



«Quizá la historia universal es la historia de unas cuantas metáforas», escribió una vez Borges en una brillante reflexión sobre la representación de Dios y del Ser como «esfera infinita».

La larga trayectoria de esta metáfora, muy discutida durante toda la Edad Media por teólogos, no puede prescindir del segundo aforismo de este anónimo *Libro de los veinticuatro filósofos*, enigmático texto de la segunda mitad del siglo XII que recoge las definiciones de la divinidad propuestas por veinticuatro sabios reunidos en un simposio: «Dios es una esfera infinita cuyo centro se halla en todas partes y su circunferencia en ninguna». La profundidad y belleza de esta sentencia no dejará de fascinar a la cultura europea a través de los siglos: será recogida y reelaborada por Alain de Lille, Maestro Eckhart y Nicolás de Cusa en el Medioevo; por Giordano Bruno y Copérnico en el Renacimiento; un siglo después por Pascal, hasta llegar al simbolismo geométrico del Romanticismo alemán. Las veinticuatro definiciones que componen el *Liber*, seguidas de un comentario que alumbra su íntima coherencia teórica, expresan las condiciones generales que llevan a la mente humana a traducir en conceptos la intuición noética de lo divino, bajo la comprensión de un pensamiento que aspira a conjugar la revelación cristiana con la razón neoplatónica.

Esta versión española que acompaña el texto latino ofrece por primera vez al lector moderno la posibilidad de acceder a este importante documento de la espiritualidad medieval. El amplio estudio introductorio de Paolo Lucentini permite a la vez comprender en todo su complejo contexto cultural la síntesis perfecta del platonismo cristiano europeo del siglo XII.



Anónimo

# **El libro de los veinticuatro filósofos**

ePub r1.0

Titivillus 27.06.15

Título original: *Il libro dei ventiquattro filosofi*

Anónimo, 1999

Traducción: Cristina Serna & Jaume Pòrtulas

Edición y prólogo: Paolo Lucentini

Editor digital: Titivillus

ePub base r1.2





Representación de los philosophi. Montecassino (FR). Archivio dell'Abbazia, ms. Cassinese 132:  
Enciclopedia de Rabano Mauro.

# Introducción

## Paolo Lucentini

1. «Quizá la historia universal es la historia de unas cuantas metáforas»: así comienza «La esfera de Pascal», una de las más hermosas páginas de Jorge Luis Borges, recogida en *Otras inquisiciones*<sup>[1]</sup>. La metáfora que mueve la reflexión de Borges es la representación de Dios y del Ser como «esfera infinita». Ya presente en los antiguos poetas y filósofos — Jenófanes, Parménides, Empédocles— y retomada, en opinión de Borges, en el vasto *corpus* atribuido a Hermes Trismegisto, la imagen de la esfera fue redescubierta a finales del siglo XII por Alain de Lille, y desde entonces hasta ahora no habría dejado de fascinar las mentes de literatos y pensadores. Borges recuerda su presencia en las literaturas europeas, desde el *Roman de la Rose* hasta el *Pantagruel* de Rabelais, y sigue sus metamorfosis en el pensamiento filosófico y teológico. Retomada con entusiasmo por Giordano Bruno en su *De la causa, principio, et Uno* (1584) para magnificar la revolución cosmológica de Copérnico y la nueva visión del mundo, un siglo después, cuando ya se había extinguido la luz del Renacimiento, la esfera «infinita» se convierte, en la primera versión de los *Pensamientos* de Pascal, en una esfera «espantosa», imagen de un mundo sin alma, abismo y laberinto para el alma humana. «Quizá», concluye Borges, «la historia universal es la historia de las diversas entonaciones de algunas metáforas».

El texto de Borges es de 1951, pero ya en 1937 un bello libro de Dietrich Mahnke, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt*<sup>[2]</sup>, había intentado

recorrer, remontándose en el tiempo, la historia de la «esfera infinita» en la cultura europea. Desde el simbolismo geométrico del Romanticismo alemán hasta la mística geométrica de la Edad Barroca, el estudio de Mahnke, realizado con una vasta perspectiva historiográfica y gran rigor filológico, atraviesa el Renacimiento y la Edad Media, hasta llegar a los orígenes de la sabiduría griega. Decisivo, por la difusión de la metáfora, resulta su encuentro con el pensamiento del Maestro Eckhart y Nicolás de Cusa, pero es en el siglo XII, una época de extraordinario florecimiento literario e intelectual, cuando aparece la fuente original de todas las sucesivas apariciones de la «esfera infinita»: el *Liber viginti quattuor philosophorum*, atribuido en muchos manuscritos a Hermes Trismegisto y ampliamente discutido a lo largo de la Edad Media por teólogos y filósofos.

El *Libro de los veinticuatro filósofos* constituye un texto enigmático que recoge, como se explica en su Prólogo, las definiciones de Dios propuestas por veinticuatro sabios reunidos en un simposio. El escrito —que aparece por primera vez en la segunda mitad del siglo XII— se ha conservado en veintiséis códices; en los inventarios de antiguas bibliotecas se hallan atestiguados otros diez, actualmente perdidos. En el devenir del tiempo, este opúsculo experimentó ampliaciones y cortes, que se traducen en la presencia de tres redacciones diversas: la forma original, compuesta por las veinticuatro sentencias y un breve comentario; una segunda forma, que quizá se constituyera en Oxford a principios del siglo XIV, que añade otro comentario más amplio; y por último, también de esta misma época, el texto desprovisto de los dos comentarios y reducido tan sólo a las definiciones teológicas<sup>[3]</sup>.

Las relaciones de estilo y doctrina entre las definiciones y el primer comentario suscitan problemas que todavía no han sido resueltos, pero la opinión mayoritaria, aun cuando sea formulada con dudas y cautelas, atribuye el comentario a la redacción original. La estructura de la obra, en efecto, presenta fuertes analogías con los escritos que en la segunda mitad del siglo XII introducen en la teología el método axiomático. En el origen de este nuevo modelo de investigación teológica se sitúa el comentario de Gilbert de la Porrée al *De hebdomadibus* de Boecio, que propone un método fundado en la verdad de frases enunciadas de forma axiomática,

aceptadas en base a su evidencia y objeto de una exposición argumentada. La lección de Gilbert, inspirada quizás en la tentativa de imitar en el conocimiento teológico el rigor demostrativo de la geometría euclidea<sup>[4]</sup>, vuelve a aparecer, entre el año 1160 y el 1190, en las *Regulae caelestis iuris* de Alain de Lille y en el *Ars fidei catholicae* de Nicolás de Amiens. En estos mismos años, la misma impostación aparece en la versión latina del *Liber de causis* (un compendio árabe de los *Elementos de teología* de Proclo) y en el *Libro de los veinticuatro filósofos*, que elabora un pensamiento teológico construido formalmente sobre la enunciación de verdades intuitivas, que parecen surgir las unas de las otras como en una suerte de emanación conceptual<sup>[5]</sup>.

De este modo, las veinticuatro definiciones que componen el *Liber* expresan las condiciones generales que llevan la mente humana a traducir en conceptos la intuición noética de lo divino, y van seguidas por un comentario discursivo que ilustra la génesis interna de cada sentencia, así como su íntima coherencia teórica<sup>[6]</sup>. El cuadro de conjunto constituye la propuesta de un saber teológico policéntrico y al mismo tiempo unitario que, a través de verdades manifiestas y universales —objeto de conocimiento noético— y su explicación en términos analíticos y discursivos, conduce, a lo largo de un camino de impulsos intuitivos y rigor racional, hacia la luz incognoscible de la única e infinita naturaleza divina.

Editado en la recension breve de Heinrich Denifle en el año 1886, en razón de su importancia para la obra del Maestro Eckhart, el *Libro de los veinticuatro filósofos* fue publicado en su forma original por Clemens Baeumker en 1913 (y más tarde en 1927), basándose en un número limitado de manuscritos. El segundo comentario fue descubierto en 1949 por Marie-Thérèse d'Alverny en un manuscrito de Oxford. Pero el texto no fue editado hasta hace poco en su forma más amplia (las sentencias con el primer y el segundo comentario) por Françoise Hudry: una edición valiosa por la perfección de sus análisis filológicos, la cuidadosa investigación de las fuentes y el exhaustivo estudio de la difusión del texto en la Edad Media. Además, junto con la edición crítica, F. Hudry propone una interpretación radicalmente nueva, ya anticipada en trabajos precedentes y expuesta ahora en un fresco de amplia perspectiva y coherencia narrativa.

Baeumker atribuye el *Libro de los veinticuatro filósofos*, un «manual sintético del neoplatonismo cristianizado», a un filósofo medieval que escribe a caballo de los siglos XII y XIII inspirándose en las fuentes más diversas de la tradición platónica (el *Asclepius* hermético y Macrobio, Agustín, Boecio y Dionisio Areopagita). Son muy escasas las huellas de aristotelismo y de pensamiento árabe; la estructura axiomática del texto lo aproxima, como ya hemos señalado, a obras compuestas o traducidas en el siglo XII; por último, tanto las definiciones como el comentario no parecen ser versiones del griego o del árabe, y es posible que sean obra del mismo autor<sup>[7]</sup>.

La tesis de Baeumker, basada en argumentos de orden lingüístico, literario y filosófico, se impone en la historiografía medieval. También el análisis de Marie-Thérèse d'Alverny se centra en la tradición platónica. Texto *d'allure mystérieuse*, el *Liber* parece haber sido compuesto en la segunda mitad del siglo XII, en la zona de influencia de la escuela de Chartres y de Gilbert de la Porrée. Al igual que Baeumker, la ilustre estudiosa francesa pone de relieve la afinidad literaria con otros escritos de la época, que imitan la estructura axiomática del *Liber de causis* y de los *Elementos de geometría* de Euclides. Desde el punto de vista doctrinal, la obra refleja un neoplatonismo de rasgos muy marcados, donde se conjugan el emanatismo del *Liber de causis*, la formulación trinitaria porretana, fuertemente influenciada por la teología griega, y la exaltación de la *via remotionis*, conocimiento místico negativo de la esencia divina, transmitido al mundo latino por Dionisio Areopagita y por su intérprete carolingio Juan Escoto Eriúgena. El estilo oscuro y enrevesado del comentario parece descartar la pertenencia del autor a los ambientes escolásticos de los grandes Studia de Francia: el compilador parece, en cambio, más cercano a los equipos de traductores que difundían los textos griegos y árabes, cuyo estilo, habituado a calcar una lengua extranjera, seguía más de lejos el latín clásico de los modelos retóricos. No es posible afirmar de un modo categórico que el comentario pertenezca a la redacción primitiva, si bien ésta es la hipótesis más probable<sup>[8]</sup>.

El trasfondo filosófico del *Liber* lo constituye desde luego la tradición platónica, ya sea en los manuales clásicos del pensamiento medieval, ya sea

en los estudios que han pretendido indagar el sentido y la historia de la definición II, sin duda la más célebre, que representa a Dios como «una esfera infinita cuyo centro se halla en todas partes y su circunferencia en ninguna».

La interpretación común, sin embargo, ha sido rechazada por F. Hudry, quien, abriendo un escenario inédito, sitúa el *Liber* en la estela de la teología aristotélica y en la historia de las escuelas filosóficas de Harrân y Alejandría. No es posible resumir brevemente, sin traicionarlo, su análisis, tan complejo y sugestivo, pero es necesario evocar al menos sus puntos principales. De acuerdo con testimonios árabes tardíos (siglos IX-X), en Harrân, en la Alta Mesopotamia, vivían filósofos de origen griego, estrechamente vinculados a Aristóteles: su tradición parece estar documentada en Alejandría, en época tardoantigua, por el *Thesaurus philosophorum* de Aganafat, así como por el *Liber de sapientia philosophorum*. El primero de estos textos es un breve manual para las disputas lógicas, compuesto por un profesor de Alejandría en una época imprecisa y ampliamente interpolado después, hacia el año 1200; el segundo es un texto perdido, que parece insertarse en la transmisión del pensamiento aristotélico. Ambos, uno en lo que respecta a la lógica y el otro con referencia a la teología, se inspiraban sin duda en las obras de Aristóteles y en las sentencias que de ellas habían extraído los antiguos filósofos de Harrân. Ahora bien, según afirma F. Hudry, la tradición manuscrita y el segundo comentario sugieren la posibilidad de ver en las sentencias de los veinticuatro filósofos un extracto greco-latino del *Liber de sapientia philosophorum*. Este texto, ya utilizado en una versión árabe por Avicena, habría llegado a España en torno a los siglos XI-XII, donde habría sido conocido por Gundisalvo y quizá por Avicebrón. En la traducción latina, tan sólo el códice de Laon, Bibliothèque Municipale 412, conserva temas y expresiones del original, mientras que todos los demás manuscritos producen la impresión de que la tradición pagana se ha esfumado y se ha sometido a la ortodoxia cristiana. Lo que pretende el texto (sentencias y comentario) es precisar, a partir de imágenes o conceptos habituales, una transposición de sentido necesaria para el lenguaje teológico. Ningún sentimiento religioso se halla presente, tan sólo la consideración del

concepto de Dios. En lo que respecta a la datación, la idea de una esfera infinita —que no es ni clásica ni cristiana— parece haber surgido entre los astrónomos alejandrinos; también la incorporeidad de Dios y la doctrina del Logos-Hijo son independientes de la fe cristiana y remontan al ambiente teológico judeo-pagano de Alejandría. De modo que resulta legítimo establecer como *ter minus a quo* del *Liber*, en lo que respecta a su contenido doctrinal, el inicio del siglo III<sup>[9]</sup>.

Recientemente Kurt Ruh, en su gran historia de la mística occidental, aun cuando excluye una relación directa con las concepciones aristotélicas, ha insistido en la presencia de temas y fórmulas paganas; y si bien no deja de señalar el eco profundo de la teología medieval y adscribe la obra, en su forma conocida, al siglo XII, habla, sin embargo, en relación con algunas de las sentencias, de texto no cristiano (*ein nicht-christlicher Text*), y hace referencia a pensadores del mundo antiguo, como Empédocles y Anaxágoras, al tiempo que subraya, en el conjunto, las analogías formales y conceptuales con el *Liber de causis*<sup>[10]</sup>.

2. De modo que en la discusión a propósito del origen del texto se contraponen dos hipótesis distintas: la primera, la clásica (de C. Baeumker a M.-T. d'Alverny), inserta el *Libro de los veinticuatro filósofos* en la tradición neoplatónica medieval; en cambio, la segunda, formulada por F. Hudry, lo vincula al pensamiento teológico de Aristóteles y a la cultura alejandrina del siglo III. Ahora bien, si un libro sugiere hipótesis tan discordes y a la vez sigue escondiendo, después de tanto tiempo, el secreto de su origen, es posible que ello se deba a que ha sido pensado y escrito con la intención de disimular su verdadera naturaleza, ya sea fingiendo un escenario de fantasía —los veinticuatro filósofos reunidos en sagrado coloquio—, ya hablando bajo el velo de metáforas y en una lengua oscura y difícil. De esto se habían dado cuenta, por otro lado, también los lectores medievales, que habían cultivado el carácter misterioso de la obra (como testimonia el título *definiciones enigmáticas* en un códice perdido de la Cartuja de Salvatorberg en Erfurt<sup>[11]</sup>), y multiplicado, quizá con la intención de desafiar el misterio, los títulos y atribuciones —de Hermes Trismegisto a Empédocles, de Aristóteles a Cicerón—. Por ello, con el fin de acercarnos,

si no al autor mismo, por lo menos a su ambiente histórico e intelectual, creo que es necesario un análisis nuevo y ordenado, que se detenga tanto en el detalle como en el conjunto, que no ceda ante las sugerencias evocadoras del simbolismo y sepa, más allá de los fulgores y de la rebuscada oscuridad, restituir a este texto su coherencia oculta.

Las dos primeras sentencias, que representan respectivamente a Dios como una mónada y como una esfera infinita, son las más célebres de todas, y han sido ampliamente citadas y discutidas en la literatura medieval. Ambas, como explica el comentario, definen la naturaleza de la primera causa por medio de imágenes (I: *secundum imaginationem*, II: *per modum imaginandi*) que representan a Dios en términos matemáticos: la «matemática» de los números (I: *prout se numerose multiplicat*) y la del espacio geométrico (II: *ut continuum*). El origen último de estas metáforas es antiquísimo, y remite a Pitágoras en lo tocante a la mónada o unidad, y a Parménides, Empédocles y a los *Himnos Órficos* en lo que respecta a la esfera. En la Edad Media estas imágenes eran conocidas sobre todo a través de los filósofos neo-platónicos, quienes en muchos textos habían recurrido a las leyes de la unidad y del círculo con el fin de ofrecer una «forma» de la vida divina. Y es precisamente en la tradición neoplatónica en la que se inspira el simbolismo numérico y geométrico de filósofos y teólogos cristianos, como Agustín y Boecio, Dionisio Areopagita y Juan Eriúgena.

Las dos primeras sentencias describen los misterios de Dios con un lenguaje metafórico de un vigor antiguo e intuitivo, rico en implicaciones religiosas, y que se entreteje, en el comentario y en las demás sentencias, con términos, categorías y perspectivas de una rigurosa racionalidad. El sentido profundo del *Libro de los veinticuatro filósofos* se halla por completo recogido en sus símbolos, que expresan la vida de la primera causa en su dialéctica interna y en su infinitud creadora.

La sentencia I afirma: «Dios es una mónada que engendra una mónada, y refleja en sí mismo una sola llama de amor». El comentario explica que la definición representa la primera causa en el acto de multiplicarse en sí misma, y expresa en términos numéricos (el uno, el dos, el tres) la efusión original del principio divino: «multiplicante... multiplicado... lo que se refleja».

En la tradición neopitagórica, y más tarde en los filósofos neoplatónicos (de Plotino a Proclo), el tema de la unidad y de los números desempeña un papel constituyente en la reflexión acerca del Uno y la derivación de lo múltiple. El simbolismo de la mónada, «fuente y origen de los números, principio y fin de todas las cosas<sup>[12]</sup>», será adoptado más tarde por los pensadores cristianos que se mueven en el seno de la visión neoplatónica: Dionisio Areopagita, así como su intérprete y traductor carolingio Juan Eriúgena, recurrirán a ella para explicar la unidad del principio divino y la procesión de las causas primordiales en el universo creado. En la primera mitad del siglo XII, en la estela de numerosos testimonios patrísticos, el término *monas* hace referencia a Dios en Abelardo y en Teodorico de Chartres, entre otros<sup>[13]</sup>. El uso de *monas/unitas* para exponer las procesiones eternas tampoco resulta extraño a la teología cristiana: ya en el siglo V Vigilio de Tapso habla de una mónada que engendra y de una mónada que es engendrada<sup>[14]</sup>, pero será Teodorico de Chartres el primero en desarrollar una reflexión original trinitaria basada en especulaciones numéricas. Teodorico, inspirándose en una célebre página de Agustín, que había descrito la procesión de las personas divinas en términos de «unidad» (unidad que engendra, imagen engendrada por la unidad, amor de la unidad y de su imagen<sup>[15]</sup>), intenta en su comentario al *De Trinitate* de Boecio y en el *Tractatus de sex dierum operibus* una auténtica demostración racional del dogma trinitario. La unidad original, afirma Teodorico, multiplicada por sí misma engendra otra unidad, que es la igualdad de la unidad, *equalitas unitatis*; y puesto que queda excluida cualquier división de la unidad, la unidad que engendra y la unidad engendrada son enlazadas por un amor recíproco, *amor et conexio*. En el orden del ser, las propiedades del uno matemático son las formas de la vida divina: la unidad que engendra es el Padre, la unidad engendrada el Hijo, y el amor que une es el Espíritu Santo<sup>[16]</sup>. De este modo, el simbolismo de la mónada permite a Teodorico argumentar racionalmente, sin recurrir al dato revelado, acerca de la identidad de naturaleza o a las distinciones personales del Dios uno y trino. En la teología «aritmética» de Teodorico —como ha escrito Werner Beierwaltes— la multiplicación inmanente de la Unidad se

transforma en su despliegue interior y atemporal: los conceptos de unidad, igualdad y conexión tienden a evitar las antiguas dificultades de la teología cristiana, e impiden entender la vida trinitaria en el sentido de una multiplicidad numérica del ser divino. Tras tomar prestados motivos del pitagorismo tardoantiguo de Agustín y Boecio, la concepción aritmética de Teodorico traduce la analogía matemática en una teología de orientación metafísica, y constituye la superación del pensamiento neoplatónico, donde el Uno engendra a partir de sí mismo un Intelecto que no es igual, sino «otro» y «subordinado<sup>[17]</sup>».

La misma vía será seguida más tarde, si bien con acentos y preocupaciones diversas, por Clarembaldo de Arrás (un discípulo de Teodorico), por Acardo y Ricardo de San Víctor y, finalmente, por Alain de Lille. De modo que el concebir la vida de la primera causa como un eterno desarrollo de la Unidad se inscribe en una larga tradición que durante siglos, desde Agustín hasta las escuelas de Chartres y de San Víctor, había recurrido a las especulaciones de carácter numérico para demostrar o explicar el misterio de la Trinidad.

Es en esta compleja tradición en la que parece insertarse también la primera sentencia del *Liber*, en la que la dialéctica interna de la primera causa —que brota del acto de una eterna generación y de la comunión de amor entre el que engendra y el engendrado— evoca de inmediato el dogma trinitario y la teología aritmética de Teodorico. Del mismo modo, también el comentario se inspira en el maestro de Chartres cuando explica que en todos los números (los números que definen los seres finitos) la multiplicación no engendra la igualdad, sino tan sólo una alteridad múltiple<sup>[18]</sup>.

Por lo tanto, en la sentencia i asistimos al recurso de exponer el dogma trinitario con un lenguaje racional, como conviene a un simposio de filósofos. La antigua alianza entre la religión cristiana y la metafísica neoplatónica, que atraviesa el pensamiento occidental desde Agustín a toda la Edad Media, es la que anima este intento de justificar de un modo racional una concepción dinámica de la divinidad. Y sin embargo, si la fuerza evocativa de la imagen es grande, grande es también su ambigüedad: la mónada engendradora, engendrada y reflejada representa, al tiempo que

difumina, el misterio revelado con palabras y conceptos que durante largo tiempo han fascinado, pero también llenado de sospechas, a los maestros del Medioevo latino. Por lo tanto, es necesario, a fin de captar el verdadero significado de esta sentencia, extender el análisis al texto entero: entonces descubriremos que el autor del *Liber* no sólo evoca el dogma trinitario con expresiones imaginativas, sino que lo define en un riguroso marco conceptual y lingüístico, donde la fantasía figurativa se conjuga con un experto tecnicismo teológico.

Hemos de señalar en primer lugar que la naturaleza ternaria del principio divino halla forma en numerosas sentencias: Dios es mente-palabra-uni6n (IV), principio-proceso-fin (VII), poder-ser-bondad (X), potencia-sabiduría-voluntad (XII), unidad-verdad-bondad (XV), aquel de quien, para quien y en quien son todas las cosas (XXII).

Resulta del todo evidente que las tríadas del *Liber* pertenecen a la cultura cristiana, donde se hallan atestiguadas en época patrística y medieval<sup>[19]</sup>. El Padre es mente, principio, potencia, unidad, aquél a partir del cual es todo; el Hijo es palabra, proceso, ser, sabiduría, verdad, aquél por el cual es todo; el Espíritu es lazo de unión, fin, bondad, voluntad, aquél en el cual es todo. Tampoco falta el reconocimiento explícito de la dignidad igual de las tres personas: la voluntad, según se afirma en la sentencia XII, es igual a la potencia y sabiduría divinas.

También el registro lingüístico es coherente con los modos expresivos del pensamiento cristiano. Mientras la primera trilogía parece inspirada en Agustín (*mens, notitia, amor*<sup>[20]</sup>) y está construida con el lenguaje de la analogía, que aplica a la Trinidad las propiedades y las relaciones de las criaturas, las demás son formas clásicas de apropiación, es decir, de la atribución a las personas en particular de atributos que son comunes a toda la naturaleza divina<sup>[21]</sup>: potencia, sabiduría y bondad, por poner un ejemplo, pertenecen a Dios en su perfección indivisa pero, en la meditación teológica, la potencia es apropiada, es decir, referida en modo particular, al Padre, del mismo modo que la sabiduría es apropiada al Hijo y la voluntad al Espíritu Santo.

La doctrina trinitaria ofrece, además, correspondencias de carácter textual con el Nuevo Testamento, y pone de manifiesto una relación evidente con la teología del siglo XII. Las sentencias X y XII constituyen las variantes de una célebre tríada (potencia, sabiduría, bondad) que se inspira en Agustín<sup>[22]</sup> y que en época medieval tuvo amplia difusión: en el siglo XII aparece documentada por vez primera en Anselmo de Laon, y se situó por obra de Abelardo en el centro de un áspero y largo debate antes de ser acogida por el magisterio eclesiástico<sup>[23]</sup>. La fórmula de la sentencia XII — con «voluntad» en lugar de «bondad»— no sólo se inspira también en Agustín<sup>[24]</sup>, sino que se halla presente en Chartres, en las obras de Guillermo de Conques<sup>[25]</sup>. En la sentencia XV, una alusión transparente al Evangelio de Juan (14, 6: «Yo soy el camino, la verdad y la vida») se entrecruza con la tríada unidad-verdad-bondad, que remonta al *De vera religione* de Agustín y es retomada en el siglo XII por Pedro Lombardo<sup>[26]</sup>. El ternario de la sentencia XXII, que repite una célebre doxología de la Epístola a los Romanos (11, 36: «Puesto que de él, y por él y en él son todas las cosas»), también se remonta a Agustín, se halla documentado en la teología griega y, en la cultura latina, fue muy apreciado por Juan Eriúgena. Y si en la sentencia IV el término *continuatio* parece proponer de nuevo una expresión de Macrobio —la mónada original, en su irradiación ternaria, mantiene una «continuidad de potencia»<sup>[27]</sup>— lo cierto es que expresa la doctrina agustiniana del Espíritu como amor y concordia de mente y verbo, Padre e Hijo.

De modo que en las definiciones vemos cómo se delinea una concepción trinitaria que saca partido, tal y como se espera de un encuentro de filósofos, de los nombres analógicos y de los nombres apropiados. En el comentario, sin embargo, como por una deliberada distinción de papeles, la vida interna de la primera causa recibe una forma conceptual más explícita y recurre a los nombres propios, esto es, a los nombres que expresan de un modo determinado las distinciones personales. Dios es una *triformis essentia* (XXII) que se despliega en relaciones diversas: *rationes diversae ipsius essentiae deitatis* (IV). El acto de las procesiones es designado con *se numerose multiplicare* (I) y *se numerare* (IV). La generación del Hijo es

definida con los términos tradicionales de *gignere* (IV) y *generatio* (VII); el Padre es *genitor* (IV, VII) y *generans* (VII, VIII, XV, XXII); el Hijo *procedit in generatione* (VII), *se verbificat* (IV), es *genitura* (IV) y *genitus* (VII, VIII, XV, XXII).

Y si la relación entre Padre e Hijo resulta privilegiada, también en lo que atañe al Espíritu Santo —que no era fácil de expresar con un lenguaje filosófico, sin recurrir al dato revelado— el comentario se mantiene en el ámbito de la tradición: la tercera hipóstasis procede *spirando* (IV), es el final de las procesiones (VII) y es llamada *vivificator* (XXII) como en el Símbolo apostólico y en los Padres de la Iglesia.

Por último, la igualdad de las personas recibe pruebas significativas y en absoluto equívocas: el Hijo tiene el ser del Padre al tiempo que conserva identidad de naturaleza, *non recipit variationem* (VII), y el Espíritu tiene una dignidad semejante, *adaequatur*, a la del engendrador y el ser engendrado (IV).

Pero, si bien el cuadro teológico se halla anclado en la reflexión cristiana, también se halla atravesado por elementos conceptuales de origen neoplatónico, y parece anticiparse a los desarrollos que el pensamiento trinitario habría de conocer en la segunda mitad del siglo XII. Se trata de la concepción «circular» de la Trinidad, entendida como movimiento de procesión y regreso, que será elaborada y discutida más tarde por los grandes maestros del siglo XIII, desde Buenaventura hasta Alberto Magno y Tomás de Aquino<sup>[28]</sup>. Por lo demás, Boecio, inspirándose en la filosofía neopitagórica, ya había dicho que la unidad es como un círculo o una esfera, puesto que, multiplicada por sí misma, siempre regresa a su principio<sup>[29]</sup>. En el *Liber* la vida trinitaria es concebida en los términos neoplatónicos de *processio* y *reditus*: y como todo el ser deriva de Dios y a él retorna, del mismo modo, a la eterna procesión del Hijo sigue, en eterna conversión, la efusión de su amor por el Padre. El Espíritu, más que en el vínculo amoroso del engendrador y el engendrado, es visto como amor reflejo, *ardor reflexus* (I), que sigue a la procesión de la mónada engendrada. La bondad infinita del Espíritu vive en el retorno a la unidad del centro: «también en el retorno, la vía más segura del ser a la unidad del

centro es la bondad ilimitada» (X). La vida interna de Dios se halla en la efusión primigenia del ser y en el retorno a sí mismo, *a se in se* (XI). Un movimiento procede del centro y retorna al centro: el primero es la fuente del ser, la generación del Hijo, *via generantis ad genitum*; el segundo, que se cumple en la bondad del Espíritu, es la vía del retorno, *via conversa* (XV).

3. La concepción circular de la Trinidad nos introduce en la sentencia II: «Dios es una esfera infinita cuyo centro se halla en todas partes y su circunferencia en ninguna». La definición, según explica el comentario, representa con una metáfora geométrica (*per modum imaginandi ut continuum*) la vida de la primera causa. Cabe señalar aquí que el término «vida» se emplea en el texto ya sea para indicar el despliegue interior de la divinidad (IV, VII, XV), ya el flujo de la vida y del amor universal (V, VIII): Dios, en cuanto que causa primera, irradia el ser en sí mismo y en el todo.

Esta sentencia, la más célebre y misteriosa del *Liber*, ha sido leída e interpretada de maneras diversas en el curso de los siglos. A fin de llevar a cabo un análisis filosófico, es preciso tomar en consideración dos elementos: el concepto de infinito y el contenido teológico de la imagen. La búsqueda de sus fuentes, hasta ahora individualizadas en los ámbitos más diversos del pensamiento (de Parménides a Empédocles y Aristóteles, de Plotino a Boecio), podría resultar, de este modo, menos incierta.

*Sphaera infinita*: el comentario a la sentencia II afirma que la primera causa se halla en todas partes, *ubique*, y al mismo tiempo sobrepasa y trasciende cualquier determinación espacial, *supra ubi et extra*. La misma fórmula se repite en el comentario a la sentencia III para expresar la esencia divina en su simplicidad, *in sua simplicitate*: «ella misma se halla toda entera en todas partes, e incluso por encima y más allá del dónde». Por lo tanto, resulta evidente que la metáfora de la esfera carece de contenidos cosmológicos, y pretende representar —por medio de un simbolismo espacial— la vida en sí de la primera causa, en su dialéctica de inmanencia y transcendencia, de causalidad universal y de soledad inaccesible. El centro se halla en todas partes, explica el comentario, y el pensamiento no puede delimitarlo, *nullam habens in anima dimensionem*, porque el confín

de su expansión es ilimitado; y cuando el alma busque el horizonte extremo de la esfera, lo pensará extendido al infinito, puesto que se halla privado de dimensión, *sine dimensione*. El alma, de hecho, tal y como se afirma en el comentario a la sentencia XXIII, conoce tan sólo aquello que puede comparar con las formas eternas que contiene en sí misma; pero en sí tiene tan sólo las ideas de los entes que han confluído en el ser desde la primera causa; no podrá, por lo tanto, conocer aquello que la trasciende.

La infinitud espacial de la esfera, en la sentencia II y en el comentario, parece de este modo ofrecer una representación imaginística del ser ilimitado, que escapa infinitamente a las categorías del pensamiento, al tiempo que expresa la imposibilidad radical para el alma de poner un lugar y un término a la vida de la primera causa. Paradojas del símbolo: se sirve de un lenguaje geométrico para negar cualquier determinación, imagina un centro que carece de lugar, una circunferencia que no constituye límite. La misma paradoja halla forma en la sentencia XVIII, que ofrece otra visión de la esfera infinita: «Dios es una esfera que tiene tantas circunferencias como puntos». Puesto que Dios es infinito, *totus sine dimensione, et etiam dimensionis infinitae*, no existe límite para la esfera de su esencia; y aun cuando sea posible imaginar un punto en el extremo del ser divino, éste seguirá siendo el centro no local de una circunferencia infinita. De modo que todos los puntos se proyectan en un círculo ilimitado, y los innumerables puntos del círculo se irradian en una interminable efusión de círculos infinitos.

Si la esfera infinita de la sentencia II introduce el tema del conocimiento apofático o negativo, el comentario a la sentencia X refiere los elementos constitutivos de la metáfora —el centro y el extremo— a la trilogía divina de poder, ser y bondad. Al contrario que las criaturas, que del «centro» conducen lo posible al acto y al ser con un número finito de operaciones finitas, en la primera causa la potencia y el ser se fundan en el infinito en acto: en Dios el número infinito de las obras está ordenado al acto, *infinitus numerus ordinatus ad actum*, y del centro emanan obras infinitas, *opera infinita a centro ad extimum et actum*. Mientras las criaturas se hallan confinadas en los límites de la finitud, en Dios los confines del ser se pierden en el infinito, *sua clausio infinita est*.

Pero ¿cuáles son las operaciones divinas que transcurren del centro hacia el exterior y el acto? El texto no nos permite descifrarlo aquí con facilidad, si bien, en el caso de leerlo desde una perspectiva trinitaria (potencia, ser, bondad), puede evocar la generación de los arquetipos eternos en el Logos. De este modo, el centro y la circunferencia parecen expresar la potencia y el ser, el engendrador y el engendrado; y en el eterno retorno del ser a la unidad del centro, *ab esse in unitatem centri*, se realiza la procesión de la bondad infinita. También en el comentario a la sentencia xv, el doble movimiento que anima la vida trinitaria «procede del centro y regresa al centro», *a medio et ad medium*: con términos cambiados, es todavía el símbolo de la esfera el que representa la vida interna de la primera causa. La mónada se multiplica y regresa a sí misma, en un infinito movimiento circular que repite la dialéctica *processio-reditus* de la teología neo-platónica.

Con todo, el comentario a la sentencia II ofrece indicios para otra interpretación de la imagen, vista como símbolo de la causalidad divina y de su irradiación creadora. En efecto, al explicar la infinitud de la circunferencia, el comentario afirma que «carece de dimensión», y es indeterminada como el principio de la creación, *sicut creationis fuit initium*. De modo que parece que, en la esfera, el centro exprese la fuente transcendente del flujo creador, y la circunferencia la inagotable expansión creadora: una y otra resultan incognoscibles para el alma, puesto que se hallan establecidas en la eternidad que precede y funda el transcurrir numerable del tiempo. También es una invitación en este sentido el oscuro comentario a la sentencia XIV, que afirma la oposición entre Dios y la nada, y la naturaleza intermedia de los entes finitos. También esta definición, explica el comentario, está formulada de acuerdo con una imagen (*facit imaginari*): la imagen de una esfera que mantiene aprisionada en su centro la nada. La esfera divina lleva a cabo sin cesar su tarea, reteniendo en sí misma la nada por toda la eternidad y, por la efusión de amor, llama de la nada al ser a los seres que se disponen como alrededor del centro. Y cuando la razón humana, vuelve a afirmar la sentencia XXIII, llega a la primera causa, intuye ante todo su oposición a la nada, *supponendo oppositionem nihil*. Baeumker se ha referido a un contraste sorprendente en la idea de la

nada, ora expulsada de la esfera, ora representada como un núcleo oscuro que se coloca en el centro<sup>[30]</sup>. Sin embargo, la contradicción es sólo aparente y dimana de la tentativa imposible de ofrecer a la nada un lugar figurativo en la imagen de la esfera. Afirmar que Dios aprisiona la nada en el centro de la esfera, en su propio ser, *in suo esse*, significa tan sólo reafirmar la omnipotencia de la causa primera, que en todas partes — porque en todas partes está el centro y los puntos son infinitos— difunde el flujo creador y hace brotar el ser donde antes existía tan sólo la nada. Dios es el ser necesario que no contiene en sí mismo el mal, porque no está limitado, *non clauditur*, y su potencia no conoce confines (XI): y el mal, en el pensamiento neoplatónico, no es otra cosa que progenie de la nada, límite, privación de ser y de bien.

Así pues, la *sphaera infinita* reviste, en las sentencias y en su comentario, dos significados diversos: en el plano gnoseológico tiene un valor negativo y manifiesta la incognoscibilidad radical de Dios, mientras que en el plano metafísico tiene un significado positivo y simboliza la infinitud necesaria y en acto de la Trinidad. Si es posible, en la imagen de la esfera, contemplar la infinitud divina, sea en las procesiones eternas, sea en las procesiones creadoras, es porque en la teología del siglo XII se desarrolla con ímpetu nuevo la idea —presente ya en el neoplatonismo cristiano, de Agustín a Juan Eriúgena— de que la creación entera porta el sello de la Trinidad: las procesiones divinas rigen el flujo creativo, la vida trinitaria es fundamento y modelo de la vida universal.

A la búsqueda de las fuentes, imaginativas y conceptuales, de la esfera infinita se ha consagrado la reflexión, erudita e inteligente, de Mahnke<sup>[31]</sup>, que ha rastreado los presupuestos filosóficos de la sentencia II en el platonismo tardío pagano y cristiano. En el Dios «Uno-todo» del *Asclepius* hermético y en la infinitud divina del *De Platone* de Apuleyo se expresa ya la idea de una unidad inmanente y centrada en sí misma, que se expande en universal, omnicomprensiva transcendencia: la dialéctica de una condensación infinita y de una infinita expansión<sup>[32]</sup>. En Agustín la perfección de la figura circular y el dinamismo que irradia del centro se entrelazan con la idea de que Dios es todo en todas partes y en ninguna, *ubique totus es et nusquam locorum*<sup>[33]</sup>. Sin embargo, es en la *Philosophiae*

*consolatio* de Boecio donde hallamos, junto a un fragmento de Parménides sobre la naturaleza divina «semejante a la masa de una esfera, todo en derredor bien redonda», la imagen del centro y del círculo para representar, como en Proclo, la simplicidad divina y la inmensidad del mundo, el trono solitario de la Providencia y la disposición múltiple del Hado<sup>[34]</sup>. A continuación, con Dionisio Areopagita y Juan Eriúgena, el símbolo geométrico del centro y el círculo —a la par que el símbolo aritmético de la unidad que se desarrolla en los números y la imagen del Sol que irradia— alcanza la categoría de figura cumplida desde una perspectiva doble, la expansión del Uno en el círculo de los arquetipos eternos (y a partir de éstos en los efectos sensibles) y la infinitud transcendente de la naturaleza divina, toda en todo y toda en sí misma: «y mientras Dios subsiste en sí mismo como unidad perfecta y más que perfecta y segregada de todo, se extiende en todas las cosas y su extensión es todas las cosas<sup>[35]</sup>». Estas dos formas simbólicas diversas tampoco se contradicen, dado que el proceso circular, que se expande del centro al infinito y retorna a sí mismo, es un presente eterno y un punto indivisible: en efecto, Dios, como se afirma también en la sentencia VII, es principio, medio y final de todas las cosas. Pero ciertamente, si en estas fuentes —y también en otras—<sup>[36]</sup> podemos rastrear los lejanos precedentes, y casi la preparación de la sentencia II, es únicamente al impulso creativo del *Libro de los veinticuatro filósofos* al que debemos la imagen de la esfera infinita en su refulgente plenitud.

Si la profundidad y la belleza de una metáfora radican en la múltiple verdad de los significados que de una única figura se ofrecen al espíritu, entonces se comprende la inagotable fascinación que la imagen de la esfera infinita ha ejercido sobre la inteligencia medieval y moderna. A la par que la figura de la mónada, constituye una atrevida creación del imaginario filosófico y orienta hacia la comprensión de un pensamiento que aspira a conjugar la revelación cristiana con la razón neoplatónica. La unidad trinitaria de la mónada, la expansión del Uno en la infinita circunferencia de las procesiones eternas y de las procesiones creadoras, la transcendencia absoluta que rehúye el conocimiento y se esconde en las tinieblas del alma: éstos son los motivos centrales del *Liber*, como recogidos y deducidos en torno a sus dos primeras sentencias.

4. Hemos visto que la metáfora de la esfera representa la vida en sí misma de la primera causa, en su dialéctica de inmanencia (*ubique*) y transcendencia (*super et extra ubique*), en todo y fuera de todo. El mismo recurso a una imagen espacial, tan semejante a la representación clásica del universo, sugiere lo inmanente de la primera causa en el horizonte del ser humano. Pero en las demás sentencias, al igual que en el comentario, la doctrina teológica opta sobre todo por contemplar en Dios la eterna causalidad, la perfección inalterable que habita más allá del ser, la absoluta transcendencia que lo convierte en tiniebla y desemejanza a los ojos de la mente. Y es por íntima coherencia lógica por lo que a las dos primeras sentencias —centradas en la vida de la primera causa, en el movimiento trinitario y en la expansión creadora— les sigue de inmediato la afirmación de la perfecta simplicidad divina, que no contiene diferencias en su seno y no conoce constricciones procedentes del exterior.

Dios es Unidad, y la unidad, como había enseñado Boecio, es la ley universal del ser<sup>[37]</sup>, el fundamento de la naturaleza divina y del mundo creado. La unidad, tal y como se afirma en la sentencia V, es el fin y la perfección, *finis est et perfectio*, el principio del bien y de la vida: el ser, cuanto más es uno, tanto más es bueno y tanto más vive, porque la verdad de cada esencia «procede de la unidad, y ésta de una indivisión íntima». La unidad de Dios, bien y vida infinita, es suma: *sua unitas summa est*. La vida divina se halla toda ella recogida en la unidad del centro (VII), y el círculo trinitario retorna eternamente a la unidad del centro (*x: in unitatem centri*, XV: *in unitatem*). Y del mismo modo que en Teodorico de Chartres la mónada original, fuente infinita de todos los números, es omnipotente en la creación del universo<sup>[38]</sup>, en el *Liber* todo lo real pende de la primera mónada: las almas, se afirma en la sentencia XX, son sostenidas por la unidad de Dios, *ab ipsius unitate sustentantur*.

En tanto que unidad, Dios es la primera causa del ser (I, II, VI, VIII, XXI, XXIII): y a partir de la primera causa, fuente de vida y amor (VIII), fluye el mundo al ser, *a prima causa fluxit in esse* (XXIII). Su causalidad no es inmanente, no se confunde con la vida que discurre en el universo, sino que se celebra en el acto de la creación. Infinidad de ser que se opone a la

nada (XIV y XXIII), Dios es el creador, *creator* (XIII), y el mundo su criatura (VIII, XII, XIII). Y es en la creación, *creationis initium* (II), donde halla origen el universal flujo causativo que, por superabundancia de bondad, *per exuberantiam suae bonitatis* (XIV), conduce de un modo incesante el mundo de la nada al ser (XIV y XXII).

Establecido en la transcendencia, el creador no se confunde con la criatura ni sufre alteración: *substantia divina est ut substantia propria quae non fluit* (VI). Las seducciones panteístas, que con frecuencia afloran en los sistemas inspirados en el neoplatonismo, son evitadas. El Padre confiere el ser a todo, pero sin dividirse; la sabiduría del Hijo da forma a todo, pero sin alterarse; el Espíritu que vivifica lo reúne todo en sí mismo, pero sin sufrir por ello mezcla (XXII). No hay rastro de emanantismo: la substancia indivisa del Padre no se comunica al mundo, y las formas son impresas a partir de la Forma divina sin intermediarios: *species divina, rebus speciem dans per se, non per alium* (XXII). Tal y como se afirma con tono agustiniano, por encima del alma tan sólo existe Dios (XXIII).

Y sin embargo, en el universo resplandecen las huellas de la primera causa. En las formas arquetípicas el alma comprende que Dios se halla presente en la creación, *secundum quod sit in rebus* (XVI), y en cierto sentido es todas las cosas, *quodammodo omnia* (XXI); la luz increada se difunde en el todo, *omnia per-transit*, y esparce por todas partes una semejanza divina, *deiformitas in re* (XXIV). La *triformis essentia* que arranca las cosas de la nada (XXII) es el modelo constitutivo del ser finito: las procesiones trinitarias sirven de base y sostienen las procesiones creadoras, las tríadas divinas se reflejan en las tríadas mundanas (X y XII).

Pero en su finitud, el ser del mundo lleva la marca indeleble de la nada. Ante Dios, el ser necesario, toda substancia vive una condición de pura accidentalidad y no puede mantener una auténtica relación con él (VI). Dios, que lleva las cosas al ser, las conduce al acto, *ad esse actum attrahit*, mientras que el ser simplemente potencial está destinado, a menos que cuente con el soporte de una creación continua, a regresar a la nada, *redibit ad nihilum* (XIV).

En el *Liber*, los atributos clásicos de la divinidad se disponen en torno al tema de la mónada transcendente y creadora, unidad y primera causa. Dios

es todo en cada aspecto de sí mismo, perfectamente simple, sin divisiones interiores o límites exteriores, carente de diferencias (III y XVII); el ser del que no es posible pensar nada mejor, suprema unidad y bien y vida (V); substancia que no se altera (VI), eternidad que abarca todos los tiempos (IX) y opera en sí mismo sin dividirse o alterarse (XIII); supraesencial y necesario, que se basta a sí mismo y es de una potencia infinita (XI); pensamiento tan sólo de sí mismo (XVII y XX); en movimiento y en quietud, inalterable vida de pensamiento (XIX).

Si bien algunos de estos atributos son comunes a concepciones teológicas del mundo tardoantiguo, como el hermetismo y el neoplatonismo, otros llevan la impronta manifiesta de la tradición cristiana. La sentencia V, «Dios es aquello de lo que nada mejor se puede pensar», evoca a Boecio y a Anselmo de Aosta<sup>[39]</sup>, mientras que en la sentencia XIX el movimiento inmóvil del intelecto divino es un concepto que remonta a Mario Victorino<sup>[40]</sup>, al tiempo que recuerda numerosas páginas de Dionisio Areopagita y Juan Eriúgena.

¿Puede el alma elevarse a Dios? Y ¿por qué caminos? ¿Con qué resultados? La doctrina del conocimiento teológico, incluso bajo la apariencia de una exposición sucinta, fragmentaria a veces, presenta en el *Liber* las señas de una concepción plena que se coloca, una vez más, en el seno del neoplatonismo cristiano.

El alma guarda en sí misma el modelo de todo aquello que ha fluido al ser a partir de la primera causa (XXIII), puesto que Dios ilumina en ella las ideas de todas las cosas, *omnes rerum species* (XXI). El hombre tan sólo conoce aquello que puede poner en relación con las formas arquetípicas, y a través de la razón puede llegar a un cierto conocimiento de Dios: a medida que progresa en la «ciencia» de las cosas, el alma se eleva con la abstracción a la primera causa, *extrahendo ipsam primam causam a rebus*, y la contempla en la plenitud de ser que se opone a la nada, *supponendo oppositionem nihil* (XXIII).

El conocimiento del hombre no puede llegar más allá. La razón concibe las estructuras ideales del universo y los vestigios del Dios creador, con la ciencia de los números se eleva de las procesiones mundanas a las

emanaciones eternas, intuye los atributos de la esencia divina y la majestad del Ser infinito. Pero no puede penetrar los secretos de Dios. La infinitud de la primera causa en sí misma, tal y como hemos visto, carece de dimensión en el alma (II), y se halla establecida en la supraesencialidad (XI y XX): aquel que carece de confines se halla por encima del ser, *superest igitur qui non clauditur* (XI).

Aparece entonces, con un giro del pensamiento que remonta a Agustín, Dionisio Areopagita y Juan Eriúgena, la verdad de la teología negativa. Dios no puede ser explicado por medio de palabras ni comprendido por el pensamiento, porque lo trasciende todo y es por completo diferente del alma; y el alma no halla en sí la idea de Dios, que se halla más allá de todas las ideas y se identifica con la naturaleza divina (XVI). Dios es pensamiento de sí mismo, y por su perfecta simplicidad, carente de diferencias, no recibe ninguna predicación: sólo Dios puede pensarse a sí mismo, porque se engendra a sí mismo (XVII). Negando y rechazando todas las formas ideales, el hombre se vuelve hacia lo que se halla por encima de él para contemplar la primera causa, pero su intelecto queda sumido en la tiniebla, puesto que no es capaz de acoger la luz increada: Dios es la tiniebla que queda en el alma después de la luz de conocimiento (XXI). La más alta forma de sabiduría es a un tiempo la verdadera ignorancia, *vere ignorare*: saber lo que Dios no es e ignorar lo que sí es (XXIII).

Y del mismo modo que Dios, inefable e inalcanzable, pensamiento de sí mismo y tiniebla para el alma, se subtrae a las mentes creadas, también él, que es la primera causa del ser, fuente universal de vida, se esconde del amor de las criaturas: cuanto más se une a Dios la criatura en el camino de retorno, *revertendo per viam regressionis*, tanto más se aleja él en su remota e inaccesible transcendencia. En esto consiste su esconderse (VIII).

5. Si ahora, al concluir este análisis, queremos examinar someramente el origen del *Libro de los veinticuatro filósofos*, podemos disponer de elementos suficientes para formular una hipótesis. El autor es, sin duda alguna, un pensador cristiano: la doctrina trinitaria, expuesta con precisión teológica y con un léxico elaborado, la teoría de la creación *ex nihilo*, la presencia de alusiones a las Escrituras y a la tradición dogmática, citas

casi textuales de escritores de la edad tardoantigua y medieval (Mario Victorino, Agustín, Boecio, Juan Eriúgena, Anselmo de Aosta) dan testimonio del origen cristiano de la obra. También sería posible imaginar al autor, como lo hicieron en ocasiones los estudiosos medievales, bajo el aspecto de un pagano iluminado por Dios e instruido por los profetas del Antiguo Testamento y por los apóstoles de la cristiandad: pero, en el fondo, ¿qué cambiaría con ello?

Las tesis esenciales —la infinitud divina, la identidad entre el uno y el ser, Dios pensamiento de sí mismo, la circularidad del movimiento trinitario, las emanaciones eternas y las procesiones creadoras, la idea de una creación continua, la iluminación de las formas ideales, la teología negativa y la *vera ignorantia*— se inspiran en los diversos sistemas que el neoplatonismo cristiano ha ido construyendo en el transcurso de los siglos, de Agustín a Boecio, de Dionisio Areopagita a Juan Eriúgena. Y, sin embargo, esta tradición tampoco agota las fuentes del *Liber*, que pone de manifiesto en tantas de sus páginas una íntima relación con los pensadores de Chartres y la cultura del siglo XII: la teología aritmética de la mónada y el intento de ofrecer una demostración racional de la Trinidad derivan de las especulaciones de Teodorico de Chartres, mientras que la tríada potencia-sabiduría-voluntad se inscribe en los avances teológicos del siglo XII y reproduce la formulación trinitaria de Guillermo de Conques. Lanzado a la búsqueda de un equilibrio entre el neoplatonismo latino de Agustín y Boecio y el griego de Dionisio Areopagita y Juan Eriúgena, el *Liber* recorre las vías de la reflexión chartriana, y se enmarca en un complejo doctrinal que se inspira en las obras de Gilbert de la Porrée y cuyo desarrollo se prolongará hasta principios del siglo XIII. Se trata del complejo que M. H. Vicaire dio felizmente en llamar *de unitate*, y que se configura allí donde confluyen diversas corrientes doctrinales; va acompañado por todo un esquema imaginativo, que sostiene el pensamiento: la multiplicación de los números, el irradiar del Sol y la expansión a partir del centro de la circunferencia. Las procesiones trinitarias y el flujo creativo brotan de la insondable unidad divina: la *theoria* comienza y acaba en el abismo de la unidad original, simplicidad pura, fuente, estabilidad y lugar de cualquier

otra unidad; y, por ende, de todo el universo, dado que la unidad es la fuente y la forma de todo ser<sup>[41]</sup>.

La propia ficción literaria —la reunión de los veinticuatro sabios— presenta analogías con otros textos de su tiempo<sup>[42]</sup> y expresa la convicción, difundida en el siglo XII por Abelardo y la escuela de Chartres, de que la razón natural, imagen sagrada del Intelecto divino, puede elevarse a las cimas de la contemplación teológica. En particular, la pretensión de exponer el dogma trinitario con un lenguaje racional se basa en la idea de que también los sabios de la Antigüedad habían podido alcanzar la verdad del Dios uno y trino. No debemos olvidar que Agustín ya había atribuido a Porfirio<sup>[43]</sup> un conocimiento confuso de las personas divinas, aun cuando fuese con palabras impropias y como por imágenes veladas; y que en el siglo XII, en las escuelas de Chartres y de París, se enseñaba a interpretar a los autores paganos —Hermes Trismegisto, Platón y Macrobio— como profetas de la divina Sabiduría y del Espíritu vivificante. Y si Abelardo, Guillermo de Conques y Alain de Lille son maestros en la exégesis cristiana de los antiguos filósofos, el *De septem septenis* atribuido a Juan de Salisbury no vacila a la hora de combinar, en una especie de *perennis theologia*, la doctrina trinitaria y la sabiduría de Pitágoras: «Ésta es la Unidad de los Tres, y es la única que Pitágoras enseñó a adorar<sup>[44]</sup>».

Las primeras dos sentencias del *Liber* aparecen recogidas, por vez primera, en la *Summa Quoniam homines* y en la *Regulae caelestis iuris* de Alain de Lille, obras tradicionalmente fechadas en torno a 1160-1165 (pero que quizá sean un poco más tardías). Son éstos también los años en los que se desarrolla la tradición *de unitate* y toma forma en teología el método axiomático. Los grandes innovadores de la primera mitad del siglo XII, como Guillermo de Conques y Teodorico de Chartres, se cuentan entre las fuentes textuales del *Liber*, y en su trasfondo destacan la investigación teológica de Abelardo y la lección teórica de Gilbert de la Porrée. También el léxico gramatical y lógico que aflora en el comentario pertenece a las enseñanzas escolásticas de la época. Me parece, por lo tanto, que sobre esta base es posible, sin forzar los datos de orden histórico y doctrinal, ver en el *Libro de los veinticuatro filósofos* un producto singular, rico en inventiva y en pasión filosófica, compuesto poco después de la mitad del

siglo XII, un periodo —así lo ha definido Vicaire— misterioso y desconcertante, que ha pretendido, en el umbral del redescubrimiento de Aristóteles, indagar más a fondo en los recursos especulativos del pensamiento antiguo y comprometer a la razón cristiana en una confrontación renovada con la tradición neoplatónica.

## Bibliografía

El texto latino reproduce la edición crítica de F. Hudry, *Liber viginti quattuor philosophorum*, Corpus Christianorum. Continuado Mediaevalis 143A (Hermes Latinus III. 1), Turnhout 1997. En muy pocos casos se ha modificado la puntuación; las escasas correcciones introducidas en la presente edición se recogen en las notas.

## Ediciones y traducciones

H. Denifle, «Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre», en *Archiv für Literatur-und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 2 (1886), págs. 417-615 (págs. 427-429 edición del *Liber XXIV philosophorum*).

C. Baeumker, «Das pseudo-hermetische Buch der vierundzwanzig Meister (*Liber XXIV philosophorum*). Ein Beitrag zur Geschichte des Neupythagoreismus und Neuplatonismus im Mittelalter», en *Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie, insbesondere des Mittelalters. Gesammelte Aufsätze und Vorträge, Münster 1927* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 25/1-2), págs. 194-214. *Primera edición en* *Abhandlungen aus dem Gebiete der Philosophie und ihrer Geschichte. Eine Festgabe zum 70. Geburtstag Georg Freiherrn von Hertling gewidmet von seinen Schülern und Verehrern, Friburgo 1913*, págs. 17-40.

*Le Livre des xxiv Philosophes*, edición y traducción de F. Hudry, epílogo de M. Richir, Millon, Grenoble 1989.

*IL libro dei xxiv filosofi*, edición de P. Necchi, IL Melangolo, Génova 1996.

*Liber viginti quattuor philosophorum*, edición de F. Hudry, Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis 143A, Turnhout 1997.

## Estudios

M.-T. d'Alverny, «Un témoin muet des luttes doctrinales du XIII<sup>e</sup> siècle», en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 17 (1949), págs. 223-248.

M.-T. d'Alverny, «Hermética philosophica. Appendix I. Liber XXIV philosophorum», en *Catalogus Translationum et Commentariorum: Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries*, The Catholic University of America Press, vol. I, Washington 1960, págs. 151-154; «Hermética philosophica. Addenda et corrigenda», *ibid.*, vol. II (1976), págs. 425-426.

W. Beierwaltes, «Liber XXIV philosophorum», en *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexicon*, vol. V, Berlin-Nueva York 1985, col. 767-770.

J. L. Borges, *Otras inquisiciones*, Emecé Editores, Buenos Aires 1960.

G. D'Onofrio, «L'età boeziana della teología», en *Storia della teología nel Medioevo*, vol. II: *La grande fioritura*, Piemme, Casale Monferrato 1996, págs. 353-356 («Il Liber XXIV philosophorum»).

M. de Gandillac, «Sur la sphère infinie de Pascal», en *Revue d'histoire de la philosophie et d'histoire générale de la civilisation*, 33 (1943), págs. 32-44.

K. Harris, «The Infinity Sphere: Comments on the history of a metaphor», en *Journal of the history of philosophy*, 13/1 (1975), págs. 5-15.

F. Hudry, «Le Liber XXIV philosophorum et le Liber de eausis dans les manuscrits», en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 59 (1992), págs. 63-88.

E. Tovy, «La sphère infinie de Pascal» (*Études Pascaliennes*, 7), Paris 1930.

D. Mahnke, *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt*, Niemeyer, Halle 1937 (Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt 1966).

G. Poulet, *Le metamorfosi del cerchio*, trad. it. de G. Bogliolo, Rizzoli, Milán 1971.

K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik, vol. III: «Die» Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik*, Beck, Munich 1996, págs. 33-44 («*Liber XXIV philosophorum*»).

K. Sneyders de Vogel, «“Le cercle dont le centre est partout, la circonférence nulle part” et le Roman de la Rose», en *Neophilologus*, 16 (1931), págs. 246-249.

K. Sneyders de Vogel, «Encore une fois “Le cercle dont le centre est partout, la circonférence nulle part” et le Roman de la Rose», en *Neophilologus*, 17 (1932), págs. 211-212.

M. H. Vicaire, «Les Porrétains et l’Avicennisme avant 1215», en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 26 (1937), págs. 449-482.

G. Wackerzapp, «Der Einfluss Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (1440-1450)», Münster 1962 (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, 39/3), págs. 140-151.

# **El libro de los veinticuatro filósofos**

## <Prologus>

Congregatis viginti quattuor philosophis, solum eis in quaestione remansit: quid est Deus? Qui communi consilio datis indutiis et tempore iterum conveniendi statuto, singuli de Deo proprias proponerent propositiones sub definitione, ut ex propriis definitionibus excerptum certum aliquid de Deo communi assensu statuerent.

## <Prólogo>

Habiéndose congregado veinticuatro filósofos, tan sólo una cuestión les quedó sin resolver: ¿qué es Dios? Entonces, por decisión común, se concedieron un tiempo y fijaron el momento de un nuevo encuentro. Cada uno de ellos expondría su propia idea de Dios en forma de definición, de modo que a partir de cada una de sus definiciones pudiesen establecer, de común acuerdo, algo cierto a propósito de Dios.

# I

## **Deus est monas monadem gignens, in se unum reflectens ardorem.**

Haec definitio data est secundum imaginationem primae causae, prout se numerose multiplicat in se, ut sit multiplicans acceptus sub unitate, multiplicatus sub binario, reflexus sub ternario. Sic quidem est in numeris: unaquaeque unitas proprium habet numerum quia super diversum ab aliis reflectitur.

# I

**Dios es una mónada que engendra una mónada, y refleja en sí mismo una sola llama de amor.**

Esta definición está formulada de acuerdo con la representación de la primera causa, en tanto que se multiplica numéricamente en sí misma, de modo que el multiplicante sea concebido como el uno, el multiplicado como el dos, y lo que se refleja como el tres. Así ocurre, en cambio, con los números: cada unidad posee un número propio, ya que es reflejada en un número diverso por los demás.

## II

**Deus est sphaera infinita cuius centrum est  
ubique, circumferentia nusquam.**

Haec definitio data est per modum imaginandi ut continuum ipsam primam causam in vita sua. Terminus quidem suae extensionis est supra ubi et extra terminans. Propter hoc ubique est centrum eius, nullam habens in anima dimensionem. Cum quaerit circumferentiam suae sphaericitatis, elevatam in infinitum dicet, quia quicquid est sine dimensione sicut creationis fuit initium est.

## II

**Dios es una esfera infinita cuyo centro se halla en todas partes y su circunferencia en ninguna.**

Esta definición está formulada de modo que se imagina la primera causa, en su vida, como un continuo. El término de su extensión se pierde por encima del dónde e incluso más allá. Por esta razón, su centro está en todas partes, y el alma no puede pensarlo con dimensión alguna. Cuando busque la circunferencia de su esfericidad, dirá que se halla elevada al infinito, puesto que aquello que carece de dimensión es indeterminado, como lo fue el inicio de la creación.

### **III**

## **Deus est totus in quolibet sui.**

Haec definitio data est secundum considerationem essentiae divinitatis in sua simplicitate.

Cum non sit aliquid ipsi resistens, ipsa simul ubique tota ens, et etiam similiter super et extra ubique, non distrahitur defectu virtutis alicuius in ipsa deficientis, nec stat terminata virtute alieni dominantis.

### **III**

## **Dios está todo él en cualquier parte de sí.**

Esta definición está formulada tomando en consideración la esencia divina en su simplicidad.

Como quiera que no existe nada que se le oponga, y ella misma se halla toda entera en todas partes, e incluso por encima y más allá del dónde, no experimenta división por defecto en sí misma de una potencia incompleta, ni permanece circunscrita por una potencia ajena que la domine.

## IV

### **Deus est mens orationem generans, continuationem perseverans.**

Haec definitio dicit vitam propriam secundum rationes diversas ipsius  
essentiae deitatis.

Numerat enim se genitor gignendo; genitura vero verbificat se quia  
gignitur; adaequatur vero per modum continuationis qui se habet spirando.

## **IV**

### **Dios es mente que engendra la palabra y persevera en la unión.**

Esta definición expresa en sus diversas relaciones la vida propia de la esencia divina.

En efecto, el engendrador se multiplica engendrando; su progenitura se presenta como verbo, puesto que es engendrada; y en el vínculo de unión se constituye en igualdad aquel que procede en el espíritu.

## V

### **Deus est quo nihil melius excogitari potest.**

Haec definitio data est a fine.

Unitas vero finis est et perfectio. Quod ergo sonat hoc, bonum est, et quanto magis, tanto magis bonum. Gaudium ergo veritatis omnis essentiae sua vita est, vita quidem omnis ab unitate, haec autem ab interiori indivisione. Quanto igitur magis unum, tanto magis vivit. Sua unitas summa est.

## V

**Dios es aquello de lo que nada mejor se puede pensar.**

Esta definición está formulada a partir de su fin.

La unidad es, en verdad, el fin y la perfección. De modo que lo que la unidad indica es el bien, y cuanto mayor es la unidad, mayor es el bien. De modo que el gozo de la verdad de toda esencia es su vida, pero toda vida procede de la unidad, y ésta de una indivisión íntima. Así pues, cuanto mayor es la unidad, mayor es la vida. La unidad de Dios es suprema.

## VI

### **Deus est cuius comparatione substantia est accidens, et accidens nihil.**

Haec definitio datur sub relatione.

Subiectum quoque accidentis propria substantia est cum aliena. Quae aliena si recedit, perit accidens, id est proprietas agens.

Relatione ergo ad primam causam omnis substantia accidens est, et accidens nihil, et substat nihil substantiae ut alienum: substantia divina est ut substantia propria quae non fluit.

## VI

### **Dios es aquello en comparación con lo cual toda substancia es accidente, y el accidente es nada.**

Esta definición está formulada en términos de relación.

El sujeto de este accidente<sup>[45]</sup><sup>1</sup> es una substancia propia unida a una substancia ajena. Si esta última desaparece, perece el accidente, es decir, la propiedad agente.

De modo que en la relación con la primera causa, toda substancia es accidente, y el accidente es nada, puesto que nada subyace a su substancia como algo ajeno: la substancia divina es como una substancia propia que no se altera.

## VII

### **Deus est principium sine principio, processus sine variatione, finis sine fine.**

Haec definitio est secundum speciem data.

Genitor vero primum capit ratione geniturae, sed [non <sup>[46]</sup>] sic primo ut non prius. Genitus vero procedit generatione in finem, sed non recipit variationem natura medii. Intendit enim quod idem est finis vero nomine generantis et geniti, quia non est vita divina nisi unum medio tantum; sed non est finis ratione operis, ut quies et motus.

## VII

### **Dios es principio sin principio, proceso sin mudanza, fin sin fin.**

Esta definición está formulada en términos de especie.

El engendrador, en verdad, tiene dignidad de principio en virtud de la generación, y existe en principio sin tener un antes. El engendrado procede en la generación hacia el fin, pero no experimenta mudanza en su naturaleza de término medio. El texto quiere decir de hecho que el fin es idéntico para el verdadero engendrador y el verdadero engendrado, puesto que la vida divina no es más que una sola vida en común; pero no es un fin con respecto a una obra, como la quietud con respecto al movimiento.

## VIII

### **Deus est amor qui plus habitus magis latet.**

Haec definitio data est per effectum.

In prima causa id a quo vita et est ipsum a quo vita tota. Igitur id ipsum est fons amoris in illo.

Quod si rei creatae unitas generantis et geniti ad illam penitus se inclinat, revertendo per viam regressionis, tunc est id ipsum amor creaturae, prout ordinata est creatura ab ipso cui quanto magis te unificaveris, tanto exaltaberis et tanto elevabitur.

Et hoc eius latere est.

## VIII

### **Dios es amor que cuanto más se posee más se esconde.**

Esta definición está formulada en términos de efecto.

En la primera causa se halla aquello desde lo que se difunde la vida, y es el origen mismo de toda vida. Es ésta, por lo tanto, la fuente del amor en Dios.

Si la unidad del ser creado se inclina por completo a la unidad del engendrador y del engendrado, regresando por la vía del retorno, entonces el amor de la criatura es esto mismo, puesto que es ordenada por aquél al que, cuanto más te unas, más serás exaltado, y tanto más se elevará él.

Y en esto consiste su esconderse.

## IX

**Deus est cui soli praesens est quicquid cuius  
temporis est.**

Haec definitio est secundum formam.

Totum quidem uno aspectu omnes partes videt, pars vero totum non videt, nisi diversis respectibus et successivis. Propter hoc deitas est successivorum totalitas. Unde intuitus eius unicus est, non consequenter factus.

## **IX**

**Dios es el único que tiene presente todo cuanto pertenece al tiempo.**

Esta definición es según la forma.

El todo ve todas las partes con una sola mirada, mientras que la parte no ve el todo más que por aspectos diversos y sucesivos. Por esta razón, la divinidad es la simultánea totalidad de los aspectos sucesivos. De ahí que su visión sea única, y no tenga lugar de manera consecutiva.

## X

### **Deus est cuius posse non numeratur, cuius esse non clauditur, cuius bonitas non terminatur.**

Haec definitio patet per quartam et septimam.

In posse creato, et primo inventus est numerus, secundum plura aut pauciora opera eductia possibile ad actum, quia, si sint infinita, impossibile dicitur. Eius enim quod fiet ab eo actu sunt infinita opera; unde subito operatur. Ubi vero est infinitus numerus ordinatus ad actum et invenitur resistens, non poterit evenire.

Omne esse clausionem dicit finitatis alicuius. Unde a centro ad esse eius sunt operationes finitae. In divino esse non est sic, sed opera infinita a centro ad extimum et actum. Unde sua clausio infinita est et actu non impossibilis, nisi quia necesse existens.

Unde sequitur quod etiam redeundo est interminata bonitas via securior ab esse in unitatem centri.

## X

**Dios es aquél cuyo poder no es numerable, cuyo ser no es finito, cuya bondad no es limitada.**

Esta definición se explica por medio de la cuarta y la séptima.

En el poder de las criaturas se encuentra en primer lugar un número, puesto que existen más o menos obras que conducen lo posible al acto; si fuesen infinitas, se hablaría de lo imposible. Tan sólo de aquello que será puesto en acto por Dios se producen obras infinitas; y por esta razón el obrar divino es inmediato. En realidad, no puede suceder que un número infinito, ordenado al acto, halle un límite.

Todo ser manifiesta la perfección de una finitud, y son finitas sus operaciones del centro al ser. No es así en el ser divino, antes bien, del centro pasan afuera y al acto obras infinitas. De modo que su perfección es infinita, y no es imposible en acto, puesto que existe necesariamente.

De donde se sigue que, también en el retorno, la vía más segura del ser a la unidad del centro es la bondad ilimitada.

## XI

**Deus est super ens, necesse, solus sibi abundanter,  
sufficienter.**

Haec definitio formalis est, sed relata.

Esse omne clausionem dicit. Superest igitur qui non clauditur. Et necesse quia malum non habet, quia non clauditur, sed infinita possibilitate. Nec sic distrahitur suum superesse quin redeat a se in se, et non totum indigenter, sed exuberanter.

## XI

### **Dios se halla por encima del ser, necesario, abundante y suficiente él solo para sí mismo.**

Esta definición es formal, pero de acuerdo con una comparación.

Todo ser pone de manifiesto un cumplimiento: por lo tanto, por encima del ser se halla aquel que no está cerrado por nada. Y es necesario, puesto que carece de mal, ya que no se halla limitado más que por posibilidades infinitas. Ni su supraser se halla dividido, pues retorna de sí en sí, ni de nada se halla privado en su totalidad, sino que es suprabundante en sí mismo.

## XII

### **Deus est cuius voluntas deificae et potentiae et sapientiae adaequatur.**

Voluntas, scire et posse principia sunt actionis in creaturis. Non aequalia sunt quia voluntas est deformior quam scire et posse. Mihi quidem natura coartavit posse, correptio vero scire, sed remanet voluntas non coacta usque ad elongationem perpetuam.

## XII

**Dios es aquél cuya voluntad es igual a la potencia y sabiduría divinas.**

La voluntad, el saber y el poder son los principios de la acción en las criaturas. Pero éstos no son iguales, dado que la voluntad resulta más indeterminada que el saber y el poder. En mí, de hecho, la naturaleza ha circunscrito el poder, y la educación el saber, mientras que la voluntad permanece libre en expansión perpetua.

## XIII

### **Deus est sempiternitas agens in se, sine divisione et habitu.**

Agunt creata et acquirunt habitum. Agunt et deficiunt continuatione quia inveniunt resistens. Unde fatigatio scindit vim.

Sic non est in creatore. Non transmutatur acquirendo habitum. Non indiget obumbratione ut quiescat fatigatus.

## XIII

**Dios es la eternidad que actúa en sí, sin dividirse ni determinarse.**

Las cosas creadas actúan y se determinan. Actúan y están faltas de continuidad, puesto que hallan resistencia. Y por ello la fatiga desvanece la fuerza.

No ocurre así con el creador. No se transforma y no se determina. Tampoco necesita de la sombra para reposar de la fatiga.

## XIV

### **Deus est oppositio nihil mediatione entis.**

Haec definitio imaginari facit Deum esse sphaeram in cuius centro nihil incarceratur. Et est continue agens sphaera divina opus divinum quo detinet nihil in suo esse aeternaliter, a quo per exuberantiam suae bonitatis vocavit in esse rem quae est quasi circa centrum. Quae si ad esse actum attrahit, stabit semper<sup>[47]</sup>, si ad esse possibile, redibit ad nihilum.

## XIV

### **Dios es oposición a la nada por mediación del ente.**

Esta definición hace imaginar a Dios como una esfera que en su centro aprisiona la nada. La divina esfera lleva a cabo continuamente la obra divina, manteniendo la nada eternamente en sí, y de ella llamando al ser, por superabundancia de bondad, a la criatura, que se dispone como en torno al centro. Y si la divina bondad conduce al ser en acto, la criatura permanecerá por siempre; si, por el contrario, conduce al ser posible, regresará a la nada.

## XV

**Deus est vita cuius via in formam est veritas, in unitatem bonitas.**

Est motus a medio et ad medium: primus dat esse, secundus dat vivere. In Deo primus motus est via generantis ad genitum cum esse; secundus, id est via conversa, est bonitas.

## XV

**Dios es la vida, cuya vía hacia la forma es la verdad y hacia la unidad, la bondad.**

El movimiento procede del centro y regresa al centro: el primero da el ser, el segundo la vida. En Dios, el primer movimiento es la vía del engendrador hacia el engendrado, y es el ser; el segundo, esto es, la vía inversa, es la bondad.

## XVI

**Deus est quod solum voces non significant propter excellentiam, nec mentes intelligunt propter dissimilitudinem.**

Officium vocis est significare intellectus mentis, et non aliud.

Anima non invenit in se speciem vel exemplar Dei, quia ipsa sunt penitus ipse, non secundum quod sit in rebus. Ergo dissimilis est ei secundum se totum, et non intellectus, igitur nec significatus.

## XVI

**Dios es el único al que, a causa de su excelencia, las palabras no alcanzan a significar, ni la mente, a causa de su desemejanza, a comprender.**

La función de la palabra es significar los conceptos de la mente, y no otra.

El alma no halla en sí la idea o el modelo de Dios, puesto que éstos son plenamente él mismo, mas no de la manera en la que él se halla en las cosas. Por esta razón, Dios es desemejante al alma de acuerdo con todo él, y no es comprendido; y por lo tanto, tampoco significado.

## XVII

### **Deus est intellectus sui solum, praedicationem non recipiens.**

Non cognoscitur nodus per relationem nodi.

Praedicatio in rebus est ut diversis rationibus explicetur quod unica includitur. Igitur cum in Deo non sint diversae rationes secundum prius et posterius, perficientes quid eius secundum magis et minus, non recipit praedicationem, sed se ipsum ipse intelligit quia ipsum ad ipsum generat.

## XVII

**Dios es pensamiento tan sólo de sí mismo, y no recibe predicado alguno.**

El nudo no se conoce por su sola relación con el nudo.

En las cosas, el predicado formula en múltiples razones aquello que se halla recogido en un solo concepto. Puesto que en Dios no existen diversas razones de acuerdo con el antes y el después que constituyan su esencia de acuerdo con el más y el menos, no acepta predicado alguno, sino que se piensa a sí mismo, dado que se engendra a sí mismo.

## XVIII

**Deus est sphaera cuius tot sunt circumferentiae  
quot puncta.**

Ista sequitur ex secunda, quia cum sit totus sine dimensione, et etiam dimensionis infinitae, non erit in sphaera suae essentiae extremum.

Igitur non est in extremo punctus quin exterius sit circumferentia.

## XVIII

**Dios es una esfera que tiene tantas circunferencias como puntos.**

Esta definición deriva de la segunda: dado que Dios se halla totalmente privado de dimensión, y es al mismo tiempo de dimensión infinita, la esfera de su esencia no puede hallarse delimitada.

Por lo tanto, no puede haber en el extremo un punto que no tenga en torno a sí circunferencia.

## **XIX**

### **Deus est semper movens immobilis.**

Immobilis dicitur Deus quia est secundum unam dispositionem semper, et hoc est esse in quiete.

Movens semper est, quia vivens in se, tamen sine alteratione. Intelligit se intellectu simplici, et hoc est quod intellectus perficit intellectum, et intellectum est forma intelligentis.

## XIX

### **Dios se halla siempre inmóvil en el movimiento.**

Se dice que Dios se halla inmóvil porque siempre mantiene una sola condición, y esto es el hallarse en la quietud.

Siempre se halla en movimiento, puesto que vive en sí mismo, aunque sin alteración. Él se piensa con pensamiento simple, y esto es así porque el pensamiento conduce a la perfección al objeto pensado, y el objeto pensado es forma del pensante.

## XX

### **Deus est qui solus sui intellectu vivit.**

Non vivit sicut corpora quae recipiunt aliena intra se ut convertant ea in sui naturam.

Non vivit ut corpora supracaelestia quae a spiritibus habent motum, nec vivit ut intelligentiae, animae quae ab ipsius unitate sustentantur.

Sed a se ipso et in se intelligendo vivit et est superessentialiter.

## XX

### **Dios es el único que vive del pensamiento de sí mismo.**

Él no vive como los cuerpos, que reciben en ellos mismos substancias extrañas para convertirlas en su propia naturaleza.

Él no vive como los cuerpos supracelestes, que reciben el movimiento de los espíritus, ni vive como las inteligencias, es decir, las almas que son sostenidas por la unidad de él.

Por el contrario, vive de sí mismo y en el pensamiento de sí mismo, y es supraesencial.

## XXI

### **Deus est tenebra in anima post omnem lucem relictam.**

Species rerum apud animam, quae detegunt quod in ipsa est gratia cuius Deus quodammodo omnia, ipse illuminat animae. Sed post abiectioem omnium istarum formarum contemplatur divinitatem. Abnegando et removendo omnes rerum species ab ipsa, convertit se supra se et vult videre causam primam.

Et obtenebratur intellectus animae, quia non est aptus ad illam lucem increatam. Unde cum ad se convertit, dicit: Hic mihi tenebrae sunt.

## XXI

### **Dios es la tiniebla que permanece en el alma después de toda luz.**

Las ideas de las cosas presentes en el alma, que revelan aquello que se halla contenido en ella, y por las cuales Dios es de algún modo todas las cosas, él mismo las alumbra en el alma. Pero el alma contempla a la divinidad sólo después de haber apartado todas estas formas. Al negar y rechazar de sí misma todas las ideas de las cosas, se dirige por encima de sí y quiere conocer la causa primera.

Y el intelecto se entenebrece en el alma, puesto que no logra soportar aquella luz increada. Y así, cuando se dirige a sí mismo, dice: Héteme aquí, en las tinieblas.

## XXII

**Deus est ex quo est quicquid est non partitione,  
per quem est non variatione, in quo est quod est  
non commixtione.**

Applicatione vero suae triformis essentiae ad nihil, iuxta illas res quae sunt ad esse producit, ut ex generante initium suae existentiae perciperent, per genitum in esse starent, in vivificatore permanerent.

Sed sic ex generante, quod ipse non dividitur <ut><sup>[48]</sup>; aliquid de sua essentia eis adhaerentiam tribueret, nec species divina, rebus speciem dans per se, non per alium, se ipsam variaret, nec vivificator, ipsa in se colligens, commixtionem ex interceptione aut impuritatem contraheret.

## XXII

**Dios es aquel de quien es todo cuanto es sin división, aquél para quien es todo cuanto es sin alteración, aquél en quien es todo cuanto es sin mezcla.**

Por la intervención de su esencia triforme sobre la nada, Dios lleva al ser a las cosas que son de acuerdo con sus formas, de modo que obtengan del engendrador el principio de su existencia, se establezcan en el ser a través del engendrado, y permanezcan en el vivificante.

Pero proceden del engendrador de modo que éste no se divida ni les conceda algo de su propia esencia, como por contacto; ni tampoco la forma divina, que da forma a las cosas por sí misma, y no por medio de otra cosa, experimente alteración; ni tampoco el vivificante, que los reúne en sí mismo, contraiga mezcla o impureza alguna por haberlas recogido.

## XXIII

### **Deus est qui sola ignorantia mente cognoscitur.**

Haec definitio cognoscitur per vicesimam primam.

Nihil cognoscitur ab anima nisi cuius speciem recipere potest et ad exemplar eius quod est in ipsa comparare. Nullius enim habet anima exemplar nisi illius quod per ipsam a prima causa fluxit in esse.

Igitur eius quod est super ipsam non habebit cognitionem, igitur non primae causae. Sed cum omnem aliorum contemplata fuerit scientiam, extrahendo ipsam primam causam a rebus et supponendo oppositionem nihil, quantum poterit acquirere sic habebit cognitionem.

Et hoc est vere ignorare, scilicet scire quid non est, et nesciendo quid est.

## XXIII

### **Dios es aquél a quien la mente conoce tan sólo en la ignorancia.**

Esta definición se entiende a través de la vigesimoprimera.

El alma no conoce nada a no ser aquello de lo que pueda recibir la idea, y compararla con el modelo que guarda en sí misma. De hecho, el alma tiene tan sólo el modelo de aquello que ha fluido al ser a partir de la primera causa y a través de ella misma.

De modo que el alma no tendrá conocimiento de aquello que se halla por encima de ella misma y, por lo tanto, tampoco lo tendrá de la primera causa. Pero cuando haya contemplado toda la ciencia de las demás cosas, extrayendo de éstas la primera causa e intuyendo su oposición a la nada, el alma obtendrá, de este modo, todo el conocimiento que pueda conseguir.

Y en esto consiste el verdadero ignorar: saber aquello que Dios no es, y no saber aquello que es.

## XXIV

### **Deus est lux quae fractione non clarescit, transit, sed sola deiformitas in re.**

Haec definitio est ad essentiam data.

Lux creata sicut cadit super rem tenebrosam tantae tenebrositatis quod non sit potens lux illa purgare tenebrosum, propter sui vehementem possibilitatem, tunc frangitur lux in radiis, in maximo scilicet sui acuti, et pertransit in accidentia, essentialis cum ista fractio accidentia multiplicat. Et haec claritas est.

Lux divina non invenit in rebus creatis tantam possibilitatem quae eam frangat in sui actione; unde omnia pertransit. Sed sola deiformitas in re, illa multiplicat et claritatem in re generat, in se nullam.

Et hoc est quod dicit.

## XXIV

**Dios es luz que brilla sin fractura, se difunde, pero en las cosas tan sólo queda una semejanza divina.**

Esta definición está formulada de acuerdo con la esencia.

Cuando la luz creada desciende sobre un objeto oscuro, de una oscuridad tan grande que no logra iluminarlo por culpa de su densa materialidad, entonces la luz se fragmenta en rayos, esto es, en el grado máximo de su resplandor, y procede en formas accidentales, multiplicadas por esta refracción de su esencia. Y esto es el esplendor.

La luz divina no halla en las cosas creadas una materialidad tan intensa que tenga que fragmentarla en su acción, de modo que atraviesa todas las cosas. Pero en las cosas tan sólo hay una semejanza divina; y en ellas la luz de Dios engendra y multiplica el esplendor, mientras que en sí misma no conoce variación.

Y esto es lo que dice.

# Epílogo

**Paolo Lucentini**

1. La historia del *Libro de los veinticuatro filósofos* en la cultura medieval se desarrolla a lo largo de un complejo recorrido, hecho de atención y silencios, adhesiones y censuras. Si la primera y segunda sentencias han gozado de una celebridad que atravesó toda la Edad Media y alcanzó el umbral del Renacimiento, no faltaron por otra parte resistencias e incomprensiones<sup>[49]</sup>.

Incluso la tradición manuscrita presenta episodios oscuros y se ha vuelto todavía más enmarañada a causa de la diversidad de las formas adoptadas y de la pluralidad de las atribuciones. Hoy en día, empero, la espléndida edición de Françoise Hudry, acompañada de un diligente análisis de los manuscritos y de una imponente colección de testimonios, permite abrazar con una mirada de conjunto los episodios de la redacción del texto. El *Liber*, como ya hemos visto, se presenta en tres recensiones principales<sup>[50]</sup>: en algunos manuscritos las definiciones van seguidas de un primer comentario, en otros se le añade un segundo, en otros todavía aparecen únicamente las definiciones. Si durante un tiempo se creyó que la historia editorial del *Liber* coincidía con su ampliación progresiva, el análisis de Hudry ha demostrado por el contrario que la reducción del texto solamente a las definiciones representa la última fase, contemporánea o ligeramente posterior al segundo comentario.

No parece que la obra haya tenido nunca un título preciso: puede decirse que casi cada manuscrito presenta su propio encabezamiento, que deriva

bien de la estructura literaria o bien del contenido. Sucede así que en la mayor parte de los casos el título refleja el carácter axiomático del texto (definiciones, distinciones, máximas, proposiciones, reglas) o bien los temas discutidos (Dios, la esencia divina, la causa primera, la mónada, el nombre de Dios). El título *Liber viginti quattuor philosophorum*, que más tarde se convertiría en clásico, no está atestiguado en la tradición más antigua y aparece por vez primera en los comentarios al Génesis y al Éxodo del Maestro Eckhart (ca. 1305-1310).

Tampoco las atribuciones son coincidentes. En una gran parte de los manuscritos, el *LiBer* es adjudicado a Hermes Trismegisto; en otros, es anónimo o atribuido a filósofos y teólogos de la Antigüedad; por último, en algunos otros aparecen los nombres de Empedocles y Proclo, Calcidio y Alain de Lille<sup>[51]</sup>.

La atribución del texto a Hermes tiene raíces antiguas, que remontan al inicio del siglo IV, cuando Lactancio, un rétor muy culto de Numidia convertido al cristianismo, escribió las *Divinae institutiones* para exponer el conjunto de las verdades de la fe y mostrar su acuerdo íntimo con las expectativas y esperanzas de la razón natural. En los documentos filosóficos y religiosos del mundo antiguo, en los diálogos de Platón y en los *oráculos sibilinos*, Lactancio no duda en descubrir, con renovado y conmovido estupor, verdades y presagios de la revelación bíblica; pero todavía admira y estudia más los escritos de Hermes Trismegisto<sup>[52]</sup>, considerado en aquella época como un sabio que vivió al principio de los tiempos y fue autor de un vasto *corpus* de escritos filosóficos y religiosos. Hermes, escribe Lactancio, es un autor casi divino, por su gran antigüedad y por el culto que le es tributado; en virtud de sus extraordinarios conocimientos ha alcanzado el título de Trismegisto, «tres veces el más grande», y en muchos libros da testimonio de la majestad del Dios supremo y único, al que llama, como los cristianos, señor y padre. Más antiguo que los Siete Sabios, que Empédocles, Pitágoras y Platón, ha conocido de manera misteriosa casi toda la verdad — *seritatem paene universam nescio quo modo investigavit*— y se ha elevado, quizás evocando a los grandes espíritus del pasado, a los misterios de los libros sagrados acerca del Padre y del Hijo: *de deo patre omnia, de filio locutus est multa quae divinis continentur arcanis*<sup>[53]</sup>.

La interpretación de Lactancio, retomada en el *Tractatus adversus quinque haereses* (437-439) obra de Quodvultdeus, obispo de Cartago en tiempos de la invasión de los vándalos, se impuso a la cultura medieval y promovió la acogida del *Asclepius*, el único texto hermético conocido en el mundo latino hasta el siglo xv, momento en que Marsilio Ficino y Ludovico Lazzarelli tradujeron íntegramente del griego los tratados del *Corpus Hermeticum*. Tan sólo Agustín de Hipona presentó en el libro VIII (413-417) del *De civitate Dei* una lectura divergente del *Asclepius*, condenando con vehemencia los ritos idólatras de Hermes; pero su voz permaneció, en este punto concreto, extrañamente desoída y no desacreditó el prestigio del antiguo sabio egipcio. Así sucedió que en el siglo XII las páginas herméticas de Lactancio y Quodvultdeus impulsaron a los grandes maestros de la época, como Abelardo y Juan de Salisbury, a captar en las doctrinas de Hermes resonancias profundas con la revelación cristiana del Verbo. Incluso en autores que se aproximan al *Asclepius* con una lectura directa —Teodorico de Chartres y Bernardo Silvestre, Alain de Lille y el autor anónimo de las *Glosae super Trismegistum*— el texto hermético es siempre estudiado y venerado como fuente antiquísima de verdades que prefiguran el universo cristiano: la presencia operante y la naturaleza inefable de Dios, la dignidad y el fin del hombre, la belleza y santidad del mundo, la providencia y el destino, el tiempo y la eternidad. Algunos, además, como Alain de Lille y el autor de las *Glosae*, han ido todavía más lejos y no han temido ver en los *dei aeterni* del *Asclepius* una alegoría bellísima, aunque formulada en el lenguaje imperfecto de los paganos, de la unidad y trinidad divinas<sup>[54]</sup>.

De modo que resulta perfectamente comprensible que, en este clima intelectual, el *Liber*, que expresa en un lenguaje racional una concepción teológica inspirada en el neoplatonismo cristiano, haya sido atribuido a Hermes, el único sabio, pues, que ha tenido acceso *ad nostram theologiam*<sup>[55]</sup>. La difusión del *Liber* se vio favorecida por su atribución hermética. Pero si las primeras dos sentencias, como veremos, poseen una historia riquísima que se prolonga sin interrupción a lo largo de toda la Edad Media, el *Liber* en conjunto no parece haber sido muy conocido hasta mediados del siglo XIII, cuando es comentado parcialmente por el franciscano Tomás de York; y más tarde, en el siglo XIV, cuando acumula un

segundo comentario (obra quizá del dominico Nicolás Trivet<sup>[56]</sup>), es retomado por un enciclopedista como el dominico Enrique de Herford, que aspira a reconciliar los textos sagrados con la filosofía religiosa de los antiguos, y estudiado por teólogos que ponen en marcha —en contraste con la experiencia del aristotelismo cristiano— un decidido regreso a la tradición platónica y neoplatónica: Maestro Eckhart, Bertold de Moosburg y Tomás Bradwardine. En el vértice de esta historia se sitúa, hacia mediados del siglo xv, ya en los albores del pensamiento moderno, el cardenal Nicolás de Cusa.

No obstante, tampoco han faltado las críticas y las reprobaciones, más o menos explícitas. Una forma de censura preventiva parece hallarse presente ya en el *Sapientiale* (1250-1256) de Tomás de York, que se propone hacer un comentario a todas las sentencias pero se detiene en la tercera<sup>[57]</sup>. Más adelante, en la primera mitad del siglo xiv, el manuscrito de París, Bibliothèque Nationale lat. 6286, exhibe las señales de unas tachaduras furibundas<sup>[58]</sup>; y por último, en el manuscrito de la Bibliothèque Nationale lat. 15 888, el *Liber* va acompañado en sus márgenes por notas autógrafas de un teólogo parisino, Étienne Gaudet, que escribe: «todo esto no son más que palabras», «esto resulta incomprensible», «estas cosas no valen nada en absoluto<sup>[59]</sup>».

Resulta difícil comprender las causas de la oposición al *Liber*, y también sobre este punto —¿hemos de sorprendernos?— las opiniones de los estudiosos manifiestan intensas divergencias: si M.-T. d'Alverny sitúa las censuras al texto en el conflicto que, en el siglo xiii, opone la tradición agustiniana a la teología negativa y a la mística de la oscuridad, F. Hudry, por el contrario, cree identificar el rechazo de una concepción racionalista que aspira a conocer y a definir lo que es Dios, *quid est Deus*<sup>[60]</sup>.

2. Si bien en numerosos aspectos la historia del *Liber* muestra un perfil discontinuo y unos contornos inciertos, la reflexión acerca de las dos primeras sentencias en los siglos xii-xv se halla ampliamente documentada y no sólo permite seguir en el tiempo el influjo conceptual de dos imágenes — la mónada y la esfera— ricas en potencia evocativa, sino también captar, en lo que a determinados momentos se refiere, la evolución del pensamiento

medieval en torno a dos temas centrales: el conocimiento racional de los misterios revelados y la infinitud del ser divino<sup>[61]</sup>.

«Dios es una mónada que engendra una mónada, y refleja en sí mismo una sola llama de amor». La sentencia I aparece hacia el año 1165, atribuida a un «filósofo», en la *Summa Quoniam homines* de Alain de Lille; la atribución a Hermes Trismegisto es posterior, y aparece por vez primera en el *Sermo de Trinitate* (1190-1197) de Alejandro Nequam. Después, y a excepción de unos pocos autores que la presentan de un modo anónimo o la ponen en relación con Aristóteles y Apuleyo<sup>[62]</sup>, la sentencia I es atribuida siempre a la sabiduría del gran egipcio. Maestro Eckhart, seguido por Tomás Bradwardine, la adjudica en la *Expositio libri Exodi* a uno de los veinticuatro filósofos, pero en la *Expositio Evangelii secundum Iohannem* vuelve a ser Hermes el autor de la célebre definición. Las diversas lecturas de la sentencia I se centran todas, o casi todas, en la doctrina de la Trinidad, pero con acentos y preocupaciones diversas, que permiten captar la evolución de la teología medieval a propósito del tema del conocimiento natural de la verdad trinitaria.

En el siglo XII, en la estela de la teología de Abelardo y del método alegórico de la escuela de Chartres, los primeros intérpretes de la «mónada» leen en la sentencia I el conocimiento profético del misterio trinitario. Los filósofos, escribe Alain de Lille en la *Summa Quoniam homines*, han conocido «las perfecciones invisibles de Dios a través de las obras de la creación<sup>[63]</sup>»; han comprendido, dado que la unidad engendra solamente la unidad, que Dios en la eternidad engendra su mente o sabiduría, y la han llamado Hijo; finalmente, puesto que la unidad engendrados y la unidad engendrada están unidas en la igualdad, han intuido la procesión del Espíritu Santo, vínculo de amor entre el Padre y el Hijo. Así, concluye Alain, los filósofos paganos han entrevisto el rastro de la Trinidad, pero como en un sueño confuso, *videntur invenisse quedam vestigia Trinitatis, sed quasi per somnium*. Remontando de la creación a su principio, han conocido en la naturaleza divina ciertos aspectos —potencia, sabiduría, amor— que habitualmente designan a las personas divinas; y si no han sabido distinguirlas con nociones propias, sin embargo han dicho a propósito de Dios, su mente y el alma del mundo, muchas cosas que pueden referirse a las

tres personas, *multa dixerunt de Deo et mente eius et anima mundi que ad tres personas referri possunt*. No es verdad, pues, como pensaba Agustín, que los filósofos no han alcanzado el conocimiento del Espíritu, del mismo modo que los magos del Faraón han fracasado en el tercer prodigio contra Moisés y Aarón<sup>[64]</sup>. Entre los testimonios que Alain aduce (de Platón a Macrobio y a los oráculos sibilinos), hay dos que demuestran un conocimiento seguro de la vida trinitaria: el *Asclepius* hermético y el «filósofo» del *Liber*<sup>[65]</sup>. Alain recurre a los mismos argumentos en el *Contra haereticos* (compuesto entre el 1185 y el 1200), pero con variaciones significativas. La unidad-trinidad divina, afirma Alain, puede ser demostrada con ayuda de las autoridades, de la razón y de las semejanzas, *auctoritatibus et rationibus et similitudinibus*. Si las autoridades de los teólogos proceden del Antiguo Testamento (del Génesis a los Salmos, de los Proverbios a Isaías), las autoridades de los filósofos se reducen al testimonio único del *Asclepius*; por lo demás, el primero de los argumentos racionales es atribuido al *philosophus* de la sentencia 1, quien traduce al lenguaje teológico las propiedades aritméticas del Uno y da testimonio del conocimiento natural de la Trinidad divina<sup>[66]</sup>.

En los años precedentes, por otra parte, con las *Regulae caelestis iuris* (1165-1180), Alain había elaborado el primer modelo de una teología axiomática, basada en reglas autoevidentes e indemostrables, dotadas de necesidad absoluta e inmutable<sup>[67]</sup>, encadenadas en un proceso causal rigurosamente deductivo e inspirado en la *Geometría* de Euclides<sup>[68]</sup>. Estas proposiciones, que «se ocultan en el seno más profundo de la teología y hablan sólo a los sabios», dimanan todas ellas —con derivaciones ora directas y lineales, ora mediatas y complejas— de la primera, que es la afirmación de la Unidad divina<sup>[69]</sup>: y en una secuencia de verdades que manan la una de la otra, la tercera regla es precisamente la sentencia 1 del *Liber*, que de este modo es sustraída a cualquier dimensión histórica y elevada al estatuto de principio teórico universalmente válido<sup>[70]</sup>. El problema de justificar el conocimiento de verdades reveladas por parte de un *philosophus* de la Antigüedad resulta superado de golpe, porque sus palabras revisten un valor de absoluta necesidad conceptual.

Por aquellos mismos años, hacia finales del siglo, el canónigo agustino Alejandro Nequam, quizás impulsado por la aproximación operada por Alain entre el *Asclepius* y el filósofo de la «mónada engendradora», en el *Sermo de Trinitate* atribuye por primera vez la sentencia de la mónada a Hermes Trismegisto<sup>[71]</sup>, y más tarde, en el *Speculum speculationum* (ca. 1210), la recupera para demostrar la posibilidad de conocer los misterios divinos por medio de la razón. Los filósofos del paganismo, escribe Nequam, han intuido la generación del Verbo, pero sólo unos pocos, como Hermes, han alcanzado la verdad del Espíritu<sup>[72]</sup>.

Así pues, con Alain de Lille y Alejandro Nequam, la sentencia i ha sido leída como el extraordinario, y casi único, testimonio de un conocimiento profético del misterio trinitario entre los sabios antiguos. El telón de fondo es todavía la audaz confianza del siglo XII en los recursos de la razón, el ansia de captar en las páginas más profundas del saber pagano los vestigios de una sabiduría superior: aquella misma confianza que ya había impulsado a Abelardo y Guillermo de Conques, Teodorico de Chartres y Bernardo Silvestre a entrever en los textos antiguos el conocimiento (en verdad todavía incierto y confuso) del Dios revelado.

Hacia mediados del siglo XII Pedro Lombardo, al definir en sus famosas *Sententiae* (1155-1157) los límites de la razón natural, formula un principio que ya no habría de ser abandonado: en los atributos de la creación —unidad, forma, orden— resplandece la horma de un Dios trinitario, pero la razón del hombre, sin la revelación que le ofrece la enseñanza cristiana o bien una inspiración interior, *sine doctrinae vel interioris inspirationis revelatione*, no puede y no ha podido nunca tener pleno conocimiento de la Trinidad. Los antiguos filósofos han visto la verdad como envuelta en sombras y a lo lejos; en la cognición del Dios uno y trino han fracasado, del mismo modo que se extraviaron a propósito de la tercera plaga los magos del Faraón<sup>[73]</sup>.

De modo coherente con las enseñanzas de Lombardo y con las nuevas orientaciones del método teológico, en la primera mitad del siglo XIII —con Guillermo de Auxerre, Hugo de Saint-Cher y Alejandro de Hales— la doctrina de la mónada deja de resultar compatible con la figura de Hermes. Entonces, alterando el mito y la historia, se inventa otra vida para el sabio

egipcio: unas veces es instruido por el mago Balaam o bien por los profetas del Antiguo Testamento, otras es educado por los cristianos, y otras incluso es inspirado por Dios<sup>[74]</sup>. Resulta evidente que estas explicaciones, que situaban a Hermes en época cristiana o hacían de él un personaje iluminado por Dios y sus profetas, eran simples excusas para no desviarse de la enseñanza tradicional y, por eso mismo, difícilmente podían satisfacer las exigencias de una auténtica reflexión crítica.

Contamos con un intento de leer la «mónada» ya no en términos teológicos, sino filosóficos: se trata del *Sapientiale* de Tomás de York, quien en la sentencia I identifica una metafísica racional de la Unidad y explica la vida de la mónada recurriendo para ello a la filosofía clásica e islámica (Aristóteles, Macrobio, Averroes). Se trata, no obstante, de un intento híbrido y fallido, que no sólo mantiene en el fondo una lectura trinitaria, sino que incluso llega a proponerla abiertamente en otra página de la misma obra<sup>[75]</sup>.

Hemos de esperar a Alberto Magno, de la primera a la última de sus obras, para poder hablar de un análisis nuevo, filológico y crítico, de la definición «hermética». En su primer escrito, el comentario a las *Sententiae* de Pedro Lombardo (1246-1249), Alberto se plantea el problema del conocimiento natural de Dios. Su postura es clara: los filósofos, guiados por la razón, han comprendido a Dios como causa primera del ser, pero no han podido ascender a una cognición propia de la Trinidad. Los principios en los que se funda la ciencia del intelecto humano no explican el misterio del Dios uno y trino, que tan sólo puede ser revelado por un principio más alto: la fe o la luz de una iluminación superior. Es cierto que Platón parece haber dicho algunas verdades a propósito del Dios cristiano, pero quizás hablaba de un «hijo» para designar el universo sensible, o hablaba de «mente» o de «intelecto» engendrado por el Padre para expresar el pensamiento divino y el mundo arquetípico de las ideas, o incluso —como explica Agustín en el *De doctrina christiana*— conoció en sus viajes por Egipto y Palestina los libros de Moisés y de los profetas. Pero al llegar a la sentencia de Hermes, Alberto se plantea sus dudas: «Yo no sé», dice, «quién fue el Trismegisto, y creo que su libro es inventado (*confictus*). Todo aquello que le es atribuido lo he encontrado en un libro del maestro Alain, formado por algunas

proposiciones generales seguidas de un comentario». Alberto, por lo tanto, lee la sentencia I en las *Regulae* de Alain, pero es conocedor también de su atribución a un libro de Hermes: y es precisamente esta atribución la que rechaza, porque la doctrina de la mónada tiene un claro significado trinitario que el sabio egipcio no podía conocer. Si un filósofo, concluye Alberto, ha hablado así antes de la encarnación de Cristo, y no lo ha aprendido en los libros del Antiguo Testamento ni por una revelación interior, entonces yo afirmo que sus palabras significan otra cosa y que proclaman al único Dios engendrador, que ha producido su intelecto en el mundo y ha amado por sí mismo todas las cosas que ha hecho<sup>[76]</sup>. Idéntico punto de vista reaparece en el último escrito de Alberto, la *Summa theologiae* (posterior al 1270). El dicho de Hermes es inventado y, si se remonta a un filósofo, tan sólo puede significar que del uno procede el uno y a él retorna, como afirma también el *Liber de causis*, por amor y deseo de su ser: y esto no es conocer los *propria*, las procesiones y las distinciones personales, sino los *appropriata*, es decir, los atributos comunes a la única substancia divina<sup>[77]</sup>. En esta línea, para acabar, se halla también el comentario al Evangelio de Juan, que interpreta la sentencia I como ley del amor, que se difunde hacia el otro y regresa a sí mismo: «quien ama, desea ser amado a su vez<sup>[78]</sup>».

La interpretación albertina constituye la respuesta más equilibrada y madura del pensamiento medieval al enigma de una fórmula «trinitaria» atribuida a un filósofo pagano. Más adelante, el camino trazado por Alberto será recorrido por teólogos fieles a la autonomía del saber teológico: en la vida de la mónada Tomás de Aquino lee la creación del mundo, Juan de Ripa la generación del pensamiento divino y de las ideas arquetípicas.

En la primera parte de la *Summa theologiae* (1266-1268) Tomás de Aquino acepta la sugerencia de Alberto e interpreta la generación de la mónada como la producción del universo: la tesis de Hermes Trismegisto «tiene que ser referida a la creación del mundo, puesto que el Dios único ha creado el único mundo por amor a sí mismo». En efecto, la razón natural, a través de las criaturas, puede remontarse a Dios como principio de todos los seres, pero no puede contemplar su vida interior; puede conocer sus atributos —potencia, sabiduría, bondad—, pero no puede ascender al misterio de la Trinidad<sup>[79]</sup>. También parece inspirarse en Alberto, un siglo más tarde, Juan

de Ripa en el comentario al primer libro de las *Sententiae* (1354-1355). Los antiguos filósofos, escribe Juan de Ripa repitiendo la tesis tradicional de Pedro Lombardo y de sus comentaristas, no han tenido conocimiento del Verbo divino como persona engendrada por el Padre, a menos que estuviesen inspirados —*quod non credo*— por la luz de la fe; y no obstante han podido ascender, con las facultades de la razón, a la comprensión del Verbo como pensamiento de Dios<sup>[80]</sup>. Así deben ser leídas las palabras a propósito del «verbo divino» en el *Asclepius* y en Platón; y así también la sentencia de Hermes, que no se refiere a las procesiones personales, sino al verbo «esencial», al intelecto de la naturaleza divina. En la *virtus intellectiva* de Dios, que se refleja en sí mismo y retorna en perfecta conversión a sí mismo, piensa también Juan Gerson a principios del siglo xv<sup>[81]</sup>.

Pero en los ambientes ajenos u hostiles a la nueva orientación científica de la teología, que se había impuesto en la grandiosa construcción de Tomás de Aquino, las sentencias atribuidas a Hermes, como tantas otras páginas de la filosofía antigua, no eran leídas tan sólo por su valor histórico, y continuaban siendo escuchadas como vía maestra hacia el conocimiento de la divinidad. Margarita Porete, la gran beguina de Hainaut, condenada y quemada en la hoguera en el año 1310, en su *Mirouer des simples ames* recurre a la mónada para explicar, en las inflamadas palabras del Alma, la contemplación de la Trinidad: «Oh Unidad, dice el alma visitada por la bondad divina, tú engendras la Unidad, y la Unidad refleja su llama de amor en Unidad<sup>[82]</sup>». Más tarde, en Oxford, también el teólogo y matemático Tomás Bradwardine en su obra *De causa Dei* (ca. 1335), entre los numerosos testimonios del pensamiento antiguo acerca del Espíritu de Dios recordará, además del *Asclepius*, las sentencias I y VII del *Liber*<sup>[83]</sup>.

Mas es sobre todo en el seno de la escuela albertina, con Eckhart y Bertold de Moosburg, donde una intensa inspiración neo-platónica, hostil a las distinciones metodológicas abstractas y consagrada a captar en su conjunto la emanación efusiva de la luz divina, conduce a una abierta exégesis trinitaria, que reconoce en Hermes —como también en los sabios del tiempo antiguo— un conocimiento auténtico de los misterios de Dios. Se trata de una lectura tanto más significativa en la medida en que, al contrario de los teólogos precedentes, Eckhart y Bertold (lo mismo, por otro lado, que

Bradwardine) conocían en su integridad el *Liber*, y no sólo las dos primeras sentencias.

Eckhart, al comentar la revelación de Dios en el monte Sinai (Éxodo 3, 14: «Yo soy el que soy»), escribe que la repetición del verbo «ser» indica en Dios una conversión reflexiva hacia sí mismo y, al mismo tiempo, la permanencia y la estabilidad. Indica también una cierta ebullición o generación de sí mismo, porque hierve en sí mismo y es como si se licuase, luz en la luz y hacia la luz, penetrándolo todo con todo sí mismo, y todo él mismo reflejándose y asentándose en cada parte de sí mismo. Por esta razón un sabio se ha referido a la mónada que engendra una mónada y refleja en sí misma el amor, y el evangelista Juan ha escrito: «en él estaba la vida». La vida interna de Dios, concluye Eckhart, turgencia y profundización en sí mismo antes de difundirse fuera de sí mismo, es la emanación de las personas divinas y el fundamento de toda la creación<sup>[84]</sup>. Años después, en el comentario al Evangelio de Juan, invoca de nuevo la sentencia I, junto con los Salmos y el profeta Isaías, para explicar la Trinidad creadora y su presencia en todo el universo<sup>[85]</sup>.

Bertold de Moosburg, en su imponente comentario a la teología de Proclo (ca. 1340-1360), regresa a la exégesis de Alain de Lille, y no duda en discernir en la vida de la mónada las procesiones divinas: «De modo que la mónada que engendra y la engendada y la que procede son una sola cosa en la esencia supra-sustancial y en la divinidad supradivina..., pero difieren en lo siguiente: la mónada que engendra es una, otra la mónada engendada y una tercera la mónada que procede<sup>[86]</sup>». En efecto, si en sus libros *Hermes* habla, junto con las Sibilas y Platón, del Padre y del Hijo, en las sentencias I y IV del *Liber* —al igual que en algunas páginas del *Asclepius*— evidencia un conocimiento verdadero del Espíritu y de la vida trinitaria<sup>[87]</sup>. No se trata sólo de esto, sino que además la dialéctica interna de la primera causa, la emanación original descrita en la mónada hermética, se extiende a las causas primordiales y se constituye en fundamento de la providencia universal<sup>[88]</sup>. Y Bertold interpreta siempre desde esta perspectiva la expresión *triformis essentia* de la sentencia XXII: «En efecto, aquí se hace referencia a la Trinidad de las personas y a la unidad de la esencia, y esto es lo que quiere indicar el comentario, que denomina a la Trinidad “esencia triforme”, y la

Sibila Eritrea, que habla de “numen ternario”... Y no debemos interpretar de manera confusa la frase “de él y por él y en él son todas las cosas”: *de él* se refiere al Padre... *por él* al Hijo... *en él* al Espíritu Santo<sup>[89]</sup>».

También en aquella época, una obra de divulgación teológica y científica, la *Catena aurea entium* de Enrique de Herford<sup>[90]</sup>, recupera, como había hecho Bertold y casi como conclusión de un ciclo, la interpretación de Alain. La Trinidad divina —mónada que engendra, engendrada y refleja— se origina en el Ser supremo del pensamiento y del amor de sí mismo: Dios, escribe Enrique, es una sola esencia, puesto que en la eternidad el Padre, al pensarse a sí mismo, engendra al Hijo, y en el amor reflejo que los une «como en un círculo» procede el Espíritu Santo<sup>[91]</sup>.

3. «Dios es una esfera infinita cuyo centro se halla en todas partes y su circunferencia en ninguna». La sentencia II, con la forma *sphaera intelligibilis*, aparece por vez primera en las obras de Alain de Lille, que se la atribuye a un «filósofo» o a Cicerón; más tarde será citada por numerosos autores (recordemos, entre otros, a Alejandro de Hales, Buenaventura, Tomás de Aquino, Duns Escoto, Juan Gerson), y con la variante *sphaera intellectualis* aparece en Miguel Escoto y Bartolomé Ánglico. Bajo la forma *sphaera infinita* es citada por Alejandro Nequam, quien se la atribuye a Aristóteles, y más tarde por Tomás de York, Tomás Bradwardine, Bertold de Moosburg y Nicolás de Cusa. Pero en ocasiones estas dos vías —la que deriva de Alain y la que deriva del *Liber*— se entrecruzan y dan lugar a formas mixtas, como la *sphaera intelligibilis infinita* de Tomás de York, Enrique de Herford y Juan de Ripa. Y aun en otras ocasiones, como ocurre en las obras de Eckhart, la sentencia es citada de todas las maneras posibles. Pero siempre, salvo raras excepciones<sup>[92]</sup>, la metáfora es presentada como anónima o bien atribuida a Hermes Trismegisto.

En su obra *Regulae caelestis iuris*, Alain afirma que «sólo la mónada es alfa y omega sin alfa ni omega», puesto que es principio y final de todas las cosas, es simple y carece de composición; y en aras a su eternidad, sin principio ni final, Dios es llamado con toda justicia «esfera», puesto que es propio de la forma esférica carecer de un principio y un final. El centro designa a la criatura: del mismo modo que el tiempo, parangonado a la

eternidad, es tan sólo un instante, así la criatura, frente a la inmensidad divina, no es otra cosa que un punto o un centro. Y la inmensidad de Dios es como la circunferencia, puesto que, al disponer todas las cosas, todo lo circunda y lo abraza. Si en la esfera corpórea el centro es inmóvil y la circunferencia se mueve, en la esfera inteligible el centro se halla en movimiento y la circunferencia inmóvil, puesto que Dios, tal y como afirma Boecio, «permaneciendo inmóvil hace mover todas las cosas<sup>[93]</sup>». Alain regresará a la imagen de la esfera inteligible algunos años después en su *Sermo de sphaera intelligibili* (1177-1179), donde desarrollará y ampliará con sabia retórica la interpretación de las *Regulae*: el centro es la obra del mundo, la totalidad de las cosas, que extrae de la amplitud de la esencia divina, como de una circunferencia, la unidad igual y casi linear de la propia naturaleza, y dispone la máquina del universo. El centro se halla en todas partes porque el universo se extiende por todos los lugares, mientras que no hay lugar para la circunferencia, puesto que la inmensidad divina no queda excluida fuera del todo ni recluida en el interior del todo. A éstas y a otras consideraciones Alain añade, poniendo en relación las metáforas de la esfera y de la mónada, una singular imagen geométrica: la esfera inteligible, al contrario que las esferas corpóreas, puede ser reducida a un triángulo equilátero con los lados iguales y los ángulos rectos, en el que los tres ángulos forman un solo ángulo recto. Del mismo modo que los ángulos se forman a partir del contacto y el beso de las líneas así, en la divina Trinidad, las personas parecen besarse en la unidad de la esencia; son semejantes a ángulos rectos, puesto que no se desvían de la rectitud de su única naturaleza; e iguales a un solo ángulo recto, puesto que en la unidad de la esencia las tres personas son iguales a una sola, una sola a las tres, y cada una de ellas a las otras. Y en esta figura inteligible, el primer ángulo no procede de otro, del primero nace circularmente el segundo, y de ambos, como en una órbita, procede el tercero<sup>[94]</sup>.

También Miguel Escoto, filósofo y traductor, astrólogo y mago, en una breve alusión del *Liber introductorius* (1228-1235) a la «esfera intelectual» opone el centro y la circunferencia, pero invirtiendo los términos de la interpretación de Alain. En efecto, Miguel parece recuperar el valor conferido a la esfera en el pensamiento neoplatónico, donde la unidad del

centro expresa la abisal eternidad divina, mientras su irradiación circular representa las procesiones creadoras: del mismo modo que el centro recoge todas las líneas y éstas derivan de él, de él son extraídas y llevadas a la circunferencia, así sólo Dios deduce, limita y define todas las criaturas, que proceden de él y a él regresan idealmente<sup>[95]</sup>.

De modo que, con Alain de Lille y Miguel Escoto, la imagen de la esfera expresa, aunque sea en términos especulares, la relación entre Dios y las criaturas, simbolizada por la diferencia de naturaleza entre el punto y la circunferencia<sup>[96]</sup>.

La primera tentativa de devolver la esfera a su significado original remonta a dos maestros franciscanos: Alejandro de Hales (1185-1245), primer *magister theologiae* de la Orden de los Frailes Menores en la Universidad de París, y su discípulo Buenaventura de Bagnoregio (1217-1274). La *Summa Halesiana*, una compilación de varias manos que aprovecha los escritos de Alejandro, se plantea en su primer libro el problema de si la esencia divina es comprensible, y responde que el intelecto humano puede adherirse a la verdad, que es Dios (como la esposa al amado en el Cantar de los Cantares, 3, 4: «le así para no soltarlo»), pero no puede contenerla en sí mismo, porque Dios carece de confines. El intelecto creado es como una línea que apunta hacia el centro, lo toca y no lo contiene, porque no puede captar los innumerables aspectos y la interminable fecundidad del centro: tan sólo la circunferencia comprende y acoge la infinita virtualidad del centro<sup>[97]</sup>. De manera que es éste, concluye la *Summa*, el sentido de la definición hermética: la substancia divina, en cuanto que presente en la creación, es como un centro que la sostiene toda de un modo simple y virtual; pero en cuanto es el ser en sí mismo, trasciende infinitamente al ser creado, como una circunferencia infinita que no tiene principio ni final. La *Summa* recurre en otras ocasiones a la imagen de la esfera, siempre con la misma interpretación: la esencia divina considerada en sí misma es perfecta, semejante a una circunferencia que no tiene principio ni final y se halla fuera de todo; pero si es considerada en la criatura, en cuanto que la define, limita y deduce, entonces es como el centro, que es principio y final de todos los rayos<sup>[98]</sup>. De modo que en la *Summa Halesiana* vemos cómo concurren, aunque en una síntesis nueva que las transforma, las

dos perspectivas apuntadas por Alain de Lille y Miguel Escoto: del primero deriva la interpretación de la circunferencia, símbolo de la inmensidad divina, del segundo toma (utilizando casi los mismos términos) la interpretación del centro, visto como fin y principio del ser criatural. Pero, al contrario que en Alain y en Miguel, la dialéctica de transcendencia e inmanencia no es trasladada a la relación entre la primera causa y los efectos creados, sino que es concebida internamente en el ser divino: la circunferencia y el centro representan de este modo dos maneras diversas de pensar a Dios, unas veces considerado en sí mismo en la perfección absoluta, otras como causa primera del universo finito.

Buenaventura desarrolla la interpretación de Alejandro de Hales y sitúa en un punto aún más elevado el significado de la «esfera inteligible», en el seno inescrutable de la unidad divina. En su comentario a las *Sententiae* (1250-1253), al discutir la tesis según la cual «Dios se halla en todas las cosas», Buenaventura expone una objeción basada en el *Liber de causis*, en cada potencia la unidad implica la infinitud, pero en Dios el poder es «infinitísimo», y por lo tanto «unitísimo»; y puesto que la unidad excluye la difusión, el poder divino se halla todo en sí mismo y no se comunica con la multiplicidad de lo finito. Frente a esta dificultad, Buenaventura ofrece una respuesta iluminadora, que analiza el atributo de la unidad y concluye con la cita de Hermes. La unidad de la potencia, que determina su grandeza, se manifiesta por sí misma en la simplicidad de la propia naturaleza, mientras que en relación al propio objeto se expresa en su *indistantia* respecto a los efectos. «Unitísima» en el uno y en los muchos, la potencia divina es por lo tanto «simplicísima» en sí misma e «infinitísima» en la multiplicidad de lo creado, y por esta razón el Trismegisto dijo que en cada lugar se halla el centro de su potencia<sup>[99]</sup>. Así pues, la ecuación establecida en el *Liber de causis* entre unidad e infinitud es utilizada para mostrar cómo en Dios el ser uno se expresa en la perfecta simplicidad (en sí mismo) y en la perfecta infinitud (en lo múltiple). Más tarde, en su *Itinerarium mentis in Deum* (1259), el maestro franciscano profundiza en esta concepción y llega a afirmar la identidad del centro y de la circunferencia. El ser, el primer nombre de Dios, es necesariamente el ser primero, eterno, simplicísimo, actualísimo, perfectísimo y sumamente uno. Pero si la mente asciende aún

más alto, verá con estupor que estas verdades implican otras verdades, que tan sólo en apariencia parecen opuestas: porque Dios es también el ser infinitamente último, presente, máximo, inmutable, inmenso y universal. Así, en cuanto que eterno e infinitamente presente, Dios alcanza y abraza todos los tiempos, como si fuese a la vez su centro y su circunferencia; y puesto que es simplicísimo y máximo, es todo en todo y fuera de todo, como una «esfera inteligible, cuyo centro se halla en todas partes y su circunferencia en ninguna<sup>[100]</sup>». De modo que, con Buenaventura, la metáfora de la esfera asciende hasta el misterio de la unidad divina, toda en sí misma y toda en las criaturas, infinitamente simple e infinitamente participada: por primera vez en la historia de la esfera se ve el centro y la circunferencia coincidir en el ser infinito de Dios<sup>[101]</sup>.

Más tarde, a principios del siglo XIV, será Eckhart el testimonio más original de la fortuna del *Liber* y de la sentencia II. En la *Lectio I* sobre el capítulo 24 del Eclesiástico, Eckhart observa que las palabras del versículo 23 («Yo, como una vid, he dado el fruto de un suave perfume») plantean una duda. ¿Por qué, se pregunta, el texto sagrado dice que el perfume es como un fruto engendrado por la vid, cuando lo cierto es que el perfume no es un fruto, sino que tiende y está ordenado a él, del mismo modo que el olfato está ordenado al gusto? Porque ésta es, se responde, la propiedad y la condición de las realidades divinas que, al contrario que las cosas del mundo, tiene la flor en el fruto y el fruto en la flor: «mis flores son frutos». En las realidades divinas todo se halla en todo, el máximo en el mínimo y, del mismo modo, el fruto en la flor, puesto que Dios, como se afirma en la Escritura, obra todo en todos, es principio y final, primero y último<sup>[102]</sup>. Por esta razón un sabio ha dicho: Dios es una esfera *intellectualis infinita* cuyo centro se halla en todas partes con la circunferencia, y de la cual, como está escrito en el mismo libro, son tantas las circunferencias como los puntos. La misma verdad se oculta en el maná divino, que cae desde el cielo en el desierto para saciar al pueblo de Dios, tanto a quien ha tomado menos como a quien más ha recogido de él; y en las palabras de Jesús a Marta: «María ha escogido la mejor parte», porque en Dios el todo se halla en la parte. Así, concluye Eckhart, Dios está todo él en cada criatura, en una sola lo mismo que en todas: la obra divina fructifica en la flor, se irradia tanto en la flor

como en la suavidad del perfume<sup>[103]</sup>. En esta página, que probablemente se cuenta entre las primeras de Eckhart, se hallan ya presentes los elementos que en los escritos sucesivos guiarán la exégesis de la esfera divina: la igualdad en Dios de centro y circunferencia como identidad de mínimo y máximo, la infinita simplicidad y la expansión inexhausta, el relato bíblico del maná y el episodio evangélico de Marta y María. En otro texto escrito por aquellos años y más tarde reela horado, el comentario al Génesis, Eckhart explica que el séptimo día Dios reposó en cada una de sus obras, tanto en la más pequeña como en la más grande, tanto en una como en todas: Dios, en efecto, lleva a cabo con todo sí mismo cada una de sus obras, y mora en ellas todo él, y en él la criatura más pequeña es igual a la más grande. El testimonio de esta verdad, concluye Eckhart, se halla en las sentencias II, III y XVIII de los veinticuatro filósofos<sup>[104]</sup>.

También el comentario al episodio del maná en el Éxodo (16, 18) recurre a estas sentencias. Todas las cosas finitas contienen en sí mismas el más y el menos, pero en Dios y por Dios, que es el Uno, se convierten en la unidad y la acogen, *fiunt et accipiunt esse unum*. Entonces, puesto que Dios está todo él en sí mismo y en todas las cosas, el hombre justo lo amará y lo tendrá también en las más pequeñas, y no tendrá necesidad de buscarlo en las más grandes. El más y el menos, de hecho, no pertenecen ni a Dios ni al Uno, sino que se hallan más acá y más allá del Uno y de Dios. Por esta razón, dice Eckhart, en el *Libro de los veinticuatro filósofos* está escrito: «Dios es una esfera intelectual infinita, con tantas circunferencias como puntos, cuyo centro se halla en todas partes y su circunferencia en ninguna, y que se halla todo él en la parte más pequeña de sí mismo». Ahora podemos comprender por qué ha dicho Cristo: «todo cuanto le hagáis al más pequeño de mis hermanos, a mí me lo hacéis», y por qué nos ha enseñado a implorar la voluntad divina «así en la tierra como en el cielo», es decir, tanto en las cosas mínimas e ínfimas como en las máximas y supremas<sup>[105]</sup>. En el comentario al Evangelio de Juan<sup>[106]</sup> y en los Sermones, la imagen de la esfera inspira a Eckhart las mismas reflexiones. El centro, esto es, el mínimo de Dios, llena todas las criaturas y su «extensión» no se halla contenida en ningún lugar, sino que está por encima y más allá de todas las cosas, *longe super omnia et praeter omnia*<sup>[107]</sup>. Con respecto a cualquier criatura, el

mínimo de Dios es el máximo, y la más pequeña gracia basta para resistir a los pecados<sup>[108]</sup>.

También en las *Prédicas* alemanas<sup>[109]</sup>, al igual que en otros escritos probablemente apócrifos<sup>[110]</sup>, Eckhart vuelve en más de una ocasión sobre el símbolo de la esfera para representar la vida de Dios y la vida del alma, y es posible que la sentencia II haya pasado a través de Eckhart, con una amplia variedad de imágenes y de temas, a la mística renana, de Enrique Suso a Juan Tauler, a Juan de Ruysbroeck<sup>[111]</sup>.

De modo que, en las obras de Eckhart, la metáfora de la esfera (*intelligibilis, infinita, intellectualis infinita*) expresa, además de la unidad y la infinitud de Dios, el esplendor indivisible de su presencia en cada hombre y en cada criatura: la esfera divina se proyecta y reverbera, a través de emanaciones descendentes, en el fondo del alma y en la multiplicidad de lo creado. La identidad del centro y de la circunferencia se transforma en la identidad de lo mínimo y lo máximo, porque la obra más mínima de Dios guarda en sí toda su gloria y el más mínimo de sus dones descubre ante el hombre la beatitud más grande. Un desplazamiento continuo de sentido entre Dios y las criaturas recorre en Eckhart toda la reflexión acerca de la esfera; y también en la sentencia III, «Dios está todo él en cualquier parte de sí», la totalidad de la presencia divina es contemplada unas veces en las relaciones trinitarias y otras en la inmanencia divina en el mundo. Y es por esta referencia al alma y a lo creado por lo que la sentencia II se convierte para Eckhart en el paradigma de la vida espiritual: el hombre no debe, en su camino hacia Dios, aspirar a una grandeza de méritos y de dones, sino amarlo con espíritu desnudo en los signos más pequeños, porque todo es uno en Dios, todo en él es identidad de flor y fruto, mínimo y máximo, centro y circunferencia.

Más adelante, la esfera hermética es invocada por Bertold de Moosburg para representar la suprema causalidad de la esencia divina, que se halla presente, de un modo simple y virtual, en todas las cosas, y actúa en el centro más íntimo del ser creado, en su unidad o bondad original —allí donde no llega ninguna otra causa— con potencia inmensa y supraesencial<sup>[112]</sup>.

Si el franciscano Buenaventura había contemplado en la esfera el misterio de la unidad divina, infinitamente simple e infinitamente participada, el dominico Eckhart proyecta el símbolo en la relación entre Dios y la criatura, en el fondo mismo del alma y en el ser finito. Se trata de dos lecturas diversas que derivan de la tradición del platonismo cristiano y que más tarde habrán de confluir en la obra de Nicolás de Cusa. Pero antes debemos detenernos en otro episodio de las metamorfosis de la esfera, que incide en las discusiones del siglo XIV en torno al cosmos aristotélico: las tesis de Tomas Bradwardine y Juan de Ripa a propósito del espacio infinito y la omnipresencia divina.

Alejandro Nequam, a principios del siglo XII, ya había citado la sentencia II, atribuyéndosela a Aristóteles, para la doctrina de la infinitud del mundo<sup>[113]</sup>: no podía haber nada más alejado de la física y de la cosmología del filósofo griego. Más tarde, Ricardo de Middletown en el comentario a las *Sententiae* (1282-1284) recurre de nuevo a la imagen de la esfera, para afirmar que la inmensidad divina se extiende más allá de los confines del mundo, *extra mundum*, pero al mismo tiempo que rechaza la idea de un espacio infinito<sup>[114]</sup>.

El primer texto medieval que teoriza la existencia de un vacío infinito, que se extiende hasta más allá de los confines del universo, es el *De causa Dei* de Bradwardine. Construido sobre el rechazo del aristotelismo y el regreso a la metafísica de Agustín y Anselmo, el pensamiento teológico de Bradwardine es la celebración de la absoluta omnipotencia y predestinación divina: su Dios no se detiene ni ante las necesidades de una ontología aristotélica ni ante las exigencias de una psicología cristiana. Pero, como ha escrito Alexandre Koyré, existe un umbral que la omnipotencia de Dios no puede cruzar: el límite de la coherencia metafísica y matemática<sup>[115]</sup><sup>67</sup>. Nada puede limitar su esencia, pero Dios no puede crear sin ser, y no puede crear en un lugar sin ser presente. Puesto que es soberanamente inmutable, la única posibilidad de su acción implica la presencia real de Dios, antes incluso de la creación, en el lugar donde hoy se halla el mundo; y puesto que la omnipotencia de Dios puede crear otro mundo (o desplazar el mundo hacia otro lugar, o bien crear un mundo de extensión creciente), es preciso admitir su presencia real en el espacio infinito que se extiende más allá del

mundo, y comprender así, también por esta razón, su inmensidad<sup>[116]</sup>. Dios, concluye Bradwardine, está necesariamente, eternamente, infinitamente en todo lugar, en el espacio imaginario infinito, *in situ imaginario infinit*, por esta razón, en verdad, puede ser denominado omnipresente y omnipotente. También puede, por razones análogas, ser denominado infinito, infinitamente grande o de dimensión infinita, pero en un sentido metafísico y no propiamente extensivo. «En efecto, Dios se extiende infinitamente, sin dimension y sin extensión<sup>[117]</sup>». La expresión *situs imaginarius* no debe llevar a engaño: el vacío infinito de Bradwardine no es una ficción del intelecto o una simple condición lógica, sino que es perfectamente actual y, aun cuando no exista en sí mismo (*nullam naturam habet positivam*) y ofrezca la paradoja de una «nada» en acto y dimensional, constituye desde el principio el cuadro geométrico del acto creador. A fin de confirmar esta doctrina de un espacio vacío e ilimitado, eternamente habitado por Dios, el *De causa Dei* alega, entre las fuentes paganas, una máxima de Sexto Pitagórico y las sentencias II, X y XVIII del *Liber*. La esfera infinita ha pasado a ser el símbolo de la inmensidad extensiva de Dios, que coexiste junto con la grandeza inacabada del vacío universal<sup>[118]</sup>.

De este modo, escribe Koyré, al hacer converger la noción teológica de la infinitud divina y la noción geométrica de la infinitud espacial, se formula la concepción paradógica del *situs imaginarius*, en la que, tres siglos después, habrán de abismarse las esferas celestes que mantenían unido el armonioso cosmos de Aristóteles y de la Edad Media<sup>[119]</sup>. Entonces, por espacio de tres siglos, el mundo, que había dejado de ser un Cosmos, apareció colocado en la nada, circundado e invadido por la nada.

La concepción teológica del espacio elaborada por Bradwardine será adoptada por Nicolás Oresme quien, en el comentario al *De caelo* de Aristóteles, hacia mediados de siglo, y más tarde en el *Livre du ciel et du monde*, identifica el vacío infinito con la inmensidad divina. Pero la teoría de Bradwardine es discutida y refutada ya en el curso 1354-1355 por Juan de Ripa en su comentario al primer libro de las *Sententiae*<sup>[120]</sup>. En esta obra la posibilidad del vacío infinito dimana de la concepción, central en la ontología «infinitista» de Juan, según la cual Dios puede producir causas o criaturas intelectuales de perfección suprema, *infinitum creabile*. Puesto que

a cada substancia intelectual le corresponde el poder de ser coexistente con un lugar proporcionado al grado de su propio ser, a una hipotética criatura suprema le correspondería su presencia en el infinito espacial. Pero al contrario de Bradwardine, que concibe la infinitud del vacío como el cuadro increado y actual de la obra divina, en Juan de Ripa el espacio imaginario es la posibilidad inteligible de un *quantum* de espacio real, un *apriori* ontológico que tiene la positividad de lo posible y fluye causalmente de Dios<sup>[121]</sup>.

Admitir la presencia divina en el vacío más allá del cielo, sin embargo, no significa reconocer su *immensitas* extensiva, que trasciende la infinitud del espacio del mismo modo que la *eternitas* durativa supera la infinitud del tiempo. Así pues, al igual que en Dios tan sólo la eternidad constituye la medida de su inmensidad durativa, tan sólo el «lugar inteligible interior» es la medida de su inmensidad extensiva. Tan sólo en sí mismo halla Dios su adecuación, mientras que en cualquier espacio se halla presente en absoluta transcendencia, *immense et superexcessive*: por este motivo rodea y circunscribe cada lugar, imaginario o real, y ha sido descrito como una «esfera inteligible infinita<sup>[122]</sup>».

La polémica de Juan de Ripa contra Bradwardine se centra toda ella en la diversidad de los infinitos: el infinito transcendente de la inmensidad divina y el infinito creable del orden mundano. Afirmar que Dios es inmenso y no circunscrito porque se halla presente en el vacío infinito significa desconocer la naturaleza real de la inmensidad divina. Por esta razón, concluye Juan, es decir, por no haber comprendido que Dios trasciende la infinitud de lo creable, un *modernus* (y se trata de Bradwardine) ha concebido de manera muy errónea y defectuosa, *multum ignoranter et defectibiliter*, su inmensidad<sup>[123]</sup>. De manera que la sentencia II desempeña en esta discusión papeles diversos: símbolo para Bradwardine de la infinitud divina que coexiste con la infinitud del vacío, en una concepción que prelude la cosmología de Newton, la esfera de Hermes es invocada sin embargo por Juan para afirmar la transcendencia divina sobre cualquier infinito posible y creable.

Juan de Ripa recurrirá de nuevo a la doctrina de los dos infinitos —en Dios y en los entes creables— en su comentario a las *Sententiae* y en la

*Quaestio de gradu supremo* (1354-1355), para interpretar la «esfera inteligible infinita» como el lugar de la eterna beatitud<sup>[124]</sup>. La entera y compleja cuestión del estado beatífico —¿cómo concebir a Dios como causa formal de la beatitud sin deducir de ello la transformación en Dios del espíritu creado?— se resuelve sobre la base de dos autoridades: el relato del éxtasis de san Benito en los *Diálogos* de Gregorio Magno y la sentencia II del *Liber*, interpretada a la luz de los textos bíblicos. «Argumento así» escribe Juan «y asumo aquella célebre sentencia de Hermes, que afirma que Dios es una esfera inteligible infinita cuyo centro se halla en todas partes y su circunferencia en ninguna, y supongo que la circunferencia de esta esfera constituye el lugar beatífico de la inteligencia creada<sup>[125]</sup>». Para demostrar la absoluta infinitud del lugar beatífico y de la forma que eleva a Dios el alma salvada, Juan presenta dos argumentos *per imaginationem*, que toman en consideración una serie infinita de esferas, materiales o inteligibles, entre el centro y la circunferencia. También en esta ocasión, por lo tanto, la esfera hermética, como ya ocurría en el problema del vacío, es utilizada por Juan como símbolo de una inmensidad que trasciende, al tiempo que lo finito, a cualquier posible infinitud criatural.

Las diversas «entonaciones», como diría Borges, recibidas por la esfera infinita en su largo camino, confluyen todas ellas, en los albores del renacimiento humanístico, en la *Docta ignorantia* (1440) del cardenal Nicolás de Cusa. En esta obra, decisiva por tantos aspectos para el surgir de la filosofía moderna, la imagen de la esfera no se limita a ser tan sólo el *dictum* lleno de autoridad de un antiguo sabio, un símbolo que sostiene el pensamiento, una imagen que se indaga por su valor especulativo: en esta obra, que en palabras del cardenal de Cusa está inspirada «por don superior del padre de las luces», la segunda sentencia de los veinticuatro filósofos parece guiar el procedimiento simbólico de la «docta ignorantia».

El hombre aspira por naturaleza a conocer la verdad, y cada búsqueda consiste en una proporción confrontada que pasa de lo conocido a lo desconocido. Pero el infinito, en cuanto infinito, nos resulta desconocido porque se sustrae a toda proporción; y también la esencia de las cosas, que es la verdad de los entes, resulta inalcanzable en su pureza, porque la verdad carece de grados, es indivisible, y no puede ser captada de un modo

«preciso» mediante comparaciones y similitudes. La perfección de toda búsqueda es, por lo tanto, *docta ignorantia*, saber que no se sabe: «Y cuanto más profundamente doctos seamos en esta ignorancia, tanto más habremos ascendido en el camino hacia la verdad misma<sup>[126]</sup>». De acuerdo con esta perspectiva, la obra se desarrolla —según un esquema consagrado por una larga tradición medieval— en tres libros dedicados a Dios, al universo y a Cristo. Una categoría central en la especulación del Cusano la constituye el concepto de «máximo»: Dios es el máximo absoluto, el mundo es el máximo contrato (es decir, determinado en el tiempo y en el espacio), Cristo, mediador entre la inmensidad divina y la finitud de lo creado, es el máximo absoluto y contrato.

Verdad infinita que trasciende cualquier concepto, Dios es todo aquello que puede ser, plenamente en acto: no puede ser ni más grande ni más pequeño, y en él el máximo se identifica con el mínimo. La docta ignorancia contempla de este modo en Dios la *coincidentia oppositorum*, la identidad de los opuestos, puesto que nada se opone a la divina «maximidad», que es infinita y diversa a todo<sup>[127]</sup>: unidad incognoscible y sin nombre, necesidad absoluta, vida eterna que se despliega en trinidad.

La contemplación de Dios, en la medida en que es concedida a un espíritu creado, exige por lo tanto un acto intelectual simple que supere la diversidad de las cosas y las propiedades de las figuras matemáticas, *rerum differentias et diversitates ac omnes mathematicas figuras transilire*<sup>[128]</sup>. Y sin embargo, puesto que las cosas visibles son imágenes de las cosas invisibles y la criatura puede conocer a su creador como en el reflejo de un espejo<sup>[129]</sup>, el hombre puede considerar las realidades divinas mediante un procedimiento simbólico y buscar, a través de una proporción que trascienda lo finito —*transsumptiva proportione*—, la naturaleza del ser infinito. En este camino es necesario abandonar la fluctuante multiplicidad de las cosas sensibles, «que se hallan en una situación de continua inestabilidad», y elegir los símbolos en los entes más abstractos y ciertos, que son los entes matemáticos. «Así pues, si queremos servirnos de lo finito para ascender hasta el máximo absoluto, en primer lugar es necesario tomar en consideración las figuras matemáticas finitas en sus propiedades y razones; en segundo lugar es preciso transferir estas razones a las figuras

matemáticas infinitas correspondientes; y luego, en tercer lugar, de una manera aún más alta y trascendente, aplicar las razones de las figuras infinitas más allá, al infinito simple y completamente libre de cualquier figura. Sólo entonces nuestra ignorancia será instruida de manera incomprensible». Con este método, concluye Nicolás, estudiando las propiedades de la línea infinita podremos tomar en consideración la inmensa rectitud de Dios; con el triángulo infinito nos elevaremos hasta la suprema trinidad; con el círculo infinito, a su unidad; con la esfera infinita, a la existencia divina absolutamente en acto, *actualissimam Dei existentiam*<sup>[130]</sup>.

Ahora bien, lo que llama la atención en esta página del filósofo de Cusa no es el uso teológico de la esfera infinita, que ya había encontrado en los siglos precedentes salidas intensas y profundas, ni su colocación en el vértice del conocimiento simbólico, ni siquiera (como veremos) su recurrencia a lo largo de toda la obra, sino el impulso que parece haber dado al propio método del simbolismo especulativo. En efecto, ¿qué otra cosa son los tres momentos enunciados por Nicolás —tomar en consideración una figura geométrica, extenderla al infinito y aplicarla a Dios— sino la formulación teórica del pensamiento que inspira la segunda sentencia? En la *Docta ignorantia* el proceso mental subyacente a la esfera infinita es, como si dijéramos, seccionado y desarticulado, para asumir a continuación, en forma de vía cognoscitiva, el valor de un método universal.

Referidas a Dios, las propiedades de la esfera infinita —donde el centro es igual al diámetro y a la circunferencia y se identifica con el espacio tridimensional— ayudan a comprender, a la luz del símbolo, que lo máximo es uno, absoluto, indivisible. «Y en cuanto que centro, precede a toda longitud, anchura y profundidad, y de todas ellas es el fin y el medio, porque en la esfera infinita el centro, el espesor corpóreo y la circunferencia son cosa idéntica. Y como la esfera infinita es completamente en acto y es simplicísima, del mismo modo lo máximo es enteramente en acto en el modo más simple. Y como la esfera es la actualidad de la línea, del triángulo y del círculo, del mismo modo lo máximo es el acto de todas las cosas... Por esta razón lo máximo es forma de las formas y forma del ser, o sea, entidad máxima en acto». Así pues, como la esfera es la perfección de las figuras, del mismo modo lo máximo es la perfección de los entes: cada cosa subsiste

en él en un estado supremamente completo, la línea infinita es esfera y lo curvo rectitud, la composición es simplicidad, la diversidad identidad, la alteridad unidad. Así pues, Dios es la medida de todo, la única y simplicísima razón de ser del universo, *unica simplicissima ratio totius mundi universi*, y cada proceso de vida, de movimiento e inteligencia procede de él, en él y a través de él<sup>[131]</sup>.

En la transferencia simbólica de la esfera infinita a la existencia en acto de Dios, *transsumptio sphaerae infinitae ad actualem existentiam Dei*, podemos captar el eco profundo de Buenaventura y Eckhart, que en la identidad del mínimo y el máximo, centro y circunferencia, unidad y expansión, habían expresado en términos dialécticos la unidad y la infinitud divinas. Los contenidos teológicos de la imagen siguen siendo los que había elaborado el pensamiento medieval, pero ahora se han transfigurado en una metafísica de la Unidad infinita y son conducidos por la *docta ignorantia* a una búsqueda ilimitada del Ser.

En cambio, allí donde la esfera infinita da testimonio de una auténtica inversión del pensamiento tradicional, es en la imagen del mundo: Nicolás de Cusa, como ha escrito Alexandre Koyré en su célebre libro *Del mundo cerrado al universo infinito*, es el primero en rechazar la concepción cosmológica medieval y proclamar la infinitud del cosmos a través de la «sorprendente transferencia al universo» de la sentencia pseudo-hermética<sup>[132]</sup>. El mundo, imagen creada de Dios, es el reino del más y del menos, y en sí mismo no puede acoger al máximo y al mínimo, entendidos como términos trascendentes dotados de un significado absoluto, *transcendentes absolute significationis termini*<sup>[133]</sup>. Su unidad se contrae en lo múltiple, en las formas del espacio y del tiempo; y si bien se halla privado de límites, no es infinito en absoluto, sino en un sentido «privativo» (ni finito ni infinito, como la serie de la cantidad y de los números), uno y máximo de un modo contracto y determinado. El mínimo y el máximo absolutos se identifican y subsisten tan sólo en Dios<sup>[134]</sup>. Por lo tanto, resulta imposible, argumenta Nicolás de Cusa en los corolarios a propósito del movimiento universal, que la máquina del mundo tenga un centro: en el movimiento jamás se llega al mínimo simple, esto es, a un centro inmóvil, puesto que el mínimo coincide necesariamente con el máximo. No sólo eso,

si el mundo rotase en torno a un centro estaría rodeado por una circunferencia, tendría en sí mismo el principio y el final, un límite en relación con otros entes y otros lugares: todas estas hipótesis carecen de veracidad, *quae omnia veritate carent*. Centro y circunferencia no se hallan en el mundo, sino que lo trascienden infinitamente y son Dios. «Como es imposible que el mundo sea abarcado entre un centro corpóreo y una circunferencia, el mundo resulta ininteligible, y el propio Dios es su centro y su circunferencia. Y si bien el mundo no es infinito, no es posible tampoco concebirlo como finito, falto como está de límites que lo abarquen<sup>[135]</sup>».

La antigua imagen del mundo, que la sabiduría griega y la observación del cielo habían transmitido a la cultura medieval, queda como disuelta por los teoremas teológicos de Nicolás de Cusa. Si Bradwardine, para afirmar la absoluta omnipotencia divina, había situado el mundo en el cuadro geométrico de un vacío infinito, ahora la *Docta ignorantia* del Cusano desvía al universo de su centro y lo dilata más allá de cualquier confín. El esquema geocéntrico de Ptolomeo se conserva en parte, pero sin la plenitud objetiva de la perfección geométrica. La Tierra, que no puede ser el centro del mundo, no se halla completamente privada de movimiento, e incluso cada parte del cielo se mueve; ni la Tierra ni ningún cuerpo celeste tienen un centro, y la esfera de las estrellas fijas ya no constituye el círculo externo del universo. «No es posible encontrar, fuera de Dios, una igualdad precisa entre cosas diversas, porque sólo él es la igualdad infinita. Aquel que es el centro del mundo, esto es, Dios bendito, es también el centro de la Tierra, de todas las esferas y de todas las cosas que son en el mundo. Él es también, al mismo tiempo, su circunferencia». Y así, al final, el intelecto guiado por la docta ignorancia acabará por darse cuenta de que el mundo, su movimiento, su figura no se pueden comprender, porque el mundo aparecerá como una rueda dentro de una rueda o una esfera dentro de una esfera, *quasi rota in rota et sphaera in sphaera*, sin tener en lugar alguno el centro o la circunferencia<sup>[136]</sup>. Los antiguos, observa Nicolás de Cusa, nunca llegaron a dar con esta verdad, porque no conocían la vía de la docta ignorancia. Pero nosotros sabemos ahora que la Tierra se mueve de verdad, aun cuando no notemos su movimiento; y si nos hallásemos en el Sol o en la Luna, en Marte o en alguna otra estrella, tendríamos la impresión de hallarnos en el

centro inmóvil del universo mientras todo rotaba en torno a nosotros. Nos hallemos en el lugar que nos hallemos, en la Tierra o en los astros, «la máquina del mundo tendrá su centro en todas partes, y la circunferencia en ninguna, puesto que Dios, que se halla en todas partes y en ninguna, es su circunferencia y su centro<sup>[137]</sup>». En esta página, ha escrito Koyré, se admite por vez primera una concepción relativista del espacio y la absoluta imposibilidad de elaborar una representación objetiva del universo<sup>[138]</sup>.

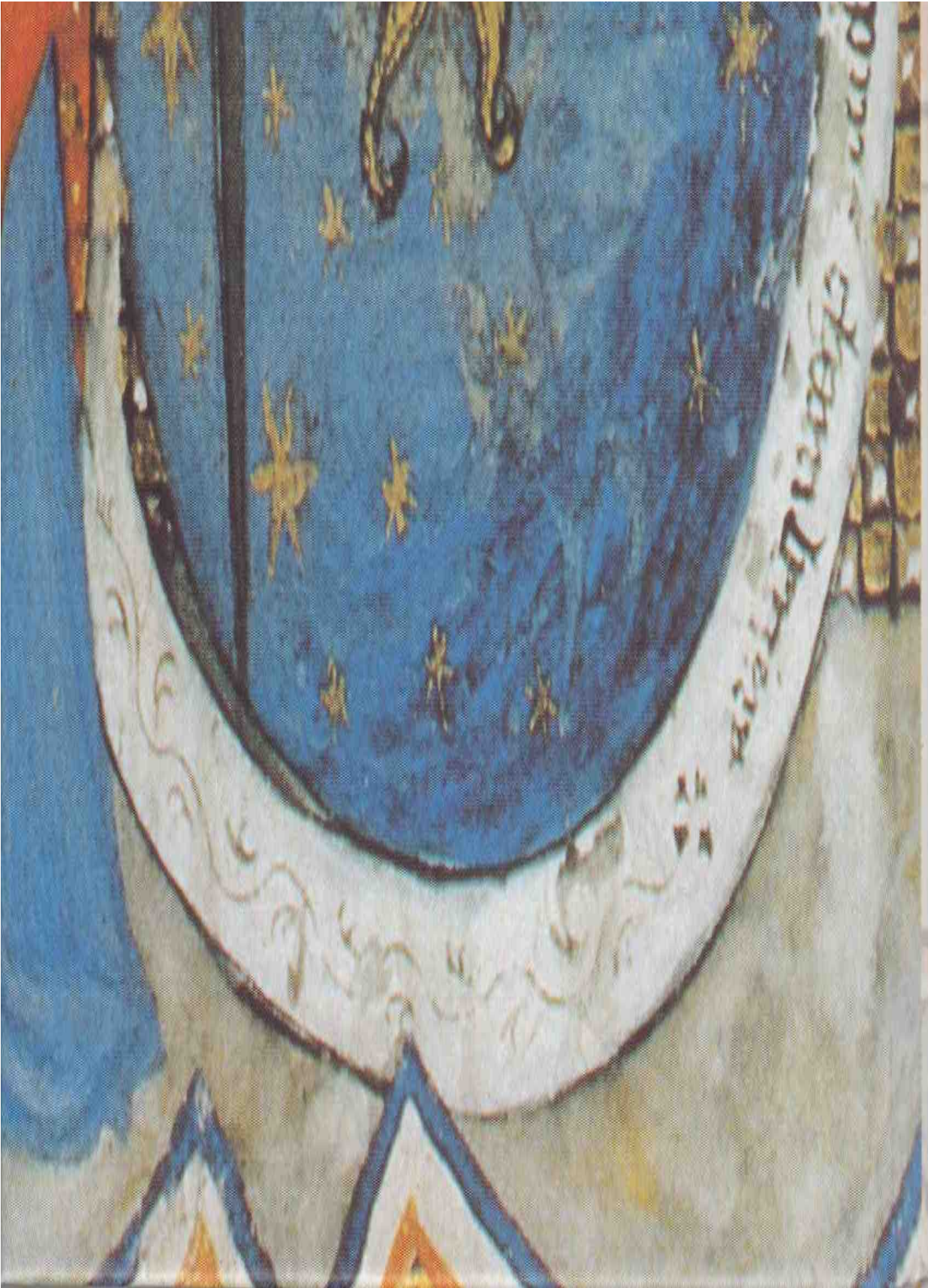
El símbolo de la esfera reaparecerá una y otra vez en las páginas cosmológicas de Nicolás de Cusa, como también en una cita ocasional del libro tercero, que Ernst Cassirer no ha dudado en definir como «el punto de inflexión, de la transformación dialéctica» de su pensamiento<sup>[139]</sup>: la conciliación de lo infinito con lo finito se cumple en Cristo, expresión de la humanidad entera, máximo absoluto y contracto, «centro y circunferencia de la naturaleza intelectual<sup>[140]</sup>».

De las primeras reflexiones de Alain de Lille hasta las complejas lecturas de Buenaventura y Alberto Magno, Maestro Eckhart y Bradwardine, las dos primeras sentencias de los veinticuatro filósofos —la unidad engendradora y la esfera infinita— han ofrecido a los teólogos medievales el inextinguible vigor de un pensamiento que se convierte en símbolo y figura del ser divino, uno e infinito. Ha llegado el momento de que matemáticos y filósofos revisen, discutan y transformen la antigua visión del universo: con Bradwardine y Nicolás de Cusa la esfera infinita testimonia o produce una imagen diversa del cosmos, o al menos hace imaginable un mundo diverso, ya no finito, jerárquico y centrado, sino carente de confines y todo él en movimiento. La revolución científica del mundo moderno —de Copérnico a Galileo, a Newton— se llevará a cabo siguiendo un camino secular, que habrá de oponer las observaciones y las experiencias de la razón a las resistencias del pasado y a la reacción feroz del poder eclesiástico. El *Libro de los veinticuatro filósofos* seguirá siendo leído y apreciado, pero ya no tendrá la fascinación especulativa que ejerció durante toda la Edad Media. No obstante, Giordano Bruno pensaba en el *Libro de los veinticuatro* cuando en su obra *De la causa, principio, et Uno* anuncia así la nueva idea del mundo: «Si el punto no difiere del cuerpo, ni el centro de la circunferencia, ni lo finito de lo infinito, ni el máximo del mínimo, seguramente podemos

afirmar que todo el universo es centro, o bien que el centro del universo está en todas partes; y que la circunferencia no está en ninguna parte, por cuanto es diversa del centro; o incluso que la circunferencia se halla en todas partes, pero que el centro no puede hallarse en cuanto es diverso de aquélla<sup>[141]</sup> ».









# Notas

[1] J. L. Borges, *Otras inquisiciones*, Emecé Editores, Buenos Aires 1960.

<<

[2] *D. Mahnke, Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt, Niemeyer, Halle 1937.* <<

[3] A propósito de las diversas redacciones del *Liber*, cf. *infra*, «La fortuna del *Libro de los veinticuatro filósofos* en la Edad Media», págs. 93-94. <<

[4] En el siglo XII los *Elementos de geometría* de Euclides son traducidos al latín por Adelardo de Bath, Ermanno de Carintia y Gerardo de Cremona. <<

[5] Cf. G. D'Onofrio, «L'età boeziana della teología», en *Storia della teología nel Medioevo*, vol. II: *La grande fioritura*, Piemme, Casale Monferrato 1996, pág. 353. <<

[6] Cf. G. D'Onofrio, *ibid.*, cit., págs. 353-356. <<

[7] H. Denifle, «Meister Eckeharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre», en *Archiv für Literatur-und Kirchengeschichte des Mittelalters*, 2 (1886), págs. 427-429; C. Baeumker, «Das pseudo-hermetische Buch der vierundzwanzig Meister (Liber XXIV philosophorum). Ein Beitrag zur Geschichte des Neupythagoreismus und Neuplatonismus im Mittelalter», en *Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie, insbesondere des Mittelalters. Gesammelte Aufsätze und Vorträge*, Münster 1927, págs. 194-214. <<

[8] M.-T. d'Alverny, «Un témoin muet des luttes doctrinales du XIII<sup>e</sup> siècle», en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 17 (1949), págs. 223-248; «Hermética philosophica. Appendix I. Liber XXIV philosophorum», en *Catalogus Translationum et Commentariorum: Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries* The Catholic University of America Press, vol. I, Washington 1960, págs. 151-154; «Hermética philosophica. Addenda et corrigenda», *ibid.*, vol. III (1976), págs. 425-426. <<

[9] *Le Livre des xxiv Philosophes*, edición y traducción de F. Hudry, epílogo de M. Richir, Millon, Grenoble 1989; F. Hudry, «Le Liber XXIV philosophorum et le Liber de causis dans les manuscrits», en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 59 (1992), págs. 63-88; *Liber viginti quattuor philosophorum*, ed. F. Hudry, Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis (de ahora en adelante CCCM) 143A, Turnhout 1997. <<

[10] K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, vol. III: «Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik», Beck, Munich 1996, págs. 33-44. <<

[11] *Liber*, ed. Hudry, Introd., pág. LXXXI. <<

[12] Macrobio, *Commentarii in Somnium Scipionis*, I, 6, 7-8, ed. I. Willis, Leipzig 1970, pág. 19. <<

[13] *Abelardo*, *Theologia Christiana*, IV, 34, ed. E. M. Buytaert, CCCM 12, Turnhout 1969, pág. 280; *Teodorico de Chartres*, *Glosa super Boethii librum De Trinitate*, 5, 22, ed. N. M. Häring, *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his school*, Toronto 1971, págs. 297-298. <<

[14] Vigilio de Tapso, *De unitate Trinitatis*, 11, Patrología Latina (de ahora en adelante PL) 42, col. 1165. Cfr. *Liber*, ed. Hudry, Introd., pág. xxv. <<

[15] Agustín, *De doctrina Christiana*, I, 5, 5, ed. J. Martin, Corpus Christianorum. Series Latina (de ahora en adelante CCSL) 32, Turnhout 1962, pág. 9. <<

[16] *Teodorico de Chartres*, Commentum super Boethii librum De Trinitate, 2, 30, ed. Häring, Commentaries on Boethius, *cit.*, págs. 77-78; 2, 36-43, págs. 79-82. <<

[17] W. Beierwaltes, *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, trad. it. de M. L. Gatti, Vita e Pensiero, Milán 1991, págs. 315-328. <<

[18] *Teodorico de Chartres, Tractatus de sex dierum operibus, 37-38, ed. Häring, Commentaries on Boethius, cit., págs. 570-371. <<*

[19] Cfr. A. Chollet, «Appropriation aux Personnes de la Sainte Trinité», en *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. I, Letouzey et Ané, Paris 1903, coll. 1708-1717. <<

[20] Agustín, *De Trinitate*, IX, 2, 2-5, 8, ed. W. J. Mountain/F. Glorie, CCSL 50-50A, Turnhout 1968, págs. 294-301 (*mens, notitia, amor*); IX, 12,18, págs. 309-310 (*mens, notitia/verbum, amor*). Cfr. E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Vrin, Paris 1949, págs. 286-298. <<

[21] A. Chollet, «Appropriation», cit., coll. 1708-1709. <<

[22] Agustín, *De Trinitate*, XV, 17, 31, ed. Mountain/Glorie, págs. 505-507.

<<

[23] Cfr. R.-M. Martin, «Pro Petro Abaelardo. Un plaidoyer de Robert de Melun contre S. Bernard», en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 12/3 (1923), pág. 311, nota 1; Richard de Saint-Victor, *Opuscules théologiques*, ed. J. Ribailier, Paris 1967, págs. 185-186, notas 1 y 2 (*De tribus personis appropriatis in Trinitate*, 2). <<

[24] Agustín, *De Trinitate*, X, 11, 17-12, 19, ed. Mountain/Glorie, págs. 329-332; XIV, 6, 8, pág. 432. <<

[25] Guillermo de Conques, *Philosophia mundi*, I, 5-11, ed. G. Maurach, Pretoria 1974, págs. 11-14 (PL 172, coll. 44A-45D). <<

[26] Agustín, *De vera religione*, 55, 113, ed. K. D. Daur, CCSL 32, Turnhout 1962, págs. 259-260; Pedro Lombardo, *Sententiae*, I, 3, 1, vol. I, Grottaferrata 1971, págs. 70-71. <<

[27] *Macrobio, Commentarii in Somnium Scipionis, I, 6, 9, ed. Willis, pág.*  
20. <<

[28] *Cfr. G. Emery, La Trinité créatrice. Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure, Vrin, Paris 1995. <<*

[29] Boecio, *De institutione arithmetica*, II, 30, ed. G. Friedlein, Leipzig 1867, pág. 122. <<

[30] C. Baeumker, «Das pseudo-hermetische Buch», cit., pág. 204, nota 41.

<<

[31] D. Mahnke, *Unendliche Sphäre*, cit., págs. 178-193. <<

[32] Hermes Trismegisto, *Asclepius*, 1, ed. A. D. Nock/A. J. Festugière, *Corpus Hermeticum*, vol. II, París 1960, pág. 296; 2, págs. 297-298; 20, pág. 321; Apuleyo, *De Platone*, I, 5, ed. C. Moreschini, Stuttgart-Leipzig 1991, pág. 92. <<

[33] Agustín, *Confessiones*, VI, 3, 4, ed. L. Verheijen, CCSL 27, Turnhout 1981. Cfr. también Mario Victorino, *Adversus Arium*, Ib, 50, ed. A. Locher, Leipzig 1976, pág. 85: *ubique existens et nusquam*; Ib, 60, pág. 95: *undique sphaeram esse, deo ubique existente*. <<

[34] Boecio, *Liber contra Eutychem et Nestorium*, 4, ed. R. Peiper, Leipzig 1871, pág. 198; *Philosophiae consolatio*, III, 12, ed. L. Bieler, CCSL 94, Turnhout 1984, pág. 63; IV, 6, págs. 79-81. <<

[35] Juan Escoto Eriúgena, *Periphyseon*, III, 9, ed. I. P. Sheldon-Williams, Dublin 1981 (Scriptores Latini Hiberniae 11), págs. 80-82 (PL 122, col. 643B). <<

[36] Para la literatura árabe y hebrea, cfr. D. Mahnke, *Unendliche Sphäre*, cit., págs. 207-215. <<

[37] Boecio, *Philosophiae consolatio*, III, 11, ed. Bieler, págs. 57-60. <<

[38] Teodorico de Chartres, *Tractatus*, 36, ed. Häring, *Commentaries on Boethius*, cit., pág. 570. <<

[39] Boecio, *Philosophiae consolatio*, III, 10, ed. Bieler, pág. 53; Anselmo de Aosta, *Proslogion*, 18, ed. F. S. Schmitt, Edimburgo 1946, pág. 114. <<

[40] Mario Victorino, *Adversus Arium*, IV, 17, ed. Locher, pág. 149. <<

[41] M. H. Vicaire, «Les Porrétains et l'Avicennisme avant 1215», en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 26 (1937), págs. 449-482. <<

[42] Pedro Alfonso, *Disciplina clericalis*, 30, PL 157, coll. 705D-706A, recoge 22 sentencias atribuidas a veintidós filósofos reunidos en torno al sepulcro áureo de Alejandro Magno. Cfr. M.-T. d'Alverny, «Hermética philosophica. Appendix I», cit., pág. 152, que recuerda también los veinticuatro ancianos de Apocalipsis, 4, 4. Además, en el *Liber de secretis naturae et occultis rerum causis*, una traducción árabe-latina de un texto hermético de origen incierto y atribuido a Apolonio de Tíana, llevada a cabo por Hugo de Santalla hacia la mitad del siglo XII y conservada en los cod. París, Bibliothèque Nationale, lat. 13 951 y 13 952, al principio del cap. 1 del libro I se enumeran los veinticuatro nombres de Dios: *His igitur viginti quatuor ineffabilis Dei nominibus.* <<

[43] Agustín, *De civitate Dei*, X, 29, ed. B. Dombart/A. Kalb, CCSL 47, Turnhout 1955, pág. 304. <<

[44] Juan de Salisbury, *De septem septenis*, 7, PL 199, col. 961C. <<

[45] La expresión «este accidente» designa la categoría de relación. <<

[46] El texto parece requerir la supresión del *non*, que podría deberse a una errónea anticipación del *non* que viene después. <<

[47] Hemos optado por la lectura *semper*, atestiguada en algunos manuscritos, en lugar de *sphaera*, que parece introducir una contradicción. Por lo demás, las abreviaturas de *semper* y *sphaera* podían ser muy parecidas. <<

[48] La integración de *ut*, que no aparece en los manuscritos, está atestiguada en una cita literal de Bertold de Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli*, prop. 126 A, cod. Biblioteca Apostólica Vaticana, Vat. lat. 2192, fol. 194va. <<

[49] *Liber*, ed. Hudry, Introd., págs. XCII-CVII. <<

[50] F. Hudry, tras examinar todos los elementos del texto, identifica seis redacciones diversas: cfr. *Liber*, Introd., págs. LXXXII-LXXXIX; para los manuscritos cfr. págs. L-LXXXII. <<

[51] *Liber*, ed. Hudry, Introd., págs. CVII-CIX. <<

[52]A. Wlosok, Laktanz und die philosophische Gnosis. Untersuchungen zu Geschichte und Terminologie der gnostischen Erlösungsvorstellung, *Winter, Heidelberg 1960, págs. 180-231.* <<

[53] P. Lucentini, «L'Asclepius ermetico nel secolo XII», en H. J. Westra (ed.), *From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought. Studies in Honour of Edouard Jauneau*, Brill, Leiden-Nueva York-Colonia 1992, pág. 398. <<

[54] P. Lucentini, «L'Asclepius ermetico», cit., págs. 403-420; «Glosae super Trismegistum. Un commento medievale all'Asclepius ermetico», en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 62 (1995), págs. 189-293; *Liber*, ed. Hudry, Introd., págs. xxv-xxxii. <<

[55] «Glosae super Trismegistum», 2, ed. Lucentini, págs. 210-211. <<

[56] *Liber*, ed. Hudry, Introd., págs. XLVIII-L. <<

[57] M.-T. d'Alverny, «Un témoin muet», cit., págs. 234-235; *Liber*, ed. Hudry, Introd., págs. XCII-XCIII. <<

[58] En el mismo manuscrito han sido mutilados y tachados también textos del pseudo-Aristóteles, Alfarabí, Avicena y Adelardo de Bath. <<

[59] *Liber*, ed. Hudry, Introd., págs. LXIX-LXXI y CV-CVI. <<

[60] M.-T. d'Alverny, «Un témoin muet», cit., págs. 236-239; *Liber*, ed. Hudry, Introd., págs. XCII-XCIX. <<

[61] Los autores y los textos discutidos en las páginas que vienen a continuación han sido tomados —a excepción de Margarita Porete, Enrique de Herford y algunas proposiciones de Bertold de Moosburg— del aparato del *Liber*, ed. Hudry, sentencias I-II, págs. 5-8. <<

[62] La sentencia I es anónima en Juan Gerson, es atribuida a Aristóteles en Galderico de Cluny y Constantino de Pisa, y a Apuleyo en Enrique de Herford. <<

[63] Rom 1,20. <<

[64] Agustín, *Quaestiones in Heptateuchum*, II, 25, ed. J. Fraipont, CCSL 33, Turnhout 1958, págs. 79-80. Cfr. Éx 8, 18-19. <<

[65] Alain de Lille, «Summa Quoniam homines», 1, 31, ed. P. Glorieux, en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 20 (1953), pág. 168. <<

[66] Alain de Lille, *Contra haereticos*, III, 3-4, PL 210, coll. 403-406. <<

[67] Alain de Lille, «Regulae caelestis iuris», 5-10, ed. N. M. Häring, en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 48 (1981), págs. 122-123. <<

[68] M.-D. Chenu, «Une théologie axiomatique au XIIe siècle. Alain de Lille (t 1203)», en *Cîteaux in de Nederlanden*, 9 (1958), págs. 137-142. <<

[69] Alain de Lille, «Regulae», 1, ed. Häring, pág. 98: *Monas est qua  
quelibet res est una.* <<

[70] Alain de Lille, «Regulae», 3, ed. Häring, págs. 127-128. <<

[71]R. W. *Hunt*, *The schools and the cloister. The life and writings of Alexander Nequam (1157-1217)*, Clarendon Press, Oxford 1984, pág. 70, nota 22. <<

[72] Alejandro Nequam, *Speculum speculationum*, I, 3, 3, ed. R. M. Thomson, Oxford 1988, pág. 27. <<

[73] Pedro Lombardo, *Sententiae*, I, 3,1, vol. I, Grottaferrata 1971, págs. 70-71. <<

[74] Guillermo de Auxerre, *Summa aurea*, III, 12, 8, 1, ed. J. Ribailier, vol. ILL, tomo 1, París-Grottaferrata 1986, pág. 236; Hugo de Saint-Cher, *In Epistolam ad Romanos*, 1, ed. Venetiis (1754), vol. VII, fol. 14rb; Alejandro de Hales, *Summa theologica*, I, tract, intr., 2, 1, 3, vol. I, Quaracchi, 1924, págs. 18-19. En la misma perspectiva parece situarse, en la segunda mitad del siglo, también Juan Peckham, *Super I Sententiarum*, cod. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. sopp. G. IV, 854, fol. 17rb-va. <<

[75] Tomás de York, *Sapientiale*, I, 14 y 18, en *Liber*, ed. Hudry, págs. 87-89; cfr. *ibid.*, Introd., págs. xxxv-xxxvi. <<

[76] Alberto Magno, *Commentarii in I Sententiarum*, 3 F, 18, ed. A. Borgnet, París 1893 (*Opera omnia XXV*), págs. 113-114. <<

[77] Alberto Magno, *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*, I, 3, 13, 3, ed. D. Siedler / W. Kübel / H. G. Vogels, Münster 1978 (*Opera omnia*, Editio Coloniensis XXXIV. 1), págs. 42-44. Alberto insiste en el carácter apócrifo de la sentencia («es inventada») cuando afirma que no se halla en los libros del Trismegisto y que la atribución hermética es tan sólo una opinión corriente: «dicen que él lo ha dicho de este modo». <<

[78] Alberto Magno, *Enarrationes in Ioannem*, 13, 35, ed. A. Borgnet, París 1898 (*Opera omnia XXIV*), pág. 521. <<

[79] Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, I, 32, 1, Roma 1888 (*Opera omnia*, Editio Leonina IV), pág. 350. <<

[80] *Juan de Ripa*, *Lectura super primum Sententiarum, prol. 3, a. 3, ed. A. Combes-F. Ruello, Prologi quaestiones ultimae, París 1970, págs. 204-206.*

<<

[81] *Juan Gerson, Centilogium de conceptibus, 19, ed. P. Glorieux, París 1973 (Œuvres complètes IX), pág. 503. Cfr. también Collectorium super Magnificat, 9, ed. P. Glorieux, París 1971 (Œuvres complètes VIII), pág. 445. <<*

[82] Margarita Porete, *Le Mirouer des simples ames*, 115, ed. R. Guarnieri, CCCM 69, Turnhout 1986, pág. 308: *Hee, Unité, dit l'Ame surprinse de Divine Bonté, vous engendrez unité, et unité reflechist son ardour en unité.* El texto, escrito en francés medieval a comienzos del siglo XIV, fue traducido al latín (ed. P. Verdeyen, *ibid.*) quizás antes de la condena. <<

[83] *Tomás Bradwardine, De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum ad suos Mertonenses, I, 2, ed. H. Savilius, Londres 1618, pág. 157A. <<*

[84] Eckhart, *Expositio libri Exodi*, 3, 14a, n. 16, Die lateinischen Werke (de ahora en adelante LW) 2, Stuttgart 1992, págs. 21-22. <<

[85] *Eckhart, Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem, I, 1-14, n.<sup>os</sup> 163-164, LW 3, Stuttgart 1994, págs. 134-135. <<*

[86] Bertold de Moosburg, *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Propositiones 14-34*, prop. 21 F, ed. L. Sturlese/M. R. Pagnoni Sturlese/B. Mojsisch, Hamburgo 1986 (*Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi* Vl. 2), págs. 86-87; cfr. prop. 21 D, pág. 83. <<

[<sup>87</sup>] Bertold de Moosburg, *Expositio*, prop. 131 B, cod. Vat. lat. 2192, fol. 201va-vb. Cfr. también prop. 40 C, fol. 86vb; prop. 137 A, fol. 210va. <<

[<sup>88</sup>] Bertold de Moosburg, *Expositio*, prop. 64 C, cod. Vat. lat. 2192, fol. 116vb; prop. 152 B, fol. 234vb; prop. 141 D, fol. 217rb. <<

[<sup>89</sup>] Bertold de Moosburg, *Expositio*, prop. 126 A-B, cod. Vat. lat. 2192, fol. 194va. <<

[<sup>90</sup>] Enrique de Herford, *Catena aurea entium. Tabula quaestionum I-VII*, ed. L. Sturlese, Pisa 1987. <<

[91] Enrique de Herford, *Catena aurea entium*, I, 9, cod. Vat. lat. 4310, fol. 3rb-va. <<

[92] El comentario al *Granum synapis* del pseudo-Eckhart presenta la forma *sphaera intelligihilis* y la atribución a Empédocles. La sentencia le es atribuida a Empédocles también en los autores que se refieren a la *sphaera* sin ningún adjetivo (Elinando de Froidmont, Vicente de Beauvais, Walter Burley y las *Auctoritates Aristotelis*). Cfr. *Liber*, ed. Hudry, págs. 5-6. El nombre de Euclides aparece en Enrique de Herford, *Catena aurea entium*, I, 11, cod. Vat. lat. 4310, fol. 3va. <<

[93] Alain de Lille, «Regulae», 7, ed. Häring, págs. 131-132; cfr. Boecio, *Philosophiae consolatio*, III, m. IX, 3, ed. Bieler, pág. 52. <<

[94] Alain de Lille, «Sermo de sphaera intelligibili», ed. M.-T. d'Alverny, *Alain de Lille. Textes inédits*, Paris 1965, págs. 297-306. <<

[95] Miguel Escoto, *Liber Introductorias*, Praef., cod. Munich, Bayerische Staatsbibliothek, CLM 10 268, fol. 15va. <<

[96] En el comentario de Alain se inspiran Tomás de York, Tomás de Aquino, Eimerico de Campo y Ricardo de Middletown; para la interpretación trinitaria (en combinación, a veces, con la sentencia 1) véase el *Roman de la Rose* y Galderico de Cluny, la *Divina commedia* y el comentario dantesco de Benvenuto de' Rambaldi, el segundo comentario del *Liber*, Enrique Seuse y Juan Gerson. Cfr. *Liber*, ed. Hudry, págs. 7-8. <<

[97] Alejandro de Hales, *Summa theologica*, I, 1, 1, vol. I, Quaracchi 1924, págs. 59-60. <<

[98] Alejandro de Hales, *Summa theologica*, III, 1, vol. IV, Quaracchi 1948, págs. 26-27; III, 2, 3, pág. 450. <<

[<sup>99</sup>] *Buenaventura*, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, I, 37, 1, vol. I, Quaracchi 1882, págs. 638-639. Cfr. *Liber de causis*, 16 (17), ed. A. Pattin, Lovaina 1966, pág. 83: Omnis virtus unita plus est infinita quam virtus multiplicata. <<

[100] Buenaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, 5, vol. V, Quaracchi 1891, págs. 309-310. <<

[101] En la *Summa Halesiana* y en Buenaventura (identidad en Dios de centro y circunferencia) se inspiran después, en contextos y con resultados diversos, Bartolomé Ánglico, Tomás de York, Eustaquio de Arrás, Duns Escoto y Juan Gerson. Cfr. *Liber*, ed. Hudry, págs. 7-8. <<

[102] Cfr. 1 Cor 12, 6; Ap 1, 8; 22, 13; Is 41, 4. <<

[103] Eckhart, *Lectio I super Ecclesiastici cap. 24, 23*, n.º 17-20, LW 2, págs. 246-248. Cfr. Ex 16, 18; Le 10, 42. <<

[104] Eckhart, *Expositio libri Genesis*, 2, 2, n. 155, LW 1.1, Stuttgart 1964, págs. 304-305. <<

[105] Eckhart, *Expositio libri Exodi*, 16, 18, n. 91, LW 2, págs. 94-95. Cfr. Mt 25, 40; 6, 10. <<

[106] Eckhart, *Expositio sancti Evangelii secundum Iobannem*, 14, 13, n. 604, LW 3, págs. 526-527; cfr. 4, 13, n. 371, págs. 315-316. <<

[107] Eckhart, *Sermo LV*, 3, n. 546, LW 4, Stuttgart 1956, pág. 457. <<

[108] Eckhart, *Sermo XLV*, n. 458, LW 4, págs. 379-380. <<

[109] Eckhart, *Predigt 35*, Die deutschen Werke 2, Stuttgart 1968-1971, pág. 179; *Predigt 59*, pág. 633. <<

[110] Cfr. D. Mahnke, *Unendliche Sphäre*, cit., págs. 150-155. <<

[111] *Cfr. D. Mahnke, Unendliche Sphäre, cit., págs. 158-169; K. Ruh, Geschichte der abendländischen Mystik, cit., pág. 41. <<*

[112] Bertold de Moosburg, *Expositio*, prop. 98 C, cod. Vat. lat. 2192, fol. 154vb. En el segundo comentario al *Liber*, ed. Hudry, pág. 39, la imagen de la esfera expresa las procesiones de la «luz infinita» y los arquetipos de la creación: *Quia eius essentia est numerositas infinitarum idearum.* <<

[113] *Alejandro Nequam, De naturis rerum, II, 173, ed. T. Wright, Londres 1863, pág. 299: Aristoteli vero placuit mundum esse infinitum. Unde dixit mundum esse sphaericam soliditatem, cuius centrum ubique, circumferentia nusquam. <<*

[114] *Ricardo de Middletown*, *Super quatuor libros Sententiarum, I, vol. I, Brixiae 1591, pág. 325. Cfr. E. Grant, Much Ado about Nothing. Theories of space and vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution, Cambridge University Press, Cambridge 1981, págs. 145-146. <<*

[115] A. Koyré, «Le vide et l'espace infini au XIVe siècle», en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 24 (1949), págs. 45-91. <<

[116] Tomás Bradwardine, *De causa Dei*, ed. Savilius, pág. 177A-B. <<

[117] Tomás Bradwardine, *De causa Dei*, ed. Savilius, págs. 178E-179A. <<

[118] Tomás Bradwardine, *De causa Dei*, ed. Savilius, pág. 179A. <<

[119] A. Koyré, «Le vide et l'espace infini», cit., pág. 91. <<

[120] A. Combes / F. Ruello, *Jean de Ripa I Sent. dist. xxxvii: De modo inexistendi divine essentie in omnibus creaturis*, Presentación de P. Vignaux, «Immensité divine et infinité spatiale», en *Traditio*, 23 (1967), págs. 191-267. <<

[121] P. Vignaux, «Immensité divine et infinité spatiale», cit., págs. 191-202.

<<

[122] Juan de Ripa, *Lectura super primum Sententiarum*, I, 37, ed. Combes/Ruello, págs. 236-237. <<

[123] Juan de Ripa, *Lectura super primum Sententiarum*, 1, 37, ed. Combes/Ruello, págs. 238-240. <<

[124] Juan de Ripa, *Lectura super primum Sententiarum*, prol. 3, a. 1, ed. Combes/Ruello, *Prologi quaestiones ultimae*, págs. 45-46; *Quaestio de gradu supremo*, a. 1, ed. A. Combes/P. Vignaux, Paris 1964, págs. 178-180.

<<

[125] Juan de Ripa, *Quaestio de gradu supremo*, a. 1, ed. Combes/Vignaux, págs. 178-179. <<

[126] Nicolás de Cusa, *De docta ignorantia*, I, 1-3, ed. E. Hoffmann/R. Klibansky, Leipzig 1932 (*Opera omnia* i), págs. 5-9. <<

[127] Para la influencia de Eckhart sobre el tema de la *coincidentia oppositorum* en los primeros escritos de Nicolás de Cusa, cfr. H. Wackerzapp, «Der Einfluss Meister Eckharts auf die ersten philosophischen Schriften des Nikolaus von Kues (1440-1450)», Münster 1962 (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters* 39/3), págs. 102-170. <<

[128] Nicolás de Cusa, *De docta ignorantia*, 1, 10, ed. Hoffmann/Klibansky, pág. 21. <<

[129] Cfr. Rom 1, 20; 1 Cor 13, 12. <<

[130] Nicolás de Cusa, *De docta ignorantia*, I, 11-12, cd. Hoffmann/Klibansky, págs. 22-25; cfr. también I, 19, pág. 38. <<

[131] Nicolás de Cusa, *De docta ignorantia*, I, 23, ed. Hoffmann/Klibansky, págs. 46-47. Aparece una referencia explícita a la sentencia II, más de veinte años después (1463), en el *De ludo globi*, II, en *Opere filosofiche*, trad. it. de G. Federici Vescovini, Turin 1972, pág. 906. <<

[132] A. Koyré, *Del mundo cerrado al universo infinito*, trad. cast, de C. Solis, Siglo XXI, Madrid 1979. Cfr. M. De Gandillac, «Sur la sphère infinie de Pascal», en *Revue d'histoire de la philosophie et d'histoire générale de la civilisation*, 33 (1943), págs. 32-44. <<

[133] Nicolás de Cusa, *De docta ignorantia*, I, 4, ed. Hoffmann/Klibansky, pág. 11. <<

[134] Nicolás de Cusa, *De docta ignorantia*, II, 1, ed. Hoffmann/Klibansky, pág. 64; II, 4, págs. 72-75. <<

[135] Nicolás de Cusa, *De docta ignorantia*, II, 11, ed. Hoffmann/Klibansky, págs. 99-100. <<

[136] Nicolás de Cusa, *De docta ignorantia*, II, 11, ed. Hoffmann/Klibansky, págs. 100-103. <<

[137] Nicolás de Cusa, *De docta ignorantia*, II, 12, ed. Hoffmann/Klibansky, págs. 103-104. <<

[138] A. Koyré, *Del mundo cerrado al universo infinito*, *cit.*, *pág. 13.* <<

[139] E. Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, trad. it. de F. Federici, La Nuova Italia, Florencia 1974, págs. 65-69. <<

[140] Nicolás de Cusa, *De docta ignorantia*, III, 8, ed. Hoffmann/Klibansky, pág. 145. <<

[141] *Giordano Bruno, De la causa, principio, et Uno, 5, ed. G. Aquilecchia, París 1996 (Œuvres complètes III), pág. 277 <<*