



CS

Libro de los 24 filósofos

Introducción, traducción, notas y comentario
de Ezequiel Ludueña y José González Ríos



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

Libro de los 24 filósofos



Libro de los 24 filósofos

Introducción, traducción, notas y comentario
de Ezequiel Ludueña y José González Ríos



Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

Decana Graciela Morgade	Secretaría Hacienda Marcela Lamelza	Consejo Editor Virginia Manzano, Flora Hilert; Carlos Topuzian, María Marta García Negroni
Vicedecano Américo Cristófalo	Subsecretaría de Bibliotecas María Rosa Mostaccio	Fernando Rodríguez, Gustavo Daujotas; Hernán Inverso, Raúl Illescas
Secretaría Académica Sofía Thisted	Subsecretario de Publicaciones Matías Cordo	Matías Verdecchia, Jimena Pautasso; Grisel Azcuy, Silvia Gattafoni
Secretaría de Extensión Ivanna Petz	Subsecretaría de Cooperación Internacional Silvana Campanini	Rosa Gómez, Rosa Graciela Palmas; Sergio Castelo, Ayelén Suárez
Secretario de Posgrado Alejandro Balazote	Subsecretario de Hábitat e Infraestructura Nicolás Escobari	
Secretario de Investigación Marcelo Campagno	Dirección de Imprenta Rosa Gómez	
Secretario General Jorge Gugliotta		

Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras
Colección Saberes 2021

ISBN 978-987

© Facultad de Filosofía y Letras (UBA) Colección Saberes 2021

Subsecretaría de Publicaciones

Puan 480 - Ciudad Autónoma de Buenos Aires - República Argentina

Tel.: 4432-0606 int. 213 - info.publicaciones@filo.uba.ar

www.filo.uba.ar

Libro de los 24 filósofos / 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras - Universidad de Buenos Aires, 2021.

318 p.; 14 x 21 cm (Saberes)

ISBN 978-987-8363-76-9

1. Ensayo Filosófico. 2. Filosofía Clásica. I. Título.
CDD 109.2

Índice

Veinticuatro filósofos en busca de un Autor	7
Introducción al <i>Liber XXIV philosophorum</i>	9
1. Estructura	9
2. Trasmisión	14
3. El manuscrito de Laon y la <i>versio communis</i>	15
4. Naturaleza y origen	16
5. Consideración final	27
6. Sobre nuestra traducción	28
7. Agradecimientos	29
Texto latino y traducción	32
Comentario	213
Bibliografía	305
Los autores	315

Veinticuatro filósofos en busca de un Autor

*La natura si serve da strumento della fantasia umana
per proseguire, più alta, la sua opera di creazione.*

Pirandello

El *Liber XXIV philosophorum*¹ es uno de los escritos más escurridizos de la historia del pensamiento. Con él, casi todo es incierto. ¿Fue pensado como libro o es solo un florilegio de definiciones, que una mezcla de azar y tradición convirtió en libro? La disparidad de juicios que ha suscitado entre los estudiosos hace que no pueda ser ubicado con certeza en un contexto histórico-filosófico determinado. Entre la Antigüedad Tardía y la Edad Media, entre el mundo griego y el latino, entre el paganismo y el cristianismo, entre el hermetismo y el neoplatonismo, el *Liber* parece esconder su origen. Más allá de las vicisitudes que pudo haber sufrido en la tradición manuscrita, este pequeño y potente escrito es un desafío tanto para la paleografía que fatiga los manuscritos como para la filología que busca fuentes directas e indirectas.

El *Liber* ofrece veinticuatro definiciones sobre la esencia de la divinidad que evitan de modo deliberado la remisión explícita a *auctoritates*, teológicas o filosóficas. En este

1 De aquí en adelante *Liber*.

sentido, el opúsculo adopta un gesto ilustrado. Pero, sin una concatenación clara entre las definiciones, el *Liber* se instala en la tenue frontera que separa la tierra yerma de los conceptos del oasis de las imágenes espléndidas.

Quizás el secreto de su origen, como lo ha sugerido Paolo Lucentini (1999: 15), se deba a que el *Liber* fue concebido y escrito con la plena intención de ocultar su procedencia. Ni siquiera sabemos con certeza cuál es su título. Los diversos manuscritos lo llaman de diferentes formas que implican, de algún modo, diversas maneras de entenderlo. Y el atractivo título con el que hoy en día lo conocemos le fue impuesto en el siglo XIV.

Introducción al *Liber XXIV philosophorum*

1. Estructura

La obra irrumpe en el Occidente medieval latino a mediados del siglo XII. No se conocen manuscritos anteriores al 1200. De hecho, de los veintiséis existentes, uno solo, el de Laon, data del siglo XIII, diecisiete proceden del siglo XIV y ocho del XV.

En la mayoría de los manuscritos, el texto comienza con un pequeño prólogo, que presenta una escena más literaria que protocolar. Había una vez veinticuatro filósofos que se reunieron a dialogar. Y se pusieron de acuerdo sobre todo, o casi todo. Una única cuestión les quedó sin resolver: “¿qué es Dios? (*quid est Deus?*)”. Entonces, planearon un segundo encuentro, al que cada uno llevaría una definición que explicara qué es Dios, a fin de alcanzar “algo cierto” acerca de Él (*certum aliquid de Deo*). Esta puesta en escena, se ha señalado, parece evocar uno de los temas más recurrentes de la iconografía del siglo XII: el Cristo del *Apocalipsis* (4:4) rodeado por veinticuatro ancianos, cada uno, en un trono. Como

las *Escrituras*, el *Liber* no revela la identidad de esos sabios o filósofos.²

Luego, se suceden veinticuatro definiciones. Evidentemente, son las definiciones que cada uno de aquellos filósofos llevó a ese segundo encuentro. De ellas, uno de los manuscritos dice que son enigmáticas (*enigmaticae*).³ El texto resulta así un compendio de enigmas que giran todos sobre un mismo tema: la esencia de la divinidad. En este sentido, el *Liber* ofrece una investigación simbólica que busca precisar, a partir de imágenes y conceptos, las más agudas e inquietantes trasposiciones de sentido que el lenguaje puede crear cuando busca alcanzar la comprensión de lo divino. Cada una de las definiciones propone una intuición que intenta producir cierta perplejidad en el lector y, con ello, un modo de comprender qué es Dios. Además, cada una está seguida de un pequeño comentario. Sea o no deliberado, el final de la obra resulta peculiar: la última definición no existe. Los distintos manuscritos o bien repiten la anteúltima definición o bien inventan alguna nueva a partir de ciertos elementos del *Liber* mismo o de otros escritos.⁴ Y aunque en el manuscrito más antiguo, el de Laon, esa última definición no aparece, sí figura un comentario.

El “comentario” que acompaña a las definiciones intenta desplegar discursivamente su sentido. En la mayoría de los casos, comienza por indicar desde qué punto de vista está formulada la definición. Se ha dicho que las definiciones “fulminan” el esfuerzo de la razón y “dejan en el alma un saber hecho de verdades inmediatas y de seducciones evocativas”,

2 Cfr. d'Alverny (1949: 231, n. 1; 1971: 152).

3 Se trata del códice perdido de Erfurt (Kartause Salvatorberg C. 27). En este manuscrito, la obra recibe el siguiente rótulo: *Libellus de diffinicionibus Dei philosophorum et theologorum et ponuntur ibidem 23 diffiniciones enigmatice Dei*. Cfr. Hudry (1997a: LXXXI).

4 Cfr. nuestro comentario a la definición XXIV.

pero que el comentario “es discursivo”, pues se dirige a la razón, “tratando de formular en un lenguaje racional lo que la intuición ha captado de modo inmediato” (Parri, 2000: 156). Gracias a él, el opúsculo adquiere un carácter filosófico, casi totalmente indiferente al fervor de un discursar exhortativo o religioso. Esto, ciertamente, lo pone en tensión con algunos textos de la tradición hermética con los que muchas veces aparece vinculado en los manuscritos. En efecto, varios códices atribuyen la autoría de la obra a Hermes Trismegisto.⁵

Sin embargo, aunque de carácter filosófico, el comentario pocas veces indica qué relación hay entre las definiciones. Por otra parte, en muchos casos el despliegue conceptual y metafórico que ofrece problematiza la intelección del sentido de las definiciones.⁶ No presenta referencias explícitas a ninguna autoridad. Acaso esto sea deliberado y tenga el fin de conferirle el tono de una arcana sabiduría. Algunos conjeturan que el comentario fue compuesto junto con las definiciones y es parte de la forma original del *Liber*.⁷ De ser así, el opúsculo sería un escrito con unidad de sentido, y no un mero florilegio de definiciones luego comentadas por algún clérigo.

Este breve comentario es denominado, en general, “primer comentario”, dado que hacia 1949, d’Alverny descubrió otro, que todos llaman “segundo comentario” porque no solo analiza el texto de las definiciones, sino, también, el del primer comentario.⁸ El autor de este segundo comentario

5 Manuscritos X, B, P, O, V, T, G, H, N, Y, Z, R. Tales manuscritos le confieren así “una sabiduría antigua que se remontaría más allá de Platón y hasta de Pitágoras: la sabiduría transmitida por Hermes, Mercurio o el dios egipcio Thot” (D’Amico, 2017: 9).

6 Un caso paradigmático constituye la definición XIV y su comentario. Cfr. nuestro comentario a la definición XIV.

7 Cfr. Hudry (1997a: CVII-CIX); Lucentini (1999: 105-106). Sin embargo, d’Alverny (1965: 164) considera que en su forma original sería un simple racimo de definiciones sin comentario.

8 Se trata del manuscrito de Oxford (O: Bodleian Library, Digby 67), descubierto por Marie-Thérèse

cita explícitamente diversas fuentes paganas, cristianas, judías y árabes, como Cicerón, Macrobio, Boecio, el falso Areopagita, Bernardo Silvestre, Avicena y Tomás Galo.⁹

Se articula en dos secciones. Primero, se toman algunos términos tanto de la definición como del primer comentario y se los glosa brevemente. Esta primera parte oficia como una *lectio cursoria* o lectura rápida del texto. La segunda instancia es una suerte de *expositio* que ofrece un desarrollo más minucioso y detenido de algunos términos de la definición y del primer comentario, muchas veces ya abordados en la *lectio cursoria*. En algunos casos, puede percibirse una suerte de progresión de la *lectio* a la *expositio* en el esclarecimiento de las definiciones y del primer comentario.¹⁰

No sabemos quién es el autor de este segundo comentario. Según Hudry, quien en 1997 publicó una edición crítica del *Liber* en la que incluyó el segundo comentario, se trata de un profesor acostumbrado a la práctica exegética, al manejo y a la conciliación de fuentes filosóficas y teológicas, tanto paganas como cristianas, judías y árabes. En el discurrir de este comentario se percibe el esfuerzo por contener, desde un punto de vista racional, la fuerza de las

d'Alverny (1949: 234) a mediados del siglo XX y editado luego por Hudry.

9 Existe además otro comentario, también editado por Hudry en 1997. Se trata de un comentario compuesto por Tomás de York. A la luz de una matriz aristotélica, este franciscano del siglo XIII buscó conciliar fuentes paganas y cristianas en su *Sapiencial*. El libro primero de su obra está destinado a la presentación de una teología filosófica a través de la consideración de la divinidad a partir de puntos de vista: el de quienes han buscado describir a Dios a partir de una sabiduría sobre Él (I, 16); el de quienes lo han hecho a partir de una sabiduría sobre el mundo (I, 17) y el de quienes lo han realizado a partir de la consideración de Dios en su simplicidad (I, 18). Es en el marco de esta última perspectiva que Tomás de York emprende el comentario del *Liber*, que, sin embargo, solo llega hasta la tercera definición. Sobre esto, Cfr. Hudry (2011: 31-33). En su comentario a estas primeras definiciones, conforme a su ideal de conciliación, integra autoridades tanto paganas como judías, árabes y cristianas: Macrobio, Ibn Gabirol, Avicena, Averroes, Jerónimo, Agustín, Boecio y, por detrás de todos ellos, *il maestro di color che sanno*.

10 Un ejemplo de esto es el segundo comentario a la definición II. A propósito, Cfr. nuestro comentario.

imágenes que ofrecen tanto las definiciones como el primer comentario. En virtud de ello, apela a un vocabulario técnico ya consolidado, a través de nociones como “acto” y “potencia”, “primero motor”, “vida perfecta”, “intelecto que se piensa a sí mismo”, etcétera. Hudry (1997a: XXXV-XXXVII) conjetura que este segundo comentario fue redactado por el dominico inglés Nicolás Trevet (1258-1328) no antes de 1311. Con todo, en su investigación sobre la presencia del *Liber* en el Maestro Eckhart, Alessandra Beccarisi (2012b: 87) ha cuestionado esta datación: el término *ante quem* de este comentario sería 1303.

Como advertíamos, a primera vista el *Liber* no presenta una organización manifiesta. Sin embargo, algunos estudiosos han indagado este aparente caos filosófico-teológico en busca de una organización más o menos definida. Así, Hudry (1997a: VII-IX) propuso una división en tres secciones. En la primera, que se extendería de la definición I a la VII, el *Liber* se ocuparía de la naturaleza de la primera causa considerada en sí misma. En la segunda, de la definición VIII a la XX, se trataría sobre Dios considerado en relación con la creatura. Por último, en la tercera sección, que abarcaría de la definición XXI hasta la (problemática) XXIV, el tema sería Dios y el alma humana. Sin embargo, en un trabajo ulterior, la misma Hudry (2015²: 23-87) ofrece otra estructura, articulada también en tres secciones. Una primera, que trata sobre la esencia divina a través de la consideración de la unidad numérica (I, III, IV, V, VI, XII) y del centro de la esfera (II, VII, XV, XVIII, XIX, XX). Una segunda, que aborda la potencia divina (IX, X, XI, XIII, XIV, XXII). Y finalmente, una tercera sobre la incognoscibilidad divina (VIII, XVI, XVII, XXI, XXIII, XXIV).

Ahora bien, pocas veces el primer comentario advierte cierta relación lógica entre algunas definiciones y señala que tal o cual se entiende a partir de tales o cuales

definiciones anteriores. Esto ocurre, por ejemplo, con la definición XVIII: “Dios es una esfera que posee tantas circunferencias como puntos”. El primer comentario aclara que “se sigue de la segunda”: “Dios es una esfera infinita cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna”. Esto podría sugerir la idea de un plan. Pero esas indicaciones no son sistemáticas, y la estructura y concatenación del *Liber* no resulta evidente. Por otra parte, en el ejemplo mencionado, al abordar el examen de las definiciones y sus respectivos comentarios, la relación entre una y otra parece ser meramente temática (a pesar del tono lógico de la expresión “se sigue”).

2. Trasmisión

La tradición manuscrita presenta al *Liber* de maneras diversas. Hudry advierte en su edición de 1997 seis formas en que se transmite el texto en los veintiséis códices conservados:¹¹

1. Algunos códices (L, C, J, D, I, P) presentan el prólogo, las definiciones y el primer comentario. Uno (C) trae además algunas glosas, que constituirían la base de la *lectio* del segundo comentario. Según su clave hermenéutica, Hudry considera que esta es la forma originaria del *Liber*, dado que se encuentra en el manuscrito más antiguo: el de Laon (L), que data de principios del siglo XIII.¹²

2. Otros códices (S, O, G, Z, W, R sin el primer comentario, H sin el prólogo y con extractos de los comentarios), traen el prólogo, las definiciones, el primer comentario

¹¹ Para una comprensión más completa de la tradición manuscrita, Cfr. Hudry (1997a: LXXXII-LXXXIX).

¹² Casi todos los estudiosos están de acuerdo con la conjetura de Hudry. Sin embargo, d'Alverny (1965: 164) considera que, en su forma original, sería un simple racimo de definiciones sin comentario.

y fragmentos de la *expositio* del segundo comentario. Los manuscritos más importantes de esta segunda variante (S, O, G) proceden de las primeras décadas del siglo XIV.

3. Un único manuscrito (V) ofrece el prólogo, las definiciones y el primer comentario de modo incompleto. Este manuscrito, que data de 1333, copia parcialmente el primer comentario: ofrece el comentario a la primera definición de modo completo, interrumpe la copia del comentario o bien en el medio (V, IX, XXIII), o bien después de las primeras oraciones (VI, XIII, XVI, XXII) o incluso tras las primeras palabras (VII, VIII, X, XI). De modo deliberado, omite el comentario a ciertas definiciones (XII, XIV, XV, XVII-XXI). Hudry (1997a: LXXXIII) sostiene que esta manera de presentar el *Liber* responde a un gesto de censura fruto del tono racional del opúsculo. En el mismo sentido, en uno de los manuscritos del siglo XIV (U), el *Liber* fue violentamente mutilado.¹³ Sin embargo, estas “censuras” podrían ser simplemente el resultado de motivaciones personales y no oficiales o institucionales. No podemos saberlo con certeza, dado que no se conoce ninguna condena oficial explícita.

4. Otros manuscritos (X, E, M, K) traen solo el prólogo y las definiciones. De hecho, uno de estos (K) da al *Liber* el siguiente título: *Diffinitiones de Deo communi assensu constitute*.

5. Otros (A, B, F, T, N, U, Y) dan solo las definiciones.

6. Finalmente, un único manuscrito ofrece solo algunas definiciones (Q).

3. El manuscrito de Laon y la *versio communis*

Como hemos indicado, el manuscrito más antiguo es el catalogado como número 412 en la Biblioteca Municipal

¹³ Cfr. d'Alverny (1949: 236-239); Hudry (1997a: LXVI-LXVII); Lucentini (1999: 110).

de Laon (L), “célebre tanto por lo variado de su contenido como por la deficiencia de sus escribas” (d’Alverny, 1949: 233). Data de principios del siglo XIII y contiene textos de Alkindi, Algazel, Averroes, Avicena, Domingo Gundisalvo, Alfredo de Sareshel, Hugo de San Víctor, Agustín, Boecio, Nicolás de Amiens y las llamadas *Tablas de Toledo*. El *Liber* aparece a continuación del *Arte de la fe católica* de Nicolás de Amiens. Ahora bien, la versión del opúsculo que hallamos en este manuscrito es muy diferente de la que encontramos en la tradición posterior. Corresponde a Hudry el mérito de haber centrado la mayor parte de sus esfuerzos en este manuscrito y en esta particular versión del *Liber* que editó y tradujo dos veces, en 1989 y en 2009. Pero a la hora de realizar la edición crítica, ofreció lo que se llama la *versio communis* del *Liber*, es decir, la forma más común bajo la cual circuló en la Edad Media.

4. Naturaleza y origen

La falta de consenso en la historia de la edición y estudio del *Liber* desde finales del siglo XIX hasta la actualidad nos pone ante un fecundo desacuerdo, que vuelve más rica la lectura del *Liber*. Con todo, como mostraremos, pueden advertirse a grandes rasgos dos claves hermenéuticas, ciertamente antagónicas.

4.1 Un texto del siglo XII

El interés por el *Liber* se inició con la investigación que el historiador dominico Heinrich Denifle (1844-1905) realizó sobre la obra y las fuentes de la obra latina del Maestro Eckhart. Denifle descubrió en Erfurt y luego en Kues los escritos latinos del Maestro de Colonia y los publicó en una

edición parcial en 1886, acompañada de un extenso estudio. Se interesó en el *Liber* a partir de las menciones que Eckhart realiza de modo explícito, tanto en su obra alemana como latina. Es más, el nombre de *Libro de los veinticuatro filósofos*, tal como lo denominamos hoy, procede de Eckhart, que así lo llama en su *Comentario al Génesis* y en su *Comentario al Éxodo*.¹⁴

En su estudio preliminar a la obra de Eckhart, Denifle realizó la primera edición del *Liber* a partir de un único manuscrito que descubrió también en Erfurt.¹⁵ Este manuscrito (E), como hemos indicado, trae solo el prólogo y las veinticuatro definiciones. En cuanto al origen de la obra, Denifle (1886: 519) conjetura que se trata de un anónimo, compuesto durante la primera mitad del siglo XIV. Su valoración del texto es negativa. Lo considera un escrito peligroso, plagado de desvaríos y contradicciones.

En 1913, el historiador de la filosofía clásica Clemens Baeumker (1853-1924) realizó una segunda edición del *Liber* a partir de cinco manuscritos (L, P, V, E, A).¹⁶ Esto le permitió editar no solo el prólogo y las veinticuatro definiciones, sino también el primer comentario (L, P). Por la atribución a Hermes Trismegisto en algunos de los códices que tiene a la vista (A, P, V), Baeumker considera que el *Liber* es un manual de neoplatonismo cristiano que integra la literatura pseudohermética que florece en el Occidente latino hacia finales del siglo XII y comienzos del XIII. De

14 Eckhart, *Exp. in Gen.* 2, 2, n. 155; *Exp. in Ex.* 16, 18, n. 91. Sobre la presencia del *Liber* en Eckhart, Cfr. Beccarisi (2012a y b).

15 El códice E data del siglo XIV y no se encuentra en buen estado. La edición está en Denifle (1886: 427-428).

16 El texto, acompañado de una breve introducción, apareció publicado 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, pp. 17-40. Luego, el mismo trabajo fue reimpreso en: Baeumker, C., *Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie, insbesondere des Mittelalters. Gesammelte Aufsätze und Vorträge* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 25/1-2), Münster, 1927.

hecho, en uno de los manuscritos que manejó Baeumker (A), el *Liber* se encuentra en los folios que siguen al *Asclepio*. Por otra parte, buscó las fuentes posibles del *Liber* y sugirió, entre otras: el *Asclepio*, Macrobio, Agustín, Boecio, Proclo y el falso Areopagita. Consideró, sin embargo, algunas remisiones a textos aristotélicos.¹⁷

Por el uso de definiciones comentadas, Baeumker (1913: 25) vincula el *Liber* con otros escritos del período, como el anónimo *Libro de las causas* (compendio árabe de los *Elementos de teología* de Proclo) y las *Reglas* de Alain de Lille, que ofrece el modelo de una teología axiomática, esto es, una especulación fundada en principios o “reglas” concebidas como evidentes y que, por ello, ofrecen cimientos sólidos a partir de los cuales se puede deducir una serie de proposiciones a la manera de los *Elementos de geometría* de Euclides. De hecho, en las *Reglas del derecho celeste* se citan, con pocas variantes, las primeras dos definiciones del *Liber*.¹⁸

Poco antes de morir, el historiador de las matemáticas y de la filosofía Dietrich Mahnke (1884-1939) publicó la obra *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt. Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mystik* (1937). Allí, se abocó al estudio histórico y sistemático de la metáfora de la “esfera infinita” en el marco de una investigación sobre cierta tradición de “mística matemática” en la filosofía alemana, en la que inscribe al *Liber*.¹⁹ También Mahnke (1937: 171-172) entendió que el texto había sido compuesto

17 En un escrito de 1985, Beierwaltes advirtió también la presencia de un neoplatonismo cristiano en el *Liber*, según el cual la unidad es concebida como una trinidad reflexiva. Afirmó, a su vez, que en las dos primeras definiciones del *Liber* se presenta la concepción neoplatónica de la inmanencia y de la trascendencia de lo divino, dado que Dios es *in allem*, a la vez, *über allem*. Cfr. Beierwaltes (1985: 679).

18 Uno de los manuscritos del *Liber* (S), que Baeumker no conoció, atribuye la obra al mismo Alain de Lille.

19 Una suerte de proyección de la investigación de Mahnke puede apreciarse en el volumen *Sphaera. Forma, immagine e metafora tra Medioevo e età moderna*, Florencia, Olschki, 2012.

a mediados del siglo XII. Con todo, su trabajo se concentra en la suerte posterior de la imagen de la “esfera infinita” en el Maestro Eckhart y, luego, en el desarrollo de la cosmología moderna en autores como Giordano Bruno y Leibniz, y advierte un desplazamiento de la imagen del ámbito teológico-metafísico al cosmológico. Por otra parte, señaló el uso de la imagen en un plano antropológico, en el contexto del pensamiento alemán de finales del siglo XVIII y principios del XIX, en autores como Fichte, Novalis y Schelling.

Apoyándose en las consideraciones de Baeumker, d’Alverny acentuó la afinidad literaria del *Liber* con otros escritos del período, que introducen en teología el método axiomático, y señaló que “el estilo oscuro e incorrecto del comentario a las veinticuatro sentencias excluye [...] una pertenencia del autor al ámbito escolar de los grandes *Studia* de Francia”. En cambio, consideró posible que el “compilador” estuviera en contacto con los equipos de traductores que, en el siglo XII, se ocupaban de verter al latín textos griegos o árabes y “cuyas frases, habituadas a calcar una lengua extranjera, no seguían más que de lejos el correcto latín de los modelos de retórica” (d’Alverny, 1949: 233). Sin embargo, años después, ubica el *Liber* en el contexto de la Escuela Porretana, aunque sin aducir razones (d’Alverny, 1965: 164).

La tesis de que el *Liber* fue compuesto en el s. XII fue profundizada por Lucentini en su traducción y estudio del *Liber* de 1999, donde claramente sostiene un origen cristiano. Volviendo sobre el tema, Lucentini escribió años más tarde (2007: 238):

Sin forzar los datos históricos y doctrinales, me parece percibir en el *Liber* una obra rica en invención y pasión filosófica, compuesta poco después de la mitad del siglo XII, que en los umbrales del redescu-

brimiento de Aristóteles ha querido indagar a fondo los recursos especulativos del pensamiento antiguo y comprometer a la razón cristiana en un renovado contrapunto con la tradición neoplatónica...

En su estudio de 1999, reconstruye la concepción teológico-filosófica del *Liber*. A su entender, la doctrina de la Trinidad forma explícitamente parte del horizonte conceptual del *Liber*, y es expuesta a través de un consolidado vocabulario teológico cercano a la Escuela de Chartres. Advierte también una presencia del teorema de *la creatio ex nihilo*, alusiones a las *Escrituras* y varias expresiones afines a escritores de la Antigüedad Tardía y del Medioevo (Mario Victorino, Agustín, Boecio, Eriúgena, Anselmo de Aosta, entre otros).²⁰

Por otra parte, Lucentini (1999: 13-14) no deja de subrayar la afinidad del *Liber* con aquellos textos –a los que ya aludía Baeumker– que, durante la segunda mitad del siglo XII, introdujeron el modelo axiomático en las discusiones teológicas. Como ejemplo, se refiere al comentario de Gilberto de la Porrée al *De cómo las substancias por el hecho de ser son buenas* de Boecio, que propone un método demostrativo fundado en axiomas. Este comentario sería, a su entender, uno de los precursores en la imitación del modelo de la geometría euclideana en asuntos teológicos, como el *Arte de la fe católica*, de Nicolás de Amiens y las *Reglas*, de Alain de Lille, a las que hicimos ya referencia.²¹

Lucentini (1999: 22-33) concentra su investigación en el análisis de las primeras dos definiciones, dado que, según él, en ellas se cifra el espíritu del escrito en su conjunto. Con todo, al abordar la cuestión de la “unitrinidad” de

20 Cfr. Lucentini (1999: 43). Sobre los elementos trinitarios, Cfr. Parri (2000: 160 y ss.).

21 Cfr. Hudry (2004).

la divinidad en la primera definición, no deja de reponer las diferentes tríadas que aparecen en el resto de las definiciones, y conjetura sus posibles fuentes. Y es a partir de ese análisis que vincula al *Liber* con la llamada Escuela de Chartres. En particular, señala una afinidad con Teodorico de Chartres, para quien la unidad primordial multiplicada por sí misma genera otra unidad, una *aequalitas unitatis*. Y como la unidad excluye toda división, la unidad generadora y la generada se unen en recíproco amor (*amor et conexio*).

Kaluza (2003: 109, n. 23; 121-122) aporta otros elementos que permiten ubicar el *Liber* en el contexto del Occidente latino del siglo XII. Señala, por ejemplo, cierta afinidad de vocabulario entre el *Liber* y la traducción del tratado *Acerca del alma* de Aristóteles, realizada por Jacobo de Venecia, así como la presencia en el opúsculo de elementos de la cosmología de Avicena que solo fueron conocidos en el Occidente cristiano a partir de mediados del siglo XII.

Finalmente, Kurt Flasch publicó en 2011 una traducción comentada del *Liber*. Flasch (2011: 107-109) sostiene, una vez más, que la obra fue compuesta en el Occidente latino en el siglo XII. En su argumentación, recupera varias de las razones aducidas tanto por Lucentini como por Kaluza. Y la refuerza al señalar el hecho de que no hay manuscritos previos al siglo XIII.

A la luz de lo precedente, cabe retener especialmente lo que, según la mayoría de los estudiosos mencionados, sería el contexto filosófico y cultural del *Liber*: el siglo XII, y su interés por ofrecer un conocimiento filosófico-teológico bajo la forma de una exposición sistemática. Agreguemos que los *Elementos de geometría* de Euclides fueron traducidos del árabe justamente a principios del XII. Varios hombres de la época persiguieron el ideal de una “teología axiomática”.²²

22 Cfr. Valente (2012: 119).

La importancia de Boecio en este clima intelectual del siglo XII es decisiva. Con sus opúsculos, teológicos se constituyó en el principal referente del ideal de la teología axiomática.²³ Es en este sentido que se ha hablado del siglo XII como de una *Aetas Boetiana*.²⁴ En suma, hay una tendencia propia de este siglo motivada en gran parte por los textos de Boecio, de emplear la argumentación propia de la aritmética para dilucidar cuestiones teológicas.²⁵

Cabe señalar también que, en la Antigüedad Tardía, tal había sido el modelo metodológico de dos obras de Proclo: los *Elementos de física*, que ofrecen un resumen y una reorganización de la *Física* de Aristóteles, y los *Elementos de teología*, exposición sistemática de la metafísica neoplatónica tardía. La primera fue traducida en el círculo de Aristipo de Catania precisamente en la primera mitad del siglo XII. En cuanto a la segunda, a pesar de que fue traducida al latín recién hacia 1268, un siglo antes, en 1167, Gerardo de Cremona tradujo del árabe al latín una adaptación de dicha obra: el *Libro de las causas*, relectura monoteísta de los *Elementos de teología*, de Proclo, realizada por algún pensador musulmán hacia el siglo IX.

4.2 Un texto tardoantiguo

A finales del siglo pasado, la historia de la edición y estudio del *Liber* tomó un giro imprevisto con los trabajos de Hudry, quien, como advertíamos, tuvo a su cargo la edición crítica del texto en 1997. Pero antes, en 1989, la estudiosa había publicado una edición y traducción de la versión del *Liber* que ofrece el manuscrito de Laon. Y en

23 Cfr. Valente (2012: 119-120).

24 Cfr. Chenu (1957: 142 y ss.) y Gregory (1988: 55-56; 71-74; 76-78).

25 Cfr. Grant (1974) y Riesenhuber (2000: 54 y ss.).

2009, volvió a ofrecer otro trabajo en el que, una vez más, edita y traduce la versión del manuscrito de Laon.²⁶ El trabajo sobre el manuscrito de Laon condujo a Hudry, a lo largo de los años, a formular tres hipótesis distintas acerca del origen del *Liber* y a elaborar una hipótesis acerca de la naturaleza de la relación entre esa primera versión y la *versio communis*.²⁷

En 1989, gracias a un minucioso trabajo sobre aquel manuscrito de Laon, y apoyándose en los rasgos estilísticos del torpe latín de la versión del *Liber* que presenta, así como en ciertos elementos de contenido, Hudry concluye que el opúsculo es, en realidad, la traducción o adaptación de un texto griego pagano. Y, a través de un complejo análisis, termina por conjeturar que ese texto griego es el perdido *Sobre la filosofía* del joven Aristóteles. El *Liber*, tal como lo conocemos, sería el resultado de la gradual cristianización de aquella obra hoy perdida.

Más tarde, al editar en 1997 la *versio communis*, Hudry dio a conocer otra hipótesis. El *Liber* sería una traducción al latín de un perdido texto griego de origen alejandrino, compuesto durante el siglo III d. C. Se trataría de un texto escolar que sintetiza el pensamiento astronómico y la teología aristotélicas, redactado en el ámbito de la Escuela de Harran, antigua ciudad fundada en la época de Alejandro Magno por colonos macedonios.²⁸ Con el tiempo, ya bajo el dominio árabe, los paganos de Harran habrían adoptado el nombre de “Sabeos” para no ser perseguidos, pues de ese modo se vinculaban explícitamente a la memoria de un tal Sabi que los musulmanes

26 Cfr. Hudry (1997a y 1989).

27 Cfr. Fidora (2002: 149-150) y Hudry (2011: 34-36).

28 Cfr. Hudry (1997a: XVIII y ss). Sobre los filósofos de la Escuela de Harran, Cfr. Hudry (1992: 73 y ss.).

consideraban hijo del “profeta” Hermes.²⁹ Hudry releva algunos testimonios acerca de lo que habría sido el pensamiento de esta Escuela:

El punto central de la teología de Harran es el estudio de la Causa Primera. Los testimonios árabes concuerdan en este punto. Así, al-Kindi (muerto en 873) habría declarado, según el *Fihrist* de al-Nâdim, que la idea fundamental de los Sabeos de Harran era que ‘hay una causa en el mundo que nunca ha cesado, una mónada, no múltiple, a la que no le corresponde ninguno de los atributos de sus causados’. De esta única frase es posible deducir un monoteísmo creacionista y trascendente, la eternidad del mundo, una teología negativa, y el estudio de la relaciones recíprocas entre las causas. (Hudry, 1992: 77)

Hudry menciona incluso el testimonio de un viajero que habría visto en Harran un templo consagrado a la Causa Primera y otro a la Razón. En cuanto al *Liber*, la total ausencia de referencias explícitas a las Escrituras y a dogmas de la teología cristiana (ausencia que se torna especialmente evidente en la versión del manuscrito de Laon) confirmaría su origen pagano.³⁰

En ese mismo texto de 1997, Hudry (1997b: 321 y ss.) vincula el *Liber* con otros dos libros filosóficos, dos escritos de impronta aristotélica: el *Tesoro filosófico* de Aganafat, un manual de lógica cuya fecha de composición resulta incierta, y un *Libro sobre la sabiduría de los filósofos* perdido, al cual identifica como la versión latina de un texto árabe, que más tarde habría sido consultado por Avicena,

29 Cfr. Hudry (1992: 74).

30 Cfr. Hudry (1997a: IX-X).

Gundisalvo y Avicibrón.³¹ Este texto es mencionado en dos ocasiones por el autor del segundo comentario.³² En la tradición manuscrita el *Liber* ha sido identificado con este *Libro sobre la sabiduría de los filósofos*.³³ Por ejemplo, en uno de los manuscritos de la Biblioteca Nacional de París (I), al final del *Liber* se lee: *Explicit liber de sapientia philosophorum*. Hudry vio en esto una confirmación de su hipótesis.

Ahora bien, finalmente en 2009, Hudry volvió a editar la versión más antigua y a traducirla, y la acompañó de un extenso estudio preliminar en donde comunica que la consecución de su investigación habría arrojado nuevos resultados. El *Liber* sería ahora una adaptación-traducción al latín de varios textos griegos de filósofos como Aristóteles, Filón de Alejandría, Plotino, Porfirio y los *Oráculos caldeos*, entre otros, cuyo autor habría sido Mario Victorino.³⁴

Hudry (2015²: 13-22) fundamenta su nueva posición, a la que considera igualmente una evolución respecto de sus conjeturas anteriores, al apelar, de un lado, a la forma literaria del *Liber*, al cual emparenta con el *Libro sobre las definiciones* de Mario Victorino (texto que ya había utilizado en sus investigaciones desde 1989). Y llama la atención

31 Sobre estos dos textos, Cfr. Hudry (1997a: X y ss.).

32 Cfr. *infra*, p. 27.

33 "La investigación acerca de las citas del *Liber de sapientia philosophorum* tiende a postular la existencia de un texto original en griego y en árabe, utilizado por Avicena y Avicibrón, y del que habría existido una versión árabe-latina –el *Liber de sapientia philosophorum*, utilizado por Gundisalvo– y extractos greco-latinos: el *Liber XXIV philosophorum*. Trataba acerca del universo y del alma y deducía de ellos las características fundamentales de la Divinidad: Causa Primera única, Bien total que, solo, funda el grado absoluto de todas las virtudes (*fondant en lui seul le degré absolu de toutes les vertus*)" (Hudry, 1997a: XV). Para evaluar la intrincada argumentación que conduce a esta conclusión, Cfr. *ibid.*, pp. X-XV. Sobre dicha argumentación, Cfr. Parri (2000: 158) escribe que da la impresión de que, "en ciertos momentos, ella [Hudry] confía su argumentación más a expedientes literarios y narrativos que al rigor de la demostración". En este sentido, Cfr. las bellas páginas dedicadas a la ciudad de Harran (de cuya escuela filosófica el *Liber de sapientia philosophorum* sería expresión) en Hudry (1992: 73 y ss.). Kaluza (2000: 63) entiende que la hipótesis de Hudry es inverificable.

34 Este trabajo de 2009 fue reeditado en 2015 y se encuentra resumido en Hudry (2011).

sobre la semejanza entre el contenido del *Liber* y la concepción cristiana de la Trinidad que Mario Victorino desarrolla en su *Contra Arrio*. En aquellas fuentes escritas en griego, mencionadas arriba, estarían diseminados los elementos necesarios para la fundamentación filosófica de un Dios unitrino en contra de los arrianos. Siguiendo el *modus operandi* de Victorino, sostiene Hudry (2011: 23-24) que el autor del *Liber* establece como punto de partida de la discusión teológica la pregunta: “¿qué es Dios?”.

Hudry (2011: 26) identifica el *Liber* como uno de esos famosos *libri platoniorum* mencionados por Agustín (*Confessiones* VII, 9, 13-15), en los que, además de ciertas afinidades con la doctrina cristiana, el Hiponense habría encontrado también escandalosas representaciones de la divinidad: “Todo lo que dice Agustín de estos *quidam libri platoniorum* podría convenir al *Liber XXIV philosophorum*, incluyendo los reproches”.³⁵ Esta censura explicaría el silencio y la distancia que la Edad Media guardó respecto del *Liber*. La diferencia entre la *versio communis* y la versión más antigua del manuscrito de Laon se explicaría por una necesidad de atenuar o corregir el texto a propósito de los elementos que habían disgustado a Agustín. Baste un solo ejemplo para ilustrar esta evolución del texto: en la *versio communis*, en el comentario a la definición XXI, se dice que Dios ilumina las especies de las cosas que hay en alma y que “por eso Dios, es de algún modo, todas las cosas (*est gratia cuius deus quodammodo omnia*)”. Ahora bien, el texto de Laon dice: “por eso Dios es, de algún modo, el alma (*gratia cuius deus quodammodo est anima*)”.³⁶

35 Cfr. Hudry (2015²: 130-133; 137-142). Agustín, *Confessiones* VII, 9, 15: “Y... encontraba también al leer aquellos libros la gloria de tu incorrupción transformada en ídolos y representaciones varias, en la semejanza de la imagen del hombre incorruptible y de aves, cuadrúpedos y serpientes... Eso encontré allí y no lo comí” (trad. de G. Piemonte, Buenos Aires, Colihue, 2006). Este texto, para Hudry (2011: 27-29; 31-33), explica las desventuras del *Liber* en la Edad Media.

36 Cfr. nuestro comentario a la definición VIII.

De este modo, Hudry (2015²: 41-42) rectificó su propuesta de 1997. En primer lugar, en lo que concierne a la fecha de composición del *Liber*, dado que no sería del siglo III, sino de mediados del siglo IV. En segundo lugar, al considerar oscura e improbable, finalmente, la relación del *Liber* con aquellos libros de filósofos del ambiente alejandrino que había mencionado en la edición crítica de 1997: el *Tesoro filosófico* y el *Libro sobre la sabiduría de los filósofos*. Finalmente, respecto de su autor, pues no se trataría de un griego pagano, sino de un latino pagano convertido al cristianismo (Mario Victorino), que habría volcado (adaptándolos) al latín diversos textos griegos, con el fin de combatir la herejía arriana en favor de una comprensión filosófica cristiana de la naturaleza trinitaria de la divinidad.

5. Consideración final

Como puede apreciarse, las interpretaciones sobre el origen del *Liber* son divergentes. Se advierten, con todo, dos líneas hermenéuticas radicalmente opuestas: de un lado, la de aquellos que inscriben el *Liber* en los desarrollos del pensamiento neoplatónico que florece en el contexto del siglo XII. De otro, una línea de interpretación sugerida por Hudry según la cual el texto es mucho más antiguo: podría ser la reelaboración de un texto perdido de Aristóteles (1989), una suerte de manual de teología y cosmología aristotélicas redactado en la Escuela de Harran (1997) o bien un texto compuesto por Mario Victorino (2009).

Por nuestra parte, consideramos que las sugerencias acerca de las posibles fuentes del *Liber* que Hudry presenta en sus trabajos son, muchas veces, improbables, pues refiere a textos que, por su misma hipótesis de trabajo, habrían

sido modificados o adaptados al ser “traducidos” al latín. Esto hace que, en la mayoría de los casos, la afinidad aducida por la erudita entre pasajes del *Liber* y otros textos de la Antigüedad Tardía sea solo conceptual. De modo que no ofrece pruebas concluyentes desde un punto de vista filológico. En cambio, entendemos que la presencia efectiva de términos y elementos teológicos y filosóficos que corresponden al ámbito del siglo XII latino ha sido suficientemente documentada por muchos de los estudiosos del *Liber*.

Lo anterior constituye el mejor argumento a la hora de defender la hipótesis de que el opúsculo fue redactado en el siglo XII. La diferencia entre una versión original de corte heterodoxo y otra expurgada (la llamada *versio communis*) no necesariamente implica un origen tardoantiguo del texto. Por consiguiente, entre las hipótesis acerca del origen del *Liber* y de su contexto cultural y filosófico, consideramos que la más plausible es la defendida por Baeumker, d’Alverny, Beierwaltes, Lucentini, Kaluza y Flasch.

Con la intención de abordar los aspectos doctrinales del opúsculo, ofrecemos un análisis de cada una de las definiciones y sus respectivos comentarios. En ellos hemos señalado cuáles son los elementos textuales que parecen conducir a esa conclusión. Con todo, algunas veces hemos referido también algunas de las propuestas de Hudry, pues nos han parecido interesantes a los efectos de pensar el sentido del texto.

6. Sobre nuestra traducción

La traducción del *Liber* que presentamos sigue el texto fijado por Hudry en la edición crítica de 1997. Ofrecemos no solo la traducción de las veinticuatro definiciones y del primer comentario, sino también la primera traducción a una

lengua moderna del segundo, y más extenso comentario. Concretamos, así, el deseo de Ter Reegen (2010), quien, por no demorar la publicación de su traducción al portugués, no incluyó su versión –en ese momento en curso– del segundo comentario.³⁷

En nuestra reproducción del texto latino, hemos preservado el signo empleado por Hudry —los ángulos superiores, por ejemplo: ‘CONSILIO’— siempre que en su edición del segundo comentario repone alguna palabra o frase a fin de que se entiendan mejor las glosas o explicaciones del anónimo autor de dicho comentario (1997a: CXI-CXII).

Si bien, en general, seguimos la edición de Hudry, en las notas al texto latino hemos aclarado los puntos en los que nos separamos de ella y adoptamos las variantes de tal o cual manuscrito.

En nuestro trabajo hemos tenido en consideración las traducciones realizadas por Paolo Lucentini (1999), Alexander Fidora y Andreas Niederberger (2002), Françoise Hudry (2015² [2009]), Ter Reegen (2010) y Kurt Flash (2011). Al contar con el texto latino, el lector podrá tomar sus propias decisiones y deplorar con comodidad nuestras ineptitudes.

7. Agradecimientos

Quisiéramos agradecer, en primer término, a Claudia D’Amico, encargada de la coordinación del equipo que llevó adelante el proyecto en el que se enmarca este trabajo: “La vinculación neoplatonismo-hermetismo en la recepción del *Asclepius*, el *Liber viginti quattuor philosophorum* y el *Liber sex rerum principis* en la filosofía de la Edad Media y

37 Con todo, su trabajo ofrece la traducción al portugués del comentario que Tomás de York realizó a las primeras tres definiciones del *Liber* en su *Sapiencial*.

de la Modernidad temprana [Proyecto PICT 2013-2016 (año 2012, n. 1313)]. Lejos de cumplir un rol meramente formal, ella nos ha enriquecido con sus observaciones, consejos y su generoso conocimiento de la tradición neoplatónica. Por otra parte, su paciencia, igualmente generosa, es, en gran medida, la causa primera de que nuestro trabajo concluya con este libro.

Asimismo, agradecemos a quienes integraron el equipo: Francisco Bastitta, Valeria Buffon, Julieta Cardigni, Lucas Oro, Adriana Martínez (que eligió la imagen de la portada), Nadia Russano, Cecilia Rusconi, Hernán Martignone, Lucas Scarfia y Natalia Strok. Quisiéramos también agradecer las sugerencias de Alessandra Becarissi, María Isabel Santa Cruz, Alicia Schniebs, Antonio Tursi, Julieta Cardigni, Cecilia Rusconi, Malena Tonelli, Soledad Bohdziewicz y María Santolo. No queremos olvidar, por último, la generosidad de Felix Resch e Ilaria Parri, quienes nos hicieron llegar parte del material bibliográfico necesario, y la asistencia técnica de Lucas Scarfia.

Marzo de 2018.

Texto latino

Traducción al español

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

SE REUNIERON VEINTICUATRO FILÓSOFOS, Y UNA ÚNICA CUESTIÓN LES QUEDÓ POR RESOLVER: ¿QUÉ ES DIOS? ENTONCES, DE COMÚN ACUERDO, FIJARON UNA FECHA, ESTABLECIENDO EL MOMENTO DE UN SEGUNDO ENCUENTRO PARA QUE TODOS OFRECIERAN SUS PROPOSICIONES ACERCA DE DIOS BAJO LA FORMA DE UNA DEFINICIÓN, A FIN DE ESTABLECER, DE COMÚN ACUERDO, ALGO CIERTO SOBRE DIOS A PARTIR DE ESAS DEFINICIONES.

'QUID EST DEUS' per hoc quod dicit innuit causam quare convenerunt. Innuit etiam quod omnia sciebant praeter primum.

'CONSILIO' scilicet dando a viginti quattuor sapientibus electis.

'ITERUM' scilicet annuali.

'STATUTO' a philosophis.

'STATUERENT' scilicet omnes viginti quattuor electi.

[Segundo comentario: *lectio*]

¿QUÉ ES DIOS? Mediante esta fórmula se indica el fundamento por el que se reunieron. Se indica, además, que sabían todo excepto lo primero.

ACUERDO, a saber: el que debía ser logrado por los veinticuatro selectos sabios.

SEGUNDO, a saber: al año siguiente.

ESTABLECIENDO por los filósofos.

A FIN DE ESTABLECER, a saber: todos, los veinticuatro selectos.

*Sic dixerunt...*¹

1 Este pequeño texto que une el prólogo y las definiciones figura en el manuscrito V. Los demás manuscritos presentan variantes. En L, se dice: "uno de ellos propuso lo siguiente" (*quorum unus sic proposuit*); en E y en M, se dice: "el primero dijo" (*primus dixit*); en X, "y el primero dio esta definición" (*et primus talem dedit definitionem*).

Y dijeron lo siguiente...

DEUS EST MONAS MONADEM GIGNENS IN SE UNUM REFLECTENS ARDOREM.²

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.

2 Según Hudry (2015²: 26-28), que se apoya en un pasaje de Cicerón, la presencia del término *ardor* remite al perdido *De philosophia*, de Aristóteles. Este es el texto de Cicerón: “Aristóteles, en el tercer libro de su obra *Sobre la filosofía*, confunde muchas cosas al disentir de su maestro Platón, porque tan pronto atribuye una divinidad plena a la mente, como dice que el mundo es propiamente un dios, o pone a su frente a algún otro elemento, al que atribuye la función de dirigir y preservar el movimiento de éste, mediante una especie de rotación inversa. Después dice que el resplandor del cielo (*ardor caeli*) es un dios, sin comprender que el cielo es una parte del mundo, al que en otro lugar él mismo ha designado como ‘dios’. Por lo demás, ¿cómo puede preservarse aquella divina sensibilidad del cielo, en medio de tan gran velocidad? En segundo lugar, ¿dónde pueden estar todos aquellos dioses, si también al cielo lo contamos como un dios? Por otra parte, cuando el mismo Aristóteles pretende que la divinidad no tiene cuerpo, la está privando de toda sensación, incluso de sabiduría. Además, ¿cómo puede el mundo moverse, si carece de cuerpo?, ¿cómo puede encontrarse reposado y apacible, si está siempre moviéndose?” (*De natura deorum* I, 13, 33).

I

DIOS ES UNA MÓNADA QUE ENGENDRA EN SÍ UNA MÓNADA, HACIENDO VOLVER HACIA SÍ UN ÚNICO ARDOR.

[Primer comentario]

SE DIO ESTA DEFINICIÓN SEGÚN UNA REPRESENTACIÓN DE LA CAUSA PRIMERA CONFORME SE MULTIPLICA EN SÍ NUMÉRICAMENTE, DE MANERA QUE LO MULTIPLICANTE SEA CONCEBIDO SEGÚN LA UNIDAD; LO MULTIPLICADO, SEGÚN EL BINARIO; Y LO QUE VUELVE, SEGÚN EL TERNARIO. POR CIERTO, ASÍ SUCEDE CON LOS NÚMEROS: CADA UNIDAD POSEE UN NÚMERO PROPIO EN LA MEDIDA EN QUE, MÁS ALLÁ DE LA DIVERSIDAD, VUELVE [SOBRE SÍ MISMA] A PARTIR DE LAS OTRAS.

'MONAS' id est non formatum, sed pura forma.

'IN SE' id est in identitate substantiae, eo quod est forma sine omni materia.

'UNUM ARDOREM' scilicet existentem in eadem unitate substantiae.

[Segundo comentario: *lectio*]

MÓNADA, esto es: no formado sino forma pura.

EN SÍ, esto es: en la identidad de la sustancia, por cuanto es forma sin materia alguna.

UN ARDOR ÚNICO, a saber: que existe en la misma unidad de la sustancia.

DEUS EST MONAS. Quia numerus est principium sapientiae, tum quia numerus principium est exemplar in Deo, tum quia numero sublato ceterae scientiae auferuntur, et ideo iste philosophus primo describit Deum numero.

MONAS. Boetius: Quicquid est in propria natura immobile, definitum, quod nunquam esse desinit, nunquam esse possit quod non fuit, haec sola unitas est, et quae ab unitate formantur; quae autem eiusdem naturae non sunt, cuiusmodi sunt impares numeri qui a binario procedunt, variables et infinitae substantiae sunt. Unde Plato quicquid est in mundo eiusdem naturae et alterius vocat; et aliud putat in sua natura permanere quod est omnium rerum principium, individuum, inconiunctum;³ aliud est divisibile et permutabile.⁴

MONADEM. Per hoc innuit genitum idem in substantia. Unde Boetius: Unitas in se ipsa multiplicata nihil procreat nisi unitatem semper. Semel enim unum nihil aliud est quam ipsa unitas, est et ipsum unum. Et causa est quod enim intervallo caret. In vi³ gignendi intervallum non habet,⁶ ac si diceret: unitas, cum sit pura forma, non habet virtutem

3 *Plato - inconiunctum*: el texto fijado por Hudry dice: *Unde Plato: Quicquid est in mundo eiusdem naturae est. Alterius uocat et aliud putat in sua natura permanere quod est omnium rerum principium, individuum, inconiunctum*. Elegimos, sin embargo, la variante de los manuscritos O, G, Z, W y R (et en lugar de est), no solo porque permite entender mejor el texto sino que, además, da cuenta del texto de Boecio que está detrás del pasaje. Boecio, *De institutione arithmetica* II, 32, 1139C; p. 126, 2-7: *Et Plato quidem in Timoeo eiusdem naturae, et alterius nominat, quicquid in mundo est, atque aliud in sua natura permanere putat individuum inconiunctumque et rerum omnium primum, alterum divisibile et nunquam in proprii statu ordinis permanens*.

4 Cfr. Platón, *Timeo* 35a, y nota precedente.

5 *Vi*: seguimos la lectura de los manuscritos Z y W, en lugar de *vim*.

6 Boecio, *De institutione arithmetica* II, 4, 1120B, p. 88, 2-6: *Ita enim unitas in seipsa multiplicata nihil procreat. Semel enim in unum nihil aliud ex se gignit quam ipsa est. Nam quod intervallo caret, etiam vim gignendi intervalla non recipit, quod in aliis numeri non videtur evenire*.

[Segundo comentario: *expositio*]

DIOS ES UNA MÓNADA. Porque el número es el principio de la sabiduría, pues en Dios el número es principio ejemplar, ya que suprimido el número, quedan eliminados los demás saberes. Así, este filósofo describe a Dios a través del número.

MÓNADA. Según Boecio, todo lo que en su naturaleza es inmóvil, determinado, lo que nunca cesa de ser, lo que nunca puede ser lo que no fue, todo ello es la sola unidad y las realidades formadas por ella. En cambio, las realidades que no son de una misma naturaleza —al modo de los números impares que proceden del binario— son variables y de sustancia indeterminada. Por ende, Platón dice que todo lo que está en el mundo es de una misma naturaleza y de otra; y piensa que uno (el principio de todas las cosas) permanece indiviso en su naturaleza, separado, y lo otro es divisible y pasible de mutación a lo largo del tiempo.

QUE ENGENDRA UNA MÓNADA. Con esto indica que lo engendrado [es] en sustancia lo mismo. Por eso Boecio afirma que la unidad multiplicada en sí misma nada procrea sino siempre unidad. Pues lo uno no es algo diferente de la unidad misma, es incluso lo uno mismo. Y la causa es que, efectivamente, carece de intervalo. En la fuerza de engendrar no tiene intervalo, como si dijera: la unidad, en cuanto es pura forma, no tiene una virtud de diferenciación que

distantiae quae procreet ex materia. Unde nota quod si addes punctum puncto, nihil fit nisi punctum. Sic inquit Macrobius: Plenitudo est in rebus divinis tantum; corpora enim, quia fluunt et refluunt, nullo modo sunt plena. Sed est plenitudo plena ut anima, plenior ut intelligentia, plenissima ut Deus.⁷

MONAS. Id est non formatum, sed prima forma. Macrobius: Deus enim est monas, id est fons et origo omnium rerum, neque principium neque finem sciens. Quae monas Deum eiusque intellectum ab aliis sequestrat.⁸ Haec monas, a prima rerum causa orta ad animam, ubique integra atque individua, continuationem potestatis obtinet.

UNUM ARDOREM. Id est ardorem existentem in eadem unitate secum. Boetius: Unitas, primo loco, est immutabilis substantiae eiusdemque naturae, dualitas autem est principium alteritatis. Primum, impar numero, loco secundo, propter cognationem unitatis est immutabilis substantiae et eiusdem naturae.⁹

7 Macrobio, *In Somnium Scipionis* I, 5, 3, p. 19: *Plenitudo enim proprie nisi divinis rebus supernisque non convenit, neque enim corpus proprie plenum dixeris quod, cum sui sit impatiens effluendo, alieni est appetens hauriendo. Quae si metallicis corporibus non usu veniunt, non tamen plena illa, sed vasta dicenda sunt.*

8 Macrobio, *In Somnium Scipionis* I, 6, 7-9, p. 25: *Unum autem quod monas, id est unitas, dicitur, et mas idem et femina est, par idem atque impar, ipse non numerus sed fons et origo numerorum. Haec monas, initium finisque omnium neque ipsa principii aut finis sciens, ad summum refertur deum eiusque intellectum a sequentium numero rerum et potestatum sequestrat, nec in inferiore post deum gradu frustra eam desideraveris. [...] Vides ut haec monas, orta a prima rerum causa, adusque animam ubique integra et semper individua, continuationem potestatis obtineat.*

9 Boecio, *De institutione arithmetica* II, 36, pp. 132-133, 23-3: *Constat igitur primo quidem loco unitatem propriae immutabilisque substantiae eiusdemque naturae, dualitatem vero primam alteritatis mutationisque esse principium; secundo vero loco omnes in pares numeros propter unitatis cognationem eiusdem atque immutabilis substantiae esse participes, pares vero ob binarii numeri consortium alteritatibus esse permixtos.*

procee a partir de la materia. Por ende, advierte que si a un punto le añades otro, nada surge sino un punto. Así lo asevera Macrobio: la plenitud se da solo en las cosas divinas; en efecto, los cuerpos —puesto que fluyen y refluyen— no son plenos en modo alguno. Sin embargo, hay una plenitud plena, en cuanto alma; una más plena, en cuanto inteligencia; una plenísima, en cuanto Dios.

MÓNADA. Esto es: no formado sino forma primera. Según Macrobio, Dios, en efecto, es la mónada, la fuente y el origen de todas las cosas, que no conoce principio ni fin. La [segunda] mónada separa a Dios —y a lo que de Él se intelige— de las otras cosas. Esta mónada en todo íntegra e indivisa, nacida de la causa primera de las cosas, en dirección al alma, mantiene la continuidad de la potestad.

UN ÚNICO ARDOR. Esto es, un ardor que existe en sí en una misma unidad. Según Boecio, en primer lugar, la unidad es de sustancia inmutable y de una misma naturaleza. La dualidad es el principio de la alteridad. En segundo lugar, lo siguiente impar en el número es de sustancia inmutable y de una misma naturaleza debido a su parentesco con la unidad.

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 SVAE
EXTENSIONIS EST SUPRA UBI ET EXTRA TERMINANS. PROPTER HOC
UBIQUE EST CENTRUM EIUS, NULLAM HABENS IN ANIMA DIMENSIONEM.¹⁰
CUM QUAERIT CIRCUMFERENTIAM SVAE SPHAERICITATIS, ELEVATAM
IN INFINITUM DICET, QUIA QUICQUID EST SINE DIMENSIONE SICUT
CREATIONIS FUIT INITIUM EST.

10 *In anima*: el manuscrito más antiguo, el de Laon (L), ofrece la variante *in communia* (que Hudry traduce como *sens commun*) en lugar del *in anima*, que traen los manuscritos J y O. Kurt Flasch (2011: 122 n. 7) considera que la fórmula *in anima* es prescindible. Sin embargo, seguimos a Lucentini, quien no cuestiona la lectura *in anima*, y que con su traducción al italiano da cuenta del sentido que, a nuestro entender, tiene esta definición: *Per questo il suo centro e ovunque, e l'anima non può pensarlo con alcuna dimensione.*

II

DIOS ES UNA ESFERA INFINITA CUYO CENTRO ESTÁ EN TODAS PARTES Y SU CIRCUNFERENCIA EN NINGUNA.

[Primer comentario]

SE DIO ESTA DEFINICIÓN IMAGINANDO ESA CAUSA PRIMERA —EN SU VIDA— COMO UN CONTINUO. INDUDABLEMENTE EL LÍMITE DE SU EXTENSIÓN LIMITA POR SOBRE EL DÓNDE Y MÁS ALLÁ. POR ESTO SU CENTRO ESTÁ EN TODAS PARTES, NO TENIENDO DIMENSIÓN ALGUNA EN EL ALMA. CUANDO [EL ALMA] BUSCA LA CIRCUNFERENCIA DE SU ESFERICIDAD, LA DECLARA ELEVADA AL INFINITO PORQUE TODO LO QUE NO TIENE DIMENSIÓN ES UN [CONSTANTE] INICIO —COMO LO FUE EL DE LA CREACIÓN.

'SPHAERA' quia lux infinita generans radium sive splendorem infinitum, reflectendo se supra se.

'INFINITA' quia mundus archetypus est continentia infinitarum idearum.

'UBIQUE' scilicet in reflexione gignentis ad genitum et e converso.

'CIRCUMFERENTIA' id est sapientia genita.

'NUSQUAM' quia elata super omne infinitum nullo includitur, et dico in infinitum non quantitative, sed simplicitate suae naturae.

'CONTINUUM' non quantitate, sed simplicitate naturae per reflexionem a gignente in genitum.

'SUPRA' quia nullo includitur.

'TERMINANS' scilicet ipsum.

[Segundo comentario: *lectio*]

ESFERA, porque [es] una luz infinita que genera un rayo o resplandor infinito, volviéndose sobre sí.

INFINITA, porque el mundo arquetípico es el ámbito de las infinitas Ideas.

EN TODAS PARTES, a saber: en el regreso de lo que engendra a lo engendrado, y viceversa.

CIRCUNFERENCIA, esto es: sabiduría engendrada.

EN NINGUNA, porque, elevada por sobre todo lo infinito, quiero decir, elevada al infinito (no en sentido cuantitativo, sino por la simplicidad de su naturaleza) no es encerrada por nada.

CONTINUO, no por cantidad, sino por la simplicidad de su naturaleza, mediante el regreso desde lo engendrante hacia lo engendrado.

POR SOBRE, porque nada la limita.

LIMITA, a saber: él mismo.

Commentator tria facit: primum est propter quid datur definitio, secundo exponit, tertio dat causam talis expositionis.

'IMAGINANDI' quia forma est sine principio et fine essentialiter, cuius immensitas nulla clausione finitur, ideo infinita, scilicet infinitae essentiae divinae.

'UT' scilicet non quantitative, sed simplicitate naturae a gignente in genitum per reflexionem.

DEUS EST SPHAERA. Hic describit Deum in sua dimensione, ponens quattuor proprietates totificantes primum per circumlocutionem.

SPHAERA, quia lux infinita generans splendorem infinitum est, reflectendo se supra se. Unde Boetius: Sphaera est circumductio et ad eundem punctum regressio vel reversio, unde primum reflecti coeperat. Unitas autem virtute et potestate sphaera: quotiens unum multiplicaveris in se, ipsum unde coeperat terminatur. Si enim semel facias unum, redit unum, et si hoc iterum semel, idem est.¹¹

INFINITA, quia mundus archetypus est continentia infinitarum idearum. Unde Avicenna: Scias quia mundus divinus est valde immensus, quia infinitus continens infinitas ideas ita quod in horizonte aeternitatis omnia ipse in se concludit.¹²

CUIUS CENTRUM EST UBIQUE. Hoc sequitur necessario ex quo est infinita, et est centrum divinitatis gignens et fons.

11 Boecio, *De institutione arithmetica* II, 30, p. 122, 1-7: *Sphaera vero est semicirculi manente diametro circumductio et ad eundem locum reversio, unde prius coeperat ferri. Unitas quoque virtute et potestate ipsa quoque circulus vel sphaera est. Quotiens enim punctum in se multiplicaveris, in se ipsum, unde coeperat, terminatur. Si enim faciat semel unum, unus redit, si hoc semel, idem est, et si hoc rursus semel, idem est.*

12 Avicenna, *Metaphysica* VIII, 7, vol. II, 427, 73-76: *Scias etiam quod mundus divinus est valde immensus, et scias quod differentia est inter fluere ab aliquo formam cuius natura est ut intelligatur, et inter fluere ab aliquo formam intellectam in quantum est intellecta tantum absque additione aliqua.*

[Segundo comentario: *expositio*]

El comentador hace tres cosas: primero, señala el punto de vista de la definición; segundo, la explica; tercero, da la causa de tal explicación.

IMAGINANDO, porque la forma de la infinita esencia divina —cuya inmensidad no está limitada por ningún confin y por eso es infinita— no tiene en esencia principio ni fin.

COMO, a saber: no en sentido cuantitativo, sino por la simplicidad de la naturaleza, por medio del regreso desde lo engendrante hacia lo engendrado.

DIOS ES UNA ESFERA. Aquí describe a Dios en su dimensión, estableciendo, mediante una perífrasis, cuatro propiedades abarcativas del Principio.

ESFERA, porque es una luz infinita que genera un resplandor infinito, que vuelve sobre sí. Por eso Boecio dice que la esfera es una circunducción, es decir, una regresión o retorno hasta el mismo punto desde el cual el Principio había comenzado a volver [sobre sí]. Ahora bien, la unidad [es] —por virtud y potestad— una esfera: siempre que multipliques en sí lo uno, terminará allí donde comenzó. Pues si multiplicas uno por uno, obtienes de vuelta uno, y si haces esto más de una vez, lo mismo.

INFINITA, porque el mundo arquetípico contiene las infinitas Ideas. Por eso Avicena advierte que el mundo divino es completamente inmensurable, porque el infinito contiene infinitas Ideas —de manera tal que Él encierra en sí todo en el horizonte de la eternidad.

CUYO CENTRO ESTÁ EN TODAS PARTES. Esto se sigue necesariamente de que es infinita y es el centro engendrante de la divinidad: la fuente.

UBIQUE, scilicet in reflexione divinitatis gignentis ad genitum et e converso.

CIRCUMFERENTIA, id est sapientia genita.

NUSQUAM, quia eius essentia supra omne infinitum non quantitative, sed simplicitate suae naturae, in illo includitur. Quia eius essentia est numerositas infinitarum idearum, in quarum qualibet est ipsa tota et ipsum totum.

EN TODAS PARTES, a saber: en el regreso desde la divinidad engendrante hasta lo engendrado, y viceversa.

CIRCUNFERENCIA, esto es, la sabiduría engendrada.

EN NINGUNA, ya que su esencia —más allá de todo infinito, no en sentido cuantitativo sino en cuanto a la simplicidad de su naturaleza— está encerrada en aquel. Porque su esencia es la numerosidad de las infinitas Ideas, en cualquiera de las cuales está toda ella y todo Él.

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 ÍNTEGRO EN CUALQUIER [PARTE] DE SÍ.

[Primer comentario]

SE DIO ESTA DEFINICIÓN SEGÚN UNA CONSIDERACIÓN DE LA ESENCIA DE LA DIVINIDAD EN SU SIMPLICIDAD.

DADO QUE NO HAY ALGO QUE SE LE OPGA —PORQUE ELLA EXISTE ÍNTEGRA EN TODO LUGAR AL MISMO TIEMPO Y, DE MANERA SIMILAR, POR SOBRE Y POR FUERA DE CUALQUIER LUGAR— NO ESTÁ DESGARRADA POR LA DISMINUCIÓN DE ALGUNA VIRTUD QUE EN ELLA MENGÜE NI ESTÁ LIMITADA POR UNA VIRTUD DE ALGO AJENO QUE LA DOMINE.

'IN QUOLIBET' in quolibet causato ab ipso, quod suum est.

Tria facit commentum: primum est iuxta quid datur definitio, secundo eam exponit, tertio dat causam talis expositionis ipsius definitionis.

'SIMPLICITATE' prout sua simplicitas est in quolibet.

'SIMUL - ENS' id est in sua simplicitate quia potentia ubique, et potentia et essentia idem.

'SIMILITER' id est uniformiter.

'SUPER' ut causa super omne causatum.

'UBIQUE' quia nullo includitur, et ideo penetrat omne sive est intra omne, et hoc totum fit quia non etc.

'DISTRAHITUR' ita scilicet quod virtus sua sit divisa.

'DOMINANTIS' supra ipsam, et ideo extra omne est sive supra omne.

[Segundo comentario: *lectio*]

EN CUALQUIER, en cualquier [cosa] causada por Él, porque le pertenece.

El comentario hace tres cosas: primero, [aclara] desde qué punto de vista se da la definición; segundo, la explica; tercero, da la causa de tal explicación de la definición.

SIMPLICIDAD conforme, está en cualquier [cosa] sin abandonar su simplicidad.

EXISTE - AL MISMO TIEMPO, esto es, en su simplicidad, ya que su potencia está en todo lugar, y su potencia y su esencia son lo mismo.

DE MANERA SIMILAR, esto es, de una misma manera.

POR SOBRE, como una causa por sobre todo lo causado [por ella].

CUALQUIER LUGAR, ya que nada la encierra, y por eso penetra todo —o está dentro de todo—; y todo esto sucede porque no [está desgarrada], etcétera.

[NO] ESTÁ DESGARRADA, a saber: de manera tal que su virtud esté dividida.

PREVALEZCA sobre ella, y por eso está por fuera de todo —o por sobre todo.

DEUSESTTOTUS. Hic describit primum in sua simplicitate, innuens quod est in quolibet, et hoc quod totaliter in quolibet est, quia universum est templum divinum. Unde Macrobius: Mundus est templum divinum. Deinde quod ponit Tullius, ut qui veneratur haec ut templa, cultum tamen maximum debeat primo conditori; sciat ergo quisquis in usum huius templi ingreditur, vel inducitur, ritu vivendi sacerdotis.¹³

EST IN QUOLIBET, quia primum est exemplar et substantia omnium rerum vel cuiuslibet rei. Unde Dionysius philosophus summus: Essentia divina est deductio omnium ad esse, et substantia omnium. Et omnibus est interior, et cum omnia segregata sunt ab ipso, in quantum est causa et principium, item est esse.¹⁴ Unde Dionysius: Est esse cuiuslibet Deus. Non est ens, sed ipsum est esse entibus vel existentibus, non solum causaliter, sed etiam est ipsum esse existentium.¹⁵ Et subdit: Nihil est existens cuius Deus non sit substantia, et ipsum esse et aevum.¹⁶ Totaliter est in quolibet, quia simplex est, nullam habens compositionem; quia si sic, haberet causam componentem. Est igitur impartibilis in omnibus, quia, quamvis in se sit res divisa et multiplicior, tamen in ipsa sunt omnia bonitate coniunctim et singulariter bene. Cum unitas sit impartibilis, tamen omnem continet numerum singulariter et complet; et in quantum numeri ab unitate procedendo recedunt, tanto in multitudinem aguntur.

13 Macrobio, *In Somnium Scipionis* I, 14, 2, p. 76: *Bene autem universus mundus dei templum vocatur, propter illos qui aestimant nihil esse aliud deum nisi caelum ipsum et caelestia ista quae cernimus. Ideo ut summi omnipotentiam dei ostenderet posse vix intellegi, numquam videri, quidquid humano subicitur aspectui templum eius vocavit qui sola mente concipitur, ut qui haec veneratur ut templa, cultum tamen maximum debeat conditori, sciatque quisquis in usum templi huius inducitur ritu sibi vivendum sacerdotis.*

14 Tomás Galo, *Extractio De divinis nominibus* I, en *Dionysiaca* vol. I, 675-676, 42-49.

15 Tomás Galo, *Extractio De divinis nominibus* V, en *Dionysiaca* vol. I, 692, 334-335; 693, 338.

16 Tomás de Aquino, *Summa theologiae* I, 10, 6, ad 1: *Aevum aliquando accipitur pro saeculo, quod est periodus durationis alicuius rei.*

[Segundo comentario: *expositio*]

DIOS ESTÁ ÍNTEGRO. Aquí describe al Principio en su simplicidad, indicando que está en cualquier [cosa], es decir, que está íntegramente en cualquier [causado], ya que el universo es el templo de Dios. Por eso, Macrobio dice que el mundo es el templo divino. Luego, remite a Tulio [Cicerón]: quien venera estas cosas como templos que rinda, empero, máximo culto al Creador primordial; ha de saberlo, pues, quienquiera que es introducido (o conducido) en la intimidad de este templo por el rito de vida del sacerdote.

ESTÁ EN CUALQUIER, ya que el Principio es el modelo y la sustancia de todas las cosas o de cualquier cosa. Por eso Dionisio, el filósofo supremo, afirma que la esencia divina es la conducción de todas las cosas al ser y es la sustancia de todo y es interior a todo, y es incluso el ser, aun cuando todo está separado de ella, en la medida en que ella es causa y principio. Por eso Dionisio afirma que Dios es el ser de todo. No es un ser, sino que es el ser en los seres o existentes, no solo en cuanto causa, sino que es, incluso, el ser mismo de las cosas que existen. Y refiere que nada existente hay de lo cual Dios no sea la sustancia y el ser mismo y la perpetuidad. Está íntegramente en cualquier [cosa] pues es simple, no tiene composición alguna; ya que si así fuera tendría una causa que lo compondría. Por tanto, existe indiviso en todas las cosas, pues aunque en sí una cosa esté dividida y múltiple, en la bondad misma, sin embargo, todas existen conjunta e individualmente bien. Aunque la unidad sea indivisible, sin embargo, contiene y completa todo número uno por uno; y a medida que los números se apartan progresando desde la unidad, se adentran en la multiplicidad.

IV

DEUS EST MENS RATIONEM GENERANS,
CONTINUATIONEM PERSEVERANS.¹⁷

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
ET SIC EST PERSEVERANS.¹⁸

17 *Rationem*: optamos para la variante más antigua ofrecida por el manuscrito L, en lugar del *oratio-nem* de la *versio communis*. Sobre la diferencia entre el texto del manuscrito de Laon y la llamada *versio communis*, cfr. Introducción.

18 *Sic est perseverans*: como en el caso anterior, optamos por la variante más antigua, en lugar de la sugerida por la edición de Hudry de 1997: «*qui*» *se habet spirando*. Sin embargo, este, el ofrecido por Hudry, es el texto que tiene antes sus ojos el segundo comentador.

IV

DIOS ES UNA MENTE QUE GENERA UNA RAZÓN,
PRESERVANDO LA CONTINUIDAD.

[Primer comentario]

ESTA DEFINICIÓN EXPRESA LA VIDA PROPIA DE LA DEIDAD SEGÚN LAS
DIVERSAS RAZONES DE SU MISMA ESENCIA.

EN EFECTO, LO ENGENDRANTE SE MULTIPLICA ENGENDRANDO; LO EN-
GENDRADO DEVIENE PALABRA PORQUE ES ENGENDRADO; Y SE IGUALA
[A LO ENGENDRANTE] POR EL MODO DE LA CONTINUIDAD, Y, EN ESTE
SENTIDO, LA PRESERVA.

‘ORATIONEM’ scilicet verbum quo loquitur manifestando se sibi.¹⁹

‘GENERATIONEM’ continuam.

‘PERSEVERANS’ scilicet per nexum spirationis.

Tria facit commentum: dicit quid et exponit et dat causam expositionis.

‘NUMERAT’ scilicet in quantum gignit verbum.

‘VERBIFICAT’ id est fit verbum.

‘ADAEQUATUR’ scilicet omni gignenti.

‘SPIRANDO’ scilicet reflectendo se supra se, spirando continuat se in identitate substantiae.

19 *Orationem*: aquí preservamos el término *oratio*, que traducimos por “enunciación”, pues el segundo comentador ya no lee el texto que transmite el manuscrito de Laon, sino uno posterior, enriquecido o alterado por variantes que progresivamente se canonizaron en la tradición manuscrita.

[Segundo comentario: *lectio*]

ENUNCIACIÓN, a saber: la palabra mediante la cual se expresa, manifestándose a sí mismo para sí mismo.

GENERACIÓN continua.

PRESERVANDO, a saber: por medio del nexo de la espiración.

El comentario hace tres cosas: refiere el sentido, lo explica y da el fundamento de la explicación.

MULTIPLICA, a saber: en cuanto engendra la palabra.

DEVIENE PALABRA, esto es, tórnase palabra.

SE IGUALA, a saber: a todo engendrante.

ESPIRANDO, a saber: volviendo sobre sí, espirando se extiende en una identidad sustancial.

‘ORATIONEM’ id est verbum quo loquitur manifestando se sibi.

‘CONTINUATIONEM’ scilicet per nexum spirationis ardoris primi.

Tria facit ›commentum‹: dicit quid, exponit et dat causam.

‘SPIRANDO’ id est reflectendo se supra se continuat identitatem in substantia.

DEUS EST MENS. Haec definitio data est iuxta numerositatem in divinitate et innuit duo: primum quod genitura sit verbum; secundum quod est unitas generantis et geniti in substantia, virtute spirationis, continuitatis identitate.

Ista ratio sive oratio sic venit in cognitionem nostram: sunt formae, figurae, quantitas, qualitas etc., sed haec non sunt sine ordine. Ordo enim non est sine analogia. Analogia non est sine harmonia. Harmonia non est sine providentia. Providentia non est sine mente. Mens autem ista, genita scilicet, divina est. Oratio, genita scilicet, divina est, et est verbum.²⁰

20 *Genita*: entendemos por el desarrollo previo de la definición que, a pesar de emplear este término, está refiriéndose a lo divino como engendrante.

[Segundo comentario: *expositio*]

ENUNCIACIÓN, esto es, la palabra mediante la cual se expresa, manifestándose a sí mismo.

CONTINUIDAD, a saber: por medio del nexo de la espiración del ardor del Principio.

[El comentario] hace tres cosas: refiere el sentido, lo explica y da el fundamento.

ESPIRANDO, esto es, volviéndose sobre sí continúa la identidad en la sustancia.

DIOS ES UNA MENTE. Se da esta definición atendiendo a la numerosidad en la divinidad y se indican dos cosas: primero, que lo engendrado es palabra; segundo, que hay una unidad de lo generante y lo engendrado en la sustancia, en virtud de la espiración, en la identidad de la continuidad.

Esta razón —o enunciación— llega así a nuestro conocimiento: hay formas, figuras, cantidad, cualidad, etcétera, pero esto no existe sin orden. El orden no existe sin proporción. La proporción no existe sin armonía. La armonía no existe sin providencia. La providencia no existe sin una mente. Ahora bien, esta mente —a saber: la engendrante— es divina. La enunciación —a saber: la engendada— es también divina; y es palabra.

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 MEJOR QUE LO CUAL NADA PUEDE SER CONCEBIDO.

[Primer comentario]

SE DIO ESTA DEFINICIÓN POR EL FIN.

LA UNIDAD ES EL FIN, ES DECIR, LA PERFECCIÓN. POR TANTO, ESTO SIGNIFICA QUE ES UN BIEN; O SEA: A MAYOR [UNIDAD], MAYOR BIEN. ENTONCES, EL GOZO DE LA VERDAD DE TODA ESENCIA ES SU VIDA. CIERTAMENTE, TODA VIDA PROVIENE DE LA UNIDAD, Y ESTA, DE UNA INDIVISIÓN INTERNA. POR CONSIGUIENTE, CUANTO MÁS UNO, MÁS VIVO. SU UNIDAD ES SUPREMA.

'DEUS' scilicet bonum.

'NIHIL' quia nihil habet bonum a se nisi prout influitur ei a fonte boni, quia quodlibet causatum est divisum, virtute indigens, partibus componentibus vel ad minus causa conservante propter materiam primam et formam primam.

Commentum iuxta quid, secundo exponit, tertio concludit propositum.

A FINE, quia ex quo omnes virtutes in extremitate potentiae sunt in ipso, et finitas nihil aliud est quam extremitas virtutis in potentia, Deus a fine virtutum habet quod infinite bonus est.

'UNITAS' scilicet infinitarum virtutum.

'PERFECTIO' scilicet illius cuius est.

'HOC' scilicet quod est unitas connectens, complectens omnes virtutes.

'BONUM EST' scilicet per se.

'MAGIS' connectit virtutes in unitate.

GAUDIUM, quia gaudium rei est a suo potissimo bono, et suum potissimum bonum est in unitate omnium rationum causalium in suo genere. Quae quidem unitas est actus sive vita suae quidditatis.

'VERITATIS' quae est quidditas eius.

VITA QUIDEM, quia vita est unio harmonica omnium specierum causalium quae sunt in genere illius cuius est vita.

'HOC' scilicet unum.

AB INTERIORI, scilicet illarum rationum.

'SUMMA EST' ergo sua vita, quare et sua bonitas.

[Segundo comentario: *lectio*]

DIOS, a saber: el Bien.

NADA, pues, por sí, nada posee el bien, sino que le es infundido por la fuente del bien, porque todo causado está dividido, necesitado de virtud, de las partes que lo componen o, al menos, de la causa que lo conserva, gracias a la materia y a la forma primeras.

Primero, el comentario aclara cuál es el punto de vista de la definición; segundo, la explica; tercero, arriba a lo dicho en la proposición.

POR EL FIN, porque todas las virtudes están en Él en el extremo de la potencia, y la finalidad no es otra cosa que el extremo de la virtud en la potencia. Dios, por ser el fin de las virtudes, es infinitamente bueno.

UNIDAD, a saber: de las infinitas virtudes.

PERFECCIÓN, a saber: de aquel del que es [perfección].

ESTO, a saber: el hecho de que es la unidad que conecta, que abarca todas las virtudes.

ES UN BIEN, a saber: por sí.

MAYOR, conecta todas las virtudes en la unidad.

GOZO, porque el gozo de la cosa procede de su potentísimo bien, y su potentísimo bien reside en la unidad de todas las razones causales en su género. Ciertamente, esta unidad es el acto o la vida de su quiddidad.

DE LA VERDAD, que es su quiddidad.

CIERTAMENTE [TODA] VIDA, porque la vida es la unión armónica de todas las especies causales que se dan en el género de aquel del que es vida.

ESTO, a saber: lo uno.

DE UNA [INDIVISIÓN] INTERNA, a saber: de aquellas razones.

ES SUPREMA, por lo tanto, [también lo es] su vida y, por ende, también su bondad.

Adeo BONUM, quia quodlibet causatum est divisum, virtute indigens, partibus componentibus vel causa conservante ad minus. Item quia nihil habet bonum a se, sed solum a fonte boni.

Datur A FINE quia hoc est bonum finaliter omnia comprehendens. Ponit hic iuxta quid, secundo exponit.

'UNITAS' quae est infinitarum virtutum complectens omnes virtutes.

DEUS EST QUO NIHIL, quia bonitas Dei est quo influit esse, est quo influit super omnes unica influxione.²¹ Cuius summae bonitatis causa est unitas, quod per hoc patet quia omnis virtus unita plus infinita quam ipsa multiplicata,²² quia quanto multiplicatur, tanto magis destruitur eius unitas, et quanto recedit eius unitas, tanto perit eius infinitas. Cum igitur primum sit simplex unitas, sine omni divisione, sequitur necessario quod primum erit infinitas virtutum, sed infinitate virtutum non potest melius excogitari. Unde in *De sapientia philosophorum*: Deus est summe bonum, cuius ratio latens explicatur ei quia bonitas est extimitas virtutum in potentia. Sed in primo ultimantur infinitae virtutes, quod ostendit ex eo quod primum est congeries totius boni. Commentum tria dicit: iuxta quid et exponit, tertio concludit notificatum.

21 *Liber de causis* XIX (XX), 157, p. 177, 3-11: *Quod est quia causa prima est fixa, stans cum unitate sua pura semper, et ipsa regit res creatas omnes et influit super eas virtutem vitae et bonitates secundum modum virtutis earum [receptibilem] et possibilitatem earum. Prima enim bonitas influit bonitates super res omnes influxione una; verumtamen unaquaeque rerum recipit ex illa influxione secundum modum suae virtutis et sui esse.*

22 *Liber de causis* XVI [XVII], 138, p. 171, 15-16: *Omnis virtus unita plus est infinita quam virtus multiplicata.*

[Segundo comentario: *expositio*]

BIEN, pues todo causado está dividido, necesitado de virtud, de las partes que lo componen —o, al menos, de la causa que lo conserva; porque, además, por sí, nada posee el bien, sino —únicamente— por la fuente del bien.

[Esta definición] se da POR EL FIN, puesto que, en cuanto fin, es el bien que todo lo comprende. Establece aquí cuál es el punto de vista; después, lo expone.

UNIDAD, que es [unidad] de las infinitas virtudes, que abarca todas las virtudes.

DIOS ES AQUELLO [MEJOR] QUE LO CUAL NADA, porque la bondad de Dios es aquello a partir de lo cual infunde el ser, es aquello a partir de lo cual “influye sobre todos con un único influjo”. La causa de esta suprema bondad es la unidad, por lo que resulta manifiesto que “toda virtud unida es más infinita que esa virtud multiplicada”. En la medida en que la virtud se multiplica, más se destruye su unidad, y, en la medida en que su unidad disminuye, su infinitud perece. Por tanto, como el Principio es una unidad simple, sin división alguna, se sigue necesariamente que será infinitud de virtudes. Ahora bien, no puede ser concebido algo mejor que una infinitud de virtudes. Por ello, en *Sobre la sabiduría de los filósofos*, se dice que Dios es bien en sentido supremo. La razón implícita de esto el autor la explica diciendo que la bondad es el extremo de las virtudes en la potencia. Ahora bien, en el Principio las infinitas virtudes encuentran su término, lo cual resulta manifiesto a partir del hecho de que el Principio es la congregación de todo bien.

El comentario hace tres cosas: aclara cuál es el punto de vista de la definición, la explica y, finalmente, infiere lo ya señalado.

AFINE, quia ex quo omnes virtutes in extimitate potentiae sunt in ipso, et bonitas nihil aliud est nisi extimitas virtutis in potentia. Deus autem finem virtutum non habet quia in infinitum bonus est.

GAUDIUM, quia gaudium rei est a summo bono potissimo, et summum bonum potissimum est in ratione omnium rationum causalium in suo genere. Quae quidem unitas est totalis actus suae quidditatis.

AB UNITATE, quia vita est unio harmonica omnium specierum causalium quae sunt in genere illo cuius est vita.

POR EL FIN, porque, en cuanto fin, todas las virtudes están en Él en el extremo de la potencia, y la bondad no es otra cosa sino el extremo de la virtud en la potencia. Ahora bien, en Dios no hay un fin de las virtudes porque es infinitamente bueno.

GOZO, porque el gozo de la cosa procede del potentísimo bien supremo, y el potentísimo bien supremo reside en la razón de todas las razones causales en su género. Ciertamente, esta unidad es el acto total de su quiddidad.

DE LA UNIDAD, porque la vida es la unión armónica de todas las especies causales que existen en aquel género al que pertenece la vida.

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 AQUEL EN COMPARACIÓN CON EL CUAL LA SUSTANCIA ES ACCIDENTE, Y EL ACCIDENTE, NADA.

[Primer comentario]

SE DIO ESTA DEFINICIÓN SEGÚN UNA RELACIÓN.

CIERTAMENTE, EL SUSTRATO DEL ACCIDENTE ES UNA SUSTANCIA PROPIA CON UNA AJENA. SI DESAPARECE LA AJENA, PERECE EL ACCIDENTE, O SEA, LA PROPIEDAD AGENTE.

POR TANTO, FRENTE A LA CAUSA PRIMERA, TODA SUSTANCIA ES ACCIDENTE, Y EL ACCIDENTE, NADA. NO HAY NADA DE LA SUSTANCIA [DIVINA] QUE SUBYAZCA COMO AJENO: LA SUSTANCIA DIVINA ES COMO UNA SUSTANCIA PROPIA QUE NO FLUCTÚA.

‘DEUS - NIHIL’. Quod enim respicit substantiam ac accidens non potest respicere accidens ut aliquid, quia accidens non est accidens nisi substantiae. Respectu cuius igitur substantia est accidens, accidens erit nihil vel accidens erit accidentis, quod est impossibile.²³

‘COMPARATIONE’ non quia primum comparetur, cum sit nec relatum nec mutabile nec multiplex aliquo modo, sed solitarium cui nihil aliud communicat in suo esse, sed quia aliud dicitur ad eum ut causatum ad causam.

Commentum dicit primo iuxta quid, secundo exponit.

‘PROPRIA’ quia individualis.

‘CUM ALIENA’ differente et salvante substantiam, et dicit ‘aliena’ quia infinita est distantia primi ad quodlibet causatum.

‘RECEDIT’ ex quo aliena substantia recedente recedit substantia cui debetur accidens in illo genere etc.

‘PROPRIETAS AGENS’ id est substantia cui debetur actio.

‘PROPRIA’ a qua generatur esse substantiae creatae ne fluat in nihil.

‘NON FLUIT’ immo fixum quid est, et ideo sola potens est conseruare omne possibile esse.

23 *Nihil vel:* entre ambos términos, Hudry ubica la fórmula *id est*. Aunque no tenemos el apoyo de los manuscritos existentes, lo seguimos, pues, de otra forma, la oración carece de sentido.

[Segundo comentario: *lectio*]

DIOS - NADA. En efecto, en lo que respecta a la sustancia y al accidente, no se puede considerar el accidente como algo (pues el accidente no es sino accidente de una sustancia). Por tanto, respecto de Aquel, la sustancia es accidente, y el accidente será nada, o será accidente de un accidente, lo cual es imposible.

EN COMPARACIÓN, no porque el Principio pueda compararse (ya que no es, en modo alguno, relativo, mutable ni múltiple sino solitario, pues para Él nada otro tiene algo en común con su ser, sino porque lo otro se dice respecto de Él como lo causado respecto de la causa.

El comentario aclara, primero, el punto de vista de la definición; segundo, la explica.

PROPIA, porque es individual.

CON UNA AJENA diferente y que conserva la sustancia, y dice “ajena” porque la distancia entre el Principio y cualquier causado es infinita.

DESAPARECE, por lo cual, al retirarse la ajena, se retira la sustancia a la cual se debe el accidente en aquel género, etcétera.

PROPIEDAD AGENTE, esto es, la sustancia a la que se debe la acción.

PROPIA, por la cual es generado el ser de la sustancia creada —para que no fluya hacia la nada.

NO FLUCTÚA, mejor dicho, es algo fijo, y por ello es la única que puede conservar todo ser posible.

'COMPARATIONE' non quia comparetur primum, cum sit nec relatum nec mutabile nec multiplex, sed solitarium cui nihil aliud communicat in suo esse, sed quia aliud dicitur ad eum ut causatum ad causam.

DEUS EST CUIUS COMPARATIONE. Huius propositionis non fuit expositio alia nisi commentatoris tantum.

[Segundo comentario: *expositio*]

EN COMPARACIÓN, no porque pueda compararse el Principio (ya que no es en modo alguno relativo, mutable ni múltiple sino solitario, pues para Él nada otro tiene algo en común con su ser, sino porque lo otro se dice respecto de Él como lo causado respecto de la causa.

DIOS ES AQUEL EN COMPARACIÓN. De esta fórmula no hay otra explicación más que la del [primer] comentador.

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> SIC
PRIMO UT NON PRIUS.²⁴ GENITUS VERO PROCEDIT GENERATIONE IN
FINEM, SED NON RECIPIT VARIATIONEM NATURA MEDII. INTENDIT ENIM
QUOD IDEM EST FINIS NON NOMINE GENERANTIS ET GENITI,²⁵ QUIA
NON EST VITA DIVINA NISI UNUM MEDIO TANTUM; SED NON EST FINIS
RATIONE OPERIS, UT QUIES ET MOTUS.

24 *Non - non*: seguimos aquí la conjetura de Lucentini (1999: 66, n. 1), quien sostiene que el primer *non* pareciera ser "una errónea anticipación del *non* que le sigue".

25 Junto con los manuscritos S, O, G, Z y W, leemos *non* en lugar de *vero*.

VII

DIOS ES PRINCIPIO SIN PRINCIPIO, PROCESIÓN SIN DIVERSIFICACIÓN, FIN SIN FIN.

[Primer comentario]

SE DIO ESTA DEFINICIÓN SEGÚN LA ESPECIE.

EL QUE ENGENDRA OCUPA EL RANGO DE PRINCIPIO EN RAZÓN DE LA GENERACIÓN. PERO “PRINCIPIO”, EN EL SENTIDO DE QUE NO HAY UN ANTES. EN LA GENERACIÓN, LO ENGENDRADO PROCESIONA HACIA EL FIN, PERO NO RECIBE DIVERSIFICACIÓN EN LA NATURALEZA INTERMEDIA. ÉSTO, PUES, QUIERE DECIR QUE AUNQUE DIFIEREN EN EL NOMBRE, EL FIN DE LO GENERANTE Y EL DE LO ENGENDRADO ES EL MISMO, DADO QUE EN EL MEDIO LA VIDA DIVINA NO ES SINO SOLO UN UNO. AHORA BIEN, NO ES FIN EN RAZÓN DE UNA OPERACIÓN, COMO OCURRE CON EL REPOSO Y EL MOVIMIENTO.

'PROCESSUS' id est nexus quo fine gignens in genitum procedet in identitate substantiae in nunc aeternitatis, in quo processu nec est prius nec posterius tempore nec natura.

Tria dicit commentum: primum iuxta <quid>, secundo exponit, tertio adaptat.

'SPECIEM' divinitatis.

'PRIMUM' id est principium.

'PRIUS' id est quin sit aeternum in re.

'PROCEDIT GENERATIONE' id est mediante processione generatur.

'FINEM' scilicet geniturae.

'VARIATIONEM' scilicet substantiae.

'MEDII' procedentis.

'IDEM' scilicet in substantia.

'UNUM' scilicet unitate substantiae.

'OPERIS' scilicet ipsius gignentis, et ideo sine fine.

[Segundo comentario: *lectio*]

PROCESIÓN, esto es, el nexo por el cual lo engendrante procede hacia lo engendrado en una identidad sustancial, en el ahora de la eternidad. En esta procesión no hay ni un antes ni un después, ni según el orden temporal ni según el orden de la naturaleza.

El comentario hace tres cosas: primero, señala cuál es el punto de vista [de la definición]; segundo, la explica; tercero, ofrece una precisión.

ESPECIE, de la divinidad.

PRIMER, esto es, Principio.

ANTES, esto es, que no sea en realidad eterno.

EN LA GENERACIÓN - PROCESIONA, esto es, se genera mediante una procesión.

FIN, a saber: de la generación.

DIVERSIFICACIÓN, a saber: de la sustancia.

INTERMEDIA: que procesiona.

EL MISMO, a saber: en la sustancia.

SOLO UNA, a saber: en la unidad sustancial.

OPERACIÓN, a saber: del engendrante mismo, y por ello, sin fin.

DEUS EST PRINCIPIUM tria dicit. Ratio primi dicti est talis: quod inceptit, per aliud inceptit, cum nihil det sibi ipsi esse. Sed omne tale, antequam sit, est possibile esse: quod enim est impossibile esse nequaquam exit. Cum igitur possibile incipit esse, exit de possibilitate ad actum. Exitus autem necesario est motus vel mutatio, quare generatio vel creatio vel campositio. Ex hoc ergo sequitur quod occurret tibi aliquid quod incipientibus dedit esse et non inceptit, vel itur in infinitum, quod est contra omnem naturam.

PROCESSUS. Dionysius Magnus: [Processus] Deus moveri dicitur in quantum adductiuus per bonitatem sui ipsius ad existentia, movere dicitur in quantum est adductiuus existentium ad se.²⁶ Et quia vere est existens sua genitura, dicitur moveri procedendo, generando ipsum per reflexionem sui supra se, movere autem in quantum eadem bonitate qua gignit ipsum,²⁷ ipsa genitura convertitur in ipsum genitorem.

FINIS. Genitura est finis ipsius gignentis sine fine, quia, cum sit substantialis gignenti, reflectens se in eandem lucem gignentis in infinitum. Et hoc est processus.

26 Tomás Galo, *Extractio De divinis nominibus* IV, en *Dionysiaca* vol. I, 685, 221.

27 *Eadem - ipsum*: seguimos la lectura del manuscrito R: *eadem bonitate qua gignit principium*.

[Segundo comentario: *expositio*]

DIOS ES PRINCIPIO indica tres cosas. La razón de lo dicho en primer término es la siguiente: lo que comienza [a ser] comienza por otro, puesto que nada se da a sí mismo el ser, sino que todo, antes de ser, es un ser posible. En efecto, lo que es imposible nunca sale [de la causa]. Por tanto, cuando lo posible comienza a ser, sale de la posibilidad hacia el acto. Ahora bien, la salida, necesariamente, es movimiento o mutación (por ende, generación o creación o composición). Por lo tanto, de ello se sigue que se te presentará algo que le dio el ser a las cosas que comienzan a ser, sin haber comenzado él mismo a ser. De lo contrario, se seguiría al infinito, cosa que es totalmente antinatural.

PROCESIÓN. El gran Dionisio [afirma]: Se dice que Dios se mueve en la medida en que conduce, por su bondad, hacia lo existente; y se dice que mueve en la medida en que conduce las cosas que existen hacia Él. Y porque verdaderamente existe en lo engendrado por él, cuando procesiona se dice que se mueve a sí mismo, generándose a sí mismo por medio de una vuelta de sí sobre sí. En cambio, se dice que mueve en la medida en que lo engendrado se convierte hacia lo engendrante por la misma bondad por la cual el principio engendra.

FIN. Lo engendrado es el fin de lo engendrante sin fin, porque —como está en lo engendrante sustancialmente— se vuelve infinitamente hacia la fuente misma de luz de lo engendrante. Esto es la procesión.

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,²⁸ TANTO EXALTABERIS ET TANTO ELEVABITUR.

ET HOC EIUS LATERE EST.

28 *Unificaveris*: diversos manuscritos (L, D, P, G, Z) ofrecen la variante *vivificaveris*.

VIII

DIOS ES AMOR QUE CUANTO MÁS SE POSEE, MÁS SE ESCONDE.

[Primer comentario]

SE DIO ESTA DEFINICIÓN POR EL EFECTO.

AQUELLO DE LO CUAL [PROCEDE] LA VIDA EN LA CAUSA PRIMERA ES TAMBIÉN AQUELLO DE LO CUAL [PROCEDE] TODA VIDA. POR TANTO, TAL ES LA FUENTE DEL AMOR EN EL EFECTO.

AHORA BIEN, SI LA UNIDAD DE LA COSA CREADA TIENDE ÍNTEGRAMENTE HACIA LA UNIDAD DE LO GENERANTE Y DE LO ENGENDRADO, VOLVIENDO POR EL CAMINO DEL RETORNO, TAL ES, ENTONCES, EL AMOR DE LA CREATURA, EN LA MEDIDA EN QUE LA CREATURA ESTÁ ORDENADA POR AQUEL AL CUAL CUANTO MÁS TE UNAS, TANTO MÁS SERÁS EXALTADO, PERO TANTO MÁS SE ELEVARÁ.

Y EN ESTO CONSISTE SU ESCONDERSE.

'DEUS EST AMOR' Dionysius Magnus: Quia ex quo amor est vita quae relinquit in omnibus pulchrum et bonum, ideo in omnibus amabile et desiderabile id quod est pulchrum et bonum, quia tale est. Hinc est quod omnia amant ad se invicem coordinata in hierarchia sua universaliter, et per consequens ideo faciunt quaecumque faciunt et volunt quaecumque volunt. Cum igitur primum sit bonitas et pulchritudo omnium, primum erit universaliter amor omnium.²⁹

Tullius: Vis amoris est ut unus amor amor videatur esse ex pluribus, vivens se in veritate.³⁰ Est igitur amicitia sive amor divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensio.³¹

Dionysius: Ad divinam unitatem omnia refunduntur tanquam ad fontanam causam, a qua per originalem auctoritatem, ex qua per effectivam causalitatem, per quam producendo et influendo procedentem, in qua conservante et continente, ad quam conversive omnia sunt ad perfectionem.³²

Tria dicit commentum: primum iuxta quid, secundo explanat ascendendo ad causas amoris, tertio consequitur propositum.

'VITA TOTA' quaesivit in omnes quae est extremitas omnium virtutum.

29 Tomás Galo, *Extractio De divinis nominibus* IV, en *Dionysiaca* vol. I, 684, 199-200.

30 Cicerón, *Laelius de amicitia*, 25, 92, p. 104: *Cum autem omnium rerum simulatio vitiosa est -tollit enim iudicium veri idque adulterat, tum amicitiae repugnat maxime; delet enim veritatem, sine qua nomen amicitiae valere non potest, nam cum amicitiae vis sit in eo, ut unus quasi animus fiat ex pluribus, qui id fieri poterit, si ne in uno quidem quoque unus animus erit idemque semper, sed varius, commutabilis, multiplex?*

31 Cicerón, *Laelius de amicitia*, 6, 20, p. 28: *Est enim amicitia nihil aliud nisi omnium divinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensio.*

32 Tomás Galo, *Extractio De divinis nominibus* XIII, en *Dionysiaca* vol. I, 707, 547.

[Segundo comentario: *lectio*]

DIOS ES AMOR. A propósito de esto, el gran Dionisio afirma que el amor es la vida que permanece en todas las cosas como algo bello y bueno; y así, en todas, lo bello y lo bueno, por ser tal, es objeto de amor y deseo. Por esto, todas las cosas se aman unas a otras, conjuntamente ordenadas, de manera universal, en su jerarquía. Por eso, en consecuencia, hacen todo lo que hacen y quieren todo lo que quieren. En consecuencia, puesto que el Principio es la bondad y la belleza de todas las cosas, será el amor de todas en su conjunto.

Tulio [Cicerón] dice que la fuerza del amor reside en que, por así decirlo, el amor de muchos parezca ser un solo amor que en sí vive en la verdad. Por tanto, la amistad o el amor de las cosas divinas y humanas es un acuerdo [realizado] con benevolencia y caridad.

Dionisio afirma que todas las cosas refluyen a la unidad divina como a una causa fontanal; a partir de la cual (por influencia originaria); desde la cual (por causalidad eficiente); por medio de la cual (que procesiona produciendo e influyendo); en la cual (que conserva y contiene) todo existe, y hacia la cual todo se convierte, a fin de alcanzar la perfección.

El comentario hace tres cosas: primero, aclara cuál es el punto de vista de la definición; segundo, la explica, remontrándose a las causas del amor; tercero, finalmente se arriba a lo dicho en la proposición.

TODA VIDA. Aquí el autor investigó, a propósito de todas [las virtudes], cuál es el extremo de toda virtud.

'FONS AMORIS' quia est finis omnium virtutum quarum effectus est amor.

'UNITAS GENERANTIS' quae est extremitas omnium virtutum in suo genere.

'GENITI' primi.

'ILLAM' vitam.

'INCLINAT' scilicet ita quod gignens in genitum et e converso reflectitur inclinando ad hanc vitam. Sed creatura sumens originem vitae a fonte vitae, penitus reflectendo ad hanc inclinat.

'REVERTENDO' id est reflectendo.

'ID IPSUM' id est fons vitae et omnium virtutum.

'UNIFICAVERIS' scilicet ascendendo ad unitatem istarum virtutum; quanto enim magis ascendit, tanto maiorem inveniet unitatem, et quanto maiorem unitatem, tanto magis ascendit in infinitatem.

'EXALTABERIS' in tua unitate.

'ELEVABIT' in sua infinitate.

LA FUENTE DEL AMOR, porque es el fin de todas las virtudes, cuyo efecto es el amor.

LA UNIDAD DE LO GENERANTE, que es el extremo de todas las virtudes en su género.

DE LO ENGENDRADO en primer término.

AQUELLA vida.

TIENDE, a saber: de la misma manera en que lo engendrante tiende a lo engendrado —y viceversa—, regresa hacia esta vida tendiendo a ella. Sin embargo, la creatura, cuya vida se origina en la fuente de la vida, tiende a ella, regresando completamente.

VOLVIENDO, esto es, regresando.

TAL, esto es, la fuente de la vida y de todas las virtudes.

TE UNAS, a saber: remontándose hasta la unidad de estas virtudes; pues cuanto más se remonta, mayor unidad encuentra, y cuanto mayor es la unidad, más se remonta hasta la infinitud.

SERÁS EXALTADO en tu unidad.

SERÁ ELEVADO en su infinitud.

Tullius: Vis amoris est ut unus amor videatur esse ex pluribus, unitus sit in mente. Est igitur amor divinarum humanarumque rerum cum benivolentia et caritate consensio.³³

Tria facit: iuxta quid, secundo explanat descendendo ad omnes causas amoris et sic tertio consequitur propositum.

DEUS EST AMOR. Hic tria dicuntur: primum quod Deus est fons originalis amoris, secundum quod innuitur quod hoc possibile ut originalis iste amor habeatur, tertium quod quanto plus habetur, plus placet.³⁴

Primum sic patet et concluditur: causa amoris est virtus. Tullius: Nihil virtute amabilius, nihil quod magis alliciat ad diligendum.³⁵ Amicitia igitur sive amor oritur a natura et a virtute tanquam a causa. Ex quo igitur vita primi est fons vitae omnium viventium, et haec vita primi est complexio infinitarum virtutum —quarum ultimitas in potentia est bonitas—, effectus istarum virtutum in omnibus causatis erit amor, ita quod quilibet vivens, pro modulo sui generis, virtute influxa ab isto fonte efficietur amans naturaliter.

QUI PLUS. Et iste amor, quanto plus assumitur, tanto amans plus ascendit in superiores virtutes, et quanto in superiores, tanto in infinitiores, et quanto in infinitiores, tanto magis latet ultimum istius amoris infiniti.

33 Cfr. *supra*, n. 31.

34 *Placet*: aquí el comentador parece tener delante el manuscrito, y en lugar de *latet* escribe *placet*.

35 Cicerón, *Laelius de amicitia*, 8, 28, p. 38: *nihil est enim virtute amabilius, nihil quod magis adliciat ad diligendum, quippe cum propter virtutem et probitatem etiam eos, quos numquam vidimus, quodam modo diligamus*.

[Segundo comentario: *expositio*]

Tulio [Cicerón] dice que la fuerza del amor reside en que, por así decirlo, a partir de muchos parezca surgir un solo amor, unido en una [sola] mente. Por tanto, el amor de las cosas divinas y humanas es un acuerdo [realizado] con benevolencia y caridad.

El comentario hace tres cosas: primero, señala cuál es el punto de vista de la definición; segundo, lo explica, retrayéndose a la totalidad de las causas del amor y, así, en tercer lugar, arriba a lo dicho en la proposición.

DIOS ES AMOR. Aquí se dicen tres cosas: primero, que Dios es la fuente originaria del amor; segundo, se indica que es posible poseer este amor originario; tercero, que cuanto más se lo posee, más place.

Lo primero se muestra y se concluye así: la causa del amor es la virtud. Tulio [Cicerón] afirma que nada hay más digno de amor que la virtud, nada hay que incite más a amar. Por lo tanto, la amistad —o amor— surge a partir de la naturaleza y de la virtud, como de su causa. Así pues, por ello, la vida del Principio es la fuente de la vida de todos los seres vivientes. Esta vida del Principio consiste en el entrecruzamiento de las infinitas virtudes —de las cuales, la última en la potencia es la bondad. El efecto de estas virtudes en todo lo causado será el amor, de forma tal que cualquier cosa que viva —según la medida de su género— devenga amante de manera natural, gracias a la virtud infundida por esta fuente.

QUE CUANTO MÁS. Y cuanto más recibe el amante este amor, tanto más asciende hacia virtudes más elevadas, y cuanto más asciende hacia las más elevadas, más asciende hacia virtudes más infinitas, y cuanto más asciende hacia las más infinitas, tanto más se esconde lo más elevado de ese infinito amor.

Dionysius: Ad divinam unitatem referuntur omnia tanquam ad fontalem causam, a qua per originalem auctoritatem, ex qua per effectiuam causalitatem, per quam producendo et influendo procedentem, in qua ut conservante et continente, ad quam conversive sunt omnia ad perfectionem.³⁶

Dionysius Magnus: Ex quo amor est vita quae relinquit in omnibus pulchrum et bonum, ideo in omnibus est amabile, quia elementale est. Hinc est quod omnia illud amant ad invicem ordinata in hierarchia sua universaliter, et per consequens ideo faciunt quae faciunt et uolunt quaecumque uolunt.³⁷

36 Tomás Galo, *Extractio De divinis nominibus* XIII, en *Dionysiaca* vol. I, 707, 547.

37 Tomás Galo, *Extractio De divinis nominibus* IV, en *Dionysiaca* vol. I, 684, 199-200.

Dionisio afirma que todas las cosas se remiten a la unidad divina como a una causa fontanal; a partir de la cual (por influencia originaria); desde la cual (por causalidad eficiente); por medio de la cual (que procesiona, produciendo e influyendo); en la cual (que conserva y contiene) todo existe, y hacia la cual todo se convierte, a fin de alcanzar la perfección.

A propósito de esto, el gran Dionisio afirma que el amor es la vida que permanece en todas las cosas como algo bello y bueno; y así, en todas, es objeto de amor, porque las constituye. En consecuencia, todas las cosas, recíproca y jerárquicamente ordenadas, lo aman de manera universal. Por eso, hacen lo que hacen y quieren todo lo que quieren.

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 PARA QUIEN TODO LO TEMPORAL ES PRESENTE.

[Primer comentario]

ESTA DEFINICIÓN ES SEGÚN LA FORMA.

CIERTAMENTE DIOS VE TODAS LAS PARTES, EL TODO, DE UNA ÚNICA MIRADA. EN CAMBIO, LA PARTE NO VE EL TODO SINO DESDE DIVERSOS Y SUCESIVOS PUNTOS DE VISTA. POR ELLO, LA DEIDAD ES LA TOTALIDAD DE LO SUCESIVO. DE AHÍ QUE SU VISIÓN SEA ÚNICA Y NO SE REALICE DE MANERA CONSECUTIVA.

‘PRAESENS’ scilicet aeternitatis.

‘QUICQUID–EST’ id est quicquid cadit sub tempore, ens in ipso sicuti in sua causa.

Commentum tria dicit: iuxta quid, secundo exponit, tertio concludit. Iuxta quid, quia datur iuxta formam quae dicitur esse in primo esse, divinum quod esse est complexio omnium formarum communium complexionum. Intelligendo intelligit omnia, et quia omnes formas intelligit, intelligendo unam formam quae mensurat omnia, intelligit omnia simul.

‘UNO ASPECTU’ id est una forma ideali.

‘OMNES PARTES’ id est omnes speciales ideas.

‘VIDET’ scilicet in se.

‘TOTALITAS’ causalis, et ideo mensurat omnia simul quia est totalitas respectu omnium, mensurans omnia simul.

UNICUS EST, quia totus simul in unitate aeternitatis.

FACTUS, id est per prius et posterius.

[Segundo comentario: *lectio*]

PRESENTE, a saber: de la eternidad.

TODOS LOS TEMPORALES, esto es, todo lo que está sujeto al tiempo, lo que existe en Él como en su causa.

El comentario pone de manifiesto tres cosas: primero, advierte cuál es el punto de vista de la definición; segundo, la explica; tercero, ofrece una conclusión. El punto de vista es el de la forma que se afirma que existe en el ser primero, ser divino que es la compleción de todas las formas comunes de las compleciones. Entendiendo, entiende todas las cosas, y como entiende todas las formas, entendiendo una única forma que da medida a todas las cosas, las entiende todas simultáneamente.

UNA SOLA MIRADA, esto es, una única forma ideal.

TODAS LAS PARTES, esto es, todas las Ideas, cada una de las cuales corresponde a una especie.

VE, a saber: en sí.

TOTALIDAD causal, y por ello da medida a todas las cosas simultáneamente, en cuanto es la totalidad de todas las cosas en una mirada, que da medida, simultáneamente, a todas las cosas.

SEA ÚNICA, porque es, simultáneamente, el todo en la unidad de la eternidad.

REALIZADA, esto es, mediante un antes y un después.

DEUS EST CUI SOLI duo dicit: quod omnia praesentialiter uno aspectu, et solus probatio cuius est. Cuius esse est omnium esse, in intuendo se intuetur omnia. Sed primum est huiusmodi. Unde Dionysius: Divina essentia, in quantum intelligit se, intelligit omnia alia scibilia, immaterialiter et in propria simplicitate. Cum enim secundum unam simplicem causam det omnibus esse, consequitur ut secundum eandem causam sciat omnia, eo quod unumquodque cognoscitur per se, cum per suam causam. Non cognoscit igitur scientia [non] existentium omnia, sed scientia sui, quia intelligendo per se causam omnium, intelligit omnia simul, et quia ipse suo esse mensurat omnia quae intelligit. Quod est ipsa aeternitas, liquet videre ea aeternaliter.³⁸

Ratio secundi est quia intelligentia omnia intelligit in nunc aevi, sed per prius et posterius natura. Unde idem dicit quia intelligit sensibilia non per corporales sensus, sed per mentem et virtutem suam, menti divinae conformes.

38 Tomás Galo, *Extractio De divinis nominibus VII*, en *Dionysiaca* vol. I, 697, 398-399.

[Segundo comentario: *expositio*]

DIOS ES EL ÚNICO PARA QUIEN significa dos cosas: que todas las cosas le están presentes en una única mirada y que solo Él posee esta intuición. Su ser es el ser de todas las cosas: viéndose, ve todas las cosas. Y tal es el Principio. Por ende, Dionisio afirma que, en cuanto se entiende, la esencia divina entiende de manera inmaterial —es decir, conforme a su propia simplicidad— todas las demás cosas que pueden ser conocidas. En efecto, puesto que da a todas las cosas el ser según una única causa simple, se sigue que —según esa misma causa— conoce todas las cosas, porque cada una de las cosas que conoce por sí, [las conoce] por su causa. Por tanto, no conoce todas las cosas con la ciencia de lo existente, sino con su ciencia, pues al entender por sí mismo la causa de todas las cosas, entiende simultáneamente todas las cosas; porque Él —en su ser— confiere medida a todas las cosas que entiende. Está claro que aquello que es la eternidad misma ve las cosas de manera eterna.

La razón de lo segundo es que la inteligencia entiende todas las cosas en un ahora perpetuo, pero en el ámbito de lo natural [se entiende] según un antes y un después. Por ende, Dionisio dice que entiende lo sensible no por medio de sentidos corporales, sino por medio de la mente y su virtud, conformes a la mente divina.

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 EDUCENTIA 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 AQUEL CUYO PODER NO SE NUMERA, CUYO SER NO SE DETERMINA, CUYA BONDAD NO SE LIMITA.

[Primer comentario]

ESTA DEFINICIÓN RESULTA MANIFIESTA POR LA CUARTA Y LA SÉPTIMA. RECIÉN EN EL PODER CREADO SE ENCUENTRA EL NÚMERO, EN TANTO LAS OPERACIONES QUE CONDUCEN LO POSIBLE AL ACTO SON MUCHAS O POCAS [PERO FINITAS], DADO QUE, SI FUERAN INFINITAS, SE HABLARÍA DE ALGO IMPOSIBLE. PUES [SOLO] LAS OPERACIONES DIVINAS (LO QUE SERÁ REALIZADO POR ÉL EN ACTO) SON INFINITAS. POR ENDE, OPERA DE MODO INMEDIATO. PERO ESTO NO PUEDE ACONTECER DONDE EL NÚMERO ORDENADO AL ACTO ES INFINITO Y SE ENCUENTRA UNA OPOSICIÓN.

TODO SER EXPRESA LA DETERMINACIÓN PROPIA DE ALGO FINITO. POR TANTO, LAS OPERACIONES DESDE SU CENTRO HASTA SU SER SON FINITAS. PERO NO ES ASÍ EN EL CASO DEL SER DIVINO. EN ÉL LAS OPERACIONES DESDE EL CENTRO HASTA EL EXTREMO (ES DECIR, HASTA EL ACTO) SON INFINITAS. POR ESO SU DETERMINACIÓN ES INFINITA Y, SIN EMBARGO, NO IMPOSIBLE EN ACTO SINO PORQUE EXISTE NECESARIAMENTE.

DE AQUÍ SE SIGUE, ADEMÁS, QUE EN EL RETORNO DESDE EL SER HASTA LA UNIDAD DEL CENTRO LA SENDA MÁS SERENA ES LA BONDAD ILIMITADA.

POSSE, quia formae in ipso non numerantur.

'ESSE NON CLAUDITUR' quia est infinitum.

'BONITAS NON TERMINATUR' quia eius genitura infinita virtute reflectitur in suum genitorem per bonitatem infinitam.

Commentum duo dicit specialiter: primum est qualiter potentia numeratur in causatis et qualiter in causa, secundum quod concludit propositum.

'QUARTAM' propositionem.

'NUMERUS' scilicet potentiarum.

'OPERA EDUCENTIA POSSE AD ACTUM' id est causas moventes de potentia ad actum.

'INFINITA' opera.

'FIET' scilicet a possibilitate.

'ACTU' primo.

'INFINITA OPERA' id est ad actum, quia infinitas potentiae est in ipso, UNDE etc.

'SUBITO' scilicet in nunc aeternitatis.

'UBI VERO' id est quia.

'NUMERUS' potentiarum.

'ORDINATUS AD ACTUM' scilicet educendo res de possibilitate.

'INVENITUR' iste numerus in actu.

'RESISTENS' quia nihil resistit infinitati.

'ESSE' scilicet finitum.

'ALICUIUS' quia est esse finitum, UNDE etc.

'OPERATIONES FINITAE' quia a finito non resistant causae nisi finitae, et hoc per se.

[Segundo comentario, *lectio*]

PODER, porque en Él las formas no pueden ser numeradas.

[CUYO] SER NO SE DETERMINA, porque es infinito.

[CUYA] BONDAD NO SE LIMITA, porque mediante la bondad infinita, lo generado se vuelve por virtud infinita hacia quien lo ha generado.

El comentario pone de manifiesto dos cosas en particular: primero, cómo se numera la potencia en lo causado y cómo en la causa; segundo, arriba a lo dicho en la proposición.

CUARTA, proposición.

NÚMERO, a saber: de las potencias.

OPERACIONES QUE CONDUCEN LO POSIBLE AL ACTO, esto es: causas que llevan de la potencia al acto.

INFINITAS operaciones.

SERÁ REALIZADO, a saber: a partir de la posibilidad.

EN ACTO, primero.

OPERACIONES INFINITAS, esto es: hacia el acto, porque en Él se da la infinitud de la potencia; POR ENDE, etcétera.

DE MODO INMEDIATO, a saber: en el ahora de la eternidad.

PERO DONDE, o sea: porque, etcétera.

NÚMERO, de las potencias.

ORDENADO AL ACTO, a saber: que conduce la cosa desde la posibilidad.

SE ENCUENTRA, para este número en acto.

RESISTENCIA, porque nada se opone a la infinitud.

SER, a saber: finito.

DE ALGO, porque es ser finito.

POR ENDE, etcétera.

OPERACIONES FINITAS, porque a lo finito no se oponen sino causas finitas, y esto por sí.

ASÍ, a saber: que las operaciones finitas procesionen hacia su circunferencia.

'SIC' scilicet quod procedant operationes finitae ad eius
circumstantiam.

'A CENTRO' scilicet procedunt.

'ACTUM' id est ad genitum sive sapientiam.

'NECESSITATE' et non possibilitate.

'EXISTENS' ex quo potentia est infinita et esse infinitum,
UNDE etc.

'SECURIOR' quia via necessaria et non possibilis.

DESDE EL CENTRO, a saber: procesionan.
ACTO, esto es, hacia lo generado: la sabiduría.
POR NECESIDAD, y no por posibilidad.
EXISTE, por esto la potencia es infinita y el ser infinito,
DE AQUÍ, etcétera.
MÁS SERENA, porque es una senda necesaria y no
posible.

DEUS EST CUIUS POSSE tria dicit: ratio primi est quia potentia primi est innumerabilis, cuius posse est in infinitate causarum, cuius posse non numeratur. Quia si sic, esset finitum et pateretur resistantiam, et ita aliquid esset nobilius potentia. Sed posse primi est in infinitate causarum, quare ex quo causae sunt innumerabiles in ipso, et multiplicatis causatis multiplicantur potentiae. Ab infinitate causarum rationalium concluditur multitudo infinita potentiarum.

Et sequitur secundum et agit in eo duo: primum est quod eius esse non clauditur. Cuius ratio est: esse clausuro finitum est, sed esse primi infinitum est, quare etc. Quod esse primi sit infinitum probatur indirecte sic: si esse primi esset finitum, operationes eius procedentes a centro ad eius esse essent finitae. Sed cum hae operationes sunt ideae sive causae eius ideales, quae sunt eius esse, in ipso ideae essent finitae, quare virtutes finitae. Sed esse virtuoso finito contingit intelligere virtuosius et melius, quare hoc posito esset aliquid melius primo.

Tertium est quod bonitas eius sit interminata. Et liquet sic: Deus gignit ex se sapientiam virtute infinita; sed ex virtute infinita procedet bonitas per reflexionem in suum auctorem infinita, quare bonitas interminata.

[Segundo comentario, *expositio*]

DIOS ES AQUEL CUYO PODER pone de manifiesto tres cosas: el argumento de la primera es que la potencia del Principio es innumerable: su poder reside en la infinitud de las causas —o sea: no se numera. Ya que si así fuese, sería finito y encontraría resistencia, y de este modo habría algo más noble que su potencia. Pero el poder del Principio reside en la infinitud de las causas, por eso en Él las causas no pueden ser numeradas, y las potencias resultan multiplicadas por los múltiples efectos. De la infinitud de las causas racionales se sigue la multiplicidad infinita de las potencias.

Y a continuación, la segunda. En este punto, señala dos cosas: lo primero es que su ser no está determinado. La razón de esto es que el ser determinado es finito. Ahora bien, el ser del Principio es infinito, por lo cual, etcétera. Que el ser del Principio es infinito se prueba indirectamente así: si el ser del Principio fuera finito, sus operaciones, que procesionan desde el centro hasta su ser, serían finitas. Y así, dado que esas operaciones son Ideas o causas ideales que le pertenecen (que constituyen su ser), estas Ideas serían en Él finitas, por lo cual [también resultarían] finitas sus virtudes. Sin embargo, ante un ser virtuoso pero finito es posible inteligir uno más virtuoso y mejor, por lo cual —supuesto esto— [este] sería mejor que aquel.

La tercera es que su bondad es ilimitada. Y queda claro así: Dios engendra desde sí, con virtud infinita, la sabiduría; ahora bien, la bondad infinita procede de la virtud infinita a través de una vuelta hacia su autor. Por esto la bondad es 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 CUM³⁹
REDEAT A SE IN SE, ET NON TOTUM INDIGENTER, SED EXUBERANTER.

39 En lugar de seguir la *versio communis* ofrecida por Hudry (*quin redeat a se in se*: “y su ser por sobre el ser no está desgarrado *sin retornar desde sí hacia sí*”), también aquí seguimos al manuscrito L: “su ser no está desgarrado porque retorna desde sí hacia sí”. Se trata de la doctrina de los últimos neoplatónicos paganos, según la cual algunas instancias —las espirituales o intelectuales— tienen la capacidad no solo de volverse hacia su causa sino también hacia sí mismas, lo que les confiere cierta autonomía causal de orden metafísico. Sobre esto, cfr. Gersh (1977). Esa doctrina fue recogida luego por el autor anónimo del *Liber de causis*, y de allí pasó a los latinos: *Omnis sciens qui scit essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione completa* (XIV [XV], 124, pp. 167, 50-51); *et non significo per reditionem substantiae ad essentiam suam, nisi quia est stans, fixa per se non indigens in sui fixatione et sui essentia re alia rigente ipsam, quoniam est substantia simplex, sufficiens per seipsam* (*ibid.*, pp. 167-168, 65-69). En el texto que nos ocupa, esta nota de la autorreflexión aparece aplicada a Dios, cosa que los neoplatónicos paganos no admitirían. Cfr. D’Ancona Costa (2002: 21-37). Sobre la *versio communis* y su relación con el manuscrito L, cfr. Introducción.

XI

DIOS EXISTE POR SOBRE EL ENTE, NECESARIO, SOLO, PARA SÍ, ABUNDANTE, SUFICIENTE.

[Primer comentario]

ESTA ES UNA DEFINICIÓN FORMAL PERO RELATIVA.

TODO SER EXPRESA UNA RESTRICCIÓN. POR LO TANTO, AQUEL QUE NO ESTÁ RESTRINGIDO ESTÁ POR ENCIMA DEL SER, Y ES NECESARIO, PUES NO TIENE MAL DADO QUE NO ESTÁ RESTRINGIDO MÁS QUE POR UNA POSIBILIDAD INFINITA. Y SU SER POR SOBRE EL SER NO ESTÁ DESGARRADO PORQUE RETORNA DESDE SÍ HACIA SÍ; Y DE NINGUNA MANERA ESTO ES ASÍ POR INDIGENCIA. ES ASÍ POR EXUBERANCIA.

‘SUPERENS’ scilicet non ‹solum› localiter, sed naturaliter et localiter.

‘NECESSITATE’⁴⁰ scilicet quia a nullo dependens, nec aliquo modo mutabilis.

‘SOLUS’ scilicet quia solus ipse amplectitur totaliter et totam suam abundantiam in veritate; alia vero non participant nisi per aliud.

Commentum primo dicit iuxta quid, secundo exponit: id est primo hoc quod dicit SUPEREST, id est est super omne esse, secundo hoc quod dicit NECESSE, tertio residuum.

‘ESSE - DICIT’ quia terminat materiam et clauditur vel ab aliquo causato vel ad minus a causa, et loquitur de esse causato.

‘SUPEREST’ id est super omne esse.

‘MALUM’ scilicet nec naturae nec moris, quod solum procedit ex esse possibili, hoc est ex esse defectu.

‘DISTRAHITUR’ id est per hoc quod super omne est in potentia infinita.

‘IN SE’ scilicet per reflexionem sui supra se.

‘EXUBERANTER’ id est: non est in sua totalitate indigens, sed exuberans.

40 *Necessitate*: aquí, nuevamente, la versión que el segundo comentador tiene a la vista difiere de la ofrecida por Hudry.

[Segundo comentario, *lectio*]

POR SOBRE EL ENTE, a saber: no [solo] por ubicación, sino por naturaleza y ubicación.

NECESARIAMENTE, a saber: porque no depende de nada, y no es en modo alguno mutable.

SOLO, a saber: porque Él solo abarca, en verdad, totalmente también toda su abundancia; los otros, en cambio, no participan sino a través de otro.

El comentario, primero, advierte cuál es el punto de vista de la definición; segundo, explica la definición del siguiente modo: primero, dice que ESTÁ POR ENCIMA DEL SER, o sea, que existe por sobre todo ser; segundo, dice que es NECESARIO; tercero, lo que resta.

TODO - RESTRICCIÓN, porque determina una materia y es restringido o por algo causado o, al menos, por una causa. Y así se habla del ser causado.

ESTÁ POR ENCIMA DEL SER, esto es, por sobre todo ser.

MAL, a saber: ni de naturaleza ni de costumbre. Solo de un ser posible procede el mal —es decir, de un defecto del ser.

ESTÁ DESGARRADO, esto es, por el hecho de que existe por sobre todo, en una potencia infinita.

HACIA SÍ, a saber: por medio de una vuelta de sí sobre sí.

POR EXUBERANCIA, esto es: en su totalidad, no es indigente, sino exuberante.

DEUS EST SUPER ENS quinque dicit. Primum sic patet: quod nullo clauditur super omnia sistit; sed primum est huiusmodi, ergo etc.

Secundum dictum sic patet: Omne esse est necesse esse aut possibile esse, sed possibile esse est huiusmodi quod eius esse et eius non esse utrumque est ex causa, sed nihil est causa primi, quare etc. Item quod pendet ex causa non est necesse in se. Cuius enim esse est ab alio, a remotione causae cedit in non esse; quare si esta causa, non est necesse. Cum ergo primi non sit principium, ergo etc.

Tertium dictum sic patet: Quod per superabundantiam dicitur uni soli convenit. Sed plenitudo omnium aptabilium dicitur per superabundantiam, ita quod non possit esse maior: quare uni soli conveniet.

Quartum sic patet: cuius esse omnis boni est plenitudo, illud est per se abundans. Sed primum est huiusmodi, ergo etc.

Quintum sic patet: sufficere est omnia posse, scire et velle. Sed primum est huiusmodi, ergo etc., quia quod uult, potest et quod quaerit sibi sufficit. Unde in *De sapientia philosophorum* habetur: Dicimus quia unum debet esse necessarium in se. Sin autem multa, necesse est unumquodque in propria essentia differre, unum esse alterum, sed differens differt per aliquid quod est praeter intellectum esse; quare habet rationem compositionis, et sic causam. Duo enim non possunt esse quia unum naturaliter prius duobus, sed nihil prius primo, ergo etc.

[Segundo comentario, *expositio*]

DIOS EXISTE POR SOBRE EL ENTE implica cinco cosas. La primera se explicita así: aquello que no está restringido por nada existe por sobre todas las cosas; ahora bien, así es el Principio, por lo tanto, etcétera.

La segunda se explicita del siguiente modo. Todo ser es un ser necesario o posible. El ser posible es tal que su ser y su no ser, ambos, se dan a partir de una causa. Sin embargo, no hay causa del Principio, por lo cual, etcétera. Asimismo, lo que depende de una causa no es en sí necesario. En efecto, su ser depende de otro; así, suprimida su causa, se rinde al no ser. Por esto, si [algo] tiene causa, no es necesario. En consecuencia, puesto que no hay principio del Principio, entonces, etcétera.

La tercera se explicita así. Lo predicado por sobreabundancia solo le corresponde a lo Uno. Ahora bien, la plenitud de todo lo predicable se dice por sobreabundancia, de manera tal que no puede ser mayor; por lo cual, únicamente corresponde a lo Uno.

La cuarta se explicita así. Aquello cuyo ser es la plenitud de todo bien es abundante por sí. Ahora bien, así es el Principio, por tanto, etcétera.

La quinta se explicita así. Ser suficiente significa poder, saber y querer todo. Ahora bien, así es el Principio, por tanto, etcétera; porque lo que quiere, lo puede y lo que busca le es suficiente. De ahí que en el *De la sabiduría de los filósofos*, se dice: “Afirmamos que, en sí, lo Uno debe ser necesario”. Por el contrario, en cuanto a las cosas múltiples, es necesario que cada una difiera en su esencia, que cada una sea un otro; ahora bien, lo diferente difiere por algo que está más allá de la intelección. Por eso, tiene condición de composición y, por ende, es causado. Pues [originariamente] no puede haber dos ya que por naturaleza el uno es anterior al dos; y nada hay anterior al Principio, por tanto, etcétera.

XII

DEUS EST CUIUS VOLUNTAS DEIFICA 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 AQUEL CUYA VOLUNTAD SE IGUALA A LA POTENCIA Y A LA SABIDURÍA DEÍFICAS.

[Primer comentario]

EN LA CREATURA, LA VOLUNTAD, EL SABER Y EL PODER SON PRINCIPIOS DE ACCIÓN. NO SON IGUALES PORQUE LA VOLUNTAD ES MÁS INFORME QUE EL SABER Y EL PODER. CIERTAMENTE, LA NATURALEZA CONDICIONÓ MI PODER Y LA INSTRUCCIÓN, MI SABER; MIENTRAS QUE MI VOLUNTAD PERMANECE NO COACCIONADA, EN UNA PERPETUA EXPANSIÓN.

VOLUNTAS, quia aequaliter causae ideales fluunt a potentia in sapientiam et uoluntatem, et e converso.

Ista definitio formalis est et relata, sicut prior. Ideo supponit commentum iuxta quid, et hic exponit haec tria per comparisonem ad scire et posse et velle in nobis. Quae omnia differenter sunt in nobis et primo.

'ACTIONIS' id est agendi.

'AEQUALIA' scilicet in creaturis.

DEFORMIOR, id est minus formata vel deorsum formata quia plus stat in possibilitate vertibili ad opposita.

'NATURA' formans.

'COARTAVIT' scilicet quia ultra specificam differentiam sive actum non extenditur potentia alicuius causati.

CORREPTIO, id est illustratio per correptionem proveniens super intellectum possibilem ab intellectu agente per castigationem.

NON COARTATA, quia deformior est, stans in possibilitate, tota vertibilis ad infinitas formas; informata tamen aliqua specie si potest, in oppositum succumbere potest.

USQUE AD ELONGATIONEM PERPETUAM informetur, etiam vertente ea in habitum.

[Segundo comentario, *lectio*]

VOLUNTAD, ya que las causas ideales fluyen de la potencia a la sabiduría y, de igual modo, a la voluntad, y viceversa.

Esta definición es formal y relativa, como la precedente. Por esto, el comentario supone el mismo punto de vista y directamente explica allí las tres, comparándolas con nuestro saber, poder y querer. Estos se dan de un modo en nosotros y de otro en el Principio.

DE ACCIÓN, esto es, del agente.

IGUALES, a saber: en las creaturas.

MÁS INFORME, esto es, menos formada o formada en menor medida, ya que más bien reside en una posibilidad susceptible de cosas opuestas.

NATURALEZA formante.

CONDICIONÓ, a saber: dado que la potencia de un causado no se extiende más allá de la diferencia específica o acto.

INSTRUCCIÓN, esto es, la ilustración que, por medio de la instrucción, sobreviene al intelecto posible desde el intelecto agente a través de la tutela.

NO COACCIONADA, dado que es informe, permanece en la posibilidad, toda ella susceptible de infinitas formas. Pero incluso si pudiera ser formada por alguna especie, podría virar hacia lo opuesto.

EN PERPETUA EXPANSIÓN, formada ulteriormente por algo que la incita a la posesión [de algo].

DEUS CUIUS VOLUNTAS. Hic comparat unam hypostasim ad alias duas in identitate substantiae. Cuius ratio talis est: cuius esse est aequalis infinitatis infinitarum causarum, non excedentium nec excessarum in posse, velle et scire, ipsius voluntas adaequatur suae potentiae et sapientiae et scientiae. Sed esse primi est huiusmodi, scilicet cuius esse etc. Ergo eius voluntas erit adaequata etc. Unde in *Cosmographia* dicitur: Sicut divina mens semper est voluntatis praegnans, sic exemplis quas gestat aeternaliter imaginum endelichiam, haec autem endelichia naturam, natura autem quid mundo debeat informavit.⁴¹

41 Bernardo Silvestre, *Cosmographia* I, 4, 14, p. 120, 1-4: *Sicut enim divine voluntatis semper est praegnans, exemplis aeternarum quas gestat imaginum Noys Endelichiam, Endelichia Naturam, Natura Imarmenen quid mundo debeat informavit.* El segundo comentador altera el texto de modo que refleje con mayor claridad una concepción cristiana de la divinidad: suprime el personaje de "Imarmene" (lastimosa transliteración del griego *heimarméne*), de sospechoso origen pagano, y deja la *mens divina* (el Hijo) y la "entelequia" (el Espíritu), que transmite al universo natural el contenido de la *mens divina*. Cabe señalar, por último, que el texto de Bernardo parece contener una alusión a un pasaje del *Asclepius*: *hic ergo solus ut omnia, utraque sexus fecunditate plenissimus, semper voluntatis praegnans suae, parit semper quicquid voluerit procreare* (*Asclepius* 20, p. 60, 3-6).

[Segundo comentario, *expositio*]

DIOS ES AQUEL CUYA VOLUNTAD. Aquí equipara una hipóstasis con las otras dos en una identidad sustancial. La razón es la siguiente: aquello cuyo ser es de una infinitud igual a la de las infinitas causas que no exceden ni son excedidas en poder, querer y saber tiene una voluntad que se iguala a su potencia, su sabiduría y su conocimiento. Ahora bien, así es el ser del Principio, es decir: su ser, etcétera. Por tanto, su voluntad será igual, etcétera. De aquí que en *La cosmografía* se diga que así como la mente divina está siempre grávida de voluntad, así también informó la Entelequia con los Modelos de las imágenes que eternamente engendra, y esta Entelequia informó la naturaleza, y la naturaleza, lo que corresponde al mundo.

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 SEMPITERNIDAD QUE OBRA EN SÍ SIN DIVISIÓN NI DETERMINACIÓN.

[Primer comentario]

LAS CREATURAS ACTÚAN Y ADQUIEREN UNA DETERMINACIÓN. ACTÚAN PERO NO DE MANERA CONTINUA PUES ENCUENTRAN RESISTENCIA. POR ENDE, LA FATIGA ESCINDE LA FUERZA.

NO OCURRE LO MISMO CON EL CREADOR. NO MUTA ADQUIRIENDO UNA DETERMINACIÓN. NO PRECISA DE SOMBRA PARA REPOSAR FATIGADO.

Commentum duo dicit: qualiter creata agunt cum
divisione et habitu, secundo removet hoc a creatore.

‘VIM’ id est virtutem; quare pausant ab actione.

[Segundo comentario, *lectio*]

El comentario pone de manifiesto dos cosas: primero, cómo las creaturas actúan con división y determinación; segundo, niega esto del Creador.

FUERZA, esto es, virtud; por lo cual, interrumpen la acción.

DEUS EST SEMPITERNITAS. Cuius esse non est aliquid prius, natura eius non mensuratur ab aliquo, tanquam concretum ab abstracto. Sed esse primi nihil prius natura.

Item singulariter dicit, quod plures aeternitates intelligi nequeunt; quia si sic, aut sunt in se invicem aut extra se, sed extra aeternitatem nihil, igitur aeternitas intra aeternitatem ut A in B et e converso. Sed hoc est petere idem in se, quia quotiens petitur aeternitas in aeternitate, non est nisi una aeternitas in unitate. In pluralitate enim omni est diversitas natura. In diversitate est pugna et discordia. In pugna natura petitur separatio. In separatione vero non est perpetuitas, et sic relinquitur solum unum esse aeternum.

Secundum patet: vere actus est agere opus secundum quod natum est, eo quod non potest non agere. Quare summe actus est summe agere. Sed primum est summe agere, quare aget summe; sed summe agere est in infinitum agere et aeternaliter et omnia simul, et hoc est divinum opus. Unde Calcidius: Proprium est divinae mentis intelligere, quod est proprius actus mentis. Haec autem mens est Dei de intelligendo actus aeternus.⁴²

IN SE. Tertium patet sic: cuius actioni non est resistens, ipsum in agendo non fatigatur, sed actioni divinae non est resistens, quare etc. Sed agens non fatigatum non petit divisionem, eo quod fatigatio est principium divisionis.

42 Calcidio, *Commentarius in Timaeum* 176, 226, p. 205, 3-8: *Hanc igitur dei voluntatem, tamquam sapientem tutelam rerum omnium, providentiam homines vocant, non, ut plerique aestimant, ideo dictam, quia praecurrit in videndo atque intelligendo proventus futuros, sed quia proprium divinae mentis intelligere, qui est proprius mentis actus. Et est mens dei aeterna: est igitur mens dei intelligendi aeternus actus.*

[Segundo comentario, *expositio*]

DIOS ES SEMPITERNIDAD. La naturaleza de aquel a cuyo ser nada lo precede no puede ser medida por nada, como lo concreto por lo abstracto. Ahora bien, por naturaleza, nada precede al ser del Principio.

A su vez, puntualmente afirma que no es posible concebir una pluralidad de eternidades. Pues de ser posible, o bien estarían en sí mismas, unas dentro de otras, o bien fuera de sí. Ahora bien, fuera de la eternidad nada hay, por tanto una eternidad [estaría] dentro de la otra —como A en B y viceversa. Pero esto equivale a postular una identidad en sí, pues cuando se pone una eternidad dentro otra, no hay sino una única eternidad. En efecto, en toda pluralidad hay diversidad de naturaleza. En la diversidad hay pugna y discordia. En la pugna, la naturaleza implica separación. Mas en la separación no hay perpetuidad y, así, queda solo un ser único, eterno.

Lo segundo resulta evidente. Actuar, en sentido estricto, consiste en hacer algo conforme a la propia naturaleza, porque no puede no hacerse. Por eso, el acto supremo es un hacer supremo. Ahora bien, el Principio es un hacer supremo; por eso obra de manera suprema. Pero obrar de manera suprema es obrar al infinito —eterna y simultáneamente todas las cosas. Tal es la obra divina. Por ende, Calcidio dice que lo propio de la mente divina es entender, que es lo propio del acto de la mente. Esta mente es el acto eterno de Dios, que procede del entender.

EN SÍ. Lo tercero resulta evidente así: aquello cuya acción no encuentra resistencia no se fatiga al obrar, y para la acción divina no hay resistencia. En consecuencia, etcétera. Ahora bien, un agente no fatigado no supone división porque el principio de la división reside en la fatiga.

Quartum sic patet: agens aeternalis agit opus aeternale, sed extra aeternum nihil est aeternale, quare aeternaliter agit in se. Et huius ratio est quia actio Dei est sua substantia; sed agit suam actionem, ergo agit suam substantiam. Quod est quoniam si Deus agit in se sive in esse, necesse sic agens et actum sunt indifferentia secundum essentiam.

Sed nota quod quadruplex est actio primi: actio naturae, et haec est sua substantia quae gignit de se suam sapientiam, sibi coaequalem et coaeternalem; actio voluntatis, procedens a sua bonitate per creationem, creando omnia simul in materia et forma primis; actio distinctionis, omnia creata in materia prima simul informando per distinctionem; actio per propagationem, qua salvat unumquodque in sua specie iuxta ideam in mente sua.

Lo cuarto resulta evidente así: un agente eterno obra una obra eterna, pero fuera de lo eterno nada eterno hay, por lo cual obra eternamente en sí. Y la razón de esto es que la acción de Dios es su sustancia; pero obra su acción, por lo tanto obra su sustancia. Esto se da porque si Dios obra en sí —o en el ser—, necesariamente, de esta manera, el agente y lo actuado son indistintos en cuanto a la esencia.

Ahora bien, advierte que la acción del Principio es cuádruple. Acción de la naturaleza, que es su misma sustancia que engendra desde sí su Sabiduría —coigual y coeterna con ella. Acción de la voluntad, que procede de su bondad por medio de la creación —creando todo simultáneamente en la materia y la forma primeras. Acción de la distinción, que simultáneamente confiere —en la materia primera por medio de la distinción— forma a todo lo creado. Acción por propagación, que conserva todo en su especie según la Idea [que subsiste] en su mente.

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 SPHAERA, SI AD ESSE POSSIBILE, REDIBIT AD NIHILUM.⁴³

43 El texto del manuscrito L, escrito en un latín ruinoso, transmite una versión sensiblemente distinta tanto de la definición como del comentario: *Deus est opposita ut mediatio entis. Haec definitio facit Deum imaginari esse sphaeram, in cuius centro ut incarceretur. Et est continue agens sphaera divina opus divinum, quo detinet ut nihil in suo esse aeternaliter, a quo per exuberantiam suae bonitatis vocavit in esse. Cum inest quasi citra centrum, aut si ad ad esse actum attrahitur, stabit sphaera; si ad esse possibile, redibit ad nihilum.*

XIV

DIOS ES OPOSICIÓN A LA NADA POR LA MEDIACIÓN DEL ENTE.

[Primer comentario]

ESTA DEFINICIÓN HACE IMAGINAR QUE DIOS ES UNA ESFERA EN CUYO CENTRO ESTÁ ENCARCELADA LA NADA. LA ESFERA DIVINA OPERA DE MODO CONTINUO LA OBRA DIVINA POR LA CUAL, ETERNAMENTE, RETIENE A LA NADA EN SU SER. POR LA ABUNDANCIA DE SU BONDAD, LLAMA A LA COSA —QUE ESTÁ COMO ALREDEDOR DEL CENTRO— DE LA NADA AL SER. SI LA ARRASTRA AL SER EN ACTO, [LA COSA] SE AFIRMARÁ EN LA ESFERA, SI LA ARRASTRA AL SER POSIBLE, REGRESARÁ A LA NADA.

Commentum duo dicit: primo iuxta quid, secundo exponit.

[Segundo comentario, *lectio*]

El comentario pone de manifiesto dos cosas: primero, advierte cuál es el punto de vista de la definición, segundo, la explica.

'ENTIS' quia ens per actum respicit primum cui adhaeret tanquam vere enti; per esse possibilitatis respicit nihil cui natura proprie inclinatur.

DEUS EST OPPOSITIO duo dicit. Primum patet sic: omne distans ab alio omni conditione et proprietate, ipsum simul excludens per negationem, ipsi contradicit simpliciter; sed primum est huiusmodi, ergo etc.

Secundum sic patet: omne illud cuius extrema claudunt in se esse possibile et ad esse actu deductum, est oppositio mediatione entis, cum ens sit illud cuius actus est esse producti de potentia ad actum. Sed haec oppositio inter primum et nihil est huiusmodi.

Nota quod gignens pater dicitur centrum divinitatis. Quare quasi incarcerat nihil sua potentia, id est causat excludendo seorsum a divinitate ad modum carceris. Et quia pater sive centrum est ubique totum in divinitate, quia consubstantialis genito, ubique in circumferentia divinitatis incarceratur nihil exclusum; a quo carcere vocatur materia prima per creationem.

[Segundo comentario, *expositio*]

DEL ENTE, porque mediante el acto el ente se vuelve hacia el Principio al cual adhiere como al ente verdadero. Por medio del ser de la posibilidad se vuelve hacia la nada, a cuya naturaleza propiamente tiende.

DIOS ES LA OPOSICIÓN expresa dos cosas. La primera resulta evidente así: todo lo que difiere de todo otro por condición y propiedad, excluyendo simultáneamente todo a través de una negación, contradice todo de manera absoluta. Ahora bien, así es el Principio, por lo tanto, etcétera.

La segunda resulta evidente así: todo aquello cuyos extremos encierran en sí un ser posible conducido al ser en acto es oposición por la mediación del ente, dado que el ente es aquello cuyo acto consiste en haber sido conducido de la potencia al acto. Ahora bien, así se da esa oposición entre el Principio y la nada.

Advierte que al Padre que engendra se lo llama centro de la divinidad. Entonces, por así decirlo, encierra a la nada en su potencia, esto es, causa excluyendo de la divinidad lo diverso, como una cárcel. Y dado que el Padre —o centro— está íntegro en cualquier parte de la divinidad, puesto que es consustancial con lo engendrado, la nada resulta encarcelada, aislada en cualquier parte de la circunferencia de la divinidad. La materia primera es llamada de esa cárcel [al ser] por medio de la creación.

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 VIDA CUYO CAMINO A LA FORMA ES LA VERDAD, Y A LA UNIDAD, LA BONDAD.

[Primer comentario]

EL MOVIMIENTO ES DESDE Y HACIA EL MEDIO: EL PRIMERO DA EL SER, EL SEGUNDO EL VIVIR. EN DIOS EL PRIMER MOVIMIENTO ES EL CAMINO QUE VA DE LO ENGENDRANTE A LO ENGENDRADO CON EL SER; EL SEGUNDO, EL CAMINO INVERSO, ES LA BONDAD.

'VITA' id est actus harmonialis omnium causarum.

'CUIUS' scilicet vitae.

'VIA' id est processio vitalis sui supra se.

'FORMAM' quia est idea omnium.

'VERITAS' quia vera essentia omnium, in qua verius est unumquodque quam in se.

'UNITATEM' id est a genito in gignentem.

'BONITAS' quia bonitas est ultimitas infinitarum virtutum in unitate, et hoc in primo.

'Commentum duo dicit: primo distinguit istam viam, secundo ostendit effectum.

'A MEDIO' id est a patre in filium.

'AD MEDIUM' id est e converso.

'PRIMUS' quia motus a gignente dat esse genito.

SECUNDUS, id est motus a filio dat vivere gignenti sive patri, quia filius est vita patris.

[Segundo comentario, *lectio*]

VIDA, esto es, el armonioso actuar de todas las causas.

CUYO, a saber: de la vida.

CAMINO, esto es, la procesión vital de sí sobre sí.

A LA FORMA, porque es la Idea de todas las cosas.

VERDAD, porque es la verdadera esencia de todas las cosas, en la cual cada una es más verdadera que en sí.

UNIDAD, esto es, desde lo engendrado hacia lo engendrante.

BONDAD, porque la bondad es el extremo de las infinitas virtudes en la unidad, y esto en el Principio.

El comentario pone de manifiesto dos cosas: primero, precisa el camino; segundo, señala el efecto.

DESDE, esto es, desde el Padre hacia el Hijo.

HACIA EL MEDIO, esto es, lo inverso.

EL PRIMERO, porque el movimiento desde lo engendrante da el ser a lo engendrado.

EL SEGUNDO, esto es, el movimiento desde el Hijo da el vivir a lo engendrante —o Padre—, porque el Hijo es la vida del Padre.

DEUS EST VITA tria dicit. Primum liquet sic: cuius esse est actualis processio omnium causarum, formaliter ipsum est vita. Sed esse primi est huiusmodi, ergo etc.

VIA patet cum vita sit actus harmonicus processivus causarum. Unde in *De causis*: Vita est processio procedens ex ente primo quieto et sempiterno.⁴⁴ Ex hoc arguendum sic: compositum cuius forma et perfectio est talis, sive processio causarum, non est vita, sed est habens vitam sive vitale, cuiusmodi est anima. Quare cuius non est compositio, sed cuius esse est fontalis processio causarum, ipsum erit ipsa vita per se. Et hoc est quod dicit Dionysius: Dicimus esse primum vitam et substantiam quia participatione suae plenitudinis vivificat et substantificat.⁴⁵

Secundum patet sic: esse et veritas convertuntur. Cuius igitur vita dat esse, dat veritatem. Sed processio generantis in genitum dat esse genito; quare haec via est in veritate.

Tertium patet sic: bonitas est ultimitas infinitarum causarum; quare processio a summitate infinitarum causarum genita in unitatem gignentis erit bonitas, et cum haec sit vita, dabit vivere; et ideo dicendum quod genitura est vita patris.

Ad secundum inducitur illud Avicennae: Quicquid est necesse esse est veritas. Veritas autem cuiusque rei est certitudo sui esse, et nihil dignius hac certitudine quae est per se ipsum, et non per aliquid aliud. Ceterorum autem

44 *Liber de causis* 17 (18), p. 173, 46-48: *Et similiter vita dat causatis suis motum, quia vita est processio procedens ex ente primo quieto, sempiterno, et primus motus.*

45 Tomás Galo, *Extractio De divinis nominibus* II, en *Dionysiaca* vol. I, 678, 95.

[Segundo comentario, *expositio*]

DIOS ES VIDA pone de manifiesto tres cosas. La primera resulta clara así: aquello cuyo ser es la procesión actual de todas las causas es propiamente vida. Y tal es el ser del Principio, por lo tanto, etcétera.

CAMINO, claramente, porque la vida es un acto armónico que procesiona las causas. Por lo cual, en el tratado *Sobre las causas* se dice que la vida es la procesión que procede del ente primero en reposo y sempiterno. En consecuencia, se debe argumentar de esta manera: lo compuesto (cuya forma y perfección es la procesión de las causas) no es vida, sino que posee la vida o lo vital. Y así es el alma. Por este motivo, aquello cuyo ser no consiste en una composición sino que es la procesión fontanal de las causas será la vida misma por sí. Y esto es lo que dice Dionisio: “Afirmamos que primero está la vida y la sustancia porque, por participación de su plenitud, vivifica y sustantifica”.

La segunda resulta manifiesta así: el ser y la verdad son convertibles. Por tanto, aquello cuya vida da el ser da la verdad. Pero la procesión de lo engendrante a lo engendrado da el ser a lo engendrado; por lo cual este camino se da en la verdad.

Lo tercero resulta manifiesto así: la bondad es el extremo de las infinitas causas; por lo cual, la bondad será la procesión desde la engendada supremacía de las infinitas causas hacia la unidad de lo engendrante, y como es vida, dará el vivir; y, por ello, se debe decir que lo engendrado es la vida del Padre.

Respecto de lo segundo, cabe hacer referencia a lo que dice Avicena: “Todo lo que es un ser necesario es verdad”. Ahora bien, la verdad de cualquier cosa es la certeza de su ser, y no hay nada más digno que esta certeza que es por sí y

quidditas, considerata ratione eorum, privationi subest, et ideo prout sunt in se ipsis, falsa sunt, et ideo secundum hoc: omnis <res perit nisi> secundum id quod est versus faciem eius.⁴⁶ Et ideo dignius est ut ipse sit veritas et esse necesse.⁴⁷

46 Corán XXVIII, 88.

47 Avicena, *Metaphysica* VIII, 6, p. 413, 83-94: *Quicquid autem est necesse esse est veritas; veritas enim cuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei; igitur nihil est dignius esse veritatem quam necesse esse. Iam etiam dicitur veritas id de cuius esse est certa sententia; igitur nihil est dignius hac certitudine quam id de cuius esse est sententia certa, et cum sua certitudine est semper et cum sua sempiternitate est per seipsum, non per aliud a se; ceterarum vero rerum quidditates, sicut nosti, non merentur esse, sed prout sunt in seipsis, non considerata relatione earum ad necesse esse, merentur privationem; et ob hoc sunt omnes, prout sunt in seipsis, falsae, sed propter ipsum est certitudo earum, et respectu faciei sequentis sunt acquisita, et ob hoc omnis res perit nisi secundum id quod est versus faciem eius; et ideo dignius est ut sit ipse necesse esse et veritas.*

no por algún otro. Pero cuando se considera la razón de las demás cosas, [se advierte que] su quiddidad depende de una privación y por eso, conforme existen en sí mismas, son falsas, y, entonces, en este sentido, toda <cosa parece excepto> su rostro. Y por eso Él es el más digno de ser, de manera necesaria, la verdad y el ser.

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 SUNT⁴⁸ IN REBUS. ERGO
DISSIMILIS EST EI SECUNDUM SE TOTUM, ET NON INTELLECTUS, IGITUR
NEC SIGNIFICATUS.

48 *Sunt*: seguimos aquí la lección de los manuscritos C, J y D.

XVI

DIOS ES LO ÚNICO QUE, POR SU EXCELENCIA, LAS PALABRAS NO PUEDEN SIGNIFICAR NI, POR SU DISIMILITUD, LAS MENTES ENTENDER.

[Primer comentario]

EL OFICIO DE LA PALABRA ES SIGNIFICAR LOS CONCEPTOS DE LA MENTE, Y NO OTRA COSA.

EL ALMA NO ENCUENTRA EN SÍ LA ESPECIE O EL EJEMPLAR DE DIOS PORQUE ESTOS SON CABALMENTE ÉL MISMO (NO DEL MODO EN QUE ESTÁN EN LAS COSAS). POR LO TANTO, EN SU PLENITUD, DIOS ES DISÍMIL PARA ELLA: NO PUEDE SER ENTENDIDO NI, POR ENDE, SIGNIFICADO.

SOLUM, per hoc innuit quod omnia alia praeter primum nominabilia sunt.

‘VOCES’ quae sunt nomina et verba quae apta nata sunt solum significare ea quae intellectu deprehenduntur.

‘MENTES’ quia in nullo conuenit mens cum primo, quia species in anima, etsi sint eadem in prima causa, tamen hic sunt creatae et ibi increatae, hic sensibiles, illic necessariae.

Commentum duo dicit: primo quid est proprietas vocis, secundo quae est proprietas intellectus per quam intelligit, qua non reperta in anima non intelligit Deum.

‘IPSA’ id est ipsae formae exemplares.

‘IPSE’ scilicet sunt ipsae formae exemplares ipse Deus.

IN REBUS, quia sunt in rebus per impressionem in materia et tanquam similitudines veritatis, in anima sunt ut ipsa veritas.

‘DISSIMILIS’ scilicet prima causa.

‘EI’ scilicet animae.

NEC SIGNIFICATUM, ex quo voces nihil significant nisi illud quod apprehenditur ab intellectu.

[Segundo comentario, *lectio*]

ÚNICO. Por medio de esta expresión indica que, salvo el Principio, todo lo demás puede ser nombrado.

PALABRAS: nombres, es decir, términos que, por naturaleza, solo pueden significar lo que es captado por el intelecto.

MENTES, porque la mente en nada concuerda con el Principio porque las especies [que están] en el alma, aunque en la causa primera son lo mismo [que la causa primera], aquí son creadas y allí increadas; aquí son sensibles, allí necesarias.

El comentario pone de manifiesto dos cosas: primero, cuál es la propiedad de la palabra; segundo, cuál es la propiedad del intelecto a través de la cual entiende y por la cual —cuando no se encuentra en el alma— no entiende a Dios.

ESTOS, o sea: las formas ejemplares mismas.

ÉL MISMO, a saber: estas formas ejemplares son Dios mismo.

EN LAS COSAS, porque están en ellas mediante una impresión en la materia y en la medida que son similitudes de la verdad están en el alma, cual verdad misma.

DISÍMIL, a saber: la causa primera.

PARA ELLA, a saber: para el alma.

NI SIGNIFICADO, por esto las palabras nada significan sino aquello que es aprehendido por el intelecto.

'VOCES' quae sunt nomina et verba apta significare quae intellectu deprehenduntur.

DEUS EST QUOD SOLUM. Quod excellit omnem intellectum, excellit et vocem. Sed primum excellit omnem intellectum, quod patet per definitionem intellectus quae est: Intellectus est potentia animae adminiculo formae comprehendens.⁴⁹ Sed primum omnimodam formam subterfugit intellectum, cuius causa patet ex definitione formae quae est: Forma est quae, ex concursu proprietatum adveniens, a qualibet alia facit aliud esse suum subiectum.⁵⁰

Item nihil nominale nisi quod est finitum et definitur. Sed primum non definitur cum sit supra omne ens. Sic non potest dici de anima, eo quod scientia est sigillatio formae in anima, immunis a materia.⁵¹ Quod igitur sigillatur in anima est scientia, et illud in quo sciens de scientia nihil aliud intelligitur nisi hoc quod, cum fuerit verum, erit nomen scientiae et scientis.⁵²

Sed necesse esse est illud verius quam humana anima. Anima enim pendet ex materia, et actio eius, quae est intelligere, pendet ex ea. Sed essentia primi nullo modo

49 *Intellectus - comprehendens*: definición tomada del índice del *Ars catholicae fidei* de Nicolás de Amiens: *Intellectus est potentia animae adminiculo formae comprehendens*. Nicolás de Amiens, *Ars catholicae fidei*, p. 78, 21-22. Cfr. Bieniak (2010: 157-158).

50 *Forma - subiectum*: también aquí la definición proviene, con variantes, de Nicolás de Amiens (*Ars catholicae fidei*, p. 78, 5-6): *Forma autem est quae, ex concursu proprietatum adveniens a qualibet alia substantia facit aliud esse suum subiectum*. Cfr. Nielsen (1982: 59).

51 Según Hudry, el autor tiene presente aquí un texto del pensador hebreo Ibn Gabirol. Cfr. Avicbrón, *Fons vitae* V, 4, p. 330, 17-25: *Dico ergo quod creatio rerum a creatore alto et magno quae est exitus formae ab origine prima, id est voluntate, et influxio eius super materiam, est sicut exitus quae emanantis a sua origine et eius effluxio quae sequitur alia post aliam; sed illud est sine intermissione et sine quiete, hoc autem sine motu et sine tempore. Sigillatio autem formae in materia, quando advenit ei a voluntate, est tamquam resultatio formae in speculo quando resultat in eo ex inspectore*.

52 Cfr. Aristóteles, *De anima* III, 4, 430a, 3-4.

[Segundo comentario, *expositio*]

LAS PALABRAS, nombres, es decir, términos capaces de significar lo que es captado por el intelecto.

DIOS ES LO ÚNICO QUE. Aquello que excede todo entendimiento excede también la palabra. Ahora bien, el Principio excede todo intelecto, lo cual resulta evidente por la definición de “intelecto”, a saber: potencia del alma que comprende con ayuda de la forma. Pero el Principio escapa a todo tipo de forma, [y, por ende,] al intelecto. El motivo de esto resulta claro a partir de la definición de “forma”, a saber: forma es la que, proviniendo de un concurso de propiedades, a partir de cualquier otra [sustancia], hace de otro ser su sustrato.

Asimismo, solo lo que es finito —es decir, lo que es definido— puede recibir nombres. Pero el Principio no es definido, puesto que está por sobre todo lo que existe. No puede decirse lo mismo del alma porque, en ella, el saber es el resultado de la impresión de la forma exenta de la materia. Por tanto, el saber es lo que se imprime en el alma y aquello en lo cual quien conoce sobre el saber no entiende sino lo que, siendo verdadero, será el nombre del saber y del que conoce.

Ahora bien, el ser necesario es más verdadero que el alma humana. Pues el alma depende de la materia, y su operación —el entender— depende de ella. Pero la esencia del Principio de ningún modo depende de la materia, y por eso está presente y es manifiesto para sí mismo, y por eso se conoce a sí mismo; puesto que la esencia desnuda no está

pendet ex materia, et ideo praesens est sibi et manifestum, et ideo sciens seipsum, quoniam essentia nudata non est absens suae essentiae immuni a materia, sicut est in anima cum intelligit se. Hoc enim totum intelligit scientia esse.

ausente para su propia esencia exenta de materia (como sí ocurre con el alma cuando se entiende a sí misma). En efecto, su saber entiende todo el ser.

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 RECIPIIT PRAEDICATIONEM, SED SE
IPSUM IPSE INTELLIGIT QUIA IPSUM AD IPSUM GENERAT.

XVII

DIOS ES INTELECCIÓN ÚNICAMENTE DE SÍ, QUE NO ADMITE PREDICACIÓN.

[Primer comentario]

NO SE CONOCE EL NUDO POR SU ATADURA.

EN EL ORDEN DE LAS COSAS, LA PREDICACIÓN ES UNA SUERTE DE DESPLIEGUE —A TRAVÉS DE DIVERSAS RAZONES— DE LO QUE ESTÁ CONTENIDO EN UNA SOLA. POR TANTO, DIOS NO ADMITE PREDICACIÓN, PUES EN ÉL NO HAY DIVERSAS RAZONES QUE PERFECCIONEN ALGO SUYO SEGÚN UN ANTES Y UN DESPUÉS O UN MÁS Y UN MENOS, SINO QUE ÉL SE INTELIGE, DADO QUE SE GENERA PARA SÍ.

‘INTELLECTUS’ quia veritas pura, spoliata ab omni materia.

SUI SOLUM. Quia non potest esse notius se ipso per replicationem cum sit maxime notum, nec est sibi definitio nec nomen.

Primo dicit commentum quod primum non recipit praedicationem, subdens causam per similitudinem. Secundo exponit reddendo causam huius in se. Tertio concludit. Quarto, quia praedicatio est notificatio sui subiecti per expressionem, et primum non praedicatur de se et ita videtur non notificare sibi, ideo subdit modum quo notificat se sibi.

‘COGNOSCITUR’ scilicet in suis principiis, per relationem sui supra se, quia relatio solum facit replicationem, non manifestationem vinculi. Sic in primo est: primum enim gignit se per reflexionem sui supra se, et sic per replicationem. Non tamen haec replicatio dicitur praedicatio.

‘RATIONIBUS’ scilicet materiali et formali.

‘EXPLICETUR’ scilicet ad manifestationem subiecti.

‘UNICA’ scilicet ratione, ut nodo.

‘GENERAT’ et sic genitura est notitia patris sive gignentis, sicut splendor notitia lucis.

[Segundo comentario, *lectio*]

INTELECCIÓN, porque [es] verdad pura, despojada de toda materia.

ÚNICAMENTE DE SÍ. Porque, no puede ser más conocido de lo que es para sí mismo mediante un repliegue. Pues se conoce en un grado máximo, y no hay definición ni nombre para Él.

En primer lugar, el comentario pone de manifiesto que el Principio no recibe predicación, dando la causa [de esto] mediante una similitud. En segundo lugar, lo explica, remitiendo a la causa de esto en sí. En tercer lugar, infiere. En cuarto lugar, dado que predicar es dar a conocer un sujeto mediante una descripción, y el Principio no recibe predicación de sí, y en este sentido, parece no darse a conocer, por esto [el comentario] refiere el modo por el que se conoce a sí para sí.

SE CONOCE, a saber: en sus principios, por una atadura de sí sobre sí, porque esta solo da lugar a un repliegue, no a una manifestación de la ligadura. Así ocurre en el caso del Principio: en efecto, se engendra a sí mismo mediante una vuelta de sí sobre sí, o sea, mediante un repliegue. Pero a este repliegue no se la denomina predicación.

RAZONES, a saber: materiales y formales.

DESPLIEGUE, a saber: en cuanto manifestación del sujeto.

EN UNA SOLA, a saber: razón —como el nudo.

SE GENERA, y de esta manera lo generado da a conocer al Padre o engendrante, tal como un resplandor da a conocer la fuente de la luz.

DEUS EST INTELLECTUS. Primum sic patet: cuius non quod est, sed quo est, est veritas, ipsum non est intellectus, sed est habens intellectum, qui est sua perfectio, cum veritas rei et intelligentia sint idem. Quare illud quod est, cum sit veritas, erit ipse intellectus.

Item materia per se est intellectus impedimentum: ita quanto plus habet de materia, tanto minus de intellectu; et quod minime habet de materia, maxime habet de intellectu. Cum igitur adhuc subsit materia subiecta obnubilans, non erit intellectus, sed tantum eius perfectio est intellectus.⁵³ Quare quod est sine omni materia erit purus intellectus ipse.

PRAEDICATIO est in rebus expressio quidditatis uel maioritatis supra uel inaeque,⁵⁴ sed primi nihil est horum, cum omne tale sit compositum, quare etc.

Item quod non recipiat praedicationem sui patet: praedicatio alicuius de se est ipsius ratio sive nomen ipsius, faciens magis notum. Sed eius non est ratio nec nomen; quare nec potest facere ipsum notum magis, quare nec praedicari nec ipse de se, cum non sit notius se ipso.

Item praedicatio est esse subiecti, sed primum est esse purum, et esse non est esse. Unde Avicenna: Illud cui accidit aliquando esse debet habere aliquid a cuius esse dependeat. Sed forte accidit ei esse necessario per aliud a se, ita quod aut convenit aliquando aut semper. Primo modo habet

53 *Eius -intellectus*: optamos aquí por la variante de los manuscritos Z y W, en lugar de *cuius -intellecta*.

54 *Inaeque*: seguimos la lección *inequalitatis* del manuscrito R.

[Segundo comentario, *expositio*]

DIOS ES INTELECCIÓN. En primer lugar, esto resulta manifiesto así. Aquello cuya verdad no reside en “lo que es” sino en “aquello por lo cual es” no es intelección sino que posee intelección —la cual es su perfección. Pues la verdad de la cosa y su inteligencia son lo mismo. Por esto, aquello que es, porque es la verdad, será la intelección misma.

Asimismo, la materia es por sí un impedimento para la intelección: en este sentido, cuanto más hay de materia, tanto menos hay de intelección. Lo que posee materia en un grado mínimo posee intelección en un grado máximo. Por consiguiente, como en la materia del sustrato se advierte todavía algo que oscurece, no habrá intelección. Por el contrario, su perfección es simplemente su intelección. Por esto, porque carece de toda materia, será la imperturbable intelección misma.

LA PREDICACIÓN en las cosas es la descripción de la quiddidad —sea de una superioridad, sea de una desigualdad—, pero nada de esto le cabe al Principio, ya que todo esto es compuesto, por lo cual, etcétera.

Asimismo, resulta evidente que no admite predicación sobre sí: la predicación de cualquier cosa sobre sí es su razón o su nombre, lo que la vuelve más conocida. Pero de Él no hay razón ni nombre; por lo cual tampoco puede volverse más conocido. Por esto, no puede ser predicado [nada de Él] ni tampoco Él [puede predicar algo] acerca de sí, puesto que no es por sí más conocido.

Además, el predicado significa el ser del sujeto pero el Principio es Ser puro, y el Ser no es un ser. Por eso Avicena [afirma] que aquello a lo que en cierto momento le acaece el ser debe poseer algo de lo cual dependa el ser —pero quizá el ser le acaece necesariamente por otro distinto de sí, de manera que le corresponde o bien en cierto momento o

materiam; sed illud cui semper accidit, eius quidditas non est simplex: quod enim habet respectu sui ipsius, illud aliud est ab eo quod habet ab aliquo alio a se, et ex hiis duobus acquiritur ei esse et praedicatio. Et ideo nihil est omnino exspoliatum ab eo quod est in potentia respectu sui ipsius, nisi esse necesse.⁵⁵

55 Avicena, *Metaphysica* I, 7, pp. 54-55, 47-55: *Eius autem quod est possibile esse, iam manifesta est ex hoc proprietas, scilicet quia ipsum necessario eget alio quod faciat illud esse in effectum; quicquid enim est possibile esse, respectu sui, semper est possibile esse, sed fortassis accidet ei necessario esse per aliud a se. Istud autem vel accidet ei semper, vel aliquando. Id autem cui aliquando accidit, debet habere materiam cuius esse praecedat illud tempore, sicut iam ostendimus. Sed id cui semper accidit, eius quidditas non est simplex: quod enim habet respectu sui ipsius aliud est ab eo quod habet ab alio a se, et ex his duobus acquiritur ei esse id quod est. Et ideo nihil est quod omnino sit exspoliatum ab omni eo quod est in potentia et possibilitate respectu sui ipsius, nisi necesse esse.*

bien siempre. En el primer caso, posee materia. Pero tampoco la quiddidad de aquello a lo que le acaece siempre [el ser] es simple. Pues lo que tiene [el ser] por sí es distinto de lo que lo tiene a partir de un otro distinto de él. Y, para él, el ser (y la predicación) se adquiere a partir de ambos [elementos]. Y por eso, salvo el ser necesario, nada está totalmente despojado de lo que está en potencia respecto de 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 SVAE
ESSENTIAE EXTREMUM.

IGITUR NON EST IN EXTREMO PUNCTUS QUIN EXTERIUS SIT
CIRCUMFERENTIA.

XVIII

DIOS ES UNA ESFERA QUE POSEE TANTAS CIRCUNFERENCIAS COMO PUNTOS.

[Primer comentario]

ESTA DEFINICIÓN SE SIGUE DE LA SEGUNDA PORQUE, COMO ES ÍNTEGRO, SIN DIMENSIÓN Y, A LA VEZ, DE UNA DIMENSIÓN INFINITA, NO HABRÁ UN LÍMITE ÚLTIMO EN LA ESFERA DE SU ESENCIA.

POR TANTO, EN ESE LÍMITE NO HAY UN PUNTO QUE SEA EXTERIOR A LA CIRCUNFERENCIA.

Commentum duo dicit: primo docet modum intelligendi ipsam propositionem, secundo concludit propositum.

'SINE DIMENSIONE' quantitative.

'INFINITAE' scilicet intellectualis et divinae sive idealis.

'SPHAERA SUAE ESSENTIAE' scilicet intellectuali, ideali.

'EXTREMUM' id est extremus intellectus sive extrema idea.

'CIRCUMFERENTIA' quia non contingit in mente gignentis assignare ideam, quae est quasi punctus respectu eiusdem ideae in genitura quae est mens, quin contingit assignare infinitas ideas ultra, et sicut gignens est centrum respectu geniturae, sic infinitae ideae quae sunt in gignente dicuntur centrum earundem idearum in genitura.

[Segundo comentario, *lectio*]

El comentario pone de manifiesto dos cosas: primero, enseña el modo de entender la proposición misma; segundo, infiere lo expresado en la proposición.

SIN DIMENSIÓN, en sentido cuantitativo.

INFINITA, a saber: intelectual, es decir, divina o ideal.

ESFERA DE SU ESENCIA, a saber: intelectual, ideal.

LÍMITE ÚLTIMO, esto es, un límite del intelecto o Idea última.

CIRCUNFERENCIA, porque no se puede asignar [a algo] una Idea en la mente de lo engendrante —Idea que es como un punto respecto de esa misma idea en lo engendrado (que es la mente)—, sin asignar, luego, infinitas Ideas. Y así como lo engendrante es el centro respecto de lo engendrado, también se dice que las infinitas Ideas que están en lo engendrante son el centro de esas mismas Ideas en lo engendrado.

DEUS EST SPHAERA. Cuius esse est sphaericum, infinitum, intellectuale, ipsum tot claudit circumferentias quot puncta; quare non contingit extremum punctum. Sed esse primum est huiusmodi, cum immensum sit.

[Segundo comentario, *expositio*]

DIOS ES UNA ESFERA. Su ser es esférico, infinito, intelectual; encierra tantas circunferencias como puntos. Por lo cual, no cabe hablar de un punto último. Ahora bien, el ser primero es tal porque no tiene medida.

XIX

DEUS EST SEMPER MOVENS IMMOBILIS.⁵⁶

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.

⁵⁶ Cf. Aristóteles, *Metafísica* XII, 8, 1074A (según la versión latina *anonyma*): *Unum igitur et ratione et numero primum movens ens immobile...* (ed. Vuillemin-Diem, p. 219, 3-4).

XIX

DIOS ES EL QUE, INMÓVIL, SE MUEVE INCESANTEMENTE.

[Primer comentario]

SE DICE QUE DIOS ES INMÓVIL PORQUE INCESANTEMENTE SE ENCUENTRA EN UNA ÚNICA DISPOSICIÓN, Y ESTO ES ESTAR EN REPOSO.

SE MUEVE SIN CESAR PORQUE ES EL VIVIENTE EN SÍ, SIN ALTERACIÓN.

SE INTELIGE CON UNA INTELECCIÓN SIMPLE, Y ESTO OCURRE PORQUE LA INTELECCIÓN PERFECCIONA LO INTELIGIDO, Y LO INTELIGIDO ES LA FORMA DEL QUE INTELIGE.

'MOVENS' quia vivens sive vita, quae est processio non potens non procedere.

Commentum duo dicit: exponit primo ultimum, secundo primum.

'QUIETE' et sic non novum acquirit sicut alia moventia.

'VIVENS' quae vita est processio.

'PERFICIT INTELLECTUM' scilicet reflectendo se supra se.

'FORMA INTELLIGENTIS' quia genitura est forma gignentis.

[Segundo comentario, *lectio*]

SE MUEVE, porque es el viviente o la vida (que es una procesión que no puede no procesionar).

El comentario pone de manifiesto dos cosas: primero, explica lo último y luego, lo primero.

REPOSO, y así no adquiere algo nuevo como los otros [seres] que se mueven.

VIVIENTE, vida que es procesión.

PERFECCIONA LO INTELIGIDO, a saber: volviéndose sobre sí mismo.

FORMA DEL QUE INTELIGE, porque lo generado es la forma de lo engendrante.

'MOVENS' quia est vita quae est processio non potens non procedere, scilicet SEMPER quia non est ad habitum.

Commentum duo dicit: primo exponit ultimum, et secundo primum.

IMMOBILIS EST DEUS. Et omne mobile in eo quod movet acquirit aliquod novum. Primum in quantum movet non acquirit aliquod novum.

DEUS EST SEMPER MOVENS duo dicit. Primum est quod Deo inest motus intimus qui est motus sine motu, et ideo subiungit secundo quod sine motu est vel quod est immobilis.

Primum liquet sic: cuius esse est processio ab unitate in veritatem, ipsius esse est semper movens, quia motus omnium causarum est a gignente in genitum. Et ista processio, quia est actus omnium causarum, ideo ista processio est vivere divinum; et quia vita non potest non vivere nec actus non agere nec processus non procedere, ideo non potest non movere. Ideo aeternaliter movet. Et quia processus iste non est ad habitum, et omnis motus est ad habitum, et propter defectum motus iste non est ad habitum, sed est complementum in se, ideo iste motus est sine motu, et ideo movens immobilis.

[Segundo comentario, *expositio*]

SE MUEVE porque es vida, o sea: una procesión que no puede no procesionar, o sea: [SE MUEVE] INCESANTEMENTE, dado que no se mueve para poseer [algo].

El comentario pone de manifiesto dos cosas: primero, explica lo último y luego, lo primero.

DIOS ES INMÓVIL. Todo lo que es capaz de movimiento, al moverse, adquiere algo nuevo. En cambio, el Principio, al moverse, no adquiere algo nuevo.

DIOS SE MUEVE INCESANTEMENTE significa dos cosas. En primer término, que a Dios le es inherente un movimiento interior sin movimiento; y por eso, agrega en segundo término, no tiene movimiento o es inmóvil.

Lo primero queda claro así: el ser de aquello cuyo ser es una procesión desde la unidad hacia la verdad se mueve sin cesar porque el movimiento de todas las causas va de lo engendrante a lo engendrado. Y, porque es el acto de todas las causas, por eso mismo esta procesión es el vivir divino; y porque la vida no puede no vivir ni el acto no obrar ni la procesión no procesionar, por eso mismo no puede no moverse. Y así, eternamente, se mueve. Y dado que esta procesión no se da para poseer [algo], y todo movimiento se da para poseer [algo], y este movimiento no se da para poseer [algo] porque se carezca de ello sino que es plenitud en sí, en consecuencia, es este un movimiento sin movimiento y, por ende, “inmóvil, se mueve”.

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,⁵⁷ QUAE AB IPSIUS UNITATE⁵⁸
SUSTENTANTUR.

SED A SE IPSO ET IN SE INTELLIGENDO VIVIT ET EST
SUPERESSENTIALITER.

57 Seguimos el manuscrito L. La *versio communis* editada por Hudry dice, en cambio: *nec vivit ut intelligentiae, animae quae ab ipsius unitate sustentantur*. La presencia de *animae* produce un desajuste en el orden ascendente que se viene siguiendo. Las "almas" (que son tales por animar un cuerpo) son los "espíritus" de la línea anterior, que precisamente animan los cuerpos supraceléstes. Cfr. Kaluza (2003: 121).

58 El manuscrito P dice *virtute* en lugar de *unitate*.

XX

DIOS ES EL ÚNICO QUE VIVE EN LA INTELECCIÓN DE SÍ MISMO.

[Primer comentario]

NO VIVE COMO LOS CUERPOS, QUE ACOGEN EN SÍ LO AJENO A FIN DE CONVERTIRLO A SU PROPIA NATURALEZA.

NO VIVE COMO LOS CUERPOS SUPRACELESTES, QUE TIENEN MOVIMIENTO GRACIAS A LOS ESPÍRITUS, NI COMO LAS INTELIGENCIAS, QUE SE SUSTENTAN EN SU UNIDAD, SINO QUE, INTELIGIENDO, VIVE POR Y EN SÍ Y EXISTE SOBREESENCIALMENTE.

‘DEUS - VIVIT’ id est Deus est cuius vita est finis intellectus finaliter.

‘SOLUS’ quia omne aliud vivit mediante alio.

‘INTELLECTUM SUUM’⁵⁹ processus a patre sive a gignente in genitum dat esse genito, et quia genitus est continentia omnium causarum quarum unio sive unitas est vita, processus a genito in gignentem dat vitam patri sive gignenti, ut supra habetur. Et ideo pater vivit intellectum suum mediante isto processu, quia a genito fluit vita sua.

‘VIVIT’ vita enim est ultima actualis unitas omnium causarum viventis in suo genere. Et quia sapientia divina est intellectus omnium causarum, processus a sapientia in gignentem dicitur dare vivere gignenti, ita quod sapientia primi est vita primi, id est vivit suam sapientiam in isto processu.

Commentum ostendit quod vivere intellectum suum conuenit soli primo, probans hoc inductive in omni causato, primo in corporibus, postea in intelligentiis incorporalibus, tertio subdit propositum.

‘VIVIT’ causa prima.

ALIENA, id est alienam naturam ad hoc ut vivant.

59 El comentador maneja un manuscrito que ofrece esta fórmula (*intellectum suum*) en lugar de *sui intellectum*, de la definición.

[Segundo comentario, *lectio*]

DIOS - VIVE, esto es, Dios es aquel cuya vida, en lo que concierne a la finalidad, es el fin de su intelección.

EL ÚNICO, ya que todo lo demás vive por otro.

SU INTELECCIÓN, la procesión del Padre o engendrante hacia lo engendrado da el ser a lo engendrado, y como lo engendrado contiene todas las causas, la unión o unidad de las cuales es la vida, entonces la procesión de lo engendrado al engendrante da vida al Padre o engendrante, tal como consta arriba. Y por eso, el Padre vive su intelección a través de esta procesión, ya que su vida fluye desde lo engendrado.

VIVE, pues la vida es la unidad última en acto de todas las causas de lo que vive en su género. Y como la sabiduría divina es la intelección de todas las causas, se dice que la procesión de la sabiduría hacia lo engendrante da vida a este, de manera tal que la sabiduría del Principio es la vida del Principio —o sea, que el Principio vive su sabiduría en esta procesión.

El comentario señala que solo al Principio conviene el vivir su propia intelección. Y lo demuestra en todo el orden de lo causado, empezando por lo más particular: primero, en los cuerpos, luego en las inteligencias incorpóreas, tercero, refiere lo dicho en la proposición.

VIVE, la causa primera.

LO AJENO, esto es, [incorpora] una naturaleza ajena con el único fin de vivir.

RECIPIUNT ALIENA. Calcidius:⁶⁰ Quod vivit duplex est, corpus et anima, ut quae discuntur duabus rationibus retineantur nodis, scilicet doctrina et anima, sed prius doctrina qua ipsa anima instruitur, secundo anima qua nos sumus instructi. Sic primo vivimus anima, secundo corpore, et ita corpora vivunt secundum animam.

ALIENA. Anima est infusa in corpus sine commixtione et concretione, ubique tota in corpore. Unde cum est in corpore, patitur passiones corporales et secundum eas patitur; exuta autem, non amplius possunt dici passiones similitudines in anima. Unde philosophus in *Cosmographia*: Mundus, postquam vivendi coepit originem, mox de ipsius spiritus infusione reportavit ad singula.⁶¹

‘CORPORA SUPRACAELESTIA - MOTUM’ et sic patet quod est intelligentia in ipsis non sicut actus et perfectio, sed sicut motor tantum.

‘IPSIUS’ primi.

60 Calcidio, *Commentarius in Timaeum* 222, 258, p. 236, 1-13: *Similiter, [Aristoteles] inquit, homo animal certe est, et est ut silvestris et materialis essentia, et haec composita ex materia formaque, quippe ex corpore constat et anima; ergo corpus eius materia est, anima vero species sive forma, iuxta quam speciem, id est animam, animal est cognominatum. Hanc ergo speciem qua formantur singula generaliter Aristoteles entelechiam, id est absolutam perfectionem, vocat; hac enim obviente silvae quae olim fuerant in sola possibilitate perveniunt ad effectum. Item quod vivit duplex est, anima et corpus, opinor, ut quae discuntur duabus rebus sociantur, doctrina et anima, sed prius doctrina, qua ipsa anima eruditur. Item salvi sumus salute et corpore, sed prius salute, per quam corpus incolume est. Sic etiam vivimus prius anima quam corpore, siquidem vita corporis in anima locata est proptereaque anima entelechia est corporis.*

61 Bernardo Silvestre, *Cosmographia* I, 2, 16, p. 103, 17-21: *Ubi igitur Anime Mundique de consensu mutuo societas intervenit, vivendi Mundus nactus originem, quod de spiritus infusione susceperat, mox de toto reportavit ad singula eo vitae vel vegetationis genere, cui pro captu proprio fuerant aptiora.*

ACOGEN LO AJENO. Calcidio dice que dos son las cosas provistas de vida, el cuerpo y el alma, de manera que lo que se aprende es retenido por dos razones, por dos nudos, a saber: por la enseñanza y por el alma. Primero, por la enseñanza, pues por ella el alma misma resulta instruida. Segundo, por el alma, pues por ella nosotros somos instruidos. Así, en primer lugar, vivimos por el alma; y en segundo, por el cuerpo, y de esta manera, los cuerpos viven en conformidad con el alma.

LO AJENO. El alma fue infundida en el cuerpo sin mezcla ni materialización, íntegra en todas partes del cuerpo. Por lo cual, cuando está en el cuerpo, padece las pasiones corporales, en conformidad con ellas. Pero, una vez alejada del cuerpo, ya no se puede hablar más de pasiones en el alma, como similitudes. Por lo cual, el filósofo afirma en la *Cosmografía*: “Apenas comenzó, el Orden adquirió vida”. Y la condujo desde la infusión del Espíritu hacia cada una de las cosas.

LOS CUERPOS SUPRACELESTES - MOVIMIENTO. Ciertamente, resulta así evidente que en ellos hay inteligencia, no como acto y perfección, sino solo como motor.

SU, del Principio.

'UNITATE' vivificante, quia vita intelligentiae est actus omnium formarum intelligibilium quae sunt ei innatae per creationem, et ideo non intelligit absolute nisi intelligibilia inferiora sive substantias inferiores. Sed quia intelligentia est stans et fixa in sua causa, ideo intelligit suam causam in quantum est in ea fixa et stans, et ideo vita sua est dependens ab alio. Unde in *De fonte vitae*, in secundo libro: Ex quo intelligentia intelligit se, necesse est ut forma veritatis subsistat.⁶² Unde non licet ei apprehendere quod est supra absolute; quia tamen intelligentia apprehendit quod est supra secundum quod est fixa et stans per illud, ideo vita sua est dependens ab alio.⁶³

62 Avicibrón, *Fons vitae* II, 3, p. 29, 1-5: *Si substantia intelligentiae cognoscit se ipsam, necesse est ut forma veritatis subsistat in se ipsa, et ideo intelligentia cognoscit hanc formam cognitione et non dubitat de illa; et quia forma ista subsistit in se, non est longe a se cognoscere istud.*

63 Avicibrón, *Fons vitae* II, 3, p. 29, 18-21: *Unde non licet ei apprehendere quod ordinatum est supra se. nec hoc dicimus absolute, quia intelligentia apprehendit quod est supra se secundum hoc quod fixa est in illo et stans per illud; et hoc est apprehensio causae a causato; sed non sic apprehendit illud ut comprehendat, sicut est apprehensio causati a causa. sed si intelligentia apprehendit omnes substantias, necesse est ut sit superior illis.*

UNIDAD vivificante, porque la vida de la inteligencia es el acto de todas las formas inteligibles que le son innatas por la creación y, por eso, no entiende de manera absoluta sino solo los inteligibles inferiores o sustancias inferiores. Pero como la inteligencia se afirma y se fija en su causa, entiende su causa en la medida en que se fija y afirma en ella y, por eso, su vida depende de otro. Por lo cual, en el libro segundo del tratado *Sobre la fuente de la vida*, se dice: “Aquello a partir de lo cual la inteligencia se entiende a sí misma es necesario que subsista como forma de la verdad”. Por lo cual, no le está permitido aprehender de manera absoluta lo que está por encima [suyo]; porque, con todo, la inteligencia aprehende lo que está por encima en la medida en que se fija y afirma gracias a aquello. Por eso, su vida depende de otro.

DEUS EST QUI SOLUS. Vita est processio causarum, sed actus causarum in mente primi est eius intellectus. Quare vivit suum intellectum.

Secundum patet sic: vita est harmonia causarum; ab eodem igitur vita et harmonia. Sed omnis harmonia radicatur in prima unitate primae harmoniae, et per hanc vivit vivens. Quare omnis vita inferior est ab eadem. Sed in primo intellectus et harmonia qua vivit sunt idem simpliciter. Quare primum solum vivit intellectum suum.

Huic consonat Avicenna: Vita nostra perficitur actione et apprehensione, quae est motio procedens ex duabus viribus.⁶⁴ Sed vita primi non est aliud a substantia eius, quae est intelligentia pura. Unde non eget duabus viribus ut perficiatur.⁶⁵ Cum autem dicitur intelligentia, et intellectum. Intelligentia non intelligitur nisi quod ipse est spoliatus in se et negatur ab eo commixtio materiae. Cum autem dicitur vivus, non intelligitur nisi ex intellectu isto, scilicet ut negetur ab eo materia, et quod ipse est principium totius boni et quod intelligit hoc, quia vivit intellectum suum.

NON VIVIT. Commentator Calcidius: Duplex est quod vivit, scilicet corpus et anima, ut quae discutuntur duabus sociantur vel sciuntur, doctrina et anima, sed plus anima quam doctrina qua ipsa informatur et instruitur. Sic primo vivimus anima, secundo corpore.⁶⁶ In *De fonte vitae*: Ex quo intelligentia intelligit se, necesse est ut forma veritatis subsistat. Unde non licet ei apprehendere quod

64 Avicena, *Metaphysica* VIII, 7, p. 428, 90-92: *Et vita eius est haec eadem etiam; vita enim quae est apud nos perficitur apprehensione et actione, quae est motio, venientibus ex duabus diversis viribus.*

65 Avicena, *Metaphysica* VIII, 7, p. 428, 95-97: *Unde vita eius non est egens duabus viribus ad hoc ut perficiatur duabus viribus, nec vita eius est alia a scientia eius, quia hoc totum est ei per suam essentiam.*

66 Cfr. *supra*, n. 60.

[Segundo comentario, *expositio*]

DIOS ES EL ÚNICO. La vida es la procesión de las causas, y el acto de las causas en la mente del Principio es su intelección. Por lo cual, vive su intelección.

Lo segundo resulta evidente así: la vida es la armonía de las causas; por tanto, la vida y la armonía provienen de la misma fuente. Pero toda armonía hunde sus raíces en la primera unidad de la armonía primera, y es por esta que lo que vive, vive. Por esto toda vida inferior proviene de esa misma vida. Pero en el Principio, la intelección y la armonía en la cual vive son absolutamente idénticas. Por lo cual, solo el Principio vive su intelección.

Con esto concuerda Avicena: “Nuestra vida, movimiento que procede a partir de dos fuerzas, se perfecciona en la acción y en la aprehensión”. Pero la vida del Principio no es sino su sustancia —que es inteligencia pura—, por lo cual no precisa de dos fuerzas para alcanzar su perfección. Cuando se lo llama “inteligencia”, también se lo llama “intelección”. Por inteligencia no se entiende sino lo que Él es en sí, en su desnudez, y se niega de Él la mezcla con la materia. Cuando se lo llama “vivo”, no se lo entiende sino a partir de esa intelección (o sea: para negar de Él la materia). Y se entiende no solo que Él es principio de todo bien, sino que además entiende esto, porque vive su intelección.

NO VIVE. Calcidio, el comentador, afirma que las cosas provistas de vida son dos, a saber: el cuerpo y el alma. De manera que lo aprendido se reúne o se sabe por dos cosas, la enseñanza y el alma, pero más por el alma que por la enseñanza (que informa e instruye al alma). Así, en primer lugar, vivimos por el alma; en segundo lugar, por el cuerpo. En el tratado *Sobre la fuente de la vida* se dice: “Aquello a partir de lo cual la inteligencia se entiende a sí misma es necesario que subsista como forma de la verdad”. Por lo cual, no le

est supra absolute, quia intelligit intelligentia quod est supra secundum quod est fixa et stans per illud; et ille est intellectus quem vivit.⁶⁷

Vita enim animae est processio a fonte quieto et sempiterno, et hoc est quod dicit Bernardus: Mundus, postquam vivendi sumpsit originem, mox de spiritus infusione reportavit ad singula, eo vitae genere vel vegetationis ut pro captu proprio fuerint aptiora.⁶⁸

67 Cfr. *supra*, n. 62 y 63.

68 Cfr. *supra*, n. 61.

está permitido aprehender de manera absoluta lo que está por encima [suyo]; porque la inteligencia entiende lo que está por encima, en la medida en que se fija y afirma gracias a aquello; y tal es la intelección que Él vive.

En efecto, la vida del alma es una procesión a partir de una fuente reposada y sempiterna, y esto lo dice Bernardo: “Apenas el Orden tomó vida, la condujo de la infusión del Espíritu hacia cada una de las cosas en el género de la vida o vegetación para que, en la medida de sus posibilidades, fueran lo más capaces posible”.

XXI

DEUS EST TENEBRA IN ANIMA POST OMNEM LUCEM
RELICTA.

SPECIES RERUM APUD ANIMAM, QUAE DETEGUNT QUOD IN IPSA
EST GRATIA CUIUS DEUS QUODAMMODO OMNIA, IPSE ILLUMINAT
ANIMAE. SED POST ABIECTIONEM 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 QUEDA EN EL ALMA DESPUÉS DE TODA LUZ.

[Primer comentario]

DIOS ES QUIEN ILUMINA AL ALMA LAS ESPECIES DE LAS COSAS QUE HAY EN ELLA (QUE REVELAN LO QUE ESTÁ EN ELLA). POR ESO ÉL ES, DE ALGÚN MODO, TODAS LAS COSAS. PERO ELLA CONTEMPLA LA DIVINIDAD SOLO DESPUÉS DEL ABANDONO DE TODAS ESTAS FORMAS. RECHAZANDO Y ALEJANDO DE SÍ TODAS LAS ESPECIES DE LAS COSAS, SE VUELVE SOBRE SÍ MISMA Y DESEA VER LA CAUSA PRIMERA.

Y SU INTELECCIÓN SE OSCURECE PORQUE NO ESTÁ PREPARADA PARA AQUELLA LUZ INCREADA. POR ESO, CUANDO SE VUELVE HACIA SÍ MISMA, AFIRMA: AQUÍ HAY TINIEBLA PARA MÍ.

‘DEUS EST TENEBRA’ non tamen in se, sed hebetando intuitum animae.

‘POST OMNEM LUCEM’ id est post intuitionem sive contemplationem essentialium omnium, quae sunt lux in ipsa.

Commentum dicit primo quae est causa quare prima causa est incomprehensibilis animae, secundo subiungit modum quo anima contempletur causam primam, tertio subdit quid inde sequitur.

‘DEUS’ detectus.

‘QUODAMMODO’ quia mediante intelligentia.⁶⁹

‘ILLUMINANT’ Avicenna, capitulo de intellectu agente, in libro suo *De anima*: Assimilatio intelligentiae nequaquam est in anima nisi praexistant potentiae primae, velut «lucernae ardentes»⁷⁰ quae splendorem praebeant virtutibus interius obumbratis.⁷¹

‘ANIMAM’ id est omnes formas in ipsa reddit actu illuminatas.

‘FORMARUM’ essentialium in ipsa.

‘VULT VIDERE’ reflectendo, ut visus corporalis luce solis superabundante naturaliter reflectitur.

‘CAUSAM PRIMAM’ videns tamen primum non habere speciem in ipsa.

‘HIC’ id est in intuitu primi.

‘TENEBRAE’ id est latentia.

69 Esto parece una referencia al *Liber de causis* (III, 32, p. 140, 13-15): *Quod est quia causa prima creavit esse animae mediante intelligentia, et propter illud facta est anima efficiens operationem divinam.*

70 Lucas 12, 35.

71 Hudry confiesa no haber encontrado la fuente de esta referencia.

[Segundo comentario, *lectio*]

DIOS ES LA TINIEBLA pero no en sí, sino porque oscurece la visión del alma.

DESPUÉS DE TODA LUZ, esto es, después de la visión o contemplación de todas las esencias que, en ella, son luz.

El comentario pone de manifiesto, ante todo, por qué la causa primera es incomprendible para el alma; segundo, añade el modo por el cual el alma puede contemplar la causa primera; tercero, refiere lo que se sigue de ahí.

DIOS revelado.

DE ALGÚN MODO, porque mediante la inteligencia [es todas las cosas].

ILUMINAN. Avicena, en su tratado *Sobre el alma*, en el capítulo acerca del intelecto agente, afirma que no se da una asimilación de la inteligencia en el alma si no hay antes potencias primeras que, como “candiles ardientes”, suministren resplandor a las virtudes interiormente ensombrecidas.

EN ELLA, esto es, actualiza, iluminándolas, todas las formas que hay en ella.

FORMAS esenciales que hay en ella.

DESEA VER volviéndose [sobre sí], así como la vista lo hace naturalmente cuando la luz del sol es excesiva.

LA CAUSA PRIMERA, viendo, sin embargo, que el Principio no tiene una especie en ella.

AQUÍ, esto es, en la visión del Principio.

TINIEBLA, esto es, lo que oculta.

Avicenna de intellectu agente: Assimilatio intelligentiae nequaquam est in anima nisi praeexistant primae potentiae, uelut «lucernae ardentes» quae splendorem praebeant virtutibus obumbratis.⁷²

DEUS EST TENEBRA. Quod sui praesentia sine tactu visum hebetat, illud est eidem obtenebrosus. Sed essentia incomprehensibilis primi est huiusmodi ipsi intellectui, menti, ergo etc.

Secundum sic patet: omne apprehendens aliud est clarius et subtilius apprehenso. Quare est cum anima sit apprehensiva omnium rerum, ut sit clarior et subtilior essentia omnium, sed omnium essentia lux creata. Hac igitur penetrata, derelinquit quod supra est, velut hebes <derelinquit> acutum et grossum <derelinquit> subtile.⁷³

72 Cfr. nota precedente.

73 Reponemos dos veces *derelinquit* para intentar comprender este pasaje. Con todo, el símil que propone nos resulta incomprensible.

[Segundo comentario, *expositio*]

Acerca del intelecto agente, afirma Avicena que no se da una asimilación de la inteligencia en el alma si no hay antes potencias primeras que, como “candiles ardientes”, suministren resplandor a las virtudes ensombrecidas.

DIOS ES LA TINIEBLA. Lo que por su [sola] presencia, aun sin contacto, debilita la vista: eso es, para el alma, lo tenebroso. Ahora bien, así es para el intelecto mismo, para la mente misma, la incomprensible esencia del Principio, por lo tanto, etcétera.

Lo segundo resulta evidente así: más luminoso y más sutil que lo aprehendido es todo aquello que aprehende lo aprehendido. Por esto es que el alma es más luminosa y más sutil que la esencia de todas las cosas, porque aprehende todas las cosas. Pero su esencia no es sino luz creada. Por consiguiente, penetrada esta luz, abandona lo que está por encima, como lo obtuso, lo agudo y lo grueso, lo delgado.

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 IUXTA⁷⁴ 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— 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.⁷⁵

74 En su edición, junto a la palabra *iuxta*, Baeumker pone un signo de pregunta para señalar que falta algo en la frase. *Illas res quae sunt* parece, en efecto, ser el objeto del verbo *producit* (o *perduxit*, según lee Baeumker). Es decir, no parece regido por *iuxta*. Sin embargo, el autor del segundo comentario interpreta que *iuxta* forma una unidad con *illas*; y como aun así la frase resulta elíptica, aclara: *id est iuxta illas proprietates in primo*. Fidora, en cambio, interpreta el *iuxta* no como una preposición sino como un adverbio, interpretación que seguimos en nuestra traducción.

75 La edición de Baeumker presenta algunas variantes. Todas ellas son conjeturas del editor. Es importante tenerlas en cuenta: *Sed sic ex generante, quod ipse non divideretur aut aliquid de sui essentia eis per adhaerentiam tribueret, nec species divina rebus speciem dans per se —non per alium— se ipsam variaret, nec unificator, ipsa in se colligens, commixtionem ex interceptione aut impuritatem attraheret*. Una serie de conjeturas, bastante coherentes, logra que el texto sea más comprensible desde el punto de vista sintáctico. Las conjeturas son: *divideretur* en lugar de *dividitur*, *aut* antes de *aliquid* y *per* antes de *adhaerentiam*.

XXII

DIOS ES AQUELLO A PARTIR DE LO CUAL TODO LO QUE EXISTE EXISTE SIN FRAGMENTACIÓN, POR MEDIO DE LO CUAL EXISTE SIN VARIACIÓN, EN LO CUAL LO QUE ES EXISTE SIN MEZCLA.

[Primer comentario]

POR LA INCLINACIÓN DE SU TRIFORME ESENCIA HACIA LA NADA, DIOS CONDUCE POR IGUAL, HACIA EL SER, TODAS LAS COSAS QUE SON, DE MANERA QUE OBTIENEN DE LO GENERANTE EL INICIO DE SU EXISTENCIA, SE AFIRMAN EN EL SER GRACIAS A LO ENGENDRADO Y PERMANECEN EN QUIEN LAS VIVIFICA.

CON TODO, PROVIENEN DE LO GENERANTE (QUE NO SE DIVIDE) SIN QUE ESTE LES CONCEDA LA ADHERENCIA DE ALGO DE SU ESENCIA; SIN QUE LA ESPECIE DIVINA —QUE, POR SÍ, NO POR OTRO, CONFIERE ESPECIE A LAS COSAS— SE ALTERE; Y SIN QUE EL VIVIFICADOR, UNIFICÁNDOLAS EN SÍ, CONTRAIGA MEZCLA O IMPUREZA A CAUSA DE SU INTERVENCIÓN.

‘QUICQUID EST’ quia omne esse causatum est possibile esse, et possibile esse solum provenit a necessario esse.

‘NON PARTITIONE’ quia omne esse indivisibile infinitum, et sic omne in ratione causae efficientis quae debetur gignenti, ita quod eadem potentia quae gignit de se sapientiam infinitam sive mundum archetypum, eadem producitur in esse mundus sensibilis iuxta sui sapientiam.

‘PER QUEM’ tanquam per causam formalem, informantem et conservantem omnia, ita quod a gignente omnia producuntur, per genitum omnia formantur per processum, mediante quo omnia conservantur in esse, et tamen opera indivisa.

‘NON VARIATIONE’ cum sit necesse esse, et sic aliter esse non potest.

‘NON COMMIXTIONE’ cum nulla proportione affinitas et similitudo sit inter ipsum et causatum, quae tamen exiguntur aliquo modo in commixtione.

Commentum duo dicit: primo ostendit ipsum primum esse in ratione vitae triplicis, secundo declarat tres dictiones adrectas quibus specificatur ut aliter est in ratione huiusmodi causarum.

‘AD NIHIL’ quia sua forma trina pertransit nihil ita quod primo producit a nihilo, secundo informat, ut per formam saluentur ne cedant in nihil.

‘IUXTA ILLAS’ id est iuxta illas proprietates in primo.

[Segundo comentario, *lectio*]

TODO LO QUE EXISTE, porque todo ser causado es un ser posible y este solo proviene de un ser necesario.

SIN FRAGMENTACIÓN, porque todo ser indivisible es infinito y, por ende, todo existe en razón de una causa eficiente (debida a lo engendrante), de modo tal que es por la misma potencia que engendra de sí la sabiduría infinita o mundo arquetípico que el mundo sensible es conducido al ser, en conformidad con aquella sabiduría.

POR MEDIO DE LO CUAL, como por medio de una causa formal, que informa y conserva todas las cosas de manera tal que son producidas por lo engendrante, formadas por medio de lo engendrado a través de una procesión mediante la cual son conservadas en el ser, pero como operaciones indivisas.

SIN VARIACIÓN, porque existe necesariamente y, entonces, no puede no ser así.

SIN MEZCLA, dado que entre Él y lo causado no hay afinidad ni similitud —en proporción alguna—, cosas que, de algún modo, se requieren en una mezcla.

El comentario pone de manifiesto dos cosas: primero, muestra que el Principio mismo existe en razón de una triple vida; segundo, aclara las tres expresiones empleadas que lo especifican cuando se lo diferencia en razón de tales causas.

HACIA LA NADA, ya que su forma trina atraviesa la nada de manera tal que, primero, produce de la nada; segundo, informa [las cosas] para que, a través de la forma, sean conservadas y no retrocedan a la nada.

SEGÚN AQUELLAS, esto es, según las propiedades [que hay] en el Principio.

‘EXGENERANTE - PERCIPERENT’ quia ab ipso creantur omnia simul sub esse potenciali <modo> fundamenti, in quo, quasi aedificator faciens fundamentum, constituit esse omnium rerum sub actu incompleto, scilicet in potentia, et ideo, quia in potentia, nihil fuit ibi distinctum, quia actus distinguit.

DE MANERA QUE OBTIENEN - LAS VIVIFICA, porque todo ha sido simultáneamente creado por Él como un ser en potencia a modo de fundamento, sobre el que, como un obrero que sienta los cimientos, constituyó el ser de todas las cosas como un acto inacabado (es decir, en potencia), y, por eso, por estar en potencia, allí nada estaba distinguido. Pues es el acto el que distingue.

‘QUICQUID EST’ quia omne esse causatum est possibile esse, et possibile esse solum provenit a necessario esse, quia est esse indivisibile, infinitum. Et sic est in ratione causae efficientis quae debetur gignenti, ita quod eadem potentia quae gignit de se sapientiam infinitam sive mundum archetypum, eadem producitur in esse mundus sensibilis iuxta sui sapientiam, scilicet tanquam per causam efficientem et formalem, conseruantem uel informantem omnia, ita quod a gignente omnia producuntur, per genitum omnia informantur per processum, mediante quo omnia conseruantur in esse, et tamen opera indivisa.

DEUS EST EX QUO. Cuius esse necesse est impartibile, impermixtum, ab eodem producitur quicquid est esse possibile sine partitione. Cuius causa est: cum eius esse sit indivisibile nulli parti, cum sit infinitum, a nullo capitur.

Causa primi dicti est quod nihil est causa sui, producens se in esse, et esse possibile est non esse aeternitatis, quare ab aliquo producitur esse aliquando incipiens, sed a nullo possibili, ergo a necesse esse. Et hoc est illud Dionysii: Divina essentia est deductio omnium.⁷⁶ Item Algazel: Quicquid est aliud a necesse necessario provenit ab eodem, secundum ordinem. Cum enim non sit nisi unum necesse esse, tunc quicquid est aliud erit possibile, sed esse possibile est ab alio, quare erit aliud ultimum quod erit necesse esse, aut proceditur in infinitum.⁷⁷

76 Tomás Galo, *Extractio De divinis nominibus* I, en Dionysiaca vol. I, 675, 42.

77 Algazel, *Metaphysica* I, 2, 12, pp. 58-59, 30-6: *...quicquid est aliud a necesse esse, oportet ut proveniat ab eo secundum ordinem, et ut quicquid est habeat esse ab illo. Quod sic probatur; postquam enim ostensum est quod necesse esse non est nisi unum, tunc quicquid non est illud, non est necesse; est igitur possibile, unde eget eo quod est necesse esse; est igitur ab illo. Universa enim possibilia sunt, que necessario dividuntur in quattuor; aut enim alia proveniunt ex aliis, et illa alia ex aliis et connectentur sic usque infinitum; aut pervenitur ad unum ultimum quod est causa et non habet sui*

[Segundo comentario, *expositio*]

TODO LO QUE EXISTE, porque todo ser causado es un ser posible, y este proviene solo de un ser necesario, ya que es un ser indivisible, infinito. De esta manera, existe en razón de la causa eficiente debida a lo engendrante, de modo tal que, por la misma potencia que engendra de sí la sabiduría infinita o mundo arquetípico, el mundo sensible es conducido al ser en conformidad con aquella sabiduría, es decir, como por una causa eficiente y formal, que conserva o informa todas las cosas de manera tal que son producidas por lo engendrante, formadas por medio de lo engendrado a través de una procesión mediante la cual son conservadas en el ser. Y, con todo, esto ocurre en una operación indivisa.

DIOS ES AQUELLO A PARTIR DE LO CUAL. Su ser necesariamente no puede ser fragmentado, no puede ser mezclado. Todo lo que existe como ser posible es producido por Él sin fragmentación. La causa de esto es que, como su ser no es divisible en ninguna parte, dado que no es finito, nada lo abarca.

La razón de lo dicho, en primer término, es que nada es causa de sí, nada se produce a sí mismo en el ser, y el ser posible es el no ser de la eternidad, porque el ser que alguna vez tuvo comienzo fue producido por algún ser, pero no por algún ser posible. En consecuencia, es producido por el ser necesario. Y a esto se refiere aquel pensamiento de Dionisio, según el cual la esencia divina es la conducción de todas las cosas al ser. Asimismo, Algazel afirma que todo aquel que es otro respecto de lo necesario proviene, necesariamente, según un orden determinado, de lo necesario. En efecto, puesto que no hay sino un único ser necesario, entonces todo otro será posible. Ahora bien, el ser posible es por otro. Por lo cual, o habrá un otro último (que será el ser necesario), o se procederá al infinito.

Secundum patet sic: cuius esse fixum in alio ex alia causa productum est in esse, per eandem necessario conservatur vel redit in nihil, cum separatio causae sit rei corruptio. Et huius ratio est quia esse possibile est esse fluidum et mobile, sed omne tale fundatur in fixo et per fixum stat. Quare etc.

Item stat per ipsum sine variatione, quia per necesse esse quod aliter non potest. Sed tale est invariabile nec valet fieri de non creante creans, quia suum agere est suum aeternale dicere. Igitur Deus creavit tempus, id est aeternaliter dixit quod tempus, cum congrueret iuxta decretum suum, inciperet et fieret. Ideo creat nunc, id est intelligit aeternaliter quod nunc inciperet. Et sic dicit Algazel quod eum praescire ordinem universitatis est causa esse universi, eo quod nihil est ei in potentia, nec desideratio nec voluntas, quoniam melius vel peius posset habere, sicut est in nobis.⁷⁸ Et ita mutabilitas est in re tantum, in ipso autem immutabilitas est omnino et stabilitas.

Tertium sic patet: unumquodque salvatur, id est custoditur ab alio ne corrumpatur a suo contrario. Cum suum contrarium sit infinitum, necessario suum salvans erit infinitae potentiae sive potens super infinitum. Sed unumquodque, quod est in eodem, est in ipso tanquam in continente, a quo salvatur. Cum igitur creatum salvatur a nihilo —quod contradicit enti— ad quod inclinatur ens sua natura, ab ipso primo necessario, stabit in eodem tanquam in suo continente, ut dicit Dionysius quod omnia existentia

causam; aut pervenitur ad unum ultimum, cuius causa est aliquod suorum causatorum, aut pervenitur ad necesse esse.

78 Algazel, *Metaphysica* 1, 3, 7, pp. 74-75, 34-2: *Sed in necesse esse nichil est in potencia quod queratur haberi, sicut probatum est ex premissis; non restat igitur nisi ut dicamus quidem eum praescire ordinem universitatis est causa fluendi ordinem universitatis ab eo.*

Lo segundo resulta evidente de esta manera: aquello cuyo ser está fijo en otro ha sido conducido al ser por otra causa, por medio de la cual, necesariamente, se conserva o retorna a la nada, puesto que la separación respecto de la causa equivale a la corrupción de la cosa. Y la razón de esto es que el ser posible es un ser fluctuante y mudable pero se funda en lo fijo y se afirma por medio de lo fijo. Por lo cual, etcétera.

A su vez, se afirma sin variación, porque se afirma por medio del ser necesario (que no puede ser de otra manera). Pero tal [ser necesario] es invariable y no puede devenir de no creador, creador, porque su actuar es su eterno decir. Por tanto, Dios creó el tiempo, esto es, dijo eternamente que el tiempo comenzara y deviniera porque así lo decidió. Por eso crea el ahora, esto es, intelige eternamente que comience el ahora. Y, así, afirma Algazel que aquel que conoce de antemano el orden de la totalidad es la causa del ser de la totalidad por el hecho de que para Él no hay nada en potencia (ni un deseo ni una voluntad), ya que [de ser así] podría darse [algo] mejor o peor, como en el ámbito de lo humano. Y de esta manera, el cambio se da solo en la cosa [sujeta al tiempo], mientras que en Él hay inmutabilidad y estabilidad plenas.

Lo tercero resulta evidente de esta manera: todo es salvado, esto es, protegido por otro para que no sea destruido por su contrario. Puesto que su contrario es ilimitado, es necesario que su salvador sea de una potencia infinita o potente más allá de lo ilimitado. Ahora bien, todo lo que está en Él, está en Él como en aquello que lo contiene, aquello por lo cual es salvado. Por tanto, puesto que lo creado es salvado de la nada (que contradice al ente, y hacia la cual el ente, por su naturaleza, se inclina) por el Principio necesario, [lo creado] estará en Él como en aquello que lo contiene. Según afirma Dionisio, el Principio conduce todo lo

ad esse deducit et continet, et ipse est substantia omnium principalis et perfectiva et contentiva et custos, et ipsius participatione omnia bona sunt.⁷⁹

Aliud patet sic: in commixtione est proportio et affinitas et assimilatio. Sed inter necesse esse et possibile nulla est etc. Sunt igitur omnia in spiritu vivificante et unificante omnia. Unde Bernardus philosophus: Non est in manibus interpretantis unde fons ille vivificus sic maneat ut perire non possit, cum speciatim totus et integer refundatur, cum tamen non⁸⁰ exercet suas operationes omnes in omnibus, sed diversas in diversis, iuxta uniuscuiusque genus.⁸¹ Et hoc est quod dicitur post: Quia vis endelichiae in caelestibus plena et non decisa potentiis invenitur, in inferioribus vero, ut videtur, degenerat. Quippe imbecillitas corporum tarditatem importat quo se minus exserat qualis est per naturam.⁸²

79 Tomás Galo, *Extractio De divinis nominibus* I, en *Dionysiaca* vol. I, 674, 22; 676, 49-51.

80 *Tamen non*: seguimos la lectura del manuscrito R.

81 Bernardo Silvestre, *Cosmographia* I, 2, 14, p. 103, 6-11: *Quis enim tuto diffinivit essentiam quae consonantiis, quae se numeris emoveret? Cum igitur quodam quasi praestigio veram imaginem fraudaretur, non erat in manibus inspectantis unde fomes ille vivificus sic maneat, ut perire non possit, cum satiatim singulis totus et integer refundatur.*

82 Bernardo Silvestre, *Cosmographia* I, 2, 16, p. 103, 1-11: *Ubi igitur Anime Mundique de consensu mutuo societas intervenit, vivendi Mundus nactus originem, quod de spiritus infusione susceperat mox de toto reportavit ad singula eo vite vel vegetationis genere, cui pro captu proprio fuerant aptiora. Ethera ethereis, pura puris conveniunt. Nimirum consentaneum Natura fidelius amplexatur: cum celo, cum sideribus Endelichie vis et germanitas invenitur, unde piena totaque nec decisa potentiis ad confortanda caelestia supra regione consistit, verum in inferioribus virtus eius degenerat. Quippe imbecillitas corporum tarditatem inportat, quo se minus talem exserat qualis est per naturam.*

existente al ser y lo contiene, y es la sustancia principal de todas las cosas, que las perfecciona, las contiene y las protege, y por cuya participación todas las cosas son buenas.

Lo que resta es evidente por lo siguiente. En la mezcla hay proporción, afinidad y asimilación. Pero entre el ser necesario y el posible no hay [proporción] alguna, etcétera. Por consiguiente, todas las cosas están en el Espíritu, que las vivifica y unifica. Por lo que Bernardo, el filósofo, afirma que no está al alcance del intérprete [entender] cómo aquella fuente vivificante permanece de tal modo que no puede agotarse, ya que, entera e íntegra, se derrama en especies —si bien no ejerce todas sus operaciones en todas, sino diversas [operaciones] en diversas [especies], según el género de cada una. Y esto es lo que afirma luego, que la fuerza de la Entelequia se halla plena, no dividida, en las potencias celestiales pero, según parece, se degenera en las inferiores. Obviamente, la torpeza de los cuerpos conlleva una inercia que hace que se muestre en menor medida cómo es por naturaleza.

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 AQUEL QUE ES CONOCIDO POR LA MENTE SOLO A TRAVÉS DE LA IGNORANCIA.

[Primer comentario]

ESTA DEFINICIÓN SE ENTIENDE POR LA VIGÉSIMA PRIMERA.

NADA ES CONOCIDO POR EL ALMA SINO AQUELLO CUYA IMAGEN PUEDE RECIBIR Y COMPARAR CON ALGÚN MODELO QUE ESTÉ EN ELLA. PUES EL ALMA NO TIENE EL MODELO SINO DE AQUELLO QUE FLUYE A TRAVÉS DE ELLA DESDE LA CAUSA PRIMERA HACIA EL SER.

POR CONSIGUIENTE, NO TENDRÁ CONOCIMIENTO DE LO QUE ESTÁ POR ENCIMA SUYO; EN CONSECUENCIA, NO TENDRÁ CONOCIMIENTO DE LA CAUSA PRIMERA. PERO CUANDO TODO EL SABER DE LAS DEMÁS REALIDADES HAYA SIDO CONTEMPLADO, LIBERANDO DE ELLAS A ESA CAUSA PRIMERA, DANDO POR SENTADO LA OPOSICIÓN A LA NADA, ENTONCES TENDRÁ ASÍ CONOCIMIENTO (EN LA MEDIDA EN QUE PUEDE TENERLO). Y, VERDADERAMENTE, ESTO ES IGNORAR, ES DECIR, SABER QUÉ NO ES, AUN NO SABIENDO QUÉ ES.

'IGNORANTIA' quia ignorantia negationis.

'MENTE' scilicet animae coniunctae.

'COGNOSCITUR' scilicet absolute.

Commentum duo dicit: primo ostendit potentiam animae; secundum est quod subiungit iuxta quid datur definitio, ostendens quia anima non potest in primum, subdens quoddam simile.

'PER VICESIMAM SECUNDAM' quae est: Deus est tenebra etc.

'A PRIMA CAUSA' scilicet per creationem quae creando animam concreavit omnes species secum.

'COGNITIONEM' absolute.

'NON PRIMAE CAUSAE' quia eius species non est. Igitur ex quo non sunt concreatae species in anima nisi eae quae sunt sua sive causatorum, IGITUR etc.

'EXTRAHENDO' per negationem, dicendo quod non est hoc nec illud.

'CAUSAM' scilicet cognoscendo per causam quae innata est ei.

'SUPRAPONENDO OPPOSITIONEM NIHIL' id est supponendo primam causam quae per se est ens maxime distans a nihilo.

'SIC' scilicet per negationem.

[Segundo comentario: *lectio*]

A TRAVÉS DE LA IGNORANCIA, porque es la ignorancia de la negación.

POR LA MENTE, a saber: del alma unida [a Dios].

ES CONOCIDO, a saber: de manera absoluta.

El comentario pone de manifiesto dos cosas: primero, revela la potencia del alma; segundo, indica el punto de vista de la definición, señalando que el alma no puede [alcanzar] el Principio ofreciendo alguna semejanza.

POR LA VIGÉSIMA PRIMERA que es: Dios es la tiniebla, etcétera.

DESDE LA CAUSA PRIMERA, a saber: por medio de la creación que, al crear el alma, conjuntamente creó con ella todas las especies.

CONOCIMIENTO, de manera absoluta.

NO TENDRÁ CONOCIMIENTO DE LA CAUSA PRIMERA porque no hay imagen de ella. Por esto, en consecuencia, no hay especies concreadas en el alma a no ser las suyas o las de los causados, POR TANTO, etcétera.

LIBERANDO, por la negación, porque dice que no es esto ni aquello.

A ESA CAUSA, a saber: conociendo por la causa aquello que le es innato.

DANDO POR SENTADO LA OPOSICIÓN A LA NADA, esto es, dando por sentado que la causa primera es, por sí, el ente que dista en grado máximo de la nada.

ASÍ, a saber: por medio de la negación.

DEUS EST QUI SOLA. Quod cognoscitur, cognoscitur sua forma menti innata, sed primi non est species, quare necessario ignoratur ab anima. Quare ut videns tenebras non videt, sic cognoscens primum non cognoscit. Et huius ratio est quia cognoscit ipsum cognoscendo quid non est, ignorando quid est.

[Segundo comentario, *expositio*]

DIOS ES AQUEL QUE - SOLO. Lo que es conocido, es conocido a través de su forma innata en la mente, pero no hay una especie del Principio, por lo que, necesariamente, es ignorado por el alma. Por esto, así como quien ve las tinieblas no ve, de igual modo quien conoce el Principio no conoce. Y la razón de esto es que lo conoce conociendo qué no es, ignorando qué es.

XXIV

DEUS EST LUX QUAE FRACTIONE NON CLAESCIT,
TRANSIT, SED SOLA DEIFORMITAS IN RE.

HAEC DEFINITIO EST AD ESSENTIAM DATA.

LUX CREATA SICUT⁸³ 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.

83 *Sicut*: el manuscrito L dice *cum*, que parece tener mucho más sentido, especialmente si se tiene en cuenta lo que sigue, *tunc*.

XXIV

DIOS ES LUZ QUE NO ILUMINA FRACCIONÁNDOSE, ATRAVIESA LA COSA, PERO EN ESTA SOLO QUEDA LA FORMA DE LA DIVINIDAD.

[Primer comentario]

SE DA ESTA DEFINICIÓN ATENDIENDO A LA ESENCIA.

CUANDO LA LUZ CREADA CAE SOBRE ALGO OSCURO, DE TANTA OSCURIDAD QUE ELLA NO LOGRA ERRADICARLA DEBIDO A SU SEVERA DENSIDAD, EN ESE CASO, O SEA, EN EL MÁXIMO DE SU AGUDEZA, DICHA LUZ ESENCIAL SE FRACCIONA EN RAYOS Y SE DERRAMA EN ACCIDENTES, Y CON ESTE FRACCIONARSE LOS MULTIPLICA. Y EN ESTO CONSISTE SU LUMINOSIDAD.

LA LUZ DIVINA NO ENCUENTRA UNA DENSIDAD SEMEJANTE EN LAS COSAS CREADAS, QUE FRACCIONE SU ACCIÓN. ENTONCES, LAS ATRAVIESA TODAS. PERO EN LA COSA QUEDA LA SOLA FORMA DE LA DIVINIDAD. LA LUZ DIVINA MULTIPLICA Y GENERA LUMINOSIDAD EN LA COSA, NO EN SÍ MISMA.

Y ESTO ES LO QUE DICE.

Comentario

I. DIOS ES UNA MÓNADA QUE ENGENDRA EN SÍ UNA MÓNADA, HACIENDO VOLVER HACIA SÍ UN ÚNICO ARDOR

Definición

Esta primera definición resulta paradigmática a los fines de ofrecer una presentación de los principales problemas de la obra en lo concerniente a su interpretación —debido a la incertidumbre tanto respecto de su origen como de sus fuentes—.

La imagen de la mónada (*Deus est monas*) ha sugerido la hipótesis de un origen griego, pues expresa un concepto central de la especulación pagana tardoantigua: Dios como una unidad simplísima anterior a toda multiplicidad.¹ Pero, como señalan Flasch (2011: 28) y Kaluza (2003: 120), la

1 Hudry (2015²: 24-26) entiende que la fuente de esta definición es un pasaje de *La vida de Pitágoras* de Porfirio y algunos textos de Filón de Alejandría.

noción de *monas* aparece también en la obra de Eriúgena,² de modo que no es necesario suponer una fuente pagana (y ni siquiera griega) de la definición. Tampoco hace falta pensar que haya sido escrita antes del siglo IX.

Por su parte, la presencia del término *gignens* en la definición apoya la hipótesis de un origen cristiano de la definición. Al menos desde el Concilio de Nicea, el dogma enseña que el Padre “engendra” al Hijo y no lo “crea”. Con este artilugio terminológico se pretende dar a entender que el Padre es y no es distinto del Hijo. La divinidad queda definida así como una unidad dinámica. En este sentido, la definición parece hacer referencia a la Trinidad cristiana como un “movimiento” de gestación *ad intra*. Si esto es así, lo divino no es entendido como una mera abstracción o sustancia inerte: cobija en su “interior” una suerte de efervescencia que se traduce en un interno autoengendramiento.

A su vez, la fórmula *unum ardorem* parece reforzar la noción de una unidad que prevalece sobre la diferencia, expresando de este modo una noción central en el dogma de la Trinidad. Por otro lado, sugiere una remisión a la tercera Persona de la Trinidad: el Espíritu Santo, tradicionalmente designado como Amor (el que se da entre el Padre y el Hijo). De hecho, una de las traducciones posibles de la palabra latina *ardor* es precisamente “amor”. Tal es la interpretación de Lucentini (1999: 55), quien traduce el término por la fórmula *fuoco d’amore*. Por el contrario, Hudry lee en el uso de este mismo término una tácita remisión al *De natura deorum* de Cicerón y, a través de él, al perdido *De philosophia* de Aristóteles. Véase, en este sentido, nuestra nota 2 al texto latino.

Por último, es posible leer en esta primera definición la dialéctica neoplatónica entre procesión y retorno. En este

2 Cfr., por ejemplo, *Periphyseon* 881D-882A; 901A; 904 B-C.

caso se trata de una procesión y un retorno desde sí y hacia sí en el interior de una misma naturaleza. El engendramiento de la segunda mónada por la primera es un retorno sobre sí; una “salida” de la mónada hacia una segunda mónada que, como no es esencialmente diferente, conlleva un “movimiento” de retorno (*reflectio*)³ hacia sí: “haciendo volver (*reflectens*) hacia sí un único ardor”. Hay un único sujeto: la mónada primera, que “engendra” (*gignens*) y “hace volver” (*reflectens*). La noción de una vuelta sobre sí aparece también en un texto que, en la tradición manuscrita, suele acompañar a nuestro *Liber*: el *Liber de causis*. Sin embargo en él no se aplica a la causa primera, sino a instancias que derivan de ella: inteligencias y almas.⁴

Primer comentario

Según este primer comentario, la definición estaría proponiendo una representación (*imaginatio*) dinámica de la naturaleza de “la causa primera”. La causa, dice “se multiplica en sí”, asumiendo una articulación interna en tres instancias a la vez idénticas y diversas entre sí. Con la intención de volver inteligible la definición, el comentario compara esos elementos con los de una progresión numérica: unidad, binario y ternario. Para comprender esta idea simplemente esbozada en este primer comentario, resulta atinente detenerse en uno de los textos de Boecio, evocado en el segundo comentario: “... la unidad multiplicada por sí misma nada procrea (*unitas in se ipsa multiplicata nihil procreat*) [...] no genera un otro distinto de sí”.⁵ La unidad mul-

3 Magnavacca (2014: 577) afirma: “Se trata de una palabra que, inicialmente, fue usada como variante de *reditio*”. Esta es una de las razones por las que, en nuestra traducción, hemos entendido la fórmula *in se* como referida a la vez a *gignens* y a *reflectens*.

4 Cfr. *Liber de causis* XIV (XV) (1966: 167, 50 y ss.); y más abajo, nota 23.

5 Cfr. nota 6 del texto latino.

tiplicada por sí misma solo genera unidad, una suerte de reflejo de sí misma. Por ende, supone o implica un retorno hacia sí.⁶

Con excepción del uno, todo número es una sumatoria de unidades. En este sentido, los números no se diferencian entre sí. Todos ellos llevan en sí la unidad como principio. Sin embargo, al mismo tiempo, la unidad de cada número se diferencia de las demás (“posee un número propio”), en la medida en que se vuelve sobre un aspecto suyo que la diferencia del resto de las unidades, a saber, la relación que guarda respecto de los demás números: el cinco se diferencia del seis por contener y repetir la unidad cinco veces y no seis, etcétera. Pero más allá de esta distinción, cuando se indaga en los elementos que componen cada número, la diferencia de cada número respecto de los demás se desvanece. Consideradas aisladamente, por sí mismas, desvinculadas de las otras, todas las unidades (o números) son idénticas.

De acuerdo con esta concepción de la progresión numérica, desde el punto de vista teológico-metafísico, el binario es, de un lado, distinto de la unidad y, de otro, idéntico a ella. Es la repetición de la unidad: “una mónada que engendra en sí una mónada”. Y lo mismo ocurre con el ternario: expresa, a un tiempo, identidad y distinción respecto de la unidad y del binario.

Segundo comentario

En su *lectio cursoria*, el autor de este segundo comentario empieza llamando la atención sobre tres expresiones

6 Hudry (2015: 16, 24), sin embargo, hace remontar este procedimiento hasta *La vida de Pitágoras* de Porfirio, según quien los pitagóricos, no pudiendo explicar la naturaleza de las formas inmateriales y los primeros principios, establecieron una analogía numérica.

contenidas en la definición: *monas, in se y unum ardorem*. Para explicar el término *monas* recurre a la noción de forma, y en particular de forma pura. Parece acudir aquí al principio de individuación, según el cual lo que define y, por tanto, determina la singularidad de una substancia es la materia signada aquí y ahora. Por ende, en el caso de las unidades referidas en la definición, formas puras sin materia, no cabe una diferenciación sustancial signada por la materia: entre ellas hay “identidad sustancial”. Al mismo tiempo, el comentador entiende que la expresión “un único ardor” hace referencia al hecho de que la dinámica descrita en la definición no produce alteridad. Pues la distinción entre las unidades sucede al interior de una misma naturaleza.

La *expositio* desarrolla los supuestos teológico-filosóficos y el sentido de las siguientes fórmulas (algunas ya abordadas en la *lectio*): *Deus est monas, monas, monadem, monas* (una vez más), *unum ardorem*.

Llama la atención que aquí no se haga referencia al primer comentario. Esto no significa que el autor del segundo no lo conociera, pues en el resto de su exégesis hace explícita referencia a aquel, llegando incluso a analizar en detalle el sentido de las explicaciones que ofrece.

El segundo comentador introduce, además, dos conceptos estrechamente vinculados con la doctrina cristiana de la Trinidad: *principium* y *sapientia*, términos asociados con la segunda Persona de la Trinidad.⁷ Es precisamente en esa segunda Persona que una tradición que comienza con Filón de Alejandría —y que tiene su principal exponente latino cristiano en Agustín de Hipona— ubica los Ejemplares o

7 La segunda Persona de la Trinidad se encuentra identificada ya en el Antiguo Testamento con la sabiduría eterna de Dios. La “sabiduría”, leemos, ha salido de la boca del Altísimo (*Ecl.* 24:3), como el soplo de su potencia absoluta (*Sab.* 7:25-26), que rige todas las cosas como su Artífice o Arquitecto (*Prov.* 8:30). Todo es creado en la sabiduría (*Job* 15:7-8; 28:12-28).

Modelos divinos, las Ideas o Razones según las cuales Dios crea el mundo.⁸ Hace así alusión a un tema no explicitado ni en la definición ni en el primer comentario: la creación, entendida como una operación divina *ad extra*.

Este segundo comentario se apoya en la autoridad de Boecio y Macrobio. Con una primera cita de Boecio (que parece referirse a *Timeo* 27d-28a, 34b-35b y 37e-38a), la *expositio* sienta las bases que permiten al lector acercarse a la consideración de una producción que no implica alteridad. El engendramiento mentado en la definición es eterno. Por ende, no puede ser comprendido en un sentido material. Con la intención de explicar esto, el comentador introduce la noción de continuidad para señalar que hay una igualdad en la generación intratrinitaria,⁹ afirmada tanto en la definición como en el primer comentario: “la unidad multiplicada en sí misma nada procrea sino siempre unidad”.

A través de la remisión a Macrobio, en cambio, introduce la doctrina plotiniana de las tres hipóstasis: Dios, Inteligencia, Alma; y se concentra especialmente en matizar la diferencia entre la primera y la segunda, para procurar un acercamiento a la doctrina cristiana: la segunda mónada “en todo íntegra e indivisa, nacida de la causa primera de las cosas, en dirección al alma, mantiene la continuidad de la potestad”. Por último se concentra en la noción de alteridad: el ámbito

8 Juan de Ripa habría seguido esta línea de interpretación al emplear el *Liber*. Cfr. Parri (2000: 161).

9 El concepto de continuidad para hacer referencia a la dinámica de la vida interna de lo divino adquiere relevancia no solo en la consideración de esta primera definición, sino también en el primer comentario a la definición II, en la que Dios es concebido como una esfera infinita: *Haec definitio data est per modum imaginandi ut continuum ipsam primam causam in vita sua*. Luego, la definición IV vuelve sobre el concepto al señalar que *Deus est mens orationem generans, continuationem perseverans*, y en su comentario se refiere la misma idea: *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*. Y finalmente, en la XIV, se aplica el adverbio *continue* a la operación divina *ad extra*: *est continue agens sphaera divina opus divinum*.

de lo divino es el de la unidad, mientras que el del devenir es el plano de la dualidad que, a diferencia del binario al que refiere el primer comentario, funciona como principio de alteridad (*principium alteritatis*).

II. DIOS ES UNA ESFERA INFINITA CUYO CENTRO ESTÁ EN TODAS PARTES Y SU CIRCUNFERENCIA EN NINGUNA

Definición

La definición ofrece una imagen para dar a entender la imposibilidad de concebir lo divino en términos racionales. Como en el caso de la primera, la imagen procede de la matemática, más precisamente, de la geometría.¹⁰ Proyectada al infinito, la imagen de Dios como una *sphaera infinita* obliga a replantear los términos mismos de “centro” y “circunferencia” con los que trabaja la definición.¹¹ En efecto, si el centro de la circunferencia está en todas partes, su noción resulta resignificada. El centro ya no ocupa solo un lugar preciso y determinado, sino que, por la infinitud de la circunferencia, ocupa infinitos lugares, precisos y determinados: *ubique*. Y todos ellos son igualmente centro.

Otro tanto sucede con la noción de circunferencia. Al hablar de una circunferencia infinita, en lugar de determinar

10 Sobre la íntima relación entre la primera y la segunda definición, Cfr. Lucentini (2007: 242-246). En *Sobre la aritmética* de Boecio (1867: 122, 3, 4) ya aparecen vinculadas las nociones de unidad y de esfera: *Unitas quoque virtute et potestate ipsa quoque circulus vel sphaera est*. Sobre el uso de la aritmética y la geometría en el siglo XII y sobre los antecedentes de la imagen de la esfera, Cfr. las notas de Valente (2012: 119, n. 2; 122-123, n. 13).

11 En la tradición manuscrita, esta esfera infinita ha sido concebida como una esfera inteligible. Cfr. Beccarisi (2012b: 77 y ss.).

y definir un ámbito, afirma la ausencia de todo límite y determinación, o bien expresa un límite que no está en ninguna parte (*nusquam*), esto es, que no limita.

El símil del centro y la circunferencia se traduce en los conceptos de trascendencia e inmanencia. Sin embargo, no se trata de establecer una equivalencia entre el centro como inmanencia y la circunferencia como trascendencia, o viceversa. En la imagen cada uno expresa a su modo tanto la trascendencia como la inmanencia de lo divino. Un centro que está en todas partes sugiere la idea de inmanente. Pero al estar en todas partes, se manifiesta como trascendente a todas ellas. Si esto es así, la imagen disuelve el arraigado antagonismo entre inmanencia y trascendencia al concebir lo divino. Al transportar la imagen de la esfera al infinito, se busca alcanzar un grado de pensamiento en el que ambos, inmanencia y trascendencia, coincidan.

Primer comentario

El primer comentario emplea el concepto de *prima causa*, ya utilizado al analizar la primera definición. Esta, se nos dice, permite imaginar la vida de la causa primera como un *continuum*. Como advertimos, este concepto también se encuentra en el comentario a la primera definición, y reaparecerá luego en la IV y XIV.¹² Esto revela cierta insistencia en concebir a lo divino de un modo no fraccionado. Por otra parte, aparece aquí uno de los conceptos fundamentales del primer comentario: la noción de vida. Valente (2012: 124) escribe: “Así, de manera similar a la mónada de la primera definición, la esfera ha de ser pensada como algo orgánico, viviente. [...] Es fundamentalmente una vida creadora —como hace pensar la referencia, al final del

12 Sobre el concepto de continuidad, Cfr. *supra*, n. 9 de nuestro comentario; Chenu (1957: 33, 34).

comentario, a la imposibilidad de determinar el momento del inicio de la creación”.

La causa primera no posee límite o término, es *supra ubi et extra*: está más allá y por fuera del “dónde”. En este sentido, el centro al que refiere la definición, sostiene el comentario, no tiene para el alma dimensión alguna. Y cuando se busca una circunferencia que defina lo divino, no se la encuentra en ninguna parte. La única manera de pensar la circunferencia vinculada a lo divino es proyectándola al infinito.¹³

Si bien al abordar el sentido de esta definición es usual remitir al ensayo “La esfera de Pascal” de Borges, quizá sea también útil recordar la definición del *aleph*: “punto que contiene todos los puntos” (1974a: 623). Centro y circunferencia de la esfera son *sine di-mensione*, como apunta Valente (2012:124), “no pueden, pues, ser *medidos* de ninguna manera”.

Sobre el final, el comentario realiza un interesante desplazamiento conceptual: de la noción de punto espacial a la de punto temporal. La circunferencia de lo divino debe ser proyectada a lo infinito, dado que “todo lo que no tiene dimensión es un [constante] inicio —como lo fue el de la creación”. Lo que carece de dimensión en sentido espacial se traduce, en términos temporales, en un perpetuo comienzo o inicio. Se suprime así la idea de un punto determinado o determinable no solo en un sentido espacial, sino también en el sentido temporal. El “inicio” de la creación es el perpetuo *nunc* en que la causa primera actúa. Es

13 Queda así transformada la noción geométrica de cantidad continua. En efecto, Valente (2012: 123) afirma: “... la característica de la cantidad continua es la de ser infinita en cuanto a lo mínimo y finita en cuanto a lo máximo. La esfera de la causa primera, en cambio, carece de finitud no solo en cuanto a lo mínimo —el centro, disperso por todas las partes es, entonces, multiplicado al infinito—, sino también en cuanto a lo máximo —la superficie (*circumferentia*) que se eleva infinitamente a lo alto y se expande hacia el exterior—.”

el instante que contiene todo tiempo. Es un inicio sin antes ni después. Algo así ocurre en términos espaciales: el centro de la esfera no es el primer punto de muchos, sino que contiene en sí, en acto, la totalidad de los infinitos puntos posibles.

Segundo comentario

Este segundo y más extenso comentario se refiere explícitamente al texto del primero. En la *lectio cursoria* se llama la atención sobre los siguientes elementos de la definición: *sphaera*, *infinita*, *ubique*, *circunferentia* y *nusquam*. Del primer comentario se retoman los términos de *continuum*, *supra* y *terminus*.

El objetivo principal de la *lectio* parece ser el de explicar la definición y el primer comentario en términos de la doctrina cristiana de la Trinidad. Así, la explicación del término *sphaera* establece una relación entre esta segunda definición y la primera: una luz infinita que engendra o genera un rayo o esplendor también infinito, volviendo sobre sí. Del mismo modo, para explicar el término *ubique* echa mano de la noción de *reflectio*, advirtiendo en el *ubique* la idea de un movimiento continuo e incesante entre el que genera y lo generado. El centro de la divinidad está “en todas partes” porque las tres Personas divinas son esencialmente idénticas entre sí. El centro, pues, está a la vez en todas y cada una. No se refiere a la relación entre la causa primera y su creación, sino a la dinámica intratrinitaria de la causa primera. En efecto, “circunferencia”, aclara el comentador, equivale a *sapientia genita*. En este sentido, el término *nusquam* se interpreta como un contrapunto del *ubique*, como aludiendo a la simplicidad de la naturaleza divina que, a pesar de la diferencia de Personas, constituye una unidad infraccionable. Esta

tensión entre identidad y diferencia había aparecido ya en la primera definición, con la idea de una mónada que engendra otra mónada constituyendo una unidad. Por esto, el comentador propone pensar el término *continuum* como expresión de la simplicidad de la naturaleza divina no en sentido cuantitativo, sino en sentido cualitativo. Se trata de una unidad que cobija y supera la diferencia, pues en el movimiento continuo que va del que genera a lo generado y viceversa no hay una multiplicación que produzca alteridad: es la dinámica interna de una naturaleza absolutamente simple.

Por último, en lo referente a la *lectio*, quisiéramos llamar la atención sobre la asociación del término *infinita* con la segunda Persona de la Trinidad, entendida como “mundo arquetípico” que “contiene las infinitas Ideas”.

Por su parte, la *expositio* comienza por analizar la estructura del primer comentario con una fórmula que, a partir de aquí, deviene protocolar: *commentator tria facit*. Esta fórmula indica que para el segundo comentador, el autor del primer comentario no sería el autor de las definiciones que comenta.

Al analizar el primer comentario, se insiste en el carácter simple e ilimitado de la esencia divina, que no tiene principio y que no es contenida por nada.

El comentador retoma sus propias explicaciones de la *lectio* apoyándose en diversas *auctoritates*. Este procedimiento es, de hecho, uno de los rasgos característicos de la *expositio*. En primer lugar, la referencia al *Sobre la aritmética* (II, 30) de Boecio. La imagen de la esfera se corresponde así con la de la unidad. Pues la unidad multiplicada por sí misma solo genera unidad. En esta multiplicación, entonces, el principio es idéntico al fin. Lo mismo ocurre en el caso de la esfera; también en ella el punto inicial es, a la vez, el final.

Al abordar el término *infinita* vuelve a repetir lo afirmado en la *lectio*: el mundo arquetípico contiene una infinitud de Ideas. Se añade ahora una referencia a Avicena (*Metaphysica* VIII, 7): el mundo divino es inconmensurable porque contiene infinitas Ideas. Por ello, se concluye con el análisis del término *nusquam* advirtiendo que la esencia divina no puede ser concebida en sentido cuantitativo, pues se trata de una naturaleza simple en la que todo está contenido de manera indiferenciada. En ella cada Idea es sí misma y el todo.

III. DIOS ESTÁ ÍNTEGRO EN CUALQUIER [PARTE] DE SÍ

Definición

El sentido de la definición resulta ambiguo, no tanto por el concepto de *totus*, que claramente identifica lo divino con una totalidad plena, sino por la presencia de la fórmula *in quolibet* (literalmente “en cualquier”). Esta fórmula que en latín puede pasar desapercibida, al ser traducida a una lengua moderna, nos sitúa frente a dos opciones: “en cualquier parte” o “en cualquier cosa”. Traducida como “en cualquier parte”, la definición nos ofrece un Dios fragmentado, constituido por infinitas partes. Traducida como “en cualquier cosa”, pasa a concentrarse en la relación entre Dios y todas y cada una de las cosas. Aunque libres del problema de la traducción, los lectores medievales del *Liber* tuvieron, sin embargo, que optar por alguna de estas dos interpretaciones. El primer comentario parece hacerlo por la primera y el segundo, por la segunda. La ambigüedad podría mantenerse traduciendo: “en lo que sea de sí”. Pero, en algún momento, habrá que interpretar esa expresión...

Nuestra traducción, que elige la primera, ofrece, pues, a primera vista, la idea de un Dios fragmentado. Sin embargo, el sentido de la definición niega aquella fragmentación, aclarando que Dios está íntegro en cualquiera de sus partes. Se niega así la oposición entre la parte y el todo, lo cual nos sitúa frente a una totalidad plena. Esta idea expresada en la definición recuerda el axioma del pensamiento medieval según el cual todo lo que está en Dios es Dios.¹⁴

La definición, así concebida, da a entender que el concepto de espacialidad no es aplicable a Dios. De aquí que no haya ni un “dentro” ni un “fuera” de lo divino. Y esto recuerda la segunda definición y el término de *ubique*, que supone la noción de parte, como indica Flasch (2011: 35). Al señalar la idéntica presencia de lo divino en todas y cada una de sus “partes”, la definición rechaza a su vez la idea de jerarquía aplicada a la esencia divina y, en cambio, subraya su simplicidad.

Primer comentario

El primer comentario indica que la definición está dada “según una consideración de la esencia de la divinidad en su simplicidad”. Advierte que la simplicidad de la esencia divina no está sometida a oposición alguna, sea interna o externa. Pues no hay en ella “rebelión” alguna, esto es, algún poder o virtud que destruya la uniformidad, proporción o equilibrio en la esencia divina, la cual es concebida, de alguna manera, como un plexo de poderes (*virtutes*). En efecto, la noción de uniformidad referida a lo divino es abordada a partir del concepto de “virtud” o “poder”. En este sentido, el primer comentario

14 Cfr. Valente (1999-2000: 713-716).

supone la idea de una esencia divina constituida por partes o poderes (*virtutes*). Ninguno de estos poderes puede ser ni más ni menos que el resto, ya que en la esencia divina no hay jerarquías.

A su vez, la esencia divina no resulta sometida o limitada por obra de un poder ajeno. Pues no hay cosa que se le oponga. Dios es único y no hay nada por fuera de Él. En su simplicidad la esencia divina está más allá de toda determinación espacio-temporal: “...existe íntegra en todo lugar al mismo tiempo y, de manera similar, por sobre y por fuera de cualquier lugar”.

Cabe destacar el empleo del concepto *virtus*, que no hace referencia a la doctrina aristotélica del acto y la potencia. Pues no ha de entenderse el sentido de la expresión *virtus* como una fuerza o posibilidad opuesta a la realización o el acto. Más bien parece referirse aquí a un poder o fuerza activos. Esto inscribe al autor del primer comentario (sea o no el autor de las definiciones del *Liber*) en una corriente de pensamiento que ha entendido el “poder” o “virtud” como potencia en acto. En su simplicidad, la esencia divina, como fuerza pura, cobija y supera aquella y toda otra oposición.

Segundo comentario

Sobre la definición, la *lectio* dice una única cosa —justamente a propósito de la ya discutida expresión *in quolibet*—. Según el comentarista significaría: “...en cualquier [cosa] causada por Él (*in quolibet causato ab ipso*)”. Pues el efecto de una causa “pertenece” a esa causa. Por eso el texto de la definición dice *sui* (“de sí”, “de ella”). Es decir: interpreta que la definición se refiere a la relación que se da entre Dios, considerado como causa, y las cosas, pensadas como sus efectos.

A continuación, se dedica a glosar el texto del primer comentario. Y, en un procedimiento que, como ya se ha indicado, mantendrá en lo sucesivo, señala cuál es su estructura. Es —advierte— una estructura ternaria: primero se aclara cuál es el punto de vista ofrecido en la definición (*iuxta quid datur definitio*);¹⁵ segundo, se explica la definición; tercero, se da el fundamento de la explicación.

Por su parte, las glosas al texto del primer comentario se concentran en un elemento que a primera vista no es fácil de advertir: la comprensión de la divinidad como una totalidad presente en todas las cosas. Su simple potencia, que coincide con su esencia, está en todo lugar: *potentia ubique, et potentia et essentia idem*. Está toda en todas las cosas, sin por ello perder su simplicidad. Esto no implica entender lo divino, en su relación con las cosas, como pura inmanencia. En razón de su omnipresencia y trascendencia simultáneas, la *lectio* concluye afirmando que lo divino está por sobre todo. Se trata de una potencia a la vez inmanente y trascendente.

La *expositio* se concentra en la idea del mundo como teofanía y, para hacer esto, recurre a dos autoridades paganas: Macrobio y Cicerón. Según ellos, el Universo es “el templo divino” y el ser humano es el “sacerdote” del templo. Pero a continuación, como autoridad cristiana, cita al “filósofo supremo”: Dionisio Areopagita. Como advierte d’Alverny, gestos como este —ver en Dionisio no un teólogo, sino un filósofo— ayudan a definir el perfil de este comentarador.¹⁶

Con todo, el texto aducido no es del Areopagita: es la *Extractio* o paráfrasis de *Los nombres divinos*, redactada, entre 1241 y 1244, por el victorino Tomás Galo. Como sea, según dicho texto, la esencia divina es “la sustancia de todo”.

15 En este caso: “según una consideración de la esencia de la divinidad en su simplicidad”.

16 D’Alverny (1949: 234) lo define como “ferviente dionisiano”.

Aunque sea causa y principio y, por ende, esté separado de todas las cosas que causa, “Dios es el ser de todo”. Desde otro punto de vista, esto significa que todas las cosas están en Dios, que todas “existen conjunta (*coniunctim*) e individualmente bien (*singulariter bene*)” en Él. Se recurre, por último, al símil de la unidad: a pesar de ser simple e indivisa, la unidad está presente en todos los demás números. Es más, los constituye.

IV. DIOS ES UNA MENTE QUE GENERA UNA RAZÓN, PRESERVANDO LA CONTINUIDAD

Definición

Esta cuarta definición concibe lo divino como mente. Parece, incluso más que la Definición I, explícitamente vinculada a la especulación cristiana sobre la Trinidad (si bien los conceptos empleados no resultan ajenos a la cultura pagana). En este sentido, Lucentini (1999: 25, 26) ha advertido la presencia aquí de un vocabulario agustiniano.

La definición retoma el tema de la I: la identidad entre lo que engendra y lo engendrado. Lo divino es una *mens* que engendra una *ratio*. Pareciera, pues, haber una precedencia de la mente respecto de la razón. Esto expresa la antigua diferencia entre *noûs* (*mens*) y *lógos* (*ratio*) que pasó del pensamiento antiguo pagano al cristiano medieval. Sin embargo, esta subordinación queda disuelta por la misma definición que indica una “continuidad” entre *mens* y *ratio*. La afirmación de esta continuidad recupera, así, un motivo ya presente en el segundo comentario a la definición I, que advertía la identidad entre la primera y la segunda mónada.

Primer comentario

El comentario breve afirma que la definición se refiere a la vida misma de la divinidad según las diversas relaciones de su esencia. Identifica el engendramiento con una multiplicación que, paradójicamente, no conduce ni produce multiplicidad. Con todo, advierte que en el movimiento de engendramiento lo engendrante deviene él mismo “palabra”, “deviene palabra” (*verbificat se*).¹⁷ Y esto indica una continuidad entre lo engendrante (*genitor*) y lo engendrado (*genitura*).

El texto final de este comentario plantea un problema ecdótico. Los manuscritos que transmiten la versión más difundida en la Edad Media dicen que la continuidad “se mantiene espirando” (*qui se habet spirando*). Si se elige esta variante, resulta natural leer aquí una alusión al Espíritu Santo.¹⁸ En cambio, la versión transmitida por el manuscrito de Laon dice simplemente: *et sic est perseverans*. Si este texto es el correcto, el primer comentario pretende enfatizar el hecho de que la primera y la segunda Persona (*genitor* y *genitura*) se igualan, y así se mantiene la “continuidad”. Si elegimos, en cambio, la versión más antigua, el texto mismo del comentario resulta más coherente, dado que retoma la expresión *perseverans* usada en la definición. Por otra parte, esta versión, modificada luego en la tradición manuscrita, apoyaría la tesis de Hudry, según la cual en dicha tradición se percibe una progresiva preocupación por explicitar cada vez más, en el texto de las definiciones, las referencias a la doctrina de la Trinidad cristiana. A su vez, la versión más antigua del primer comentario abala la tesis de Hudry según la

17 Lucentini (1999: 25) ha señalado también aquí la presencia de un vocabulario cristiano.

18 Cfr. Flasch (2011: 39); Fidora (2004: 150).

cual el *Liber* no sería sino la traducción y/o adaptación de un perdido texto de Mario Victorino escrito en el contexto de la controversia arriana y que habría buscado demostrar la igualdad entre la primera y la segunda Persona de la Trinidad.

Segundo comentario

El segundo comentario no entra en detalles. La *lectio* subraya la alusión a la tercera Persona de la Trinidad (pues el autor maneja no la versión más antigua, sino la más difundida en el Medioevo), y su identidad substancial con las otras dos. Para referirse al movimiento intratrinitario del autoengendramiento, el anónimo comentarista de la *lectio* emplea el concepto de *manifestatio*. La primera Persona se manifiesta en la segunda. Se da entre ellas una continuidad *per nexum spirationis*. Hay así una vuelta hacia sí sobre sí (*se supra se*).

En la *expositio*, se relaciona explícitamente el texto de esta definición con el de la I, aclarando que la continuidad se da “por medio del nexo de la espiración del ardor del Principio” (*per nexum spirationis ardoris primi*). Luego, a propósito de la fórmula *Deus est mens*, plantea la siguiente cuestión: ¿cómo conocemos esta *mens*? Y responde: a través de su *ratio*. Ahora bien, conocemos su *ratio* a través de la percepción del orden del Universo. En efecto, las formas y figuras que advertimos en el mundo revelan un orden. El orden es indicio de proporción, y esta, de armonía. Por fin, la armonía es consecuencia de una providencia cuya existencia no se explica si no es postulando una mente divina —tan divina, aclara el autor del comentario, como esa “razón” o “enunciación”—.

V. DIOS ES AQUELLO MEJOR QUE LO CUAL NADA PUEDE SER CONCEBIDO

Definición

Al abordar esta definición, asombra, ante todo, su parecido con la célebre del Capítulo 2 del *Proslogion* de Anselmo de Aosta: “Dios es aquello mayor que lo cual nada puede ser pensado (*quo maius cogitari non potest*)”, cuyo origen parece estar en Séneca o en un pasaje de Boecio.¹⁹ Con todo, la semejanza es aún mayor con la reformulación de la definición que aparece en el Capítulo 18 del *Proslogion*: “Dios es aquello mejor que lo cual nada puede ser pensado (*quo nihil melius cogitari potest*)”. Hudry consigna el pasaje de Anselmo en la edición crítica de 1997, pero como uno de los receptores del texto y no como su fuente.²⁰

19 Podemos trazar una historia de los avatares textuales que conducen al punto de partida del argumento de Anselmo. Según una indicación de Mondolfo (1942: 46), el inicio estaría en el *Sobre el cielo* (I, 12, 283a) de Aristóteles (1996: 104): “...el infinito, mayor que el cual nada existe, está en cierto modo limitado”. El segundo sería el texto de Séneca aquí mencionado: *Quid est Deus? Mens universo. Quid est Deus? Quod vides totum et quod non vides totum. Sic demum magnitudo illi sua redditur, qua nihil maius cogitari potest, si solus est omnia, si opus suum et intra et extra tenet.* (Cuestiones naturales I, 13-14). Luego el siguiente pasaje de Boecio: *Deum rerum omnium principem, bonum esse, communis humanorum conceptio probat animorum. Nam cum nihil Deo melius excogitari queat, id, quo melius nihil est, bonum esse quis dubitet?* (Consolación de la filosofía III, 10). Baeumker (1913: 26 n. 2), con todo, llama la atención sobre un pasaje de Agustín: *Nam cum ille unus cogitatur deorum Deus, ab his etiam qui alios et suspicantur et vocant et colunt deos sive in caelo sive in terra, ita cogitatur ut aliquid quo nihil sit melius atque sublimius illa cogitatio conetur attingere* (Sobre la enseñanza cristiana I, 7).

20 En su trabajo de 2009, Hudry (2015²: 32) elabora un cuadro sinóptico que dejaría en claro que el texto (o la idea) de la definición proviene del libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles (XII, 7, 1072b, 18-19). Es curioso que la estudiosa —que durante un tiempo vio en el perdido *Sobre la filosofía* aristotélico la clave del origen del *Libery* que sigue sosteniendo, al menos en el caso de la definición I, que el término *ardor* remite a un pasaje de Cicerón en el que se resume el argumento del *Sobre la filosofía*— no tome en cuenta la advertencia de Werner Jaeger (1946: 184), según la cual la idea central del argumento de Anselmo estaría ya en el fragmento 16 de aquella obra todavía perdida: “En aquellas cosas en las que hay algo mejor, hay también algo óptimo. Así pues, dado

Como sea, es preciso advertir la diferencia entre ambas formulaciones, la del Capítulo 2 y la del 18 del *Proslogion*, que parece ser la retomada aquí. Si Dios es “lo mejor” (no “lo mayor”) que puede ser pensado, es lo “más bueno”. Advertir esto resulta decisivo, dado que de otra manera no se entendería, como veremos, el sentido del primer comentario. A la vez, supone una novedad en el decurso de la obra tal como la conocemos. En efecto, las tres primeras definiciones recurren a imágenes tomadas del ámbito de las matemáticas (unidad; esfera, centro y circunferencia; todo-parte) y la cuarta, al tecnicismo de la doctrina trinitaria. Ahora, esta quinta definición introduce la noción de bien. La imagen del bien carga la idea de Principio de un contenido afectivo: el bien es objeto de deseo o amor, y así resulta asociado con cierta idea de autopreservación ya que en cuanto “bien” de o para algo, es lo que preserva. Dios aparece, entonces, concebido aquí, por primera vez en las definiciones, como causa final y no solo eficiente. Todo tiende a un bien, pero si Dios es Bien supremo (*melius* es el comparativo de *bonus*), es la causa final a la que todo necesariamente tiende por naturaleza.²¹ La relación entre el efecto y la causa primera, entonces, ya no está signada solo por la noción de fundamento, sino también por la de fin último. El fundamento, justamente por ser principio de todo ser, es, a la vez, aquello a lo que todo tiende, aquello que todo ser desea o ama por encima de toda otra cosa.

Cabe señalar que esta definición, que Anselmo toma como punto de partida para probar la existencia de Dios, no cumple aquí esa función. Tanto ella como el comentario que le sigue solo pretenden determinar la naturaleza de lo infinito y la relación vital que lo finito mantiene con Él.

que en las cosas que son hay algunas mejores que otras, habrá, por tanto, también una que sea óptima y esta será lo divino” (Aristóteles, 2005: 294).

21 A propósito de esta idea, luego, en la definición VII, se introduce la noción de *amor*.

Primer comentario

El comentario se propone explicar por qué Dios es *bonum*. Para esto, lo concibe como *unitas summa*. La vida es, para todo, lo primero, lo esencial: el bien supremo. Ahora bien, el fundamento de la vida es la unidad. Sin unidad no hay vida: *quanto igitur magis unum, tanto magis vivit*. La muerte es, en este sentido, pérdida de unidad. Y como la vida es considerada un bien, a mayor unidad, mayor bondad. Si Dios es unidad suprema es, *eo ipso*, Bien supremo. Dios como unidad es principio de toda vida, y el fin de todas las cosas, pues todo quiere perseverar en su ser, en su vida. En este sentido, el primer comentario introduce la idea de gozo (*gaudium*): la vida de cualquier esencia —dice— es el gozo de su verdad. Por desgracia, acostumbrados como estamos a relacionar el gozo con un plus y no con lo dado, la idea nos resulta a primera vista incomprensible. Solo ante una enfermedad valoramos la normalidad de la salud. Por eso, si escuchamos hablar del gozo del hecho de estar vivos, reconocemos en ello un *slogan*, al que se recurre en general para intentar vender algún producto más o menos innecesario, como el *tamagotchi*.

Segundo comentario

La *lectio* del segundo comentario, como en otras ocasiones, se preocupa por traducir la definición a los términos de la relación entre Creador y creatura. Nada posee el bien sino a partir de la fuente de todo bien, que lo “infunde” (*bonum... influitur ei a fonte boni*). El comentarista afirma que todo lo causado está “dividido”, y vincula esta división con la falta de “virtud” (*virtus*). La unidad es unidad de poderes, la unidad “conecta todas las virtudes”. Lo causado, en cambio, es un compuesto que necesita tanto de sus partes como

de la causa que lo conserva. En Dios, fin último —dice para explicar el primer y más antiguo comentario— las “virtudes” están “en el extremo de la potencia” (*in extremitate potentiae*), “la finalidad no es otra cosa que el extremo de la virtud (*virtutis*) en la potencia (*potentia*)”.

Es importante destacar que el concepto de *finis* está tomado en el sentido de perfección a la que se tiende y, por ende, de objetivo o fin. Naturalmente la perfección en cuanto fin supone el desarrollo completo de todas las potencialidades de la cosa (*res*). Por eso, Dios, en cuanto fin, es la suma de los poderes llevados a su máxima expresión. Y como la potencia no es entendida aquí en el sentido de pasividad sino de efectividad, Dios, que es infinitamente potente, es infinitamente bueno, porque la bondad consiste en obrar. Es decir, la bondad aludida en el primer comentario es entendida ahora a la luz del concepto de *virtus*: Dios es bueno porque infunde la bondad, porque es capaz de infundir la bondad; y es infinitamente bueno porque es infinitamente poderoso o capaz. El “gozo de la cosa” aparece relacionado con la *virtus*, con “su potentísimo bien” (*suum potissimum bonum*); o sea: con la capacidad garantizada de difusión del bien, porque ese bien es la unidad “de todas las razones causales” (*omnium rationum causalium*).

La *expositio* es aún más clara: la Bondad de Dios “infunde el ser” (*influit esse*) “con un único influjo” (*unica influxione*), afirma el comentador citando sin decirlo el *Liber de causis*.²² Esta capacidad divina es consecuencia de su unidad. En efecto, “toda virtud unida es más infinita que esa virtud multiplicada”, porque, se aclara, “en la medida en que la virtud se multiplica, más se destruye su unidad”.²³ Por

22 Cfr. *Liber de causis* XIX (XX), 157 (1960: 177, 3-11).

23 Se trata, una vez más, de una cita del *Liber de causis*. Según la doctrina expuesta en él la *virtus*, el poder causal, de la Inteligencia es *vehementioris unitati* que la *virtus* de las cosas que la suceden porque la Inteligencia *causa est ei quod est sub ea* (VIII [IX], 80; 1966: 154, 49-53). El grado de

eso, la unidad suprema es infinitamente poderosa y, según se colige de lo anterior, no hay nada “más bueno” o “mejor” que “una infinitud de virtudes”.

En este punto, el autor pretende apoyar lo dicho citando un texto que, al menos en la edición de 1997, jugó un papel central en la argumentación histórico-filológica de Hudry: el enigmático *Sobre la sabiduría de los filósofos*, en el que se afirmaría que *Deus est summe bonum*. Esta frase —quizá el más común de los lugares comunes del neoplatonismo (no solo medieval) y que podría haber sido extraída de casi cualquier texto medianamente platónico del Medioevo cristiano, árabe o judío— resume, para nuestro autor, la esencia misma de lo que él quiere decir: “la bondad es el extremo de las virtudes en la potencia”.

VI. DIOS ES AQUEL EN COMPARACIÓN CON EL CUAL LA SUSTANCIA ES ACCIDENTE, Y EL ACCIDENTE, NADA

Definición

Los accidentes necesitan de la sustancia para existir. Son “por otro”, no “por sí”. Solo la sustancia es “por sí”. Sin ella no hay accidente posible. En este sentido, si la sustancia deja de ser, el accidente queda aniquilado: se vuelve nada. Según la definición, ante Dios la sustancia parece un accidente. Es decir, parece como si dejara de existir por sí. En otras palabras: la sustancia depende de Dios como un

intensidad de la *virtus* varía conforme haya una mayor o menor proximidad respecto de lo Uno: *...intelligentiae quae sunt propinquae uni, puro vero sunt minoris quantitatis et maioris virtutis, et intelligentiae quae sunt longinquiores ab uno, puro vero sunt pluris quantitatis et debilioris virtutis* (X [IX], 95; 1966: 159, 24-28). A mayor unidad, menos limitación: *Omnis virtus unita plus est infinita quam virtus multiplicata*, (1966: 171, 15-16).

accidente de una sustancia. Hasta aquí, y solo hasta aquí, llega la comparación. De otra manera, si Dios fuera una sustancia y las “sustancias” sus accidentes, surgirían varios problemas...

En su estudio de las fuentes del *Liber* (siempre antiguas y tardoantiguas), Hudry (2015²: 32) señala un pasaje del anónimo comentario al *Parménides*: “... frente a Él (*pròs autòn*) todo lo demás es nada (*medén esti...*)”.²⁴

Ahora bien, en la tradición latina, Agustín, Boecio y Eriúgena advirtieron acerca de las consecuencias de llamar a Dios “sustancia”. En su tratado *Sobre la trinidad*, Agustín escribe que

[...] en Él nada se predica según los accidentes, pues nada le puede acaecer [...]. En las cosas creadas y mudables, todo lo que no se predica según la sustancia, se predica según los accidentes. En ellas todo puede perderse o disminuir, las dimensiones y las cualidades. [...] En Dios, empero, nada se afirma según los accidentes, porque nada mudable hay en Él.²⁵

Así, la noción de accidente queda asociada a la de cambio. Dios es, pues, una sustancia *sui generis*: “Es, sin duda, sustancia”, pero diferente de todas las sustancias, porque “a ellas les acaece todo”.²⁶ A Dios, en cambio, nada semejante puede acaecerle: *Deo autem aliquid eiusmodi accidere non potest*. Por ende, es la única sustancia inmutable.²⁷

En su escrito *Sobre la santa trinidad*, Boecio aclara que en el caso de Dios no podemos hablar de “sustancia” en sentido propio (es decir, en el sentido de sustancia primera),

24 Comentario al *Parménides* IV, 24, 28-29.

25 *Sobre la trinidad* V, 5, 6.

26 *Ibid.*

27 *Ibid.*, V, 2, 3.

sino, a lo sumo, de una *substantia... ultra substantiam*.²⁸ Por eso, predicar de Dios una cualidad no es lo mismo que predicarla de una sustancia primera. Cuando predico una cualidad de esa “sustancia” que es Dios, una cualidad como justo o bueno, explica, cambia radicalmente. Dios y el hecho de ser justo (por ejemplo) no son dos cosas distintas.

También Eriúgena niega que Dios pueda ser sujeto de accidentes: “[...] de otra manera parecería pasible y mutable y capaz de otra naturaleza (*passibilis mutabilisque alteriusque naturae capax esse videretur*)”.²⁹ Sin embargo, hay en el Irlandés un pasaje en el que se establece una comparación que, en cierta forma, se relaciona con la presente definición. Se dice allí que los accidentes son a la *ousía* o sustancia lo que las creaturas a Dios: “De ninguna manera se puede determinar qué es la *ousía*. Pero se determina que es. Pues por el lugar [...] y el tiempo y los demás accidentes que se inteligen en ella, o fuera de ella, solo se nos da su ser, pero no qué es. [...] Y también de la causa de todas las cosas — Dios— a partir de cuanto fue instaurado por Ella tan solo se conoce que es y por ningún argumento de las creaturas podemos inteligir qué es. Y, por eso, de Dios solo puede predicarse esta definición: es quien es más que ser”.³⁰

En este pasaje, el énfasis está puesto en la idea de que los accidentes son ajenos a la sustancia y por eso no dicen nada de ella. Solo la suponen porque su misma existencia (la de los accidentes) la implica. En el primer comentario se hará referencia a este carácter de “ajeno” propio de los accidentes.

28 *Sobre la santa trinidad* IV; (2005: 173, 184). Con todo, para Boecio, en cierto sentido, se puede decir de Dios que *substat: videretur [...] de Deo dici substantia, non quod ipse ceteris rebus quasi subiectum supponeretur, sed quod idem omnibus, uti praeesset, ita etiam quasi principium subesset rebus...* *Contra Eutiques* III; (2005: 218-219, 259-264). Cfr. Marenbon (2003: 73).

29 *Periphyseon* 508B (ed. Jeaneau: 92, 2848-2849).

30 *Periphyseon* 487A-B (ed. Jeaneau: 63, 1916-1926). Cfr. el texto de Boecio citado arriba, en nota 28.

Primer comentario

El primer comentario advierte que la definición supone una relación. Y ofrece un breve (y problemático) análisis de los conceptos de sustancia y accidente. El sustrato (*subiectum*), explica, es un compuesto de sustancia —en sentido propio— y accidente. El accidente es llamado “sustancia ajena”.³¹ A la sustancia el accidente le es algo ajeno. Pero lo contrario es igualmente cierto: al accidente la sustancia también le es algo ajeno. Por eso, el texto dice que “si desaparece la ajena” (esto es, la sustancia), “perece el accidente”.³²

Si eso es así, si el accidente depende de la sustancia para existir, entonces (*ergo*), prosigue el texto del comentario, “frente a la causa primera, toda sustancia es accidente, y el accidente, nada”. Si la sustancia deja de ser sustancia, el accidente desaparece. Dicho de otro modo: la sustancia pasa a ser una suerte de accidente (en virtud de su dependencia absoluta respecto de Dios).

Por último, se aclara que si Dios pasa a ser considerado sustancia, no lo es en el sentido de que subyazca a algo (el accidente) como ajeno (como se da en el caso de la sustancia individual, que para el accidente es un otro). Pues Ella, la “sustancia divina”, no tiene accidentes y, por ende, es inmutable. Es como si fuera una sustancia propia, una

31 Según Eriúgena (*Periphyseon* 507A; ed. Jeaneau: 89, 90, 2786-2790), hay accidentes que son sustrato de otros accidentes y que, en ese sentido, son llamados ellos mismos “sustancia”. Así la cantidad recibe otros accidentes como, por ejemplo, el color: *Et ne mireris quaedam accidentia substantias dici quoniam aliis accidentibus subsistunt, dum vides quantitatem, quae sine dubio accidentis substantiae est, alia accidentia accidere, ut est color, qui circa quantitatem apparet et tempora, quae in morosis rerum motibus intelliguntur.*

32 Resulta extraña la caracterización del accidente como “propiedad agente” (*proprietates agens*). Entre los diversos comentaristas solo Hudry (2015: 33) ha señalado un pasaje de la tradición neoplatónica en el que podría hablarse en ese sentido del accidente: *Enéadas* VI, 1, 27.

sustancia individual, sin accidentes. Es, pues, como si fuera una sustancia inalterable, inmutable (“que no fluctúa”).³³

Segundo comentario

La *lectio* explica, ante todo, que el accidente no puede ser concebido como algo por sí (*aliquid*), solo existe porque inhiere en una sustancia: “no es si no accidente de una sustancia”. Luego explica un punto fundamental: aunque la definición establezca una comparación, ello no significa que el Principio pueda ser comparado (“no es en modo alguno relativo, mutable ni múltiple sino solitario”). En todo caso, hay una relación de asimetría entre Dios y las cosas, como ocurre con “lo causado respecto de la causa”.

Las pocas notas que la *lectio* ofrece sobre el texto del primer comentario dejan entrever una lectura distinta de la nuestra. La unión de “una sustancia propia con una ajena” la explica como la conjunción de una sustancia “individual” y la sustancia divina, que es llamada ajena “porque la distancia entre el Principio y cualquier causado es infinita”. Esta sustancia ajena, Dios, “conserva” la sustancia individual. Si desapareciera Dios, la sustancia ajena, la sustancia individual, desaparecería como desaparece el accidente cuando la sustancia en la que inhiere desaparece.³⁴ La sustancia divina es, a diferencia de la propia,

33 La imagen de la fluctuación o del flujo para referirse al cambio de las cosas materiales aparece, por ejemplo, en el Capítulo IV de *La teología mística* del falso Areopagita (1991: 148, 7, 8; trad. castellana de Cavallero, 2008: 367): “ni es ni tiene cambio o corrupción o partición o privación o flujo (*reúsin*) ni ninguna otra cosa de las sensibles” (*De mystica theologia* IV). Tanto Eriúgena como el Sarraceno traducen *reúsis* por *fluxus*.

34 La forma en que Bertoldo de Moosburg (1984: 46, 47, 335-338) interpreta esta definición es deudora de esta lectura: *Dicit autem substantiam quamcumque esse accidens ratione dependentiae eius ad primum, cui soli competit ratio subiecti, non ut existentis in potentia passiva, sed activa, qua sustentat, qui efficit universa... Expositio*, exp. tituli I.

“algo fijo, y por ello es la única que puede conservar todo ser posible”.

A propósito de la enigmática expresión “propiedad agente”, el autor de este segundo comentario solo ofrece una paráfrasis: es “la sustancia a la que se debe la acción”.

Parca, la *expositio* se detiene exclusivamente en el concepto de comparación para repetir lo ya dicho en la *lectio*.

VII. DIOS ES PRINCIPIO SIN PRINCIPIO, PROCESIÓN SIN DIVERSIFICACIÓN, FIN SIN FIN

Definición

La séptima definición presenta a Dios como principio, procesión y fin —fórmula tan antigua como los himnos órficos.³⁵ Como sucede con el resto de las definiciones, el sentido de su vocabulario cambia según aceptemos para el *Liber* un origen pagano o cristiano, según lo ubiquemos en el siglo IV o en el XII, etcétera. El término “procesión” es usual en el marco del pensamiento neoplatónico, tanto pagano como cristiano. En el segundo sentido, la fórmula podría estar haciendo referencia, una vez más, al proceso intratrinitario.

Dios es “Principio sin principio”. La paradoja es solo aparente: si Dios es Principio en sentido metafísico, si es fundamento absoluto, no puede, entonces, tener principio. En efecto, hablar de *un Principio con principio* implicaría una contradicción en los términos. Una causa puede ser causada. Para no ser mera causa el Principio debe ser absolutamente primero. Leído con ojos cristianos, el “Principio” es el fundamento de la procesión intratrinitaria: el Padre.

35 Cfr. Bernabé (2013: 422-441).

Dios es procesión sin diversificación. “Procesión” es un término técnico que indica el acto por el cual un principio o una causa “avanza”, “marcha”, “procesa” hacia su efecto —*i. e.* el acto por el cual lo produce—. Lo natural es que el efecto sea algo diverso de la causa, aunque semejante a ella. Pero aquí se estaría haciendo referencia a la manera en que el Padre, el Principio, engendra al Hijo. Solo allí la “procesión” no implica diversidad. El Hijo, lo engendrado, no es meramente semejante, sino idéntico al Padre.

Dios es fin sin fin. Si el Padre es el Principio, si el Hijo es su procesión, entonces, el “fin” es el Espíritu Santo, dogmáticamente definido como el amor entre Padre e Hijo (cfr. Lucentini, 1999: 28). Si esto es así, es fin sin fin (sin término), pues a él tienden el Padre y el Hijo: ese amor es infinito, no tiene fin. Es decir, la relación entre Padre e Hijo es eterna.

Si, en cambio, la definición hubiera sido formulada en un ámbito pagano, deberíamos entenderla de otra manera. Que Dios sea “principio sin principio” significa que es autosuficiente. Por su parte, la fórmula “procesión sin diversificación” podría significar que el universo que surge de tal Principio, en última instancia, comparte con él una misma naturaleza. Por último, Dios sería “fin sin fin” en cuanto fin hacia el que todo tiende sin poder alcanzarlo nunca (la próxima definición, la VIII, dirá que Dios “es amor que cuanto más se posee, más se esconde”).³⁶

Primer comentario

Por los términos que emplea, el comentario parece ofrecer una lectura cristiana de la definición. Habla del que “engendra” y de lo “engendrado”, buscando explicar

36 Hay que decir, con todo, que no faltan autores cristianos que pensaron cosas similares a estas respecto de la relación de Dios con sus creaturas.

la definición con la terminología decidida en el célebre Concilio de Nicea: el Padre no “crea” al Hijo, lo “engendra” o “genera”.³⁷ El que engendra ocupa el primer lugar aunque, aclara nuestro texto, no en un sentido temporal. Es Principio que “genera”, y el fin de su generación es el Espíritu.³⁸ El Hijo es denominado naturaleza “intermedia”. Esta naturaleza no difiere de la del Principio. La única diferencia que el texto admite es la del nombre: “engendrante” y “engendrado”. Aunque difieren en el nombre, ambos tienen un mismo fin: el Espíritu “dado que en el medio la vida divina no es sino solo un uno” (*quia non est vita divina nisi unum medio tantum*). Una misma naturaleza, una misma vida, no puede sino tender hacia un mismo fin. Ahora bien, este fin no es una meta que una vez alcanzada permita el reposo del movimiento que condujo hasta ella. No es el final de una operación. Esto parece indicar que el proceso es eterno. No cabe hablar, pues, de reposo y movimiento en un sentido temporal, humano. En cierto sentido, en el primer comentario a la definición X se retomará este punto: las características del obrar humano se contraponen a las del obrar divino.

Segundo comentario

La *lectio* es clara. El término “procesión” indica una operación eterna: “no hay ni un antes ni un después”. Supone una “identidad sustancial” entre lo engendrante y lo engendrado. En su análisis del léxico empleado en el primer comentario lo más interesante es su explicación del término *species*. En efecto, el primer comentario comienza diciendo que la definición está dada “según la especie”. Es

37 Cfr. Lucentini (1999: 28).

38 Cfr. *Ibid.*

difícil comprender a qué se está refiriendo. El autor del segundo comentario propone entender: *species divinitatis*.³⁹

La *expositio* aborda, primero, el sentido de la frase: “Dios es Principio”. Todo lo que existe, para existir, debe ser antes posible. Solo entonces puede “salir” de la posibilidad “hacia el acto”, *i. e.* existir. Por ende, dice el autor, todo lo que existe existe por otro. Pareciera que debemos advertir aquí la presencia del principio aristotélico según el cual todo lo que pasa de la potencia al acto lo hace por obra de algo que ya está en acto. Sin embargo, para evitar caer en un regreso al infinito, habremos de postular un Principio absoluto, es decir, un “Principio sin principio”.

Finalmente el comentador se refiere a Dios como “proce-
sión”. Y recurre al “gran Dionisio”. Hablamos de “proce-
sión” divina, o sea, de una suerte de movimiento de Dios,
para significar que, por bondad, Dios “conduce” las cosas
hacia la existencia.

VIII. DIOS ES AMOR QUE CUANTO MÁS SE POSEE, MÁS SE ESCONDE

Definición

Esta definición introduce la noción de *amor*, de alguna manera adelantada ya en la idea de Dios como fin y, aunque en otro sentido, en el uso del término *ardor* en la primera definición. El *ardor* resulta exclusivo de la vida del Principio. Aquí se trata, en cambio, de una disposición de la creatura. Se da lugar, así, a una *via afectiva* que hasta aquí no había aparecido y que no volverá a aparecer.

39 Hudry (2015²: 42) propone entender aquí: *secundum speciem <centri>*.

Pasada esta definición y sus dos comentarios, el término *amor* desaparece por completo del texto.⁴⁰

El contenido de la definición, pues, no parece referirse a lo divino como sujeto de amor, sino más bien al efecto que tiene sobre el hombre: Dios es objeto de amor.⁴¹ Ahora bien, como desear a Dios significa ya acercarse a Él, y como Él es infinito, cuanto más se lo ama, más se aleja. No hay en el *Liber* referencias a un amor de Dios hacia sus efectos. En esto, parece más bien un texto de origen pagano. Al menos desde Platón, el amor expresa, ante todo, una carencia, y la divinidad no carece de nada. Solo con Orígenes y, más tarde, con el falso Areopagita, el término *éros* (cuya traducción latina es precisamente *amor*) se constituye en nombre divino como sinónimo de *agápe* (*caritas*).⁴²

Situados en el contexto del siglo XII, podríamos advertir un eco del espíritu del *amor cortés*, en el que se establece una relación pactada por los movimientos de posesión y ocultamiento o distanciamiento. Para Hudry (2015²: 67,68), sin embargo, el texto de la definición deriva de un pasaje del último tratado de las *Enéadas* en el que Plotino (1998: 551) haría alusión a la célebre fábula de Eros y Psique de Apuleyo,⁴³ construida alrededor de la idea del amado (Eros) que insiste en permanecer a oscuras para no ser visto por la amada (Psique).

Es interesante mencionar que, en la *versio communis*, el texto aparece de la siguiente forma: “Dios es amor que

40 Parri (2000: 156) anota: “Aunque habla de Dios, el *Liber* carece de toda entonación religiosa. No lo anima *pietas* alguna, así como tampoco abre ni alude siquiera a una perspectiva salvífica; habla de Dios sin connotaciones interiores.”

41 Cfr. Hudry (2015²: 67).

42 Cfr. Rist (1966).

43 *Enéadas*, VI, 9, 9, 24-26: “Que el Bien está allá, lo demuestra también el amor connatural del alma; de ahí las bodas del Amor con las almas en la pintura y en la literatura”. Es dudoso, con todo, que Plotino se refiera precisamente a la fábula de Apuleyo.

cuanto más se posee, más place” (*placet* en lugar de *latet*). El motivo del cambio puede ser una simple distracción del escriba. Pero resulta más interesante la hipótesis de d’Alverny (1949: 236-239): la alteración podría representar un consciente gesto de censura. En efecto, para la estudiosa, uno de los puntos que más deben haber inquietado a los lectores del siglo XIII es la insistente recurrencia del *Liber* a la idea de la *via negativa*.⁴⁴ Así, la doctrina de un Dios infinito, al que ni el pensamiento ni el afecto pueden alcanzar, representa un peligro condenado por dos veces en el ámbito de la Universidad de París: en 1241 por Guillermo de Alvernia y en 1277 por Esteban Tempier.⁴⁵

Primer comentario

El primer comentario indica que el punto de vista de la definición es el del efecto. Dios produce *amor* en el ser humano. El motivo de ese deseo reside en que el origen de la vida de la causa primera, que es Ella misma, es también el origen de toda vida, y como todo ser ama su vida, entonces ama la causa primera. Ahora bien, la vida de cualquier cosa depende de su unidad. A mayor unidad, mayor vida. Entonces, el amor por Dios es, en términos estrictamente filosóficos, una tendencia de la cosa creada hacia la unidad, entendida esta cristianamente como unidad de Padre e Hijo, “de lo generante y de lo engendrado”. El amor a Dios, pues, es una tendencia natural, un “retorno” (*regressio*). No se trata de una suerte de Gracia, sino de algo natural: “la creatura está ordenada por Aquel”. Hasta aquí el comentario parece haber olvidado uno de los aspectos de la definición, el de la *via negativa*. Pero, sobre el final, termina

44 En cierta forma, es a partir de esta propuesta de d’Alverny que Hudry tejió sus hipótesis.

45 Cfr. Chenu (1947), d’Alverny (1949: 236-238) y Dondaine (1952).

evocándola: “Aquel al cual cuanto más te unas, tanto más serás exaltado, pero tanto más se elevará”.

La idea de retorno es un lugar común de todo neoplatonismo. Ahora bien, el hecho de que en este primer comentario no se hable del ser de la cosa, sino de su unidad como el principio a partir del cual opera la conversión es un indicio de que no se trata de una concepción neoplatónica que, como la de Agustín, se permita concebir a Dios como Ser, sino de una doctrina más fiel al pensamiento de Plotino, para quien el ser, la vida y el entender son instancias derivadas. Aquí, la unidad resulta, en efecto, primordial a la hora de concebir la constitución ontológica de la cosa. Por eso, quizá, no se hace referencia al amor entre Padre e Hijo, como podría esperarse por el texto de la definición, sino a su unidad.

Por último, cabe subrayar un concepto ya dicho: la conversión, el retorno amoroso de la unidad de la cosa creada a la unidad de su fuente, se opera *de modo natural*. Hay una tendencia natural constitutiva de la cosa, en virtud de la vida que se infunde en ella, que la impulsa a volverse hacia la unidad divina.

Segundo comentario

La *lectio cursoria* se detiene, primero, en la fórmula “Dios es amor”, e intenta explicarla a partir de un texto de la paráfrasis de *Los nombres divinos* de Tomás Galo. La vida, dice el pasaje citado, permanece en todas las cosas como algo bueno (*bonum*) y bello (*pulchrum*). Ahora bien, lo bueno y lo bello es objeto de amor y deseo. Por su parte, las cosas se aman y se desean unas a otras, según un orden universal, que es la razón por la que todas tienen una operación y un deseo propios (*ideo faciunt quaecumque faciunt et volunt quaecumque volunt*). Como el Principio es causa de toda bondad y belleza, es objeto de todo amor (*amor omnium*).

A continuación, se parafrasea un texto del *Sobre la amistad* de Cicerón para dar cuenta del poder unificador del amor (aunque en el texto original se habla de *amicitia*). La *amicitia sive amor* es concebido como un acuerdo, benevolente y caritativo, entre las cosas humanas y las divinas.

Un tercer texto, nuevamente de la paráfrasis de Galo, advierte que todas las cosas fluyen hacia la unidad divina, “como a una causa fontanal”. Ella es el origen del que manan las cosas, desde, mediante y en la cual todo existe y que, además (o por ende) es el fin hacia el cual todo tiende.

Se pasa, después, al análisis del primer comentario. En este punto, se recurre a la noción de *virtus*. La fuente de “toda vida”, la unidad de generante y engendrado, es “el extremo de toda virtud”. La tendencia de la creatura es búsqueda (y hallazgo) de unidad: “cuanto más se remonta, mayor unidad encuentra”; “serás exaltado”, dice el texto del primer comentario, y el autor del segundo añade: “en tu unidad”.

La *expositio*, por su parte, tras la repetición de la referencia al texto de Cicerón, con algunas notorias variantes, se concentra, como la primera parte de la *lectio*, en la expresión “Dios es amor”. En este punto, al leer la interpretación del segundo comentarista, recordamos la ya mencionada advertencia de d’Alverny. El comentador sigue la versión del *Liber*, que en lugar de *latet* presenta la variante *placet*: “que cuanto más se posee, más *place*”. Entonces, distingue en la definición tres puntos: que Dios es la fuente del amor, que ese amor *puede* ser poseído (*quod hoc possibile ut originalis iste amor habeatur*) y, finalmente, que cuanto más se lo posee, más *place*.

El primer punto se prueba así: Dios es *virtus* y la *virtus* es la causa del amor. Aquí se recurre a otro texto de Cicerón, según el cual nada hay más digno de ser amado que la *virtus* (el antiguo romano, huelga aclararlo, está hablando de

la amistad y del cariño, de la *amicitia*, que un amigo “virtuoso” inspira). La vida del Principio es el entramado o el entrecruzamiento de las infinitas *virtutes* (*complexio infinitarum virtutum*), la mayor de las cuales es la bondad. Como las creaturas reciben tales potencias, acciones *ad extra* de la bondadosa divinidad, Ella es la fuente del amor de las creaturas: “El efecto de estas virtudes en todo lo causado será el amor, de forma tal que cualquier cosa que viva —según la medida de su género— devenga amante de manera natural, gracias a la virtud infundida por esta fuente”.

Los otros dos puntos no son analizados. Pero a continuación, el comentador (quizá guiado por el *latet* del final del primer comentario que, a diferencia del de la definición, sí se conservó)⁴⁶ vuelve curiosamente a los cauces de la *via negativa*: “cuanto más recibe el amante este amor, tanto más asciende hacia virtudes más elevadas, y cuanto más asciende hacia las más elevadas, más asciende hacia virtudes más infinitas, y cuanto más asciende hacia las más infinitas, tanto más se esconde lo más elevado de ese infinito amor”.

IX. DIOS ES EL ÚNICO PARA QUIEN TODO LO TEMPORAL ES PRESENTE

Definición

El tiempo es sucesión, los instantes se suceden unos a otros; el presente deviene pasado *al mismo tiempo* en que el futuro deviene presente. El presente persiste durante una fracción mínima, imposible de medir, para convertirse en pasado. Las cosas temporales están esencialmente sujetas

46 Según Hudry (1997a: XLVI), en cambio, el segundo comentador manejaría ambas versiones.

a este proceso de cambio constante. La noción de eternidad, en cambio, excluye toda idea de sucesión. Justamente por eso, solo puede ser definida de manera negativa, como no-tiempo; es decir, como la coexistencia de todos los instantes o como un eterno presente sin comienzo ni fin, algo imposible de pensar. La definición IX alude a este contraste para definir la naturaleza de la divinidad. Dios es aquel para quien lo sucesivo no es sucesivo, sino simultáneo y siempre presente. Con esto, se alude, pues, a la relación que Dios mantiene con las realidades temporales. Para Dios, lo temporal no implica una sucesión, como sí ocurre para los hombres. Como advierte Fidora (2002: 151), semejante preocupación por la relación entre Dios y el tiempo es compartida por los neoplatónicos paganos de la Antigüedad Tardía y por los cristianos que recibieron su pensamiento.

Primer comentario

Así como la segunda definición trata la relación entre Dios y sus efectos en clave ontológica, esta definición se ocupa del mismo tema en clave gnoseológica. El primer comentario profundiza este tema indicando una diferencia entre la percepción que Dios tiene de la realidad temporal (de la que no forma parte) y la que tienen los seres temporales del resto de la realidad (de la que ellos sí forman parte). La visión de estos últimos, la visión de las “partes”, es limitada: se da siempre desde determinado punto de vista. Para abarcar la realidad toda, las partes precisarían una serie (infinita) de puntos de vista sucesivos. Ahora bien, Dios con “una sola mirada” (*uno aspectu*) agota el todo. En este sentido, Dios es el “todo”: es la suma o “totalidad” (*totalitas*) de todos los puntos de vista necesarios para agotar el todo. Por eso, su visión (*intuitus*) es única y no es ejercida de manera sucesiva.

Segundo comentario

La *lectio* explicita algunos puntos más o menos obvios, como que el presente del que habla la proposición es el presente de la eternidad, y precisa, de manera concisa y clara, una noción metafísica fundamental. Dios es la *complexio* de todas las formas. Contiene todas las formas como si fueran una única “forma”. Esa única mirada con que Dios ve todas las cosas temporales simultáneamente es, en verdad, la mirada con la que se conoce a sí mismo. Al conocerse, Dios conoce todas las cosas. Pues, conociéndose, conoce todas las formas de las cosas. Aunque el comentarador no haga referencia a él, aparece así una noción fundamental de la metafísica de Avicena (desarrollada en el libro IX de su *Metafísica*). Este conocimiento excede el ámbito de la mera gnoseología. No es posterior al ser, no depende de un objeto; al contrario: el conocimiento divino funda su objeto, produce el ser. En el vocabulario del segundo comentario: “da medida” a todas las cosas (*mensurat omnia*). Pero ese acto por el cual todas las cosas son producidas no supone una diversificación de la esencia divina, absolutamente simple. Todo se halla en Dios de manera indistinta. Por eso el acto de “conocimiento” divino es simple; no supone diferentes y sucesivos actos de conocimiento: Dios no conoce primero esto y luego aquello. Así como tampoco produce o crea primero esto y luego aquello. Si fuera así, la naturaleza divina se vería fraccionada, diversificada al infinito y su eternidad se vería negada. Dios conoce “una única forma ideal”.

La *expositio* se concentra casi exclusivamente en esta última noción, alegando la autoridad de Dionisio. Viéndose, Dios ve todas las cosas (*in intuendo se intuetur omnia*). Al inteligirse, Dios entiende todo lo que puede ser conocido de manera inmaterial, es decir, en la propia simplicidad

(*inmaterialiter et in propria simplicitate*). La *expositio* agrega que esa forma ideal única según la cual Dios entiende todas las formas es, a su vez, “causa”. Así como según una única simple causa confiere el ser a las cosas, de la misma manera, según esa misma causa, las conoce de manera unitaria. La suya no es la *scientia existentium*, sino que es *scientia* que conoce las cosas porque conoce la causa de ellas. No entiende lo sensible por medio de los sentidos del cuerpo, como el ser humano, sino, directamente, con la propia *mens* y *virtus*, emparentadas con la mente divina (*menti divinae conformes*).

X. DIOS ES AQUEL CUYO PODER NO SE NUMERA, CUYO SER NO SE DETERMINA, CUYA BONDAD NO SE LIMITA

Definición

En esta, como en otras definiciones que recurren a una tríada para expresar la naturaleza divina (IV, VII, XII, XV y XXII), Lucentini (1999: 25) advierte el origen cristiano del *Liber*. Para todas las tríadas mencionadas en dichas definiciones se puede encontrar algún antecedente patrístico o medieval. En este caso, el poder debería ser atribuido al Padre, el ser, al Hijo, y la bondad, al Espíritu. Dios es infinito, su esencia es infinita y también lo es cada una de las Personas de su esencia. Si esto es así, si realmente se hace aquí alusión a la Trinidad cristiana, hay que suponer entre poder, ser y bondad la misma igualdad que el Concilio de Nicea decidió que había entre las Personas. Si el texto proviniera, en cambio, de un medio pagano (como pensó Hudry primero en 1989 y luego en 1997), habría que destacar el lugar prioritario otorgado a la noción

de *poder*, que recuerda la concepción neoplatónica según la cual la potencia es prioritaria respecto del acto, según la cual Plotino pudo llamar a lo Uno *he pánton dýnamis* (“la potencia de todas las cosas”).⁴⁷

Primer comentario

En el texto de este primer comentario aparece un rasgo de ese ideal científico que, en gran medida, definió la producción teológico-filosófica del siglo XII.⁴⁸ Esta definición, se dice, “resulta manifiesta por la cuarta y la séptima” (aunque sin explicar cómo).

El comentario analiza sucesivamente las nociones de *posse*, *esse* y *bonum*. El poder (*posse*) divino es innumerable porque es infinito. Solo en el ámbito de lo creado podemos hablar de un poder numerable. Allí, las operaciones que llevan lo posible al acto son finitas. Si fueran infinitas, no hablaríamos de posibilidad, sino de imposibilidad. En el nivel de la divinidad se da la paradoja de que las operaciones son infinitas (porque Dios puede infinitas cosas), pero sin embargo, Dios obra, actúa, inmediatamente, súbitamente (*subito operatur*).

Para explicar la segunda noción, la de ser, se recurre nuevamente a la imagen del centro y la circunferencia. En el plano de lo finito las operaciones que van desde el centro hasta el ser (circunferencia) son finitas. En Dios, en cambio, las operaciones que llevan al acto (circunferencia) son infinitas.⁴⁹ Entre su centro y su circunferencia hay

47 *Enéadas* V, 4, 1.

48 Cfr. Introducción, p. 17-22.

49 Según Flasch (2011: 52), el comentarador yuxtapone la doctrina aristotélica del motor inmóvil a la imagen de la esfera. Resulta difícil advertir en qué sentido se estarían retomando (más bien que alterando) los conceptos aristotélicos de acto y potencia. Lucentini (1999: 32), por su parte, señala que no sabemos aquí cuáles son esas “operaciones” infinitas, aunque podría tratarse de la

infinitos puntos. Por eso, su *clausio* es *infinita*. Esto se debe —explica el comentador con terminología aviceniana— a que es el ser necesario (*necesse existens*). Aquí hay que suponer —porque no lo dice— que en el caso del ser necesario la noción de posibilidad (asociada a la de contingencia) es inaplicable —a menos, claro, que se hable de una posibilidad infinita en acto,⁵⁰ es decir, a menos que no se hable de posibilidad en sentido aristotélico—.

La noción de bondad, por su parte, aparece vinculada con la idea de retorno; en este caso, el retorno desde la circunferencia hacia la unidad del centro. La senda más segura (*securior*), se nos dice, es la bondad *interminata*, no delimitada. Si la circunferencia aparece asociada con el acto, es lícito suponer que el centro simboliza la potencia, lo indeterminado. Por ende, resulta comprensible (aunque habría que explicar qué significa exactamente) que lo ilimitado, lo indeterminado, sea el medio más seguro. Por lo demás, la bondad, el bien, es el fin que explica la necesidad del retorno. Todo se dirige naturalmente al bien. En este sentido, cabe señalar que este retorno puede ser entendido, como siempre en el *Liber*, en al menos dos sentidos: como retorno de Dios sobre sí mismo o como retorno de la creatura a Dios. La imagen del centro y la circunferencia, entendidos como potencia y acto, como indeterminación y determinación, sugiere más bien lo segundo.⁵¹

Segundo comentario

Siguiendo el primer comentario, la *lectio cursoria* se concentra también en la noción de poder. El poder de

generación de las Ideas en el Logos.

50 Como señala Fidora (2002: 153), la expresión *subito operatur* describe a Dios también como acto.

51 Con todo, Lucentini (1999: 38) habla de un "círculo trinitario".

Dios es infinito porque las formas en la mente divina son infinitas. En cuanto a la lectura del primer comentario, introduce los conceptos de causa y causado para hablar de Dios y lo creado. A Dios nada se le opone, nada le ofrece resistencia, porque nada se opone a la infinitud. Es decir, el verdadero infinito no se opone a lo finito, sino que lo contiene. Por su parte, el retorno hacia la unidad del centro es interpretado como el retorno de lo generado hacia quien lo ha generado, es decir, del Hijo hacia el Padre. En cuanto al término *securior*, según este comentador, con él se quiere indicar que se trata de una senda necesaria “y no posible”. Esto resulta interesante si se lo relaciona con el vocabulario que advertimos en el texto del primer comentario, aparentemente de cuño aviceniano.

En cuanto a la *expositio*, ofrece una lectura de la definición que atiende a las tres nociones de *posse*, *esse* y *bonitas*. De la infinitud de las formas o “causas” se concluye la imposibilidad de restringir, numerar, medir, el poder del Principio.

Precisamente por lo anterior, el ser del Principio es ilimitado. En efecto, si fuera finito, sus operaciones —es decir, sus “Ideas o causas ideales”— serían finitas. En relación con este punto, el comentador ensaya una variante del llamado “argumento ontológico”: “...ante un ser virtuoso pero finito es posible inteligir uno más virtuoso y mejor, por lo cual... [este] sería mejor que aquel”.

Por último, sostiene la *expositio*, la bondad divina es ilimitada porque procede de una *virtus* infinita, y esa infinitud, a diferencia de lo que ocurre con lo causado, se mantiene intacta. La bondad de Dios es, pues, tan infinita como su poder o su ser.

XI. DIOS EXISTE POR SOBRE EL ENTE, NECESARIO, SOLO, PARA SÍ, ABUNDANTE, SUFICIENTE

Definición

El contenido de esta definición constituye la base metafísica de la *via negativa* presente en otras. Dios es *super ens*: está más allá del ser. En este sentido es único (*solus*), “para sí”. Es de manera plena (*est... abundanter*) porque contiene todo y, en este sentido, se basta a sí mismo (*est... sufficienter*). Por estar más allá de todo ser, es incondicionado, o sea: inexorablemente necesario. En esta definición parece haber un eco de la tradición dionisiana y de su principal difusor en Occidente, Eriúgena.⁵² Sin embargo, si queremos defender la tesis de Hudry, podemos recordar aquí aquellos pasajes de la obra de Mario Victorino, en donde se dice que Dios *superest...*⁵³ Cabe señalar que en el término *abundanter* está implícita la idea de una emanación (*abundo* significa “desbordar”). Es decir, la definición hace referencia también al carácter de Principio de la divinidad.

Primer comentario

Según el primer comentario, se trata de una definición “formal” y, a la vez, “relativa”. Formal porque se habla del ser divino en sí, precisamente para afirmar su trascendencia advirtiendo que está más allá del ser (*superest*). Pero decir que su ser está más allá del ser supone una relación o comparación: Dios no es como los seres, pues

52 Ambos pensadores, sobre todo Eriúgena, tuvieron una “Edad de Oro” en el siglo XII. Cfr. Chenu (1957: 291-293).

53 *Ad Candidum* 1017B.

todo ser manifiesta una restricción (*clausio*), un límite.⁵⁴ De Dios no se puede decir que esté limitado por nada, o en todo caso si lo está, está limitado “por una posibilidad infinita”, retomando así uno de los motivos principales de la definición anterior. Su “ser” no está “desgarrado”, no carece de nada. La razón de su simplicidad y, por ende, de su dignidad metafísica, reside en que en Dios se da un retorno (desde sí) hacia sí, que es expresión de su abundancia o exuberancia.⁵⁵ Ahora bien, la idea de emanación o derrame implícita en la metáfora de la “abundancia” o “desborde” es solo una imagen. Si Dios es infinito, no hay, para Él, un “dónde” emanar. En palabras de Eriúgena (1984: 149): “no tiene desde donde, ni hacia donde moverse, ya que en Él están todas las cosas”.⁵⁶ Cabe recordar que el primer comentario de la Definición II afirmaba que la causa primera “limita por sobre el dónde”. Por eso, según esta definición XI, su “desborde” no puede ser sino desde sí y hacia sí.

Puede resultar curiosa la manera en que se explica por qué Dios es un ser necesario: *quia malum non habet*. Flasch (2011: 52) vela lo extraño del vocabulario traduciendo *malum* por *Mangel*: *Notwendigkeit kommt ihm zu, da Mangel es nicht erreicht*. Lucentini (1999: 34), en cambio, traduce literalmente: *è necessario, poiché non ha il male*. Y explica: Dios no tiene límites y “el mal, en el pensamiento neoplatónico, no es sino vástago de la nada, límite, carencia de ser y de bien”.

54 Cfr. Fidora (2002: 154).

55 Lucentini (1999: 29) afirma: “La vida interna de Dios reside en la efusión primigenia del ser y en el retorno a sí, a *se in se*”.

56 *Periphyseon* 516D-517A; Juan Escoto Eriúgena, *División de la naturaleza*, trad. F. J. Fortuny, Barcelona, Orbis, 1984, p. 149.

Segundo comentario

Quizá el punto más interesante de la *lectio* sea la elucidación del término *malum*, recién mencionado. El comentarador ofrece una explicación similar a la de Lucentini: el “mal” procede de “un defecto del ser” (*ex esse defectu*); pero, retomando (por contraste) la idea de una “posibilidad infinita”, relaciona la noción de defecto con la de posibilidad. El “mal” solo se da en un ser posible, *i.e.* no necesario. Con esto, una vez más, el segundo comentarador recurre, para su análisis, a herramientas conceptuales propias de la filosofía de Avicena (a quien, por lo demás, cita explícitamente al comentar las definiciones XV, XX y XXI). La segunda parte del comentario profundizará la noción de ser posible.

La *expositio* se concentra solo en la fórmula “Dios existe por sobre el ente”. Y advierte en ella cinco enseñanzas implícitas. Primero, obviamente, que lo ilimitado, “aquello que no está restringido por nada existe por sobre todas las cosas”. Segundo, que Dios es el ser necesario por estar más allá del ser, es decir, porque nada hay que lo preceda. Ahora bien, necesario es lo no causado (pues “lo que depende de una causa no es en sí necesario”). Como a Dios nada lo precede, entonces no es causado.⁵⁷ Tercero, que solo de lo Uno

57 Queda explicitado, así, el trasfondo aviceniano de este segundo comentario. En palabras de Guerrero (1994: 35): “El ser es dividido por Avicena en dos clases: necesario o posible, pues el imposible no puede darse. El ser posible es aquel que por su propia naturaleza puede existir o no existir, por lo que requiere siempre un comienzo. El ser necesario, en cambio, es tal que es imposible que no exista. [...] El ser posible depende de una causa para existir; por sí mismo es indiferente para la existencia o para la no existencia. Si existe, es porque una causa lo ha hecho existir; su no existencia también tiene una causa: la ausencia de causa”. Ahora bien, para Avicena, lo posible por sí es, desde otro punto de vista, necesario por otro. Por eso nuestro texto dice: “lo que depende de una causa no es *en sí* necesario”.

Guerrero (1994: 35) afirma: “Todo está sometido al control, determinación, conocimiento y voluntad de Dios [...]. Cuando el ser posible existe en virtud de esa causa, se convierte en ser necesario por otro, al hacerse necesaria su existencia en relación a esa causa. Esta causa de la que depende

puede predicarse algo “por sobreabundancia” (*per superabundantiam*). Ahora bien, decir de algo o alguien que es la plenitud o totalidad de todo lo que es pasible de ser ordenado o dispuesto (*omnium aptabilium*) es predicar según una sobreabundancia, y esto únicamente puede ser predicado de lo Uno. La cuarta enseñanza es el fundamento metafísico de lo anterior: “aquello cuyo ser es la plenitud de todo bien es abundante por sí (*per se abundans*)”; así pues, de Dios y solo de Él se predica por sobreabundancia porque es *per se abundans*. Por último, el comentador advierte la siguiente doctrina en la frase que analiza. Las cosas (los seres) difieren unas de otras, son sí mismas para sí mismas y, a la vez, un otro para las demás. Son un compuesto de esencia y existencia; y la esencia supone un recorte, una limitación. En un sentido, difieren, pues, por la esencia —como el perro difiere del ruiseñor—. Pero también son un compuesto de substancia y accidentes. En este sentido, un perro difiere de otros perros —aunque el accidente no es objeto de conocimiento (*est praeter intellectum esse*)—. ⁵⁸ La composición de los seres indica que son causados. Así, por ser limitados (o causados), los seres no son autosuficientes: no pueden todo, no saben todo y no pueden tener todo lo que quieren (y tampoco quererlo todo). Pero esta limitación propia de los seres no se cumple en el caso de Dios, lo Uno, precisamente porque está más allá del ser. Es autosuficiente y, entonces, necesario (porque no necesita de nada otro, pues para Él —que es ilimitado— no hay un otro).

En este último pasaje, figura la segunda de las dos referencias que el autor del segundo comentario hace al texto *Sobre la sabiduría de los filósofos*: “Afirmamos que, en sí, lo Uno debe ser necesario”.

es el Ser necesario por sí...”.

58 Cfr. Aristóteles, *Analíticos posteriores* I, 31, 87b.

XII. DIOS ES AQUEL CUYA VOLUNTAD SE IGUALA A LA POTENCIA Y A LA SABIDURÍA DEÍFICAS

Definición

Esta es otra de las tantas definiciones que hacen referencia a la naturaleza ternaria del Principio.⁵⁹ En este caso, la potencia corresponde al Padre, la sabiduría al Hijo y la voluntad al Espíritu. Lucentini (1999: 26, 27) advierte que la substitución de “bondad” por “voluntad” para designar a la tercera Persona aparece ya en el tratado *Sobre la trinidad* de Agustín y exactamente la misma tríada figura en la *Filosofía* de Guillermo de Conches (ca. 1090–1154).⁶⁰ El objetivo de la definición parece ser establecer una igualdad entre potencia, sabiduría y voluntad afirmando, sobre todo, la igualdad de la voluntad respecto de la potencia y de la sabiduría.

Hudry (2015²: 34,35), que sugiere siempre las fuentes que Mario Victorino habría usado para componer el *Liber*, señala aquí unas líneas de las *Enéadas* y un pasaje del anónimo comentario al *Parménides* de Turín.⁶¹

59 Cfr. Lucentini (1999: 25).

60 Cfr. *Sobre la trinidad* X, 11-12; y XIV, 6, 8. Allí Agustín trabaja la tríada *memoria, intelligentia y voluntas*. Por su parte, así razona la tríada Guillermo de Conches (*Philosophia* I, 5-9): *Potentia dicitur Pater, quia omnia creat, et paterno affectu disponit. [...] Sapientia vero dicitur Filius a Patre ante saecula genitus, et tamen illi coaeternus: quia ut filius temporaliter est a patre, ita sapientia aeternaliter et substantialiter est a potentia. [...] Pater ergo genuit Filium, id est, divina potentia genuit sapientiam, quando providit qualiter crearet res, et creates disponeret, et quia ante saecula hic providit, ante saecula sapientiam, id est, Filium genuit. [...] Voluntas vero divina dicitur Spiritus sanctus.* Cfr. Albertazzi (2010: XXVII).

61 Los pasajes indicados son *Enéadas* VI, 8, 13 e *In Parmenidem* IX, 3-5.

Primer comentario

Por vez primera en el incierto curso del *Liber*, el primer comentario no aclara desde qué perspectiva se da la definición. Directamente establece, como muchas otras veces, un contraste entre lo divino y lo creado: voluntad (*voluntas*), saber (*scire*) y poder (*posse*) son principios de acción en la creatura, pero en ella, a diferencia de lo que ocurre en el caso de lo divino, no son iguales (*aequalia*). Pues, en la creatura, la voluntad es más informe (*deformior*) que el poder y el saber. Pues la naturaleza determina el poder así como la “instrucción” (*corruptio*), el saber, mientras que la voluntad permanece libre, no coaccionada, en perpetua expansión y progresión. Por ello, la voluntad, como principio de acción en la creatura, se eleva por sobre los otros dos debido a su indeterminación.⁶²

Segundo comentario

A pesar de que el primer comentario no indica de qué clase de definición se trata, la *lectio* afirma que la definición atiende a la forma, pero se basa en una comparación.

Y, ante todo, siempre volviendo sobre el tema de las formas o ejemplares *in mente Dei*, explica que las “causas ideales” fluyen de la potencia a la sabiduría y “de igual modo, a la voluntad, y viceversa,” en un movimiento circular que constituye la vida eterna de lo divino. Luego se vuelve hacia la diferencia entre la actividad divina y la actividad de la creatura. Acentúa el singular lugar que ocupa la voluntad como principio de acción en lo creado por estar menos formada o determinada. Esto le permite a la voluntad moverse libremente: “reside en una

62 En este sentido, Flasch (2011: 54, 55) propone leer *deiformior* (“más deiforme”) en lugar de *deformior*.

posibilidad susceptible de cosas opuestas”, aclara retomando el pensamiento de Aristóteles.

Es interesante el hecho de que, a propósito del término *correptio*, el segundo comentador introduce los conceptos de intelecto posible e intelecto agente. La instrucción es ilustración que “sobreviene al intelecto posible desde el intelecto agente a través de la tutela”.

Breve, la *expositio* comenta tan solo las primeras palabras de la definición: *Deus cuius voluntas*. Se refiere a la voluntad, la potencia y la sabiduría en términos de “hipóstasis” volviendo explícito el sentido trinitario de la definición. Las tres hipóstasis se unen, afirma, en “una identidad sustancial”. Para aclarar esto recurre de nuevo a la noción de causas ideales. La voluntad divina es igual a su potencia y sabiduría porque “aquello cuyo ser es de una infinitud igual a la de las infinitas causas que no exceden ni son excedidas en poder, querer y saber tiene una voluntad que se iguala a su potencia, su sabiduría y su conocimiento”. Para confirmar su lectura, el autor cita un texto de la *Cosmografía* de Bernardo Silvestre (ca. 1100-1160).⁶³ Modificando el original —que postula la serie de agentes *Nous-Entelequia-Imarmene-Naturaleza* para explicar la generación del mundo— el comentador muestra cómo, en el pasaje citado, las Ideas o Modelos engendrados por la mente divina pasan de ella a la voluntad divina, del Hijo al Espíritu, de la Sabiduría a la Voluntad, lo que probaría que la voluntad divina está en el mismo rango que la sabiduría.

63 Como es sabido, esta obra ofrece una alegoría que alterna la prosa con el verso para describir la creación del Universo. El texto, señala Marenbon (2007: 163), “está libre de referencias cristianas” y se basa, sobre todo, en el *Timeo* y en el comentario de Calcidio. Los protagonistas de la trama son Nous (Intelecto) y Entelequia (Alma del mundo) y el antagonista es Silva (la materia informe).

XIII. DIOS ES SEMPITERNIDAD QUE OBRA EN SÍ SIN DIVISIÓN NI DETERMINACIÓN

Definición

La definición pone el énfasis en la naturaleza de la acción divina, operación eterna, íntegra y que no supone, para el agente, determinación. En verdad, el solo hecho de que se diga que se trata de una acción eterna equivale a afirmar que es una acción *sui generis*. Toda acción “pasa”, supone necesariamente un lapso de tiempo. Hablar de “acción eterna” es un oxímoron. La definición busca esa perplejidad. También las otras dos notas, la indivisión y la indeterminación, son difíciles de conciliar con la noción de acción. Necesariamente toda acción comienza y termina, la fuerza que la mueve se disgrega, se disuelve. Y en toda acción el agente obra sobre un objeto que se ve afectado por la acción; pero también el agente se ve afectado por su propia acción. El actuar produce, forzosamente, una suerte de reflujo, una determinación o “hábito” (*habitus*). Mover algo es moverse. Pero no en el caso de la acción divina, que no determina al agente ni produce en él ningún tipo de mutación.

Llama la atención la aplicación del término *sempiternitas* a Dios, que significa, según Magnavacca (2014: 608): “la duración sucesiva sin principio ni fin que se da en el tiempo”.⁶⁴ En este sentido, uno esperaría que la acción divina fuera eterna y no sempiterna. Por eso resulta interesante la sugerencia de Hudry de relacionar el texto de la definición con el final de la *Física* (VIII, 10, 267b) de Aristóteles (1995: 490):

64 Sin embargo, veremos que, en la *expositio*, el segundo comentador parece entender este término como sinónimo de *aeternitas*.

Es imposible que una cosa sea movida por una magnitud finita durante un tiempo infinito. Pero el primer moviente mueve con un movimiento eterno *y en un tiempo infinito*. Luego es evidente que es indivisible y sin partes y que no tiene magnitud.⁶⁵

Primer comentario

Para explicar el sentido de la definición recurrimos a una comparación. Lo mismo hace el primer comentario. A diferencia de Dios (al cual por única vez el primer comentario llama *creator*), las creaturas hallan siempre algún grado de resistencia cuando actúan; interna —la fuerza que mengua— o externa —algo que se les opone—. La acción trae fatiga, pero Dios “no precisa de sombra para reposar fatigado”.

Segundo comentario

La *lectio* del segundo comentario es parca. Aclara cuál es la estructura del primer comentario y solo condesciende a explicar el sentido del término *vis* (“fuerza”): *vis* significa *virtus*, afirma. La explicación no es baladí: da cuenta del interés del segundo comentador por llevar la discusión hacia la noción de *virtus*, una de las claves de la metafísica del *Liber*.

La *expositio*, en cambio, empieza por comentar la fórmula: *Deus est sempiternitas*. En primer lugar, señala que la noción de eternidad supone la de unidad. Luego, explica que la verdadera acción es la que surge espontáneamente, la que no puede no surgir porque es propia de la naturaleza del agente. Ahora bien, como la naturaleza divina es

65 El destacado es nuestro.

infinita, su acción también lo es. Apoyándose en la autoridad de Calcidio, agrega que lo propio de la naturaleza divina es “entender” o “inteligir”.

A continuación, se interpreta la expresión *in se*.⁶⁶ Así, parafraseando un poco el primer comentario, nos dice que la acción divina no halla oposición y que, por ende, no se fatiga. Ahora bien, como la fatiga es principio de división, Dios no se fatiga al obrar.

El siguiente punto, el cuarto, recuerda una doctrina erigeniana.⁶⁷ La acción divina se identifica con la substancia divina y, por eso, al obrar su acción, Dios “obra su sustancia” (*agit suam actionem, ergo agit suam substantiam*). De esto, el anónimo comentador extrae una conclusión fundamental: no hay diferencia esencial entre el agente y su obra (*necesse sic agens et actum sunt indifferentia secundum essentiam*).

Cabe preguntar si lo anterior se refiere a la obra interna de la divinidad, es decir, al inconcebible engendramiento del Hijo por el Padre o la creación, es decir, la operación que Dios ejerce *ad extra*. El último párrafo de la *expositio* parece indicar, sin entrar en mayores detalles, que es todo a la vez. La substancia divina (*i.e.* su obra) consiste en engendrar desde sí su Sabiduría (*gignit de se suam sapientiam*). Pero también la suya es obra de su voluntad, que “procede” desde su bondad y a través de la creación (*procedens a sua bonitate per creationem*). Su acción es, además, principio de distinción pues confiere —de manera simultánea— forma

66 Pero, extrañamente, el autor continúa enumerando y escribe: “Lo tercero...” —o sea: aunque el comentario recae ahora sobre la fórmula “en sí”, el tema es el mismo—.

67 *Periphyseon* 518A (ed. Jeauneau: 104, 3248-3257): *N. Coaeternum igitur est deo suum facere et coessentialis? A. Ita credo et intelligo. N. Duone quaedam sunt deus et suum facere (hoc est sua actio), an unum simplex atque individuum? A. Unum esse video. Deus enim numerum in se non recipit, quoniam solus innumerabilis est, et numerus sine numero, et supra omnem numerum causa omnium numerorum. N. Non ergo aliud est deo esse et aliud facere, sed ei esse id ipsum est et facere. A. Huic conclusioni resistere non audio.*

a todo lo creado. Por último, la acción divina, concluye la *expositio*, todo lo conserva en su “especie” según la “Idea” que hay de ello en la mente divina (*salvat unumquodque in sua specie iuxta ideam in mente sua*).

XIV. DIOS ES OPOSICIÓN A LA NADA POR LA MEDIACIÓN DEL ENTE

Definición

A primera vista, la definición desconcierta: afirmar que Dios tiene un opuesto equivale a limitarlo; es, en suma, adjudicarle una determinación a partir de la cual establecer una relación de oposición entre Dios y un otro de Dios.⁶⁸ Una suerte de oposición entre un *esto* (Dios) y un *aquello* (la nada). En este sentido, hay un texto de Agustín que juega con la idea de la “nada” (*nihil*) como contrario de Dios. Si buscamos algo contrario a Dios, dice Agustín, advertimos que no lo hay o que, precisamente, su “contrario” es la nada absoluta, es decir, lo que de ningún modo es: *cui si contrarium recte quaeras, nihil omnino est*.⁶⁹ Pero aquí se evita una contraposición directa. Esto es, Dios es lo opuesto de la nada solo por intermedio del ente. Quizá haya que entender “nada” como privación o alteridad, y, entonces, necesariamente la noción de nada supondría la de ente —en el sentido de algo determinado que es lo que es porque *no es* todo lo demás—. Así, si no tuviese lugar “la mediación del ente”, no habría oposición, pues no habría determinación y la idea de nada como privación o alteridad no tendría sentido.

68 Cfr. Fidora (2002: 155).

69 *Sobre las costumbres de la Iglesia católica y las costumbres de los maniqueos* II, 1,1.

Ahora bien, si por “ente” entendemos simplemente “ser”, entonces habría que decir que Dios no es ni la nada ni el ser, sino algo que ni es ni no es —postura más acorde con la de la *via negativa* seguida en otras definiciones del *Liber*—. Cabe recordar que la definición XI advertía que Dios “existe por sobre el ente, necesario, solo, para sí, abundante, suficiente”, señalando así que lo divino es *super ens*, y, con ello, anterior a la oposición entre el ente y el no-ente.

Primer comentario

Curiosamente, el primer comentario asocia la definición con la imagen de la esfera de la definición II. Dios es una esfera que encierra (“encarcela”) la nada en su centro. Según Fidora, este desarrollo de la metáfora está destinado a ofrecer una elaboración de la noción de *creatio ex nihilo*. La nada no es el opuesto de Dios en el sentido de un principio autónomo que se le contrapone, sino que le está subordinada.⁷⁰ Dios la domina. El comentario habla de una operación divina realizada sin interrupciones. Esa acción retiene “eternamente” a la nada. Por abundancia, Dios llama a la “cosa” (*res*) al ser.

Por lo demás, como señala Kaluza (2007: 119, n. 49), el texto resulta problemático por la presencia de un pronombre relativo cuyo antecedente no es claro: la esfera divina opera el *opus divinum quo detinet nihil in suo esse aeternaliter, a quo per exuberantiam suae bonitatis vocavit in esse rem*. No es evidente cuál es el referente del *a quo*. ¿Es *esse*, *opus* o *nihil*? Kaluza entiende que es el *nihil*. Dios llama la cosa *de la nada* al ser. O sea, siguiendo el texto: del centro al ser. Esto sería plausible. El primer comentario a la definición X, de hecho, se refiere a la creación utilizando la misma

70 Cfr. Fidora (2002: 155).

imagen de la esfera. A propósito de la noción de poder, allí se decía que la realización de la posibilidad de algo, tanto de lo finito como de lo infinito, es un movimiento “desde el centro hasta su ser”, “desde el centro hasta el extremo (es decir, hasta el acto)”. En el caso de lo finito, esas operaciones son claramente finitas y se realizan gradualmente. En Dios, esas operaciones son infinitas y se realizan inmediatamente; Dios “opera de modo inmediato”. En el Principio, acto y posibilidad coinciden.

El comentario a esta definición retoma la misma terminología; también aquí se dice que ese movimiento del centro hacia la circunferencia es un pasaje de la posibilidad al acto. Si la cosa es conducida (“arrastrada”) al ser en acto, “se afirmará”; en cambio, si es conducida al ser posible, “regresará a la nada”. La cosa, dice el texto, “está como alrededor del centro”, o sea: alrededor de la nada. Está entre el centro, prisión de la nada, y la circunferencia. La posibilidad conduce de regreso a la nada; el acto, hacia la circunferencia. Dios “arrastra” hacia la posibilidad o hacia el acto. ¿Hay que asociar el ser posible con la contingencia y, por eso, si es arrastrada hacia el ser posible, la cosa “regresará a la nada”? ¿O, en realidad, hay cosas que son posibles pero nunca son actualizadas y entonces “regresan a la nada”? ¿Es la nada la posibilidad misma?

Kaluza (2007: 120), que como vimos interpreta que el referente del *a quo* es la nada, cree advertir en este comentario un eco de la doctrina eriugeniana de la *creatio de nihilo*. Si Dios —razona— conduce por abundancia las cosas de la nada al ser, y si en el caso de Dios no cabe hablar de partes, entonces el centro (la nada) es Dios mismo, pues “la nada no tiene ningún lugar determinado en Dios”. Cita, así, un texto clave del libro III del *Periphyseon* (ed. Jeuneau: 66, 1903-1905): “[...] no hay lugar para la nada ni fuera ni dentro de Dios y, sin embargo, no en vano, se cree que hizo

todo de la nada”.⁷¹ Sin embargo, en este texto, el Irlandés advierte que no tiene sentido postular una nada *per privationem*; esta nada no es la célebre nada *per excellentiam*. Más bien, el texto de Eriúgena parece marcar una diferencia respecto de este primer comentario que estamos analizando. Así lo indica el mismo Eriúgena (ed. Jeauneau: 86, 2483-2487): “[...] ningún lugar se concede a aquella nada —esto es, a la privación de toda propiedad y esencia— de la que todo habría sido hecho, según piensan quienes menos inteligen”.⁷² Si Kaluza estuviera en lo cierto, entonces ese regreso a la nada de la cosa que es arrastrada por Dios hacia el ser posible sería, ni más ni menos, ese *reditus* que para Eriúgena acontecerá al final de los tiempos —cosa que, tal como está escrito el texto del primer comentario, parece poco probable—. La doctrina formulada en este primer comentario parece, en fin, la de la *creatio ex nihilo* usualmente aceptada, y no la original interpretación del Eriúgena.⁷³ Además, Kaluza (2007: 19-120, nn. 49 y 51) cree reconocer también un eco de *Romanos 4:17* —“Quien da la vida a los muertos e invoca tanto a las cosas que son como a las que no son (*et vocat ea quæ non sunt, tamquam ea quæ sunt*)”—⁷⁴ y del mismo Eriúgena que emplea la misma imagen en varios lugares. A estas referencias podría agregarse la traducción de *Los nombres divinos* perpetrada

71 *Periphyseon* 665A; ed. Jeauneau: p. 66, 1903-1905.

72 *Periphyseon* 679B-C; ed. Jeauneau: p. 86, 2483-2487. Cfr. Ludueña (2016).

73 Valente (2012: 126) explica el texto de este comentario de una manera sugestiva: “Eternamente irradiadas desde el centro-nada hacia el extremo-cosa (determinada) por sobreabundancia de bondad en el Principio, las creaturas constituyen una suerte de esfera (¿diferente?) ubicada inmediatamente alrededor del centro de la esfera divina (*circa centrum*). Así, Dios, como esfera infinita, se encontraría compartiendo un inédito espacio imaginario con la nada a la que encarcela y con lo creado a lo cual ‘excarcela’ de esa nada, con el resultado de que esa esfera creatural incesantemente ‘llamada’ al ser debería, a la vez, ser imaginada como coincidente con la esfera divina misma.”

74 También Hudry (2015?: 64).

por el Irlandés en el siglo IX (y que el Sarraceno, en el XII, conservó casi igual). El falso Areopagita escribe:

Lo bello supraesencial [...] se dice ‘belleza’ [...] como causante de la buena armonía y brillantez de todo [...] y como lo que llama todo hacia sí mismo (*ho pánta pròs heautò kaloûn*) —de donde también se dice ‘belleza’ (*kállos*)... —.⁷⁵

Eriúgena traduce literalmente: *et velut omnia ad se ipsum vocans*.⁷⁶

Segundo comentario

La *lectio cursoria* se reduce, en este caso, a describir la estructura del primer comentario: solo nos dice que aclara primero de qué tipo de definición se trata y que luego la explica. En cambio, la *expositio* toma dos elementos de la definición: en primer lugar, la idea de mediación “del ente” y, luego, la construcción *Deus est oppositio*.

Retomando el primer comentario, explica en qué sentido el ente *media*. La posibilidad conduce la cosa hacia la nada, “a cuya naturaleza propiamente tiende”, mientras que el acto hace que el ente se vuelva hacia Dios, el Principio, “al cual adhiere como al ente verdadero”. Es decir, distingue entre un ente a secas, la cosa que naturalmente tiende a la nada, y un ente o ser verdadero.

En relación con la idea de Dios como “oposición”, advierte que significa dos cosas: (1) que Dios excluye, de modo absoluto, todo “a través de una negación”; (2) que Dios es oposición *por intermedio del ente*, porque encierra en sí al

75 *Los nombres divinos* IV, 701C-D (2007: 256).

76 *Dionysiaca* vol I, 180. El Sarraceno tradujo: *et sicut omnia ad se ipsum vocans*.

ente “cuyo acto consiste en haber sido conducido de la potencia al acto”. La nada aparece, entonces, vinculada a la noción de posibilidad.

Finalmente, el segundo comentador entiende que, en el primer comentario, el centro de la esfera es el Padre que, “en su potencia”, encierra la nada y “causa excluyendo de la divinidad lo diverso”. Ahora bien, como las Personas son consustanciales, el Padre no es una parte de la divinidad: está íntegro en todas las partes de la divinidad, justamente porque en la divinidad no hay partes. Por ende, también la nada, prisionera del Padre, “resulta encarcelada, aislada en cualquier parte de la circunferencia de la divinidad”.

Por último, en la línea final de la *expositio*, la nada es identificada (o al menos, asociada) con la materia: “La materia primera es llamada de esa cárcel [al ser] por medio de la creación”.

XV. DIOS ES VIDA CUYO CAMINO A LA FORMA ES LA VERDAD, Y A LA UNIDAD, LA BONDAD

Definición

También esta definición alude a la naturaleza ternaria de la divinidad. Dios es vida. Aplicada a Él, tal noción indica siempre un tipo de dinamismo, como vimos en las definiciones II y IV. Expresa, según Lucentini (1999:30), “el despliegue interior de la divinidad”. Aquí la vida de la divinidad designa dos caminos, es decir, dos movimientos -o dos momentos de un único movimiento circular: hacia la forma y (desde la forma) hacia la unidad. El primero sugiere un movimiento hacia cierta determinación; el segundo, hacia la indeterminación. A su vez, la noción de forma

aparece vinculada a la de verdad, lo que parece aludir a la segunda Persona, que en la tradición suele ser llamada “forma” y “verdad”.

Por su parte, ya en la definición X la idea de bondad supone un movimiento de retorno relacionado con la tercera Persona.⁷⁷ Y, como en la definición I, el retorno es hacia la unidad. Es decir, la vida divina es un doble movimiento de salida y retorno, desde y hacia la unidad.

A propósito de esta definición, Lucentini (1999: 27) llama la atención sobre un pasaje del *Sobre la verdadera religión* de Agustín⁷⁸ y Hudry (2015²: 46) entiende que, al redactarla, Mario Victorino (autor del *Liber* según su interpretación) tenía ante los ojos un pasaje de la introducción a las *Enéadas* de Porfirio.⁷⁹ Lo que sí parece claro es que el texto alude al célebre pasaje de *Juan* 14, 6: “Yo soy el camino, la verdad y la vida”.

Primer comentario

El comentario vuelve sobre la imagen de la esfera. Hay, dice, dos movimientos: uno que va desde el medio y otro que va hacia el medio. Ahora bien, se ha señalado que el término “medio” es sinónimo de “centro”.⁸⁰ El primer movimiento “da el ser”. Es la generación del Hijo, “lo engendrado”. Da el ser porque en el Hijo están las formas o razones según las cuales el Universo es creado en el ser. El movimiento hacia el medio es “el camino inverso”, hacia la unidad, “da el vivir” y, en este sentido, se identifica con la bondad. Cabe recordar que en el comentario a la definición

77 Cfr. Lucentini (1999: 29).

78 *Sobre la verdadera religión* 55, 113. Allí se habla de la segunda Persona como *forma omnium*. En el siglo XII, el pasaje figura en las célebres *Sentencias* de Pedro Lombardo.

79 Cfr. *Puntos de partida hacia lo inteligible* 37.

80 Cfr. Lucentini (1999: 32) y Valente (2012: 127).

V ya aparecían asociadas las nociones de bien y de unidad. Así pues, los movimientos que definen, o mejor, que son la vida misma de la divinidad, prefiguran en el plano intratrinitario el doble movimiento neoplatónico de todo lo real: procesión a partir de y retorno al Principio. El primero, desde el centro, da el ser, como procesión; el segundo, hacia el centro, lleva de regreso al Uno-Bien.

Segundo comentario

La *lectio* se interesa, ante todo, por explicitar la referencia a la doctrina de los ejemplares *in mente dei*, implícita en los términos “forma” y “ser”. Ya el concepto mismo de vida es entendido como “el armonioso actuar de todas las causas”. Y cuando se habla de “forma” se indica que Dios, el Hijo en particular, es “la Idea de todas las cosas”. Y es “verdad” porque es “la verdadera esencia de todas las cosas”. En el Hijo, Forma suprema, las cosas son más verdaderas que en sí mismas. El camino hacia la unidad, por su parte, es interpretado como el camino que va del Hijo hacia el Padre. Por último, en un juego de palabras que hace pensar de nuevo en la doctrina de las *rationes* o Ideas, la bondad es definida como “el extremo de las infinitas virtudes en la unidad”. Así, como en otros lugares, la bondad se asocia a la noción de potencia activa. Los dos movimientos, entonces, están relacionados con la capacidad productora del Principio, entendido como plenitud de formas o virtudes, que da el ser.

En cuanto al texto del primer comentario, la *lectio* identifica al “medio” con el Padre que da el ser a lo engendrado que, a su vez, da vida al Padre.

La *expositio* solo se concentra en la definición, a propósito de la cual advierte tres puntos. Primero, retoma lo que en la *lectio* es apenas esbozado: la vida es “acto

armónico que procesiona las causas”. Para profundizar en este elemento, cita el *Liber de causis*: “... la vida es la procesión que procede del ente primero en reposo y sempiterno”. Y establece una diferencia entre la vida (“la procesión del ente primero”) y lo que tiene vida (“el alma”). No ser la vida misma, sino solo poseerla es propio de lo compuesto. En el caso de Dios, su vida es ser “la procesión fontanal de las causas” (*i. e.* de las formas); en el caso del alma, su vida es recibir vida. Recurriendo a “Dionisio” (en realidad, se trata siempre de la paráfrasis de Tomás Galo), explica que Dios es vida y sustancia porque “vivifica y sustantifica”.

En segundo lugar, evocando la doctrina de los trascendentales, explica que “el ser y la verdad son convertibles”. Por ello, el texto afirma que la vida que da el ser da también la verdad. En este punto el comentador remite a un pasaje de la *Metafísica* de Avicena en el que se supone la doctrina de la diferencia entre la existencia de las cosas creadas (que viene de Dios) y la esencia o quiddidad (que le corresponde a las cosas por sí mismas). La quiddidad de las cosas “depende de una privación”, esto las hace inciertas o, según el texto, “falsas”. La quiddidad no existe por sí, sino solo gracias a Dios. De allí el carácter contingente de lo creado. El ser necesario, en cambio, en el que esencia y existencia se identifican, “es verdad”.⁸¹ Por eso, el texto del persa dice citando palabras del Corán que “...toda cosa parece excepto su rostro”.⁸²

Por último, advierte que “bondad” significa “el extremo (*ultimitas*) de las infinitas causas” —recuperando así lo

81 Por eso, en las cosas creadas, a pesar de su contingencia, el ser es lo más digno y su verdad: “... la verdad de cualquier cosa es la certeza de su ser, y no hay nada más digno que esta certeza que es por sí y no por algún otro”.

82 El texto de la cita del Corán, en el manuscrito que conservamos de este segundo comentario, resulta ininteligible y ha debido ser conjeturado por Hudry, a partir del texto de Avicena.

esbozado en la *lectio* (en la que en lugar de “causas” se habla de “virtudes”)—. Tal “extremo” es el Padre. Por ende, la procesión del Hijo hacia la unidad del Padre es la bondad y, a la vez, la vida del Padre.

XVI. DIOS ES LO ÚNICO QUE, POR SU EXCELENCIA, LAS PALABRAS NO PUEDEN SIGNIFICAR NI, POR SU DISIMILITUD, LAS MENTES ENTENDER

Definición

La definición subraya el límite infranqueable del lenguaje y da la razón de tal frontera: la mente no puede entender lo divino porque solo puede alcanzar lo que, de alguna manera, es semejante a ella, esto es, lo que tiene o es algún tipo de forma inteligible. Es el viejo principio griego de lo semejante por lo semejante. Como Dios es desemejante, la mente no puede comprenderlo. Ahora bien, el lenguaje no es sino la expresión de lo que la mente entiende. La desemejanza o disimilitud de Dios lo diferencia del resto, lo destaca, lo eleva por sobre el resto: explica, así, su *ex-cellentia*. Su disimilitud hace de Dios algo inefable. Como la VIII, esta definición retoma la senda de la teología negativa.⁸³ Propositiones como la VIII, esta y la próxima muestran que el objetivo del *Liber* no parece ser sostener la posibilidad de un conocimiento de Dios mediante la razón.⁸⁴

83 Cfr. Ter Reegen (2002: 158 y ss.)

84 Cfr. Hudry (1997a: XCIV-XCV) y Kaluza (2007: 108, n.20). A pesar de lo que dice Hudry en esas páginas, la postura de d'Alverny (1949: 236-239) parece coincidir con la de Kaluza. Por otra parte, resulta interesante comparar lo anterior con Contenson (1959).

Primer comentario

El primer comentario esboza una teoría del lenguaje. La función u “oficio” de la palabra no es sino significar los conceptos (*intellectus*) de la mente.⁸⁵ La relación entre las palabras y lo real está mediada por la mente. Ahora bien, la mente produce conceptos solo porque encuentra en su interior especies (formas inteligibles) o ejemplares (formas ejemplares). Quizá haya que entender —en un sentido agustiniano (Cfr. Agustín, *Sobre las ideas* 2)— que estas especies o ejemplares constituyen la presencia en el alma de las *rationes*, especies o ejemplares según los cuales Dios crea el Universo: el hombre según cierta *ratio*, el caballo según otra distinta. Solo la presencia de estas especies o ejemplares permiten que el alma conozca las cosas. Precisamente, eso es lo que no ocurre en el caso de lo divino, agrega nuestro anónimo autor. El alma no halla en sí un ejemplar o especie que corresponda a ese objeto, “Dios”: *non invenit in se speciem vel exemplar dei*. La causa de esta ausencia, según el comentario, es que especies y ejemplares son Dios mismo. Como para Agustín, y a diferencia de Eriúgena, las *rationes* del Verbo son el Verbo. Nuestros conceptos —explica Kurt Flasch (2011: 61)— delimitan, clasifican. Pero las distinciones no pueden abarcar al Uno-todo; debido a su carácter delimitador no se le asemejan en nada. El alma puede captar una Idea singular sin problema, y describirla, pero Dios es la totalidad de todas las Ideas que, consideradas en su conjunto, no son sino Él mismo: *sunt penitus ipse*.⁸⁶

85 Kaluza (2007: 105) advierte que esta función semántica supone “las precisas relaciones—establecidas por Boecio en la segunda versión de su comentario al *De interpretatione*— entre los tres niveles de signos: escritos, pronunciados y pensados. Las palabras escritas (omitidas por el anónimo autor del *Liber*) significan las palabras pronunciadas y estas, los conceptos que, a su vez, hacen referencia a la existencia extra-mental de las cosas”. Cfr. Flasch (2011: 60-61).

86 En el hecho de que el alma no encuentra en sí la especie de Dios, Flasch advierte un rasgo antia-

Es decir: si hubiera una especie de Dios, debería ser una especie de todas las especies y, por ende, debería negar la nota esencial de la especie: la delimitación de una parte de la realidad. Por eso, se aclara en el texto que esas especies son Dios mismo aunque “...no del modo en que están en las cosas”, o sea, no distintamente. Por ende, Dios es disímil. El alma solo puede captar lo limitado. No puede pensar a Dios ni, *a fortiori*, expresarlo.

Segundo comentario

A propósito de la definición, la *lectio* subraya la diferencia entre la mente humana y el Principio. Las especies (los ejemplares) de las cosas en el alma “son creadas”; mientras que en el Principio (con el que se identifican) son “in creadas”. Y, respecto del primer comentario, advierte que las formas están en las cosas “mediante una impresión en la materia”.

La *expositio* reitera que las palabras significan aquello que es aprehendido por el entendimiento, mientras que Dios excede todo entendimiento, dado que escapa a toda forma. Pues, según una definición de Nicolás de Amiens, el intelecto no es sino una potencia del alma que opera solo con ayuda de una forma. Ahora bien, la forma (según el mismo Nicolás) hace de otro ser su sustrato; es decir, precisa cierta materia. Por ende, corresponde a lo determinado. Pero “el Principio no es definido, puesto que está por sobre todo lo que existe”. Además, para el alma el conocimiento es una suerte de “impresión” (*sigillatio*); una impresión de la “forma” libre de la materia en que necesariamente inhiere. La operación más elevada del alma, el entender, depende de la materia. Por eso

gustiniano, porque con ello se niega que pueda encontrar a Dios en su interior.

el Principio es “más verdadero”, porque su esencia “de ningún modo depende de la materia”. Se conoce plenamente a sí mismo. El alma, en cambio, para conocerse, debe abstraerse de la materia dejando de lado una parte de sí. Cuando el alma busca conocerse, entenderse, dice el comentador, su esencia desnuda está ausente para su propia esencia.

XVII. DIOS ES INTELECCIÓN ÚNICAMENTE DE SÍ, QUE NO ADMITE PREDICACIÓN

Definición

Esta definición reúne dos elementos. En primer lugar, la doctrina según la cual la nota esencial de lo divino reside en la intelección de sí mismo. Las raíces últimas de esta noción se encuentran en el libro XII de la *Metafísica* de Aristóteles.⁸⁷ Pero sobre todo, en una reelaboración pagana, cristiana o islámica —no lo sabemos— de la doctrina de Plotino, para quien el pensamiento de sí mismo corresponde a una instancia derivada, posterior a lo Uno.⁸⁸ En efecto, para Plotino, lo Uno está más allá de todo pensamiento. Recién en el ámbito de la Inteligencia es posible hablar, con propiedad, de pensamiento. En esta definición, en cambio, como más tarde en Eckhart y en el Cusano, el ser pensamiento de sí mismo corresponde al primer principio. A la luz de esta definición, pues, la vida de la divinidad es concebida como un movimiento de intelección que vuelve sobre sí mismo.

87 Cfr. Flasch (2011: 17).

88 Cfr. D'Ancona (2002).

Es interesante señalar que hacia finales del siglo XII, la época en que la mayoría de los estudiosos sitúan la aparición del *Liber*, se traducen al latín obras de Avicena, entre ellas su *Metafísica*, en cuyo libro IX, el persa expone la doctrina según la cual Dios se conoce únicamente a sí mismo, y solo mediante este autoconocimiento alcanza un conocimiento de sus efectos. Pues al conocerse a sí mismo se conoce como principio de esos efectos.

En segundo lugar, la definición vuelve a traer la tesis ya formulada en la definición anterior: la esencia de la divinidad no admite predicación alguna, pues resulta inaccesible al conocimiento humano y, por ende, no puede ser expresada por medio del lenguaje. Tesis que hacia finales del siglo XII circulaba, con alguna variante, en la proposición V del *Liber de causis*.⁸⁹

Hay un vínculo lógico entre ambos elementos de la definición: si solo Dios puede entenderse a sí mismo, entonces el intelecto humano no puede captarlo y, por tanto, tampoco predicar con propiedad sobre Él.

Primer comentario

El primer comentario recurre a un símil: las vueltas del nudo no dejan conocer lo que hay en el centro del nudo. En el libro III de la *Metafísica* (995a), Aristóteles escribe: "... el que desconoce el nudo (*tòn desmón*) no puede desatarlo". Pero aquí la idea es que las vueltas y los giros del nudo cierran el nudo sobre sí, como una serpiente enroscada sobre sí misma. Así es la autointelección de la divinidad: no permite entrar; no se deja conocer. En el ámbito de lo creado, el conocimiento supone una suerte de despliegue de la esencia o *ratio* de cada cosa "a través de diversas razones"

89 Cfr. Kaluza (2003: 108).

o aspectos implícitos (podríamos decir “anudados”) en la noción misma de la cosa. Esta predicación se da según un antes y un después, según un más y menos, esto es, en un discurrir.

Ahora bien, en Dios no hay multiplicidad, por eso no es posible realizar el despliegue que toda predicación (según el texto) implica. “Todo predicado —advierte Flasch (2011: 62)— busca establecer distinciones, pero en la Unidad absoluta no hay nada que distinguir”. Así, no podemos conocer a Dios en sí mismo, pues no hay en Él un antes y un después, un más y un menos, ni multiplicidad alguna que pueda ser desplegada. Su intelección no implica un despliegue. Es autointelección; o sea, se conoce a sí mismo en su simplicidad, sin el despliegue necesario para el conocer humano. Dios es el único que puede inteligirse a sí mismo porque se genera a sí mismo (*quia ipsum generat*) para sí mismo (*ad ipsum*).⁹⁰ En este sentido, inteligir y generar son una y la misma operación. Inteligirse es generarse.

Segundo comentario

Para explicar la idea de Dios como intelección de sí, la *lectio* introduce la noción de *inmaterialidad*. Dios es intelección porque es “verdad pura, despojada de toda materia”. Y al pasar a la consideración del primer comentario, alude a la imagen del nudo replegado sobre sí.

El Principio se conoce a sí mismo no a través de una manifestación de sí que pudiera dar lugar a un despliegue, es decir, una predicación, sino a través de una repetición

90 Cfr. Lucentini (1999: 42). Kaluza (2003: 107, n. 18) advierte aquí una influencia de la doctrina erigeniana de la autocreación de la divinidad. Pero el término *generat* parece más bien corresponder a una alusión al proceso intratrinitario (que Kaluza dice no reconocer en el texto).

(*replicatio*) de sí. Este repliegue consiste en una “vuelta de sí sobre sí”, sin que esto implique un desdoblamiento de la esencia divina. El Padre genera al Hijo como un repliegue de sí que lo da a conocer, al modo como “un resplandor da a conocer la fuente de la luz”. Pero este resplandor no debe ser concebido como un simulacro o una realidad ontológicamente derivada. Se trata de una intelección en la que el sujeto no es anterior al objeto, sino que sujeto y objeto, Padre e Hijo, constituyen una única y absoluta intuición intelectual.

La *expositio* llama la atención, en primer lugar, sobre el hecho de que la definición no afirma que Dios posea intelección, como una perfección suya, sino que Él mismo es intelección. A su vez, profundiza la noción de inmaterialidad ya adelantada en la *lectio*, pues “...lo que posee materia en un grado mínimo posee intelección en un grado máximo”. Por esto el principio, que ni siquiera posee intelección, sino que *es* intelección, es necesariamente inmaterial.

Para abordar el problema de la predicación, y su imposibilidad respecto de Dios, se recurre a la noción aviceniana del Principio como ser puro y necesario, al que no le cabe ni nombre ni razón, por lo que no puede ser conocido.

Cabe destacar, para concluir, que la definición, su primer comentario y el segundo parecieran sugerir que no hay un conocimiento de Dios, en la medida en que no tolera predicación alguna. Pues toda predicación requiere un desdoblamiento, un antes y un después, un más y un menos. Por el contrario, al afirmar que Dios es concebido como una viva intelección de sí mismo, se expresa con ello un conocimiento absoluto que trasciende toda predicación.

XVIII. DIOS ES UNA ESFERA QUE POSEE TANTAS CIRCUNFERENCIAS COMO PUNTOS

Definición

Claramente, esta definición evoca la imagen de la II. Pero en la definición II se habla de una única esfera y de un único centro. Al mencionar esferas y centros (puntos), introduce, como advierte Flasch (2011: 30), el caos: cada punto, cada centro, es el centro de una esfera propia. No hay un único centro. No es posible hablar de una única circunferencia. Como en los fuegos de artificio, todos los puntos de la esfera son centros de otras esferas.⁹¹ Proyectada en el ámbito de lo creado, como hizo Eckhart, la imagen hace de cada una de las cosas que habitan el universo el centro secreto de ese mismo universo o, mejor, de un universo propio.⁹² Con esta leve variación, la definición XVIII permite abandonar la idea de Dios como centro de todas las cosas. Quizá la experiencia a través de las definiciones precedentes haya colaborado en esto, y acaso las definiciones del *Liber* y el orden en el que son presentadas responda finalmente a un diseño que busca ejercitar al lector gradualmente en una suerte de purificación intelectual para alcanzar una comprensión de la divinidad que prescinda de las categorías con las que tanto la teología como la filosofía han pensado positivamente a Dios. En este sentido, quizá no sea causal el hecho de que a esta definición la antecedan dos definiciones formuladas desde el punto de vista de la *via negativa*.

La definición II hace pensar en una divinidad inmanente en todas y cada una de las cosas. Esta que comentamos

91 Cfr. Valente (2012: 127).

92 Cfr. Lucentini (1999: 131-132).

ahora advierte que es imposible que algo no esté en Dios. A la vez, si Dios es cada uno de esos puntos, entonces no solo es el centro del Universo, sino también el centro de cada uno de esos infinitos universos: “Dios es la infinita unidad de los infinitos centros” (Flasch, 2011: 64). En este sentido, esta formulación es, quizá, más radical que la II.

Primer comentario

El primer comentario explicita la relación de esta definición con la II: esta (la XVIII) se sigue (*sequitur*) de aquella. El primer comentario, lo vemos una vez más, concibe al *Liber* como una totalidad orgánica en la que las definiciones resultan solidarias entre sí.

Dios es definido como una esfera sin dimensión y a la vez con una dimensión infinita: máximo y mínimo. Con esto se niega la posibilidad de circunscribir la divinidad imponiéndole un límite, cercenándola en el lecho de una dimensión cuantificable. La conclusión de este brevísimo comentario recae sobre la noción de punto, señalando que es imposible pensar un punto que sea ajeno a la circunferencia divina. No hay, en sentido metafísico, un “afuera” de la divinidad. Si lo hubiera, el infinito tendría un límite.

Segundo comentario

En la *lectio*, se afirma que la infinitud divina es un intelecto que contiene un infinito número de *ideas* o *rationes*. En este sentido, afirmar la infinitud divina equivale a negar la posibilidad de que exista una “Idea última”, y, por ende, de que pueda haber algo fuera.

Se propone un extraño esquema: hay dos mentes divinas, la del Padre (lo engendrante) y la del Hijo (lo engendrado). La mente del Padre es como el centro de la del

Hijo, entendida como circunferencia. Ahora bien, cada una de las Ideas que existen en el Padre es el centro de una circunferencia hecha de Ideas en la mente de Hijo. Por eso, pensar en una Idea (en el Padre) es pensar en infinitas Ideas (en el Hijo).

La *lectio* resulta en este caso más densa que la *expositio*, que simplemente explica el sentido del texto “Dios es una esfera” señalando que el “ser primero” no tiene medida: es *immensum*.

XIX. DIOSESELQUE, INMÓVIL, SEMUEVE INCESANTEMENTE

Definición

La mayoría de los intérpretes advierte en esta definición y su respectivo primer comentario, un eco de la doctrina aristotélica del motor inmóvil del libro VIII de la *Física* y del XII de la *Metafísica*.⁹³ Con todo, cabe notar que aquel primer motor es en sí inmóvil, y “mueve como objeto de deseo” (*movet... quasi desideratum*).⁹⁴ Es inmóvil, pero mueve el Universo y, en particular, causa el movimiento circular de los planetas.⁹⁵ Aristóteles negaba movimiento al primer motor. Primero, porque el movimiento implica un pasaje de la potencia al acto, y, en este

93 Cfr. Parri (2000: 166); Flasch (2011: 65); Hudry (2015²: 48-49).

94 *Metafísica* XII, 7, 1072B. Citamos la llamada traducción *anonyma* o *media* (consignada en la Bibliografía), que podría haber sido redactada hacia fines del siglo XII: p. 213, 18-19.

95 Aristóteles, *Metafísica* XII, 1073A pp. 215-216, 25-8: *Principium enim et primum entium est immobile et secundum se et secundum accidens, movens enim primum sempiternum et unum motum. [...] Videmus autem preter universi simplicem ferentiam, quam movere dicimus primam substantiam et immobile, alias ferentias quascumque planetarum sempiternas (sempiternum enim et instabile circulo corpus...)*”.

sentido, una alteración; segundo, porque todo pasaje de la potencia al acto requiere de algo anterior, ya en acto, que opere ese pasaje. Si el primer motor se moviese, no sería puro acto y, además, no sería primero. Ahora bien, el sentido de esta definición parece ser precisamente que Dios “se mueve” (*movens*) y no que mueve. Así lo entiendo Lucentini cuando traduce: *Dio è sempre immobile nel movimento*. Por eso, en lugar de remitir a los textos de Aristóteles, el italiano llama la atención sobre este pasaje del *Adversus Arium* de Mario Victorino: “... si bien se lo llama ‘Reposo’, se mueve, aunque con un movimiento interno”.⁹⁶ La definición busca, pues, una paradoja: inmóvil, siempre se mueve.

Primer comentario

Ante todo, el primer comentario hace referencia al carácter inmutable de lo divino: Dios es inmóvil porque está siempre en “una única disposición”. No transita diferentes estados, condiciones, modificaciones. Es reposo supremo. Pero a la vez se mueve porque es lo viviente en sí, y no hay vida sin movimiento. Sin embargo, su movimiento, su vida, no contradice su inmovilidad: no hay alteración en la vida divina.

96 Mario Victorino, *Adversus Arium*, IV, 17-18, 1125a; ed. Henry: p. 546, 29-32: *Nec mirum, cum illud esse primum ita sit ut, cum esse sit, sit et moveri, quamquam dicatur quies, movetur, movetur autem intus motus unde vivit sibi et intellegit semet ipsum*. Es extraño que Hudry (2015²: 48-49) no mencione este texto en relación con el *Liber* que, según ella, fue compuesto por el mismo Victorino. En cambio, indica que la fuente de la definición es el siguiente pasaje del texto griego de la *Física* aristotélica (VIII, 6, 259b-260a; 1995: 460)—que, de acuerdo con la hipótesis de la erudita, habría sido traducido (o “adaptado”) al latín por Mario Victorino: “Pero, entonces, si hay algo que es siempre así, un moviente que es en sí mismo inmóvil y eterno, tendrá que ser también eterno lo que es movido primero por él. Esto resulta también claro por el hecho de que de otra manera no habrá generación ni destrucción ni cambio para las otras cosas si no hubiese algo que mueva al ser movido”.

En segundo término, el comentario identifica la vida y el movimiento divinos con el acto de la intelección, una *intelección simple*. “Simple” porque, en la intelección que es lo divino, sujeto y objeto son una y la misma cosa.⁹⁷

Segundo comentario

En la *lectio* se desarrollan ciertos conceptos de la definición y del primer comentario. En primer lugar, el de movimiento, vinculado a las nociones de vida y viviente, se asocia con la idea de procesión (intratrinitaria). Esta procesión es entendida como un movimiento de autorreflexión (“volviéndose sobre sí mismo”): el Padre concibe al Hijo y el Hijo es la forma del Padre. En segundo lugar, el concepto de reposo, entendido como rechazo de todo cambio.

Por su parte, la *expositio* rescata de la definición el adverbio *semper* (“incesantemente”). El movimiento de la divinidad es constante; no se da en relación con una condición, con un hábito que puede o no ser actualizado. Es constante por ser incondicionado. Para expresar el concepto de reposo, repite lo dicho en la *lectio*, pero introduce elementos nuevos al explicar el movimiento divino. Aclara que la procesión es la que va del Padre al Hijo, de lo engendrante a lo engendrado o bien de la unidad a la verdad, y es el acto (perfección) de todas las causas. En esto difiere de todo movimiento temporal (una actualización de algo que está en potencia). Y por ello, se dice, el divino es “movimiento sin movimiento”.

97 Como advierte Flasch (2011: 65), la identificación entre vida e intelección aparece ya en el libro XII de la *Metafísica*. Aristóteles, *Metafísica* XII, 7, 1072B (1995: 214, 19-23): *Intellectus actus est vita. Sed illud actus; sed et actus secundum se illius est vita optima et sempiterna. Dicimus autem Deum esse animal sempiternum nobilissimum, quare vita et semper continua, sempiterna inest Deo; hoc enim est Deus*. Con todo, es cierto que la referencia a la vida aparece también en el texto de Victorino citado aquí arriba en n. 96.

XX. DIOS ES EL ÚNICO QUE VIVE EN LA INTELECCIÓN DE SÍ MISMO

Definición

La relación entre esta definición y la anterior es evidente. La definición parece surgir de lo dicho en el primer comentario a la definición XIX, que trae una vez más el tema de la intelección. Esto podría servir como argumento para afirmar tanto la tesis de la organicidad del *Liber* como la hipótesis de que el primer comentario pertenece a la redacción original del texto. En efecto, la definición presenta, en la forma de una proposición perentoria, la misma idea sostenida sobre el final del comentario a la definición anterior: Dios es intelección simple, intelección que es también vida. Todo ello encuentra aquí una nueva expresión.

A diferencia del comentario a la definición anterior, la presencia aquí del adjetivo *solus* le permite a nuestro anónimo autor definir a la divinidad apoyándose en un tácito contraste respecto de las cosas creadas. Pues ninguna creatura subsiste porque entienda. Nada o nadie, en el orden de lo creado, vive de la intelección de sí mismo.

Primer comentario

El primer comentario despliega una concepción jerárquica del Universo, que pretende mostrar los diferentes grados de vida que lo conforman.

1. Cuerpos

2. Cuerpos “supracelestes” (*i.e.* que están más allá de la Luna)⁹⁸
3. “Espíritus” (*i.e.* las almas que animan los cuerpos celestes)
4. Inteligencias (que emanan las esferas)
5. Dios

Flasch (2011: 66) advierte que este esquema es deudor de la filosofía de Avicena. El grado más precario de la vida es el de los cuerpos. Ya aquí se reconoce un gesto propio de toda forma de vida no divina: la necesidad de asimilar la alteridad, lo otro, lo ajeno, convirtiéndolo en la propia naturaleza. En un estadio superior, se encuentra la vida de los cuerpos supracelestes, que poseen un movimiento regular, dado por los espíritus que los animan. Por sobre estos “espíritus” o almas, está la vida de las inteligencias directamente sustentada en la unidad o, según otra lectura, en la *virtus* de la divinidad. Todos estos tipos de vida dependen de lo ajeno, de lo otro. En cambio, el nivel más elevado de la vida, la divina, es autosuficiente: vive por sí y en sí, entendiéndose. Esta autosuficiencia significa “sobre-esencialidad”. Una vez más: en esta jerarquía de la vida (desde sus manifestaciones más groseras hasta las más sutiles) hay una constante: la relación con algo otro que la sostiene como tal. Solo la divinidad, cuya vida consiste en pura intelección de sí, es ajena a toda alteridad, pues no depende de nada. Por eso, necesariamente es intelección de sí; si el objeto de su intelección fuera otro, su vida dependería de otro.

Kaluza (2003: 122), que antes que Flasch señaló el matiz aviceniano de la cosmología expuesta en el texto, ve en este texto una de las razones más firmes para negar que el *Liber* haya sido compuesto en la Antigüedad Tardía:

98 Cfr. Kaluza (2003: 121).

Semejante concepción del cosmos viviente está ciertamente a la base de la tesis, de apariencia aristotélica [...], según la cual, el Motor inmóvil mueve porque es vida.⁹⁹ Surgida de la filosofía griega, esta cosmología no es la de ningún griego, no es la de ningún cristiano de la época pre-aviceniana. Puesto que el *Libro de los veinticuatro filósofos* fue escrito por un cristiano y, supongo, en tierras de la Europa latina, es preciso que este cristiano haya tenido el tiempo de aprender la cosmología árabe.

Segundo comentario

El segundo comentario se concentra, primero, en el concepto de *vita*: la vida de la divinidad tiende hacia un fin que no es otro que su propia intelección. Por esto, la divinidad es única —la vida de todo lo demás tiene su fundamento en algo otro—. En cuanto a la intelección de lo divino, como en el caso de la definición anterior, se la entiende en términos de una procesión del Padre al Hijo que “contiene todas las causas”. Ahora bien, la unión de las causas es la vida misma. Por eso, esta intelección-procesión del Padre, al ser autointelección, le da vida, una vida que “fluye desde lo engendrado”. Esta vida divina es también sabiduría (“la sabiduría del Principio es la vida del Principio”), que no solo es intelección de todas las causas que da vida al Hijo, sino también, *eo ipso*, procesión que da vida al Padre. De este modo, sabiduría y vida se identifican en la consideración de la procesión interna del Principio.

99 Hudry (2015: 50) hace derivar el texto de la definición de un pasaje del libro XII (1072b) de la *Metafísica* de Aristóteles (1994: 488): “...en él hay vida, pues la actividad del entendimiento es vida y él se identifica con tal actividad. Y su actividad es, en sí misma, vida perfecta y eterna. Afirmamos, pues, que Dios es un viviente eterno y perfecto”. Es el mismo texto citado *supra*, según la versión latina *media*, en nota 97.

En relación con el primer comentario, la *lectio* se detiene en la serie de formas de vida que tienen su fundamento en otro. Así, ante todo, se fija en el primero de los diversos y progresivos grados de la vida, esto es, en la vida de los cuerpos. Apoyándose en autoridades como Calcidio y Bernardo Silvestre, referentes ambos de cierta filosofía natural, busca aclarar la idea de que los cuerpos, para subsistir, “acogen en sí lo ajeno”. Lo que tienden a asimilar es el alma.

Cabe destacar que, en una breve referencia a la vida de los cuerpos supracelestes, el autor del segundo comentario evita la palabra “espíritu” y habla simplemente de la “inteligencia” que los moviliza, identificando quizá esta inteligencia con una de las inteligencias que, según el primer comentario, se sustentan en la unidad de lo divino.

La vida de la inteligencia no reside en una intelección simple y absoluta porque no es ni el principio ni el fin de su propia intelección. Es capaz de inteligir acabadamente realidades inferiores, pero la realidad que la supera solo la inteligie en cuanto causa. Ahora bien, puede hacer esto pues ella misma está afirmada en la unidad de aquella causa. Para fundamentar esta última aserción, el comentador recurre al tratado *Sobre la fuente de la vida* del judío Ibn Gabirol, donde se asevera que “la inteligencia aprehende lo que está por encima en la medida en que está fija y afirma gracias a aquello”.

La *expositio* repite las observaciones acerca de la vida de los cuerpos y de la inteligencia ya adelantadas en la *lectio*, recurriendo a los mismos textos —de Calcidio, Ibn Gabirol y Bernardo Silvestre—. Sin embargo, su interés está en definir el sentido de la fórmula “vive su intelección”; y para explicar cómo solo el Principio vive de, o en, su intelección, recurre a Avicena. Pues, para el persa, la vida es el movimiento que procede a partir de dos fuerzas:

la acción y la aprehensión. Pero la vida del Principio no es un compuesto de dos fuerzas, sino que es inteligencia pura (libre de todo trato con la materia).

XXI. DIOS ES LA TINIEBLA QUE QUEDA EN EL ALMA DESPUÉS DE TODA LUZ

Definición

Al hablar de Dios como intelección suprema, las últimas dos definiciones transitaron la senda de la *via afirmativa*. Esta vuelve al camino de la *via negativa*.

Al menos desde el falso Areopagita, la imagen de la luz vinculada al problema del conocimiento representa un estadio a superar en la búsqueda del Dios desconocido. En su lugar, la imagen de la tiniebla goza en la tradición dionisiana de estima, entendida como el “lugar” en que el alma humana encuentra a Dios o, en el mejor de los casos, se une con Él.

La definición sugiere la necesidad de transitar todos los grados de conocimiento posibles. Ahora bien, el camino del conocimiento es necesario, pero, una vez agotado, debe ser abandonado. Hay un más allá supremo que escapa a todo saber: “Dios es la tiniebla que queda en el alma después de toda la luz del conocimiento” (Lucentini, 1999: 42).

Primer comentario

Es posible reconocer en este texto el cruce de varias tradiciones de pensamiento, no siempre conciliables entre sí. Si el texto de la definición hace pensar en la *via negativa* del falso Areopagita, el primer comentario parece partir

de la doctrina de la iluminación de Agustín. Dios ilumina las especies o *rationes* presentes en el alma humana. Por eso, en cierto sentido, Dios es todas las cosas —aclara el autor, yendo más allá de Agustín—. A través de estas especies o *rationes* el alma puede conocer las cosas. Pero cuando el alma busca conocer la divinidad, debe abandonar todas las formas o especies, esto es, todo conocimiento, alejándolas de sí, renunciando a ellas. En ese momento, el alma vuelve sobre sí (pensamos aquí en la *intentio* agustiniana), deseando ver la causa primera. Es un deseo de índole intelectual. Pero a diferencia de Agustín, que promete la *visio dei* como destino ultraterreno, el deseo del *Liber* está destinado a quedar insatisfecho, pues el alma “no está preparada para aquella luz increada”. Esa luz, a diferencia de la luz del conocimiento humano, es absoluta. Por ello el alma puede solo balbucear: “aquí hay tiniebla”. Esta percepción de la tiniebla expresa un conocimiento que está por encima de todo conocimiento posible, y es lo máximo que el ser humano puede alcanzar.

Según Kaluza (2003: 109, n. 23), la fórmula *intellectus animae* (en nuestra versión “su intelección”) proviene de la traducción latina del tratado *Sobre el alma* de Aristóteles realizada en el siglo XII por Jacobo de Venecia.

Por otra parte, también en el escrito de Aristóteles (II, 5, 431a), el intelecto agente es comparado con la luz. Ahora bien, el texto de este primer comentario evoca a la vez esa particular ramificación del agustinismo que Gilson (1929) bautizó como “avicenisante” y cuya principal expresión es el anónimo *Liber de causis primis et secundis*; suerte de *collage* de pasajes de Avicena, Aristóteles, Eriúgena, Agustín, Dionisio y el célebre *Liber de Causis*,¹⁰⁰

100 Redactado entre 1180 y 1250, el *Liber de causis primis et secundis* fue editado en: R. de Vaux (ed.), *Notes et textes sur l'avicennisme latin* en París, en 1934. Sobre él, Cfr. d'Alverny (1973).

en el que Dios o la “causa primera” aparece dotado de los atributos del intelecto agente de Avicena (que no es Dios, pero tampoco una parte del alma humana): “...la causa primera está por sobre toda razón e intelecto, y ningún intelecto de un alma humana es iluminado sino por su luz”.¹⁰¹ Dios ilumina el alma,¹⁰² y así, en la economía de este primer comentario, la luz representa a Dios..., pero también lo representa la tiniebla.¹⁰³ En este sentido, el comentario reúne esta tradición agustino-aviceniana con la dionisiana de la *via negativa*.¹⁰⁴ A propósito de esto, Kaluza llama la atención sobre tres términos propios del imaginario de esta *via negativa*: *abiectio* (abandono), *abnegare* (rechazar) y *removeere* (alejarse).

El comentario así traza un movimiento que va de la oscuridad a la luz para volver a la oscuridad: oscuridad (antes de recibir la luz divina), luz (conocimiento de las especies de las cosas), oscuridad (que envuelve al que dirige su vista a la fuente de la luz).

101 *Liber de causis primis et secundis* 10 (1934: 128, 13-15): ...*causa prima est supra omnem rationem et intellectum, nec illuminatur intellectus anime humane aliquis nisi a lumine cause prime*. Texto citado por Kaluza (2003: 109, n. 22). Cfr. Gilson (1929: 99).

102 Cfr. D'Alverny (1973: 173).

103 Cfr. Kaluza (2003: 108; 110).

104 Con todo, alguien podría decir que incluso la imagen de la luz proviene del falso Areopagita: “... debemos alabar con himnos la inteligible denominación ‘luz’ del bien y hay que decir que el bien se dice ‘luz inteligible’ por el hecho de que la inteligencia supracelstial colma todo de luz inteligible y expulsa toda ignorancia y error de todas las almas en las que estuvieron y a todas ellas da participación de la sagrada luz y purifica sus intelectuales ojos de la lobreguez de ignorancia que la rodea, y los mueve y los entreabre, cerrados por el mucho peso de la oscuridad, y primero les da participación en su mesurado brillo, luego, como gustosas ellas de la luz y más tendientes hacia ella, más se entrega y abundantemente les da luminosidad”. *De divinis nominibus* IV, 5, 700D-701A; ed. Suchla: p. 149, 9-18.

Segundo comentario

La *lectio* explica que la imagen de Dios como tiniebla no pretende definir la esencia divina, sino solo subrayar el hecho de que la visión del alma se nubla ante Dios. Respecto de la noción de luz, indica que su significado es “la visión o contemplación de todas las esencias”. Del texto del primer comentario, advierte que ese Dios que, al comienzo, ilumina las especies en el alma humana, es el Dios “revelado”. A su vez, para explicar la noción de iluminación no recurre a Agustín, sino a la doctrina aviceniana del intelecto agente, afirmando que no hay intelección en el alma “si no hay antes potencias primeras” que “suministren un resplandor a las virtudes interiormente ensombrecidas” del alma. En este sentido, el acto de la iluminación resulta una actualización de las formas o especies latentes en el alma. Por otra parte, explica que el deseo del alma de contemplar la naturaleza divina es el motivo por el cual ella se vuelve sobre sí, como ocurre cuando el deseo de ver directamente el sol daña nuestra visión. Por último, cabe destacar una advertencia de este segundo comentador: no hay una especie del Principio en el alma, pues, como sostiene ya el primer comentario, en el alma solo se iluminan las especies o formas de las cosas.

La *expositio*, por su parte, repite la referencia a la doctrina aviceniana del Intelecto, y se concentra luego en la fórmula “Dios es la tiniebla”. La visión de la incomprensible esencia de la divinidad, más que fortalecer y afirmar a la mente humana, la debilita en su certeza cognoscitiva, pues la enfrenta con la tiniebla que excede todo conocimiento. Sin embargo, esto no implica recaer en una suerte de escepticismo: el alma —se dice sobre el final— es “más luminosa y más sutil que la esencia de todas las cosas”, pues “aquello que aprehende” es “más luminoso y más sutil que

lo aprehendido”. Ahora bien, cuando el alma atiende al conocimiento de la “luz” creada “abandona lo que está por encima”.

XXII. DIOS ES AQUELLO A PARTIR DE LO CUAL TODO LO QUE EXISTE EXISTE SIN FRAGMENTACIÓN, POR MEDIO DE LO CUAL EXISTE SIN VARIACIÓN, EN LO CUAL LO QUE ES EXISTE SIN MEZCLA

Definición

Esta definición recurre a una célebre fórmula de la *Epístola a los Romanos* de Pablo de Tarso, que en la versión de Reina-Valera se lee así: “¡Oh profundidad de las riquezas de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Cuán insondables son sus juicios, e inescrutables sus caminos! Porque ¿quién entendió la mente del Señor? (...) *Porque de él, y por él, y para él, son todas las cosas*” (11:33-36; *quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia*, reza el texto de la Vulgata).¹⁰⁵

Cierta tradición entiende que las tres preposiciones de la última línea encierran el esquema metafísico del cristianismo: de Él, por Él, para Él. El *de* indica el origen, es decir, señala que Dios es el principio de todas las cosas. El *por* —que sería mejor traducir aquí como “por medio de” o “a través de”— sugiere que Dios es el medio en el cual todas las cosas existen. Finalmente, el *para* implica que Dios no solo es el principio y el medio, sino también el fin de todo. El texto latino de la Vulgata, en lugar de “para”, dice “en”: el fin último de todas las cosas es descansar *en* Dios.

105 Cfr. Lucentini (1999: 27).

La proposición que comentamos utiliza esta fórmula para definir la naturaleza divina desde el punto de vista de su relación con el universo creado y añade condiciones que tienen por fin despejar toda posible interpretación de orden panteísta. Todo procede de Dios sin que esto implique una fracción de la esencia divina, como si Dios al crear diera una parte de sí a las cosas creadas. Todo procede por medio de Él sin variación. Es decir, no porque Dios sea el medio a través del cual son creadas las cosas (cuya naturaleza a diferencia de la divina está sujeta al cambio) hemos de suponer que se da en Él variación o cambio alguno. Por último, todo lo que existe en Dios sin que se produzca una mezcla o fusión de las naturalezas creadora y creada.

Primer comentario

El primer comentario entiende la creación divina como una operación de la Trinidad cristiana. La creación es una “inclinación” de la “triforme esencia” de Dios “hacia la nada”. Aquí cada una de las preposiciones alude a la función que cada Persona desempeña en el acto creador. El Padre da inicio al ser de las cosas; el Hijo las *afirma* en el ser; esto es, les confiere una determinación; y el Espíritu es el “lugar” donde permanecen. Luego, se aclaran las tres condiciones que han de tenerse en cuenta a la hora de pensar la relación entre creador y creatura instaurada con la creación. Al darles el ser, el Padre no les concede algo de su propio ser o esencia, pues “no se divide”. El Hijo o, según el texto, la “Especie divina” —el lugar de las Ideas, Razones o Especies— no sufre alteración por dar forma (o “especie”) a las cosas. En este punto, el primer comentario aclara que el Hijo determina por sí mismo las cosas, y no “por otro”. O sea, Dios no precisa de otro para determinar las cosas que crea —doctrina que, en cambio, encontramos afirmada en el comienzo mismo

del *Liber de causis* (cuyo texto latino, redactado hacia 1167, sea acaso contemporáneo de nuestro *Liber*) —. Por fin, el “Vivificador”, el Espíritu,¹⁰⁶ reúne todas las cosas creadas y determinadas, pero sin mezclarse con ellas.

Segundo comentario

El segundo comentario se detiene especialmente en la definición, e introduce varios conceptos.

La *lectio* indica primero que lo que existe ante todo porque es posible. Ahora bien, lo posible solo puede provenir de un ser necesario —argumento que, una vez más evoca el pensamiento de Avicena y que será retomado y desarrollado en la *expositio*—.

A continuación, aplica el término “causa eficiente” a la primera Persona de la Trinidad. Y le atribuye cierta “potencia” (*potentia*) que, simultáneamente, “engendra de sí la sabiduría infinita o mundo arquetípico” y conduce “el mundo sensible” al ser, “en conformidad con aquella sabiduría”.

Si el Padre es causa eficiente, el Hijo, según la *lectio*, debe ser entendido como “causa formal”, “que informa y conserva todas las cosas” producidas por el Padre. Pero no ha de creerse que se trata de dos operaciones diferentes: ambas constituyen una operación indivisa.

Una vez aclarado que la acción creadora constituye una unidad, a pesar de ser concebida como a través de tres momentos, la *lectio* explica el significado de las fórmulas “sin variación” y “sin mezcla” referidas a Dios en su unidad. Al crear, Dios no varía porque es un ser necesario que no puede no ser como es y no se mezcla con las cosas porque “entre Él y lo causado no hay afinidad ni similitud”, mientras que, en toda mezcla, hay forzosamente algo de afinidad o de similitud.

106 Cfr. Lucentini (1999: 28).

En la sección dedicada al primer comentario (que, se nos dice, muestra la “triple vida” del Principio), el énfasis recae en las funciones de las dos primeras Personas. La Trinidad —el Padre, se entiende— produce de la nada e “informa” las cosas producidas “para que, a través de la forma, sean conservadas y no retrocedan a la nada”. A propósito de este punto, el segundo comentario entiende el *iuxta* empleado en el primer comentario no como un adverbio (tal como hicimos nosotros), sino como una preposición: “según”, “conforme a”. De este modo, lee como una unidad las palabras *iuxta illas* (“según aquellas”) entendiendo por “aquellas” “las propiedades [que hay] en el Principio” (*iuxta illas proprietates in primo*).

Por último, retoma algo ya adelantado en la *lectio*, que será uno de los puntos principales de esta *expositio*: la comprensión de la creación a la luz de la noción de *potencia*. El Padre crea todas las cosas en potencia, tal como el constructor pone primero los cimientos sobre los que luego se afirmará la casa. Esta primera fase de la creación es “como un acto inacabado”. En este primer momento, las cosas creadas existen en una suerte de indistinción primordial, “pues es el acto el que distingue”.

Acerca del ser creado como ser posible que proviene de un ser necesario, se repite, en lo esencial, lo dicho en la *lectio*, pero en otro orden, quizá más esclarecedor. El ser creado es un ser posible y, como tal, solo puede provenir de un ser necesario, esto es, infinito (o “indivisible”; recordemos que en la definición se niega la idea de fragmentación). Lo creado existe en virtud de una causa doble, al mismo tiempo eficiente y formal, que crea y conserva como una operación única o indivisa.

El resto de la *expositio* desarrolla esta misma doctrina al comentar la fórmula “Dios es aquello a partir de lo cual”. Para ello, ofrece una serie de tres argumentos en los que

trata con mayor detalle las distintas funciones causales de las tres Personas de la Trinidad, conforme a la definición y el primer comentario.

Sobre el Padre, un primer argumento advierte que, como nada es capaz de producir su propio ser, todo ser posible existe por otro y nunca por sí, “porque el ser que alguna vez tuvo comienzo fue producido por algún ser, pero no por algún ser posible”. Así, es preciso reconocer que en el comienzo de la serie solo puede haber un ser necesario. Y esto, según el segundo comentador, es lo que tanto Dionisio Areopagita como Algazel afirman. Con una fórmula ya varias veces citada, “Dionisio” (*i. e.* Tomás Galo) sostiene que “la esencia divina es la conducción de todas las cosas al ser”. Por su parte, según el árabe, todo lo que es otro respecto del ser necesario proviene de él según un orden determinado (es decir, conforme a un orden jerárquico). Si no se acepta la existencia de un ser necesario, la cadena de causas que explican la existencia de los seres posibles será infinita.

Sobre el Hijo, un segundo argumento muestra que aquello cuyo ser “se afirma” o “está fijo” en otro ha sido puesto en la existencia por ese otro que es causa de su ser, el cual a su vez lo conserva. En este sentido, “la separación respecto de la causa equivale a la corrupción de la cosa”. El ser posible es “fluctuante y mudable” y, por ende, “se funda en lo fijo”. Y se afirma *sin variación*, sin que lo fijo varíe. Pues lo fijo es un ser necesario y, por eso, invariable.

El acto creador es un “eterno decir”. Pues Dios “dijo eternamente que el tiempo comenzara”. Pero para Dios “no hay nada en potencia”. Esto parece contradecir lo anterior, a saber: que el Padre instauró el ser de las cosas “como un ser en potencia”. Sin embargo, no existe tal contradicción. Aquí se niega no la potencia de lo creado, sino una supuesta potencia de parte de Dios: “para Él

no hay nada en potencia” dice el anónimo autor y aclara luego: “ni un deseo ni una voluntad”. Es decir, se niega que en Dios haya algo por actualizar. En Dios, concebir la creación es, sin más, realizarla. Afirmar que Dios *creó* equivale a decir que “intelige eternamente”. En otras palabras: el acto creador no implica un cambio o variación en Dios.

Finalmente, un tercer argumento señala que el Espíritu salva y contiene al ente creado imponiendo su potencia infinita por sobre la nada “hacia la cual el ente, por su naturaleza, se inclina”. Por eso Dionisio afirma que el Principio “es la sustancia principal de todas las cosas, que las perfecciona, las contiene y las protege”. Entre el Principio y las cosas no hay, con todo, mezcla; pues, como se dijo en la *lectio*, la mezcla requiere proporción, afinidad y asimilación. Nada de eso se da entre el ser necesario y el posible. En este caso, la *auctoritas* a la que refiere el segundo comentador es, una vez más, Bernardo Silvestre, según quien la “fuente vivificante” se derrama en diversas especies “según el género de cada una”. Pero no por esto se divide, sino que permanece “plena”.

XXIII. DIOS ES AQUEL QUE ES CONOCIDO POR LA MENTE SOLO A TRAVÉS DE LA IGNORANCIA

Definición

La definición retoma la senda de la *via negativa* transitada por última vez en la definición XXI. En este sentido, así como aquella retomaba la imagen dionisiana de la tiniebla, esta recoge la noción de una *ignorancia* que excede todo conocimiento: “Dios es conocido a través del conocimiento

y a través de la ignorancia (*agnosías*)".¹⁰⁷ Pero la definición parece ir más allá de este texto del falso Areopagita. En efecto, la mente, se nos dice, solo puede conocer a Dios en la ignorancia. Pensamos, pues, más bien en otro pasaje dionisiano: "Si alguien, tras ver a Dios, comprende lo que vio, no ha visto a Dios".¹⁰⁸

Primer comentario

El primer comentario señala que esta definición "se entiende" por la XXI. El alma humana solo puede conocer a partir de los modelos o especies que hay en ella. Comparando con ellos las imágenes sensibles que recibe de las cosas, puede conocerlas. Reconoce una continuidad entre los modelos que ella posee y los seres que ella percibe. Pues el alma tiene el modelo de todo "aquello que fluye a través de ella desde la causa primera hacia el ser". Pero no puede conocer lo que está por encima de ella, tal como lo expresaba también el comentario a la definición XXI. El marco teórico de esto parece ser, como indica Kaluza (2003: 112, 113), "la epistemología y la ontología del flujo, propia —en la Europa latina de esta época— del *Liber de causis*, de Avicena y de otras obras que dependen de estos". En efecto, si antes, en esa definición XXI, aparece la doctrina gnoseológica del intelecto agente, aquí se hace referencia a su función ontológica: es la última de las inteligencias en una serie que parte de la causa primera, prolonga el flujo creador y, en un sentido a la vez ontológico y gnoseológico, provee de formas (*dator formarum*) al mundo sublunar.¹⁰⁹

107 *Los nombres divinos* VII, 3, 872a (1990: 198, 4). El sarraceno lo tradujo así: *Et per cognitionem Deus cognoscitur et per ignorantiam. Dionysiaca*.

108 *Epistola* I, 1065a (1991: 156, 157, 8-1).

109 Cfr. Guerrero (1994: 20, 38, 75, 76).

Como en el comentario a la XXI, el camino hacia la divinidad debe pasar por la instancia del conocimiento, aunque después se la abandone. Solo cuando el alma agota el camino del conocimiento, puede liberar a la causa primera del saber de las cosas. Pero, se aclara, el alma debe suponer la oposición a la nada; esto es, no debe concluir que, como Dios no es ninguna de las cosas que pueden ser conocidas, es entonces una mera nada. Este es el único conocimiento que el alma humana puede tener de Dios: la ignorancia que consiste en “saber qué no es, aun no sabiendo qué es”.

Segundo comentario

La *lectio* entiende que la ignorancia de la que se habla en la definición no expresa una carencia, sino que, por el contrario, ignora toda determinación (o sea, toda carencia). Sugiere, además, que la mente está ya siempre unida a Dios. En esta sucesión, primero se trata el camino del conocimiento para luego hablar de la unión con Dios, como si el conocimiento fuera un requisito necesario para alcanzar dicha unión.

En cuanto al primer comentario, la *lectio* señala que allí se abordan dos puntos: la “potencia” del alma que conoce y el hecho de que el alma no puede alcanzar un conocimiento del Principio por medio de una semejanza. En este sentido, el alma no tiene conocimiento de la causa primera porque no tiene una imagen de ella, pues solo posee de modo *concreado* la imagen propia y la de los demás seres causados. Por ello, dice el texto de la *lectio*, “libera” a la causa primera, al entender que no es ni esto ni aquello.

La *expositio*, escueta, no agrega detalles.

XXIV. DIOS ES LUZ QUE NO ILUMINA FRACCIONÁNDOSE, ATRAVIESA LA COSA, PERO EN ESTA SOLO QUEDA LA FORMA DE LA DIVINIDAD

Definición

El lector aguarda ansioso la última definición con la esperanza de alcanzar una perspectiva última, certera, acerca de qué es Dios, el *certum aliquid* que promete el Prólogo. Y acaso con el anhelo de descubrir en ella la unidad y el sentido del *Liber*. Pero, desgraciadamente, al llegar a esta última definición, constata que esa definición no solo no le ofrece el cierre de la obra, sino que, según varios manuscritos, ni siquiera existe. Curiosamente, aunque no haya definición, sí hay un primer comentario.¹¹⁰

Ahora bien, en ciertos manuscritos, se advierte que algunos lectores medievales decidieron subsanar esta ausencia, asumiendo así el rol del último de los filósofos.

Los tímidos, encarnados en el manuscrito J, la inventaron a partir del final del primer comentario a la definición anterior, ensayando esta proposición: “Dios es el que no es, aun desconociendo qué es” (*Deus est qui non est et nesciendo quid est*). Otros manuscritos, como E y M, ofrecen una variante: “Dios es aquello de lo que más verdaderamente se sabe qué no es, que qué es” (*Deus est quid verius cognoscitur quod non est quam quod est*). Otros lectores, partiendo de un texto de Agustín, hicieron esta definición que figura en el manuscrito X: “Dios es luz que el ojo no capta, voz que el tiempo no consume, aroma que el viento no dispersa, alimento que la voracidad no

110 Sin embargo, no existe un segundo comentario, ya sea porque nunca fue escrito o porque no ha llegado hasta nosotros. Cfr. Introducción, pp. 9-13.

reduce, abrazo que la saciedad no destruye” (*Deus est lux quam non capit oculus, vox quam non capit tempus, odor quem non spargit flatus, cibus quem non minuit edacitas, amplexus quem non divellit sacietas*).¹¹¹ Los más cuidadosos, simplemente repiten la definición XXIII, como en el caso del manuscrito de Laon.

Ahora bien, algunos audaces inventaron casi *ex nihilo* una nueva definición. Se ven representados en los manuscritos D y F, cuya versión aparece en la edición crítica de Hudry, y nosotros reproducimos.

Por último, algunos manuscritos deciden simplemente retener la ausencia de la última definición. En ellos se pasa del comentario a la definición XXIII al “comentario” de la última. Acaso quienes aceptaron esa ausencia hayan considerado que la definición más precisa, la que mejor podría reponer el sentido último del *Liber*, sea el amarillento silencio del pergamino.

La definición que ofrecemos retoma el motivo de la metafísica de la luz ya presente en la definición XXI. Dios es concebido como una luz que ilumina sin fraccionarse, esto es, sin disolver su unidad. Y a pesar de eso, atraviesa la cosa y deja en ella simplemente una forma, en el sentido de una mera similitud, divina (*deiformitas*).¹¹²

Primer y único comentario

El comentario aclara ante todo que la definición, a diferencia de las anteriores, que transitaban el camino de la *via negativa*, atiende a la esencia. Repitiendo un gesto frecuente, establece la comparación entre el ámbito de lo creado

111 Cfr. *Confessiones* X, 6, 8.

112 Respecto de la voz *deiformitas*, cabe señalar que la mayoría de los manuscritos ofrecen “deformitas”. Cfr. Hudry (2011: 32-33).

y el del creador, aquí a través de una comparación entre la naturaleza de la luz creada y la de la luz divina.

Cuando la luz creada recae sobre algo cuya densa oscuridad no logra atravesar, “se fracciona en rayos” que se alejan de lo esencial. De aquí que estos rayos sean comparados por el comentario con una multiplicación de accidentes.

La luz divina, en cambio, no se fracciona, pues no encuentra resistencia en la oscura “densidad” de las cosas creadas. Y por eso atraviesa todas las cosas. Sin embargo, esto no implica una fusión entre la luz divina y la naturaleza de las cosas creadas: “en la cosa queda la sola forma de la divinidad”. Esa forma (o similitud) que queda en las cosas no es en sí múltiple, aun cuando se multiplique en ellas.

Bibliografía

Ediciones y traducciones

- Baeumker, C. (ed.) (1913). *Das pseudo-hermetische 'Buch der vier- undzwanzig Meister'* (Liber XXIV philosophorum). *Ein Beitrag zur Geschichte des Neupythagoreismus und Neuplatonismus im Mittelalter*. En *Abhandlungen aus dem Gebiete der Philosophie und ihrer Geschichte*, pp. 17-40. Friburgo, Herder. (Reimpreso en 1927: *Studien un Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie, insbesondere des Mittelalters. Gesammelte Vorträge und Aufsätze*, BCPMA 25, 1-2, pp. 194-214; Münster).
- Denifle, H. (ed.) (1886). "Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre". En *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte des Mittelalters* 2, pp. 427-428.
- Fidora, A. y Niederberger, A. (trad. parcial) (2002). *Liber viginti quattuor philosophorum*. En *Vom Vielen zum Einen. Der neue Aufbruch der Metaphysik im 12. Jahrhundert : eine Auswahl zeitgenössischer Texte des Neoplatonismus*, pp. 80-89 (trad.); 144-159 (coment.). Fráncfort del Meno, Klostermann.
- Flasch, K. (trad.) (2011). *Was ist Gott? Das Buch der 24 Philosophen*, introducción, traducción, comentario y notas de K. Flasch. Múnich, Beck.
- Hudry, F. (ed. y trad.) (1989). *Le livre des XXIV philosophes*. Grenoble, Millon.
- (edición crítica) (1997). *Liber viginti quattuor philosophorum*. En *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis CXLIII*, A. Hermes Latinus, III, Pars I. Turnhout, Brepols.

— (trad.) (2015² [1ra. ed. 2009]). *Le livre des XXIV philosophes: résurgence d'un texte du IVe siècle*, introducción, traducción y notas de F. Hudry. París, Vrin.

Lucentini, P. (introducción y trad.) (1999). *Il libro dei ventiquattro filosofi*. Milán, Adelphi.

Necchi, P. (trad.) (1996). *Il libro dei XXIV filosofi*. Génova, Il Melangolo.

Serna, C. y Pòrtulas, J. (trads.) (2002). *El libro de los veinticuatro filósofos*, traducción de la versión italiana de P. Lucentini a cargo de C. Serna & J. Pòrtulas. Madrid, Siruela.

Ter Reegen, J. G. J. (trad.) (2010). *O livro dos vinte e quatro filósofos. Sapienciale de Thomas de York*, traducción, introducción y comentario de Jan G. J. Ter Reegen. Fortaleza, Associação brasileira das editoras universitarias.

Otras fuentes

Algazel (1933). *Metaphysica*. Toronto, J. T. Muckle (ed.).

Anónimo, *Liber de causis primis et secundis et defluxu qui consequitur eas*. En R. De Vaux (ed.) (1934). *Notes et textes sur l'avicennisme latin*, pp. 83-140. París, Vrin.

Anónimo, *Liber de causis*. En Pattin, A. (ed.) (1966). *Tijdschrift voor Filosofie* 28, pp. 90-203.

Anónimo, *Asclepius*. En *Apulei Platonici Madaurensis opera quae supersunt* 3, pp. 39-86. Stuttgart-Leipzig, Moreschini, C. (ed.) (1991).

Aristóteles (1976). *Metaphysica*. Leiden, G. Vuillemin-Diem (ed.). (Traducción anónima (Aristoteles Latinus XXV 2).

— (1994). *Metafísica*, Traducción de T. Calvo Martínez. Madrid, Gredos.

— (1995). *Física*, traducción de G. R. de Echandía. Madrid, Gredos.

— (1996). *Acerca del cielo*, traducción de M. Candel. Madrid, Gredos.

— (2005). *Fragmentos*, traducción de A. Vallejo Campos. Madrid, Gredos.

Avicbrón (1892-1895). *Fons vitae*. Münster, BGPMA 1.2/4, C. Baeumker (ed.).

Avicena (1977-1980). *Metaphysica*. Lovaina-Leiden, S. Van Riet (ed.).

- Bernardo Silvestre (1978). *Cosmographia*. Leiden, Brill, Peter Dronke (ed.).
- Berthold von Moosburg (1984). *Expositio super Elementationem theologiam Procli*. En *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi* 6, 1. Hamburgo, R. Pagnoni y L. Sturlese (ed.).
- Boecio (1867). *De institutione arithmetica*. Leipzig, G. Friedlein (ed.).
- (2005). *De consolatione philosophiae. Opuscula theologica*. Leipzig, Teubner, C. Moreschini (ed.).
- Calcidio (1962). *Commentarius in Timaeum*. Londres-Leiden, J. H. Waszink (ed.).
- Cicerón (1933). *De natura deorum*. Leipzig, O. Plasberg (ed.).
- (1999). *La naturaleza de los dioses*, traducción de A. Escobar. Madrid, Gredos.
- (1980). *Laelius de amicitia*. Berlín, De Gruyter, Max Faltner (ed.).
- Chevalier, Ph. (ed.) (1937-1951). *Dionysiaca*, recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Areópagite, 2 vols. Brujas-París.
- Eckhart (1964). *Expositio libri Genesi*, En *Die lateinischen Werke*, vol. I. Stuttgart, Kohlhammer, K. Weiss (ed.).
- (1992). *Expositio libri Exodi*. En *Die lateinischen Werke*, vol. II. Stuttgart, Kohlhammer, K. Weiss (ed.).
- Juan Escoto Eriúgena (1984). *División de la naturaleza*, traducción de F. J. Fortuny. Barcelona, Orbis.
- (1996-2003). *Periphyseon*. En *Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis* 161-165. Turnhout, Brepols, É. Jeuneau (ed.).
- Macrobio (2001-2003). *In Somnium Scipionis*. París, M. Armisen-Marchetti (ed.) [2 volúmenes].
- Mario Victorino, *Adversus Arium*. En P. Henry (ed.) (1960). *Traité théologiques sur la Trinité*, traducción de P. Hadot. SC 68. París, Du Cerf.
- *Ad Candidum*. En P. Henry (ed.) (1960). *Traité théologiques sur la Trinité*, vol. I, pp. 126-173. París, Cerf.
- Nicolás de Amiens (1993). *Ars catholicae fidei: Ein Beispielwerk axiomatischer*

Methodé, BGPhThMA (NF 37), pp. 76-106. Münster, M. Dreyer (ed.).

Pseudo Dionisio Areopagita (1990). *De divinis nominibus*. En *Corpus Dionysiacum I*. Berlín-Nueva York, De Gruyter, B. R. Suchla (ed.).

— (1991). *De Coelesti Hierarchia - De Ecclesiastica Hierarchia - De Mystica Theologia - Epistulae*. En *Corpus Dionysiacum II*. Berlín-Nueva York, De Gruyter, G. Heil - A. M. Ritter (ed.).

— (1990). Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, ed. B. R. Suchla, En *Corpus Dionysiacum, I*, Berlín-/Newueva York, De Gruyter, B. R. Suchla.

—(2007). *Los nombres divinos*, traducción de P. A. Cavallero. Buenos Aires, Losada.

— (2008). *La jerarquía celestial — La jerarquía eclasiástica — La teología mística — Epístolas*, traducción de P. A. Cavallero. Buenos Aires, Losada.

Tomás Galo (1937). *Extractio De divinis nominibus*. En *Dionysiaca*, vol. I, pp. 673-708. París.

Estudios

Albertazzi, M. (ed.) (2010). "Prolegomena". En: Guillermo de Conches, *Philosophia*. Lavis: La Finestra, pp. XI-LVIII.

Beccarisi, A. (2012a). "*Deus est sphaera intellectualis infinita*: Eckhart interprete del *Liber XXIV philosophorum*". En: P. Totaro y L. Valente (eds.). *Sphaera. Forma, immagine e metafora tra Medioevo e età moderna*, pp. 167-192. Florencia, Olschki.

— (2012b). "*Noch sint ez allez heidenischer meister wort, die niht enbekanten dan in einem natuirlichen lichte?* Eckhart e il *Liber vigintiquattuor philosophorum*". En: L. Sturlese (ed.). *Studi sulle fonti di Meister Eckhart II*, pp. 73-96. Friburgo, Academic Press Fribourg.

Beierwaltes, W. (1985). "*Liber XXIV philosophorum*". En: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, pp. 767-770. Berlín-Nueva York, De Gruyter.

Bernabé, A. (2013). "The Gods in Later Orphism". En: J. N. Bremmer y A. Erskine (eds.). *The Gods of Ancient Greece*, pp. 422-441. Edimburgo, Edinburgh University Press.

Bieniak, M. (2010). *The soul-body problem at Paris, ca. 1200-1250: Hugh of St-Cher and*

his contemporaries. Lovaina, Leuven University Press.

- Borges, J. L. (1974a). "El aleph". En: *Obras completas*, pp. 617-628. Buenos Aires, Emecé.
- (1974b). "La esfera de Pascal". En: *Obras completas*, pp. 636-638. Buenos Aires, Emecé.
- Burgain, P. (1992). "Compte-rendu: *Le Livre des XXIV philosophes*, traduit du latin, édité et annoté par Françoise Hudry. Postface de Marcel Richir. Grenoble, J. Millon, 1989". En: *Bibliothèque de l'école des Chartes* 150, pp. 362-363.
- Chenu, M. D. (1947). "Le dernier avatar de la théologie orientale en Occident au XIII^e siècle". En: *Mélanges Auguste Pelzer*, pp. 159-81. Lovaina.
- (1957). *La théologie au douzième siècle*. Paris, Vrin.
- (1958). "Une théologie axiomatique au XII^e siècle. Alain de Lille (t 1203)". En: *Cîteaux in de Nederlanden* 9, pp. 137-42.
- Counet, J. M. (2010). "Compte rendu: *Le livre des XXIV philosophes: résurgence d'un texte du IV^e siècle*. Introduction, texte latin, traduction et annotation par F. Hudry, Paris, Vrin, 2009". En: *The International Journal of the Platonic Tradition* 4, pp. 198-200.
- D'Alverny, M. Th. (1949). "Un témoin muet des luttes doctrinales du XIII^e siècle". En: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 17, pp. 223-248.
- (1965). "Le sermon sur la sphère intelligible". En: Alain de Lille. *Textes inédits*, pp. 163-183. Paris, Vrin.
- (1971). "*Liber XXIV philosophorum*". En: P. O. Kristeller y F. E. Cranz (eds.). *Union Académique Internationale, Catalogus translationum et commentariorum: Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries, annotated lists and guides* II, pp. 151-154. Washington D.C., The Catholic University of America Press.
- (1973). "Une rencontre symbolique de Jean Scot Érigène et d'Avicenne. Notes sur le *De causis primis et secundis et fluxu qui consequitur eas*". En: J. J. O'Meara y L. Bieler (eds.). *The Mind of Eriugena*, pp. 170-181. Dublin.
- D'Amico, C. (2017). "Asclepio: un texto sapiencial". En: C. D'Amico (coord.). *Asclepio*, pp. 9-13. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.
- D'Ancona Costa, C. (2002). "Proclus, Denys, le *Liber de causis* et la science divine". En: Boulnois et al. (eds.). *Le contemplateur et les idées*, pp. 19-44. Paris, Vrin.

- D'Onofrio, G. (1996). *L'età boeziana della teologia*, in *Storia della teologia nel Medioevo*, II. *La grande fioritura*, pp. 353-356. Casale Monferrato, Piemme.
- De Contenson, P. M. (1959). "Avicennisme latin et vision de Dieu au début du XIII^e siècle". En: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 26, pp. 29-97.
- Dondaine, H. F. (1952). "L'objet et le *medium* de la vision béatifique chez les théologiens du XIII^e siècle". En: *Recherches de théologie ancien et medievale* 19, pp. 60-130.
- Follon, J. (1989). "Compte-rendu: *Liber viginti quattuor philosophorum*, ed. F. Hudry, Turnhout, Brepols, 1997". En: *Revue Philosophique de Louvain* 87/74, pp. 359-363.
- Garin, E. (1951). "Contributi alla storia del platonismo medievale". En: *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* 20, pp. 58-97.
- (1973). "Ermetismo e antica teologia". En: *Rivista Critica di Storia della Filosofia* 28, pp. 331-347.
- Gersh, S. (1977). "*Per se ipsum*. The Problem of Immediate and Mediate Causation in Eriugena and his Neoplatonic Predecessors". En: R. Roques (ed.). *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, pp. 367-376. Paris.
- Gilson, E. (1929). "Les sources gréco-arabes de l'agustinisme avicennisant". En: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 4, pp. 5-149.
- Grant, E. (1974). "On Arithmetic: Boethius". En: E. G. (ed.). *A Source Book in Medieval Science*, vol. 1, pp. 17-24. Cambridge, Harvard University Press.
- Gregory, T. (1988). "The Platonic Inheritance". En: P. Dronke (ed.). *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, pp. 54-80. Cambridge, Cambridge University Press.
- Guerrero, R. R. (1994). *Avicena*. Madrid, Ediciones del Orto.
- Harris, K. (1975). "The Infinite Sphere". En: *Journal of the History of philosophy* 13, pp. 5-15.
- Hudry, F. (1992). "Le *Liber XXIV philosophorum* et le *Liber de causis* dans les manuscrits". En: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 59, pp. 63-88.
- (1997a). "Introduction". En: F. H. (ed.). *Liber viginti quattuor philosophorum*. Turnhout, Brepols.
- (1997b). "L'«hebdomade» et les règles: Survivances du débat scolaire alexandrin". En: *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* 8, pp. 319-337.

- (2003). "Le Liber viginti quattuor philosophorum et la génération en Dieu". En: P. Lucentini et al. (eds.). *Hermetism from Late Antiquity to Humanism*, pp. 81-97. Turnhout, Brepols.
 - (2004). "Métaphysique et théologie dans le *Regulae Theologiae* d'Alain de Lille († 1202)". En: M. Lutz-Bachmann, A. Fidora, A. Niederberger (eds.). *Metaphysics in the Twelfth Century: On the Relationship among Philosophy, Science and Theology*, pp. 201-215. Turnhout, Brepols.
 - (2011). "Le Livre des vingt-quatre philosophes et les méfaits de la sphere". En: P. Arfé, I. Caiazza, A. Sannino (eds.). *Adorare caelestia, gubernare terrena*, pp. 21-42. Turnhout, Brepols.
- Jaeger, W. (1946). *Aristóteles*, traducción de J. Gaos. México, FCE.
- Jolivet, J. (1997). "Compte rendu: Alain de Lille, *Règles de théologie suivi de Sermon sur la sphère intelligible*, introduction, traduction et notes par F. Hudry". En: *Revue de l'histoire des religions* 214/4, pp. 493-494.
- Kaluza, Z. (2000). "Besprechung in *Liber viginti quattuor philosophorum*". En: *Mittellateinisches Jahrbuch* XXXV, pp. 161-166.
- (2003). "Comme une branche d'amandier en fleurs. Dieu dans le *Liber viginti quattuor philosophorum*". En: P. Lucentini et al. (eds.). *Hermetism from Late Antiquity to Humanism*, pp. 99-127. Turnhout, Brepols.
- Keefer, M. H. (1988). "The World Turned Inside Out: Revolutions of the Infinite Sphere from Hermes to Pascal". En: *Renaissance and Reformation* 12, pp. 303-313.
- Lucentini, P. (2001). "Il *Liber viginti quattuor philosophorum* nei poemi medievali: il *Roman de la rose*, il *Granum sinapis*, la *Divina commedia*". En: J. Marenbon (ed.). *Poetry and Philosophy in the Middle Ages*, pp. 131-153. Leiden, Brill.
- (2007). "Il *Liber viginti quattuor philosophorum* nella *Commedia* dantesca e nei suoi primi commentatori". En: P. Lucentini. *Platonismo, ermetismo, eresia nel Medioevo*, pp. 235-253. Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Textes et Études du Moyen Âge 41. Lovaina.
 - (2012). "La sfera infinita e la fortuna della seconda proposizione del *Libro dei XXIV filosofi* nel medioevo". En: P. Totaro y L. Valente (eds.). *Sphaera. Forma, immagine, metafora tra Medioevo ed età moderna*, pp. 1-12. Florencia, Olschki.
- Ludueña, E. (2016). "*Nihil per privationem* y la lectura eriugeniana de la fórmula *creatio ex nihilo*". En: *Patristica et Mediaevalia* 37, pp. 51-64.

- Magnavacca, S. (2014²). *Léxico técnico de filosofía medieval*. Buenos Aires, Miño y Dávila.
- Mahnke, D. (1937). *Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt, Beiträge zur Genealogie der mathematischen Mystik*. Halle.
- Marenbon, J. (2003). *Boethius*. Oxford-Nueva York, Oxford University Press.
- (2007). *Medieval Philosophy*. Nueva York-Londres, Routledge.
- Mauriège, M. (2011). "Livre des XXIV philosophes". En: M.-A. Vannier (ed.). *Encyclopédie des mystiques rhénans d'Eckhart à Nicolas de Cues et leur réception*, pp. 728-732. París, Editions du Cerf.
- Mondolfo, R. (1942). *El pensamiento antiguo*, vol. 2. Buenos Aires, Losada.
- Moreschini, C. (2000). *Storia dell'ermetismo cristiano*. Brescia, Morcelliana.
- Nielsen, L. O. y Christophersen, R. I. (1982). *Theology and philosophy in the twelfth century: a study of Gilbert Porreta's thinking and the theological expositions of the doctrine of the incarnation during the period 1130-1180*. Leiden, Brill.
- Paparella, F. (2003). "La metáfora del cerchio: Proclo e il *Liber viginti quattuor philosophorum*". En: P. Lucentini et al. (eds.). *Hermetism from Late Antiquity to Humanism*, pp. 127-135. Turnhout, Brepols.
- Parri, I. (2000). "Note sul *Libro dei ventiquattro filosoffi*". En: S. Caroti y R. Pinzani (eds.). "*Ob rogatum meorum sociorum: studi in memoria di Lorenzo Pozzi*", pp. 155-170. Milán, Angeli.
- Poulet, G. (1955). "Pascal et la Sphère admirable". En: *Esprit* 13, pp. 1833-1849.
- (1959). "Le symbole du cercle infini dans la littérature et la philosophie". En: *Revue de Métaphysique et de Morale* 64, pp. 257-275.
- Riesenhuber, K. (2000). "Arithmetic and the Metaphysics of Unity in Thierry of Chartres". En: C. Koyama (ed.). *Nature in medieval thought: some approaches East and West*, pp. 43-73. Leiden-Boston, Brill.
- Rist, J. M. (1966). "A note on Eros and Agape in Pseudo-Dionysius". En: *Vigiliae Christianae* 20, pp. 235-243.
- Ruh, K. (1996). *Geschichte der abendländischen Mystik*, III. *Die Mystik des deutschen Predigerordens und ihre Grundlegung durch die Hochscholastik*. München, Beck.

- Sannino, A. (2000). "The Hermetical Sources in Berthold von Moosburg". En: *Journal of the Warburg and Courtauld Institute* 63, pp. 243-258.
- (2008). "Il *Liber viginti quattuor philosophorum* nella metafisica di Bertoldo di Moosburg". En: A. Beccarisi, R. Imbach, P. Porro (eds.). *Per perscrutationem philosophicam. Neue Perspektiven der mittelalterlichen Forschung*, pp. 252-272. Hamburgo, Meiner.
- (2013). "Le leggende di Ermete Trismegisto". En: *The Legends of Medieval Scientists, Micrologus. Nature, Sciences and Medieval Societies* 21, pp. 165-192.
- Speer, A. (2004). "Das 'Erwachen der Metaphysik'. Anmerkungen zu einem Paradigma für das Verständnis des 12. Jahrhunderts". En: M. Lutz-Bachmann, A. Fidora y A. Niederberger (eds.). *Metaphysics in the Twelfth Century: On the Relationship among Philosophy, Science and Theology*, pp. 17-40. Turnhout, Brepols.
- Sturlese, L. (1980). "Saints et magiciens: Albert le Grand en face d'Hermès Trismégiste". En: *Archives de Philosophie* 43, pp. 615-634.
- (1984). "Proclo e Ermete in Germania da Alberto Magno a Bertoldo di Moosburg". En: K. Flasch (ed.). *Von Meister Dietrich zu Meister Eckhart*, pp. 22-33. Hamburgo, Meiner.
- Ter Reegen, J. G. J. (2002). "Deus não pode ser conhecido. A incognoscibilidade divina no *Livro dos XXIV Filósofos* (XVI e XVII) e suas raízes na tradição filosófica ocidental". En: *Mirabilia. Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval* 2.
- (2008). "A Espiritualidade no *Livro dos Vinte e Quatro Filósofos*". En: *Revista Portuguesa de Filosofia* 64, pp. 511-519.
- Valente, L. (1999-2000). "Alla ricerca dell'autorità perduta: *quidquid est in deo, deus est*". En: *Medioevo* 25, pp. 713-738.
- (2012). "Sfera infinita e sfera intellegibile: immaginazione e conoscenza di Dio nel *Libro dei XXIV filosofi* in Alano di Lilla". En: P. Totaro y L. Valente (eds.). *Sphaera. Forma, immagine e metafora tra Medioevo e età moderna*, pp. 117-144. Florencia, Olschki.

Los autores

Ezequiel Ludueña

Nació en Buenos Aires en 1978. Es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, donde se desempeña como Jefe de Trabajos Prácticos de las cátedras de Historia de la Filosofía Medieval y de Latín Filosófico. Es, además, docente de Latín en la Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS) y en la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales (UCES). Obtuvo tres becas del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, y ha dictado cursos y conferencias en universidades de Latinoamérica y de Europa. Tradujo y comentó textos de la tradición platónica antigua y medieval, y ha publicado artículos en diversas revistas especializadas y de divulgación. Entre sus trabajos se encuentran: el volumen *Eriúgena* (Galerna, 2016), la traducción del comentario de Alberto Magno a la *Teología mística* del falso Areopagita (Winograd, 2016), la introducción y traducción del *Banquete* de Platón (Colihue, 2015) y su tesis doctoral: *La recepción de Eriúgena en Bertoldo de Moosburg* (Publicia, 2013).

José González Ríos

Nació en Buenos Aires en 1973. Es Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como Investigador Adjunto en el Consejo Nacional de Investi-

gaciones Científicas y Técnicas, como Jefe de Trabajos Prácticos de Historia de la Filosofía Moderna en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y Miembro del Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba. Ha realizado estadias de investigación en instituciones académicas de Alemania, Italia, los Estados Unidos, Chile y Brasil. Participa y dirige proyectos UBACyT, PIP, PICT. Es autor, entre otros, de los libros *Schopenhauer* (Galerna, 2017), *Metafísica de la palabra. El problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa* (Biblos, 2014), *¿Qué es filosofía? La potencia de una pregunta imposible* (Biblos, 2014), y de diversos artículos y capítulos de publicaciones nacionales e internacionales en el área de su especialidad: la tradición neoplatónica y su proyección en la filosofía moderna y contemporánea.

Pequeño, enigmático, poderoso, el *Libro de los veinticuatro filósofos* ha ganado un lugar notorio en la historia de la filosofía. Veinticuatro filósofos no logran ponerse de acuerdo sobre una cuestión fundamental: ¿qué es Dios? Cada uno propone, entonces, una definición que expresa su comprensión de la divinidad.

El *Libro de los veinticuatro filósofos* es un opúsculo anónimo, que irrumpe en el Occidente latino a fines del siglo XII. Varios manuscritos lo atribuyen al legendario Hermes Trismegisto, convirtiéndolo así en portador de lo que se consideraba una antíquisima sabiduría. No se sabe con certeza cuál fue el contexto cultural en el que fue escrito, aunque la mayoría de las estudiosas y estudiosos entiende que fue redactado en ese mismo siglo XII, en el ámbito de las escuelas de Chartres y París. Aquí se lo ofrece por primera vez traducido al español directamente a partir del texto latino.



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras