana, y ello permite alcanzar la felicidad *qua ratione*, mientras que la sabiduría indica la posesión de esa verdad. El límite de la indagación historiográfica es dado por la definición de filosofía, que delimita la esencia de la ciencia racional que procede por demostraciones, como concepto metodológico que sirve de orientación para la investigación. El carácter genérico del contenido y el propósito en esta definición, que no es la de una filosofía particular, permite la aplicación del concepto de filosofía a un amplio campo de manifestaciones del pensamiento desde la Antigüedad hasta la Modernidad.¹¹

La filosofía verdadera que se va abriendo paso a lo largo de la historia es – en opinión de Brucker – la filosofía ecléctica. Nuestro

¹⁰ Brucker, 1975, I, p. 3-45. (De ahora en más la abreviaremos como “HCP”).

¹¹ Cf. Longo, 1979, p. 537-538.

autor plantea una reciprocidad entre la filosofía ecléctica y la historia de la filosofía, porque la segunda permite la investigación del filósofo ecléctico, quien a su vez da una clave de lectura del pasado filosófico. La filosofía ecléctica no se identifica con un contenido de doctrinas o un sistema particular. Ella es la forma correcta de filosofar a través del uso autónomo, libre y crítico del intelecto humano. Sin embargo, esta filosofía ecléctica tiene un límite: la naturaleza finita del hombre.¹² En este autor se reúnen, entonces, eclecticismo e iluminismo, conexión que se refleja en su forma de encarar la tarea histórico-filosófica.

En el siglo XVII el Medioevo era representado a través de la imagen de la oscuridad, las tinieblas de la barbarie y la ignorancia que asola Europa hasta el siglo XV.¹³ Brucker está de acuerdo con el juicio fuertemente negativo que los historiadores de la filosofía de su tiempo tienen sobre la Edad Media. Entiende que fue una época de mucha corrupción en todos los ámbitos de la vida del hombre y que tal corrupción tuvo consecuencias en la filosofía. Sin embargo, nuestro autor dedica un extenso espacio en su obra a la exposición de este período en busca de las causas de la barbarie y del modo en que se puede salir de ella. El estudio de la historia de la filosofía medieval resulta de interés para Brucker porque en ese momento surgen tanto la filosofía mística como la Escolástica. La primera inspirada en Platón y los neoplatónicos; la segunda en Aristóteles, pero ambas confundiendo razón y revelación y pretendiendo conciliar ilegítimamente el cristianismo con la filosofía pagana.¹⁴ Brucker detalla etapas de gestación y maduración de la filosofía escolástica en analogía con la vida del hombre. La concepción se produce en el siglo V con Agustín, la gestación en los siglos IX y X con la confusión entre razón y revelación (aquí incluye a Escoto Eriúgena). El nacimiento se produce en el siglo XI con la recuperación de la dialéctica

¹² Longo, 1979, p. 543; HCP, V, p. 4.

¹³ Cf. Longo, *ibid.*, p. 582.

¹⁴ HCP, III, p. 558.

(Anselmo). Luego asume su aspecto característico en el siglo XII con la elaboración de los primeros sistemas completos (Pedro Lombardo), alcanzando la madurez en el siglo XIII cuando Aristóteles reingresa en el mundo latino (Alberto Magno, Tomás de Aquino).¹⁵

Los aspectos característicos de la Escolástica son, en opinión de Brucker, la dialéctica (entendida no como *philosophia rationalis* sino como *ars rixosa*), la utilización de esta dialéctica en el terreno de la metafísica, la coincidencia entre filosofía y teología, y la admiración por el aristotelismo. Entendida, entonces, la dialéctica como arte de la disputa, la metafísica según la Escolástica no puede ser más que ciencia verbal que carece de referencia real.¹⁶ Por esta razón, Brucker también condena toda la física escolástica, siguiendo la crítica de Francis Bacon, por no tener base experimental alguna.¹⁷ El juicio negativo de nuestro historiador sobre la filosofía escolástica es absoluto; no encuentra en este período ningún aspecto positivo para el desarrollo de la filosofía. Los escolásticos – según Brucker – no comprendieron los textos aristotélicos, que interpretaron según la traducción árabe. Por ello, su lectura de Aristóteles no constituyó un progreso sino un retroceso en la historia de la filosofía.¹⁸

El caso del maestro Eckhart en esta obra me pareció en un primer momento al menos llamativo. En el volumen III de la obra, dedicado a la Edad Media, el párrafo XXXIII trata sobre los Escolásticos en Alemania. Dice Brucker: “Se conoce suficientemente que no faltaron en nuestra Alemania los filósofos escolásticos, desde el estudio de Otón de Frisinger, que propagaron el aristotelismo entre los germanos.”¹⁹ Y continúa explicando que este tipo de filosofía es contraria a las reglas de costumbre de su

¹⁵ HCP, III, p. 730.

¹⁶ HCP, III, p. 873.

¹⁷ HCP, III, p. 895.

¹⁸ Cf. Longo, *op. cit.*, p. 585.

¹⁹ HCP, III, p. 843.

tierra. Notamos la preocupación constante por la introducción de esa filosofía, que él considerada en detrimento del cristianismo, que es el aristotelismo en forma de escolástica. Hasta aquí no es llamativa esta presentación, que considera al aristotelismo como la escolástica. Brucker explica que esta corriente presenta argumentos morales y argumentos sobre la física que repugnan totalmente. Llega a calificar este hecho como una invasión en sus tierras.

Inmediatamente relaciona este movimiento escolástico en Alemania con la orden de los predicadores e incluye en su presentación los nombres de Conradus de Media Civitate o Halberstadiensis, que muestra estos argumentos que siguen el pensamiento aristotélico, y Nicolaus de Bibra, filósofos y poeta insigne del siglo XIII, que en su libro tendió a herir a la vulnerable Iglesia.

Ahora bien, el que más se destaca en el siglo XIV es *Eccardus*, de la orden de los predicadores y para presentarlo cita las obras del benedictino Johannes Trithemius (1462-1516) *De scriptoribus ecclesiasticis* y *Annales Hirsaugienses*, la primera de finales del siglo XV y la segunda de comienzos del XVI.²⁰ Trithemio afirma que *Eccardus* fue un hombre erudito en las divinas escrituras y doctísimo en toda la filosofía aristotélica de su tiempo, de ingenio sutil y clara elocuencia, pero que incorporó nuevos términos en su filosofía contra los teólogos consuetudinarios, los cuales marcaron varios errores en su obra. Esto se produce, explica Brucker, por la seducción que causó en Eckhart la filosofía peripatética, que lo llevó a cometer errores y a sostener argumentos místicos y ascéticos, que llegaron luego a Ioannes Taulerus.²¹

Como se puede observar, no se hace referencia a la mística en esta presentación de la escolástica alemana sino hasta que se

²⁰ Sobre la presentación que realiza Trithemius sobre el Maestro, su cercanía a las palabras que Nicolás de Cusa dedica a Eckhart y la importancia de su trabajo en lo inmediatamente posterior, ver Degenhardt, 1967, p. 75-78.

²¹ HCP, III, p. 844.

presenta en un breve párrafo al maestro Eckhart.²² La mística resulta ser una consecuencia de la introducción de la escolástica en tierras germanas, y esto no tiene más significado que la introducción del aristotelismo en el pensamiento cristiano. Algo que resulta absolutamente llamativo es que no se realice referencia alguna al platonismo en el pensamiento místico.

Tennemann es un historiador de la filosofía kantiano. La historia de la filosofía es, en opinión de este autor, la historia de una ciencia en particular y por ello requiere también de la definición de ciencia. Según la concepción kantiana, por ciencia se entiende un sistema orgánico de conocimiento según principios.²³ La filosofía tiene como objeto el conocimiento de los fundamentos y las leyes de la naturaleza (aquello que es) y la libertad (aquello que debe ser).²⁴ Este concepto de filosofía, a pesar de no ser estrictamente científico, es suficiente para la historia de la filosofía que se encarga de mostrar la realización gradual de la filosofía. Entonces, la materia de la historia de la filosofía es todo aquello que hace a la actividad de la razón para realizar la idea de filosofía.²⁵

Tennemann divide a la Edad Media en Patrística y Escolástica. La primera se caracteriza por la subordinación de la filosofía a la teología como arma de ataque y defensa del cristianismo. La filosofía utilizada en este sentido es la platónica. Por su parte, en la Escolástica filosofía y teología se unen en un todo inseparable que

²² Eckhart era incorporado en las historias de la filosofía anteriores a Brucker sólo a través de las Bulas papales contra el Maestro y contra las Beguinas. Ese es el caso, por ejemplo, para Johann Lorenz Mosheim (1693-1755), que supo tener gran impacto en autores posteriores. Ver Degenhardt, *op. cit.*, p. 72/86-88.

²³ Tennemann, 1798-1819, I, p. xiv-xv. (De ahora en más la abreviaremos como "GP")

²⁴ GP, I, p. xxvi-xxvii.

²⁵ GP, I, p. xxx.

utiliza la dialéctica y la filosofía aristotélica como herramienta de auxilio.²⁶

Al igual que en el caso de Brucker, el juicio que Tennemann realiza sobre la totalidad del período es negativo, en concordancia con la tradición historiográfica de inspiración protestante que prolonga la imagen negativa de la Edad Media surgida en el Renacimiento. Sin embargo, también como en el caso de Brucker, Tennemann se dedica en detalle a la presentación de los pensadores que conforman este período, incorporando citas directas de las obras originales. En su exposición la Escolástica termina con la referencia a la corriente mística, concretamente a la “teología mística” de Juan Gerson y a “la teología de la naturaleza” de Ramón Sabunde, en quienes se encuentran expresiones de un presentimiento y un deseo de mejor nutrición intelectual en oposición a lo que denomina “escolástica nominalista”.²⁷

Entonces, en la segunda parte del volumen 8 de *Geschichte der Philosophie* (1798-1819), donde presenta la filosofía mística de la Edad Media, menciona como exponentes de esta corriente a Iohannes Tauler, Thomas von Kempis, Wilhelm Kuesbraach, algunos de los muchos místicos, de acuerdo a Tennemann.²⁸ Luego de presentar esta lista que corresponde a los filósofos que llevan todo al sentimiento y abandonan las formas verbales de la escolástica, introduce el pensamiento de Johannes Gerson y Raimundo Sabunde.²⁹ No hay una sola mención de Meister Eckhart en esta obra, incluso cuando se nombra al que nosotros denominamos eckhartiano: Tauler.

En *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (1812), la obra abreviada de Tennemann y que pudo publicar completamente en vida, explica que la última consecuencia del conflicto entre

²⁶ GP, VII, p. 16–17.

²⁷ Tennemann, 1812, p. 201. (De ahora en más la abreviaremos como “GGP”). V. tb. GP, VII-2, p. 953–986.

²⁸ GP, VIII-II, p. 955.

²⁹ GP, VIII-II, p. 953-986.

nominalistas y realistas es el descrédito de la escolástica, y por ello la indiferencia por la filosofía, en especial por la lógica. Entonces, contra las disputas verbales en que incurrió la escolástica se levanta la mística. La teología mística – explica – se funda sobre la experiencia interior del sentimiento de piedad que viene de Dios, y sobre la intuición del alma aplicada a las cosas celestes.³⁰ Aquí Tennemann nombra a Tauler y a Gerson. Se detiene una vez más en las *Considerationes* de Gerson, y luego nombra a Thomas von Kempis, Johannes Wessel y Raymonde Sabonde o Sebunde. Una vez más, la ausencia es evidente y extraña.³¹

A diferencia de Brucker, Tennemann no estudia la filosofía medieval en Alemania, hecho que podría obligarlo a nombrar al maestro Eckhart, sino que estudia el fenómeno del misticismo, consecuencia de la escolástica, en general. Una hipótesis que empieza a imponerse en este punto es la dificultad de acceder a las obras de este autor por parte de los historiadores. Y como en el caso de las presentaciones de determinados filósofos, Tennemann siempre ofrece citas de las fuentes, se ve obligado a dejar a Meister Eckhart fuera del canon filosófico de la Edad Media.

Los conceptos de filosofía e historia de la filosofía tienen en Rixner una clara inspiración pedagógica y especulativa, pues su intención es adquirir una importante base de datos y tomar a la historia de la filosofía en su amplitud enciclopédica.³² La filosofía es para este autor un sistema completo de conocimiento, “ciencia del saber y de la esencia inmediatamente cierta por sí misma”, indaga las ideas incondicionales, originales y subsistentes en sí de lo verdadero, lo bueno y lo bello, y en tanto es una ciencia

³⁰ GGP, p. 227.

³¹ Debemos remarcar una diferencia entre el original alemán de *Grundriss* de 1812 donde Tennemann sólo nombra a Gerson y a Sabunde, y la versión francesa, traducción de Victor Cousin, donde se nombran también a Tauler, von Kempis y Wessel además de los antes mencionados. Cf. Tennemann, 1829, p. 389-392.

³² Cf. Steindler, 1995, p. 391.

puramente racional, es verdaderamente divina.³³ No considera la filosofía como una doctrina de la ciencia en general sino como doctrina de la esencia o metafísica, que se divide en metafísica de la verdad, del derecho y de la belleza, mientras que la ciencia en general se divide en lógica y matemática.

La historia de la filosofía – afirma en el *Handbuch* (1822) – es la investigación, la comunicación y la exposición científica del aumento y el devenir temporal de la ciencia del fundamento y de las leyes supremas de la naturaleza y la libertad, y así de las ideas, principios y opiniones a través de las cuales el espíritu humano revela y expresa su intento de auto-conocerse y de conocer con ello la totalidad y la divinidad.³⁴ Los elementos que constituyen la historia de la filosofía son análogos al alma y el cuerpo, es decir, a las partes de un organismo. La unidad está garantizada por el elemento ideal que se caracteriza por la comprensión de la razón. El elemento real son los principios y teorías singulares que se evidencian en el trabajo cotidiano del historiador.³⁵

En *Handbuch* la filosofía medieval se divide en Escolástica, Mística y transición a la Modernidad. El dualismo que presentaba Rixner entre platonismo y aristotelismo para la filosofía antigua, se traduce en la Edad Media en el dualismo entre mística y Escolástica. En esta época la religión – explica el autor – constituye el objeto de todo pensador pero la reflexión adquiere una forma diferente según se trate de un místico o de un dialéctico. Rixner se detiene en el nominalismo, corriente que según su perspectiva presenta un argumento cerrado en el plano especulativo. La mística, por su parte, no debe ser considerada como opuesta a la Escolástica, sino como enemiga de la especulación unilateral y carente de alma.³⁶ Sin embargo, ambas, Escolástica y mística,

³³ *Aphorismen* 20-21, *apud* Steindler, *op. cit.*, p. 392.

³⁴ Rixner, 1822–1823, p. 2-3. (De ahora en más la abreviaremos como “HGP”).

³⁵ HGP, I, p. 4.

³⁶ HGP, II, p. 172–173.

deben ampliarse a favor de una filosofía concebida como ciencia racional, libre, autónoma y universal en el pasaje a la Modernidad.³⁷

Cabe destacar que Rixner no tiene la imagen negativa de la Edad Media que se tenía mayoritariamente en este tiempo. En todo caso, se trata de un momento en la historia de la filosofía que es necesario recorrer en el camino hacia la Modernidad, por lo cual en su caso no se aplica la expresión hegeliana de las botas de siete leguas, con las cuales había que cruzar rápidamente el Medioevo.

En el volumen II de *Handbuch*, Rixner expone la filosofía mística desde el siglo IX hasta el XV. Los párrafos 83 a 86 son dedicados a la mística de los siglos XIV y XV en la que incluirá a Joannes Taulerus, Francisco Petrarca, Joanesn Gerson y Thomas von Kempen.³⁸ Como exponente del siglo XIII había presentado a Buenaventura y del siglo IX al XI a Eriúgena, Bernarndo de Clairvaux; Hugo y Richard de St. Victor.

Al detenerse en Tauler, a quien presenta como un dominico cuya obra fue recuperada por el protestante Dr. Spenner en 1680, Rixner introduce una nota final en la que expresa que toda su teología fue tomada de la obra alemana de Miester Eckhart.³⁹ Aquí tenemos una clave para comprender por qué se menciona a Tauler y no a Eckhart. Los escritos de Tauler parecen haber tenido bastante más suerte que los del maestro pues Rixner detalla varias ediciones por el interés que suscitó en el protestantismo: 1786, 1822.

Una vez más, la ausencia. Sólo una mención. Y en este caso, me resulta más clara la dificultad que este historiador de la filosofía debe haber tenido para poder acceder a la obra de Eckhart, a lo cual se suma la ausencia del maestro en los anteriores trabajos historiográficos. En este sentido, debemos afirmar que el canon filosófico de la Edad Media no tuvo lugar para nuestro autor, a

³⁷ HGP, II, p. 193.

³⁸ HGP, II, p. 181-192.

³⁹ HGP, II, p. 184.

pesar de que se pretendiera dar cuenta de la dimensión mística de la filosofía medieval. El interés histórico por el maestro recién comenzará a darse en la segunda mitad del siglo XIX con los desarrollos de Pfeiffer, hecho que devendrá en la edición crítica de la obra en el siglo XX de la mano de Quint.

Al comparar este caso con el de otro autor medieval, que los historiadores presentan en sus obras como místico y neoplatónico, Juan Escoto Eriúgena (ca. 810-ca. 870), debemos advertir que todos afirman tener acceso a la edición *princeps* del *Periphyseon* realizada en 1681 por el inglés Thomas Gale. Y cuando dudamos de que realmente hayan accedido a esa obra, sabemos que Christoph August Heumann incluyó una reseña de la edición de Gale en su *Acta Philosophorum*,⁴⁰ primera publicación periódica de historia de la filosofía y fuente indiscutible para todos los historiadores de la filosofía de la época, dando al lector una inmensa cantidad de citas textuales de la obra principal del irlandés.

Conclusión

En síntesis, resulta llamativo que estos autores que incluyeron a la Edad Media e incluso a la dimensión mística de ese período en sus obras, no incluyera una presentación del filósofo alemán. En el caso en que encontramos una mención, no hay referencia a la dimensión neoplatónica del pensamiento del autor, algo que no se pone en dudas en las reuniones científicas y que la crítica contemporánea acompaña en cada publicación.

Sin embargo, en este punto quizás nos sea útil reflexionar sobre el significado que la Edad Media tiene para la incipiente historiografía filosófica. En cualquiera de los casos, ya sea platonismo ya aristotelismo, se trata de afectar negativamente al pensamiento cristiano. Ambas dimensiones del pensamiento antiguo resultan negativas para el Iluminismo, pues esta corriente

⁴⁰ Heumann, Christopher. *Acta Philosophorum*. Vol. III. Halle: Renger, 1723.

sostiene un fuerte rechazo a la unión de filosofía y religión. Luego, la omisión se vuelve regla, más aún por el hecho de no contar con edición alguna de las obras del maestro, aunque se diera al menos una mínima circulación por Alemania. El fecundo pensamiento filosófico del maestro Eckhart tendrá que esperar unas décadas más para iniciar su abandono de la oscuridad en la que lo sumió la era de las luces, excusada en condenas que además, en opinión de los iluministas, podemos hipotetizar, no habrían sabido castigar como hubiera correspondido.

Referências

BRUCKER, Johann Jakob. *Historia critica philosophiae*. Tomos I, III y V. Hildesheim: Olms, 1975.

DEGENHARDT, Ingeborg. *Studien zum Wandel des Eckhartbildes*. Leiden: Brill, 1967.

HEGEL, Georg Willhelm Friedrich. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Vol. I. Trad. Wenceslao Roces. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1955.

LONGO, Mario. Le storie generali della filosofia in Germania. En: SANTINELLO, Giovanni. (Ed.). *Storia delle storie generali della filosofia*. Vol 2: Dall'eta cartesiana a Brucker. Brescia: La Scuola, 1979. p. 329-635.

O'REGAN, Cyril. Eckhart Reception in the 19th Century. En: HACKETT, J. (Ed.). *A Companion to Meister Eckhart*. Leiden; Boston: Brill, 2013. p. 629-668.

RIXNER, Thaddä Anselm. *Handbuch der Geschichte der Philosophie: zum Gebrauche seiner Vorlesungen*. Vol. I y II. Sulzbach: J.E. von Seidel Kunst- und Buchhandlung, 1822-1923.

STEINDLER, Larry. La storia della filosofia come "organism": la scuola di Schelling. En: SANTINELLO, Giovanni; PIAIA, Gregorio. (Ed.). *Storia delle*

storie generali della filosofia. Vol. 4/I: L'età Hegeliana – La storiografia filosofica nell'area tedesca. Brescia: La Scuola, 1995. p. 349-412.

TENNEMANN, Wilhelm Gottlieb. *Geschichte der Philosophie*. Vol. I y VII. Leipzig: J. A. Barth, 1798-1819.

TENNEMANN, Wilhelm Gottlieb. *Grundriss der Geschichte der Philosophie für akademischen Unterricht*. Leipzig: J. A. Barth, 1812.

TENNEMANN, Wilhelm Gottlieb. *Manuel de l'Histoire de la Philosophie*. Vol. I, Trad. Victor Cousin. Paris: Pichon et Didier, 1829.

Artigo recebido em 1/03/2015, aprovado em 9/06/2015