

CAUSA Y FINITUD EN M. ECKHART

Cause and finity in M. Eckart

M.^ª Jesús Soto-Bruna

Universidad de Navarra

RESUMEN

El artículo parte de la distinción eckhartiana entre ser creado y ser increado y expone, a partir de ahí, la distinción Dios-criatura que permite el estudio metafísico de la finitud. En un segundo momento se aproxima al problema que supone en Eckhart la aplicación del principio de causalidad para el estudio del ente finito; para este asunto, se acerca a la comprensión de la criatura en el Logos creador, cuestión que es tratada, con sus diferencias respectivas, en Tomás de Aquino y en Eckhart.

Palabras clave: Ser-creado, finitud, Lógos creador, Meister Eckhart.

ABSTRACT

The eckhartian distinction between created and non-created being is developed in this paper into the distinction between God and creature and thence to the metaphysic study of the finite. In a second instance, the comprehension of M. Eckhart is reviewed regarding the ontological status of creature and causality. The author finally introduces the complex idea of the Logos, that is, the creator's comprehension of the creature, an issue discussed with their personal differences by Thomas Aquinas and Eckhart.

Keywords: creature, created being the finite, Lógos, Meister Eckhart.

1. PLANTEAMIENTO: TOTALIDAD, IDENTIDAD Y DIFERENCIA¹

Una vez que el creacionismo se incorpora a la temática de la metafísica específicamente medieval, esta añade asimismo a su programa una serie de distinciones que no podían hallarse presentes en el pensamiento griego, que ignoraba la creación. La distinción más importante es sin duda aquella que distingue el ser creado propio del ente finito, del ser increado propio del ser divino. El desarrollo de la metafísica creacionista medieval que en nuestros días trata de ser comprendida, ha centrado por ello su atención en la distinción entre el ser creado y el ser increado, ahondando en la distinción real esencia-ser, así como en la oposición eckhartiana nada-ser. Desde esta perspectiva se puede continuar en la actualidad la especulación medieval desde la cumbre que supone tanto Tomás de Aquino como Meister Eckhart. Este pensar el ser desde la radicalidad del creacionismo ha posibilitado retomar las claves para la elaboración de una metafísica de lo finito en la que este es apesado ontológicamente tanto en lo que tiene de dependencia (por ser creado) como en lo que posee de estatuto ontológico propio (por ser distinto).

Así, si no es posible obviar el tema de la creación, debe tenerse en cuenta que la noción de creación implica, primero, la distinción entre el ser y la nada —que no fue pensada en el

1 Este trabajo forma parte de mi proyecto de investigación: «*Universitas rerum* y metafísica del *Lógos* en la interpretación neoplatónica medieval del proceso emanativo-manifestativo de la causalidad. De E. Eriúgena a M. Eckhart», concedido y financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad (n.º ref.: FFI2011-28729).

período griego, por ignorar la creación—, y, después, la distinción de la criatura respecto del Creador, a la vez que la inteligencia de este último como identidad no dialéctica, esto es como identidad que admite la distinción que supone la criatura. Es claro que ya Tomás de Aquino, al introducir la creación como *processio ex nihilo*,² se sitúa más allá del modelo aristotélico del cambio, que presupone siempre el sustrato permanente de la materia, a partir del cual no surge en acto sino aquello que ya preexistía en la potencia de la materia. La noción de creación obliga, por el contrario, a pensar en una acción en la que se halla ausente toda potencia pasiva, pues el Creador, si es tal, actúa sin ninguna potencia previa; de tal modo «que no hay proporción alguna entre lo que no posee ninguna potencia y la potencia que presupone el poder de todo agente natural. Ambas (potencias) se comportan entre sí como el no-ser y el ser».³ Y de ahí la ya clásica descripción de la creación que fijó el Aquinate:... *emanationem totius entis a causa universalis, quae est Deus: et hanc quidem emanationem designamus nomine creationem*,⁴ explicando así que el acto creador se dirige propiamente al ser, sin materia previa o supuesto alguno⁵ y, por lo tanto, es creación *de la nada*.

En contraposición a lo anterior, conviene recordar en nuestros días que las filosofías dialécticas, como lo es por ejemplo la especulación hegeliana, han comprendido el Absoluto como totalidad que envuelve lo finito y lo infinito, no quedando con ello lugar para el otorgamiento de un estatuto ontológico a lo finito. Esta posición idealista proviene, en el fondo, de la interpretación que a finales del siglo XIII y en los albores del siglo XIV hizo Meister Eckhart de una conocida tesis de Tomás de Aquino, esto es, la que afirma la mayor amplitud del ser ideal respecto del ser real. Aplicada a Dios, la tesis tomista se invierte dando lugar a una metafísica que sitúa al principio el lógos o la verdad en lugar del ser, y entonces no es posible una auténtica consideración del ser creado.

Dentro de este planteamiento general, se ha planteado la existencia de sistemas especulativos medievales que —como en el caso de Hegel— resuelven lo finito en su inclusión en un Absoluto que debe ser a la vez finito e infinito para conservar su condición de tal. Pero con ello nos enfrentamos también a un modo de pensar —muy característico en la filosofía alemana tardomedieval— que, radicalizando la dependencia de la finitud respecto del Creador, ha llegado a afirmar la nada de la criatura en cuanto incapaz —precisamente en su finitud— de poseer un acto de ser propio. La noción de creación como donación de ser entonces se confunde con una suerte de «iluminación» de lo divino hacia lo finito, lo cual no podía aceptarse en la línea de un filósofo que piensa la radicalidad de lo que supone una metafísica creacionista; en este sentido, el dejar de lado el acto de ser creado impide comprender a lo finito como ser. Tal es el caso del dominico turingiano que, en el siglo XIV, reformuló algunos conceptos de Tomás de Aquino y dio lugar a un modo de pensar que todavía hoy se considera iniciador de las tesis idealistas con respecto a la finitud. En concreto, explica la creación desde el Verbo como Lógos. El Verbo de Dios, dice Eckhart, es la diferencia que asume todas las diferencias y, por tanto, es la diferencia sin diferencia.⁶

2 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 44: *De processione creaturarum a Deo et de omnium entium prima causa*.

3 *Ibid.*, q. 45, a. 5, ad 3.

4 *Ibid.*, a. 1, resp.: «Unde, si consideratur emanatio totius entis universalis a primo principio, impossibile est quod aliquod praesupponatur huius emanationi. Idem autem est *nihil* quod nullum ens. [...] Creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil».

5 Aunque introductoria, considero precisa en sus términos la exposición del pensamiento de Tomás de Aquino referente a la creación presentada por Renault, L., *Dieu et les créatures selon Thomas d'Aquin*, París, Presses Universitaires de France, 1995, en el capítulo titulado: «Création et distinction», pp. 50-70.

6 Cfr. García González, J. A., «Sobre el ser y la creación», en *Anuario Filosófico*, 39/2 (1996), pp. 587-614. Véanse los más recientes acercamientos al tema: VV. AA., *Maître Eckhart*, París, Ed. Du Cerf, 2012; Becarissi, A., Eckhart, Roma, Carocci, 2012; Schwaetzer, H. und Vannier, A. M., *Zum Subjektbegriff bei Meister Eckhart*

2. LÓGOS Y SER: LA CREACIÓN DE LO FINITO

El caso de Eckhart es peculiar, puesto que él no propone la idea de un Absoluto que deba incluir lo finito para ser tal.⁷ Las investigaciones sobre Eckhart que vienen llevándose a cabo desde mediados del siglo pasado, a través —sobre todo— de un análisis detenido de los textos y de su entorno histórico, religioso y especulativo, han ido advirtiendo que el maestro renano no disuelve lo finito en lo infinito en una suerte de identidad totalizante; antes bien, fue su propósito distinguir enteramente a Dios, no porque fuera «el Otro» más allá de cualquier visibilidad intelectual, sino porque en su intención estaba no realizar una suerte de comparación entre Dios y el mundo, de suerte que pudiera encontrarse un atributo en común para ambos que hiciera de término medio en el silogismo «Dios es» y «El mundo es». Ningún predicado común podía emplearse para ambos extremos, de modo que, si como se afirma en el *Éxodo*, y fue comentado por la mayoría de los autores medievales, «Dios es el Ser», la criatura no podía a la vez «ser».⁸ Los problemas comienzan, sin duda, cuando se empieza a sostener que si lo finito no puede arrogarse el nombre de ser por pertenecer este solamente a Dios, entonces debe considerarse como nada.

Que la criatura se distinga máximamente de Dios, siendo este *Ipsum Esse*, no debe llevar a sostener que la criatura, en comparación a Dios, sea *casi nada*, pura contingencia o pura nada, de donde surgiría la idea de Dios como lo totalmente diferente (o absolutamente otro).⁹

Sin duda, Juan Eckhart comenta la proposición bíblica *In principio creavit deus caelum et terram*, y sostiene que *in principio* no significa sino la creación de Dios en sí mismo — *secundo quod 'creavit in principio', id est in se ipso*.¹⁰ Pues, según Eckhart, el *ex nihilo* implícito en la *creatio*, no puede significar que la nada pueda recibir algo; si eso llegase a admitirse, o se supusiese que algo tiene en la nada su término, ese algo sería, simplemente, nada. Cuando se afirma que Dios todo lo creó de la nada, no debe entenderse que lo hizo según el modo de los agentes naturales, de tal modo que los efectos persistiesen fuera, enfrente o más allá de Él. Dios creó las cosas, esto es, las llamó desde el no ser al ser, para que en él permanecieran. Pero Dios es el mismo ser, por ello debe subrayarse: «No *a principio*, sino *in principio*, ha creado Dios todo. ¿Cómo podrían entonces las criaturas ser de otro modo, sino es en el ser que es su fundamento?».¹¹ De ahí que leamos en su obra afirmaciones que sostienen que, siendo Dios el ser que existe desde el principio, nada puede ser antes o fuera de él:¹² *extra ipsum vero esse nihil esse potest*,¹³ de tal modo que juzgan erróneamente, aquellos que consideran que

und Nikolaus von Cues, Münster, Aschendorff, cop., 2011. Por mi parte, introduje el tema en Eckhart en: «La criatura como distinción», en *Studia Poliana*, 4 (2002), pp. 141-168.

7 Esa fue en su momento la interpretación de G. Della Volpe a favor del panteísmo eckhartiano, en su libro: *Il misticismo speculativo di Maestro Eckhart nei suoi rapporti storici*, Bologna, Licinio Cappelli, 1930.

8 Nos ocuparemos de estas afirmaciones; no obstante, resulta indispensable mencionar desde el principio el libro de H. Pasqua que recoge además las interpretaciones más sobresalientes sobre Eckhart: *Maître Eckhart. Le procès de l'Un*, París, Cerf, 2006.

9 Como una introducción al pensamiento de Eckhart, puede consultarse el siguiente capítulo: Schönberger, R., «Meister Eckhart. Denken und Innwerden des Einen», en T. Kobusch, (ed.), *Philosophen des Mittelalters: eine Einführung*, Darmstadt, Primus, 2000, pp. 202-218.

10 Meister Eckhart, *Die deutsche und lateinische Werke*. Edición preparada en colaboración con: Der Deutschen Forschungsgemeinschaft, *Die lateinische Werke*, I, (*Lateinische Werke*), Stuttgart, Kohlhammer, 1964, *Prologus generalis in opus tripartitum*, 160, 15, 2-4.

11 Kremer, K., «Meister Eckharts Stellungnahme zum Schöpfungsgedanken», en *Trierer Theologisches Zeitschrift*, 72/2 (1965), p. 78.

12 M. Eckhart, *Lateinische Werke*, I, 160, 14 - 161, 1: «ante quod nihil et extra quod nihil».

13 *Ibid.*, 162, 5-8.

algo pueda ser fuera de Dios,¹⁴ pues nada puede ser fuera de Dios, o además de Dios (*extra deum, vel praeter deum*).¹⁵

A raíz de las afirmaciones precedentes, se ha comentado que es la de Eckhart una metafísica de la unidad, en la que la oposición entre Dios y la criatura es encarada desde la oposición Uno y no-Uno, oposición que únicamente existe desde el ámbito de la criatura, ya que, desde Dios, no hay alteridad alguna, ya que lo «otro» exige su pertenencia al ámbito de lo que realmente es.¹⁶

Efectivamente —argumenta Eckhart— si la creación es dar o conferir el ser (*creatio dat sive confertur esse*), y el ser es el principio y lo primero en todo orden —es Dios mismo—, nada hay o puede haber fuera de él (*ante quod nihil et extra quod nihil. Et hoc est deus*). Dios, ciertamente, llama a las cosas de la nada al ser,¹⁷ pero si Él es el ser, las cosas no pueden entonces existir fuera del ser.¹⁸ Así pues, que Dios creó todas las cosas en el principio, únicamente puede querer decir que las creó todas en sí mismo. Pues todo lo creó en el ser, el cual es el mismo principio y es el propio Dios. Y por ello, según Eckhart, es preciso recordar que todo aquello que Dios hace, lo hace en sí mismo. Y entonces, lo que estuviera fuera de Dios o lo que Dios hiciera fuera de sí, sería fuera del ser, o sea, no sería.¹⁹

Creatio est collatio esse, concesión —de ser— que únicamente puede competir al que es *ipsum esse*, Dios,²⁰ en quien todo ser o modo de ser se halla contenido. En el principio, Dios ha invocado a las cosas de la nada al ser: en el sentir de Eckhart, esto significa que Dios ha llamado a las cosas hacia sí mismo, pues Él es el mismo ser. Lo propio de la criatura no es entonces —como pensara Tomás de Aquino— su composición de esencia y ser, sino un ser entremezclado con la nada.²¹

3. EL SER FORMAL DE LA CRIATURA

En su argumentación, Eckhart recoge uno de los motivos fundamentales del neoplatonismo cristiano.²² El cual consiste en situar en Dios creador las perfecciones de todas las cosas que han de ser creadas. De tal modo que ha podido hablarse de un «ser» más noble y perfecto de las cosas en la inteligencia creadora. Así, ya Tomás de Aquino había argumentado —siguiendo en este aspecto al *De Divinis Nominibus*— que las cosas existen en Dios, no según su finitud, sino según el modo del ser de Dios.²³ Eckhart expresó esta doctrina distinguiendo el *ser formal* de la

14 *Ibid.*, II, *Expositio libri Sapientiae*, 372, 46, 5-7: «Et iterum quia non reputant esse, sed pro nihilo habent esse quod non in deo est».

15 *Ibid.*, 328, 7, 7: «Nihil enim potest esse extra deum».

16 Lossky, V., *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, París, Vrin, 1960, p. 208; Mojsisch, B., *Meister Eckhart. Analogie, Uniozität und Einheit*, Hamburgo, Felix Meiner, 1983, pp. 44-50.

17 M. Eckhart, *Lateinische Werke*, I, 162, 17, 5: «Vocat ea quae non sunt» (referencia a *Rom.*, 4).

18 *Ibid.*, 162, 17, 3-4: «Quomodo enim essent nisi in esse, quod est principium?».

19 *Ibid.*, 161, 17, 1-7: «[...] Quod enim extra deum est et quod extra deum fit, extra esse est et fit». *Ibid.*, 13-20: Las cosas no pueden ser concebidas como estando fuera del Absoluto: *ut starent extra se*.

20 M. Eckhart, *Lateinische Werke*, I, 160, 7: 160, 8: «Constat autem quod ab esse et ipso solo, nullo alio, confertur esse rebus».

21 *Ibid.*, IV, 283, 8-10: «Ab omni nihilo, id est habente nihil sive privationem aut etiam negationem admixtam, qualis sit vel est omni creatura».

22 Cfr. Kobusch, T. / Mojsisch, B. (eds.), *Platon in der Abendlandischen Geistesgeschichte: neue Forschungen zum Platonismus*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997.

23 Algunos de los textos más significativos al respecto se encuentran, en Tomás de Aquino, en los siguientes pasajes: *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 2, ad 1 «Ut dicit Dionysius, cap. 5 de *Div. Nom.*, *sensibillum substantias*

criatura, que es el que posee en su carácter de creado, existente espacio-temporalmente, de su *ser virtual* o causal, que es el que le corresponde en su fundamento.²⁴ Pues bien, según Eckhart, el estudio metafísico de la criatura debe abordarla desde su ser en Dios, y no desde su ser en sí misma: las cosas, propiamente, se encuentran en Dios. De otro modo habría que situar a Dios en las cosas, con lo que quedaría entonces desdibujada la absoluta prioridad de Dios en el orden del ser. De modo que si la alternativa es: el mundo en Dios, o Dios en el mundo, no cabe sino una salida: o es en Dios, o no es en absoluto. El paso del no-ser al ser, es, en Eckhart, el paso de la nada a Dios, pues pensar que Dios crea las cosas fuera de sí o estando además de Él, implicaría concebir la acción creadora al modo de la confección otros artificios.²⁵

Así pues, Eckhart no niega propiamente la criatura —posee su ser formal—, pero señala explícitamente aquello que la distingue del Creador: llamada de la nada, es nada frente a Dios, es nada si no es en Dios. En otro tipo de planteamientos la *creatio ex nihilo* aleja definitivamente a la criatura de la nada, para establecerla justamente como distinción positiva. Distinción no autónoma, pues es dependencia del Absoluto —por ser creada—, distinción que es máxima, pues lo creado se distingue más de Dios que de la nada; pero distinción, en definitiva, que le asigna su propio ser: el ser creado. En Eckhart, por el contrario, los entes finitos llevan la negación en sí, lo cual ha de conducirle a la extrema afirmación de que son «pura nada»;²⁶ y ello no tanto porque niegue la existencia de la creación, cuanto por su afán de afirmar el absoluto ser de Dios, de quien, como dijimos, ningún modo de ser queda excluido.

El problema para Eckhart, en esta su argumentación desde el neoplatonismo, consiste en haber apelado a la noción de diferencia y no haber tenido en cuenta la real distinción entre la criatura y Dios; y es que, efectivamente, Eckhart trabaja con una noción de ser que es entendida como lo contradictorio con respecto al no-ser; y en su concepción del ser quedaría encerrada la identidad entre *esse* y *deus*; ello se debe, a mi juicio a la unidad, en cierto modo absoluta, en la que quedan englobados Dios y *todo ser*; lo cual argumenta Eckhart a partir de su comentario a *Éxodo*, 3: *Ego sum qui sum*.

En primer lugar, —y tal es la argumentación eckhartiana— si el ser fuera otra cosa que el mismo Dios, ni Dios sería, ni sería Dios. Pues, en efecto todo aquello que *es* o *es algo*, *es* y *es algo*, solamente en la medida en que el ser no es diferente de eso. Esto vale asimismo para Dios. Lo cual quiere decir: tanto el *ser* de algo, como el *algo* que es, suponen el ser; y ello de tal modo que únicamente como ser todo *es* y *es algo*. La diferencia de algo que pretende caracterizarse

*et qualitates multas et differentia, ipse unus existere et uniformiter lucendo, in seipso uniformiter praeaccipit, ita multo magis in causa omnium necesse est praeexistere omnia secundum naturalem unionem. Et sic, quae sunt diversa et opposita in se ipsius, in Deo praexistunt ut unum, absque detrimento simplicitatis ipsius»; q. 13, a. 2, resp. Cfr. Kremer, K., Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin, Leiden, Brill, 1966. Por mi parte, he introducido este asunto en mi introducción a la cuarta cuestión —De Verbo— del *De Veritate*, publicada en Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria, n. 127, 2001.*

24 Puede leerse al respecto el siguiente artículo, que explica bien la mencionada distinción en Eckhart: Kremer, K., «Meister Eckharts Stellungnahme zum Schöpfungsgedanken», pp. 65-82. M. Eckhart, *Lateinische Werke*, II, 343, 1-5: «Rerum creaturarum rationes non sunt creatae. Sed nec creabiles ut sic [...] res autem ipse extra quantum ad esse suum formale mutabile est, creabile et creatum». Advuértase una consideración paralela en: Tomás de Aquino, *S. Th.* I, q. 79, a. 2, resp: «Invenitur enim aliquis intellectus qui ad ens universale se habent sicut actus totius entis: et talis est intellectus divinus, qui est Dei essentia, in qua originaliter et virtualiter totium ens praexistit sicut in prima causa».

25 M. Eckhart, *Lateinische Werke*, I, 161, 17, 13-20: «Ipse enim est esse. Extra ipsum vero esse nihil esse potest. Extra ipsum (scilicet deum) nihil est praeter nihil [...]. Creavit ergo deus omnia a non recipi seu terminari in nihil, non est ens, sed nihil. Creavit ergo deus omnia non ut starent extra se aut iuxta se et praeter se ad modum aliorum artificium».

26 Cfr. *Ibid.*, III, 184, 18-85, 9; IV, 380, 1-6.

como ser —o como algo que es— con el ser, impediría justamente que fuese. Si el ser entonces fuera distinto de Dios, Dios no sería, ni sería *algo* (Dios). Además, si por un lado fuera Dios y por otro el ser, Dios debería su ser a otro, a saber, el ser; pero entonces no sería Dios.

En segundo lugar, es preciso sostener que todo lo que es, tiene su ser por Dios. Pero entonces si el ser fuera algo distinto de Dios, las cosas que son tendrían su ser, no por Dios, sino por otro. La identidad del ser consigo mismo permite ciertamente una diferencia entre la causa y lo causado; y así, el ser mismo es causa para todo aquello que es. Si ese ser fuera distinto de Dios, Dios no sería la causa de lo que es, y se volvería al problema anterior que consiste en resolver la cuestión acerca de dónde procedería el ser divino.

En tercer lugar, ha quedado claro que nada puede haber antes del ser; de ahí que quien confiere el ser sea el creador. Si crear es dar el ser de la nada, es patente que todas las cosas deben tener el ser por el mismo ser, como todas las cosas que son blancas lo son por la blancura. Si el ser entonces fuera distinto de Dios, el creador no sería Dios, lo cual va en contra de las argumentaciones anteriores.

En cuarto lugar, todo lo que tiene el ser es, como todo lo que posee la blancura es blanco. Si el ser no fuera Dios, las cosas podrían ser sin Dios, y entonces Dios no sería la causa primera ni la causa de las cosas que son. Pero nada puede ser sin Dios, pues eso llevaría a una premisa contradictoria: que algo pueda ser sin el ser. Puesto que el ser no es distinto de Dios, las cosas no pueden ser sin Dios. Por último, *extra esse et ante esse solus est nihil*; entonces, si el ser fuera otro que Dios y ajeno a Dios, Dios sería nada; o bien sería por otro anterior a él, pero entonces este último sería el mismo Dios de todas las cosas.²⁷

4. DIOS Y LO FINITO

Según lo anterior, toda analogía entre Dios y la criatura —que en todo caso debe considerarse como analogía de atribución²⁸— se resuelve adecuadamente en la unidad que los reúne en el Lógos divino; en el cual las cosas poseen su ser causal o virtual, siempre más excelente que aquel que poseen formalmente. Desde esta concepción, el ser de lo creado es un ‘modo’ de ser divino. Esta afirmación no conduce, en Eckhart, a mantener la univocidad —de corte spinocista— en lo referido a la noción de ser; pero resuelve la cuestión de la relación Dios-criatura en la unidad absoluta; donde las diferencias no quedan anuladas al modo hegeliano: «La oscilación eckhartiana afecta a la criatura, no a Dios; es un remontar de la causalidad que desemboca en la fuente pre-causal, una regresión en que la causalidad desaparece y con ella la criatura. El *Deus desertus* de Eckhart es, por lo pronto, la deserción de la criatura; ello lo distingue del punto de partida hegeliano, pues Eckhart no admite que la anulación de la causalidad tenga lugar fuera de Dios».²⁹

No cabe pensar, según lo anterior, en un «ser» que la criatura tuviera en Dios antes de su creación, y de otro ser que adquiriría al cabo de la actividad creadora. Puede por ello aventurarse la existencia de la pluralidad de entes creados, yendo más allá también de la explicación que Tomás de Aquino había expuesto para aclarar cómo la multiplicidad procede de un único Primero, y que escribió en los siguientes términos al responder a la objeción que sostenía que

²⁷ En esta argumentación resumo la interpretación del texto de Eckhart que se encuentra en: *Lateinische Werke*, I, 156, 15-158, y lo ha comentado con amplitud y profundidad: Mojsisch, B., *o.c.*, pp. 44-56.

²⁸ Es la tesis de Albert, K., *Meister Eckharts These vom Sein: Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartitum*, Saarbrücken, Universitäts- und Schulbuchverlag, 1976.

²⁹ Polo, L., *Curso de teoría del conocimiento*, Pamplona, Euna, 1987, v. III, p. 227.

de la unidad de la esencia creadora únicamente podía proceder la unidad: «Se dice que la criatura existe en Dios en dos sentidos. En el primero, se dice que la criatura está en Dios porque Él es la causa que gobierna y conserva el ser de la criatura; y de este modo se presupone un ser de la criatura distinto del Creador, para que se pueda decir que la criatura existe por Dios. [...] En un segundo sentido se dice que la criatura existe en Dios porque está en la capacidad de la causa agente, o como el que la conoce; y de este modo la criatura en Dios es la misma esencia divina, como se dice en *Juan 1, 3*: 'lo que fue hecho en Él mismo era vida'. Aunque de este modo la criatura que existe en Dios sea la esencia divina, sin embargo no existe en Él de esta manera solo una criatura, sino muchas».³⁰ El problema del surgimiento de lo múltiple a partir de lo Uno se explica, en Tomás de Aquino, ya en términos de la relación entre los seres y el Ser.³¹

Las explicaciones anteriores de la creación se hallarían cerca del emanacionismo, en el cual no queda respetada la positividad de la criatura, debido a la exigencia de retorno a lo Uno primordial. El neoplatonismo juega con las nociones de emanación y retorno. El regreso al Uno es imposible sin la emanación, que por eso es el primer camino, el *proodos*. Pero este proceso implica potencialidad en lo Uno e impide, por tanto, su comprensión como acto de ser increado, obstruyendo por lo tanto la vía para una comprensión de la criatura como acto de ser creado. Y de un modo paralelo en este respecto ha comentado Werner Beierwaltes: «*moné, próodos y epistrofé* se sitúan no obstante en la procedencia y salida de la causa y en su movimiento de regreso [...], de tal modo que puede afirmarse que la reunión última de las cosas es la causalidad de la causa activa y perfecta».³²

Es verdad que Eckhart puede ser comparado a veces con Hegel por un deficiente tratamiento de la finitud. Pero no puede aseverarse que en Eckhart —a pesar de la primacía que en su obra posee el *intelligere*³³— ese deficiente tratamiento sea consecuencia de la previa inclusión de la propia entidad de los entes en el pensar infinito, quedando entonces aquella reducida a idea. Así, si en Hegel la diferencia Absoluto-mundo queda relegada al plano de la lógica, en Eckhart se da una distinción que pretende, en su propósito inicial, desarrollar el pensamiento tomista.

5. LO FINITO EN CUANTO ALTERIDAD

Desde la relación aludida, el mundo creado y el Creador se distinguen, pero no como dos polos contrapuestos, lo uno frente a lo otro, ante cuya observación debía originarse la perple-

30 Tomás de Aquino, *De potentia*, 3, a. 16, ad 24, edición de González, A. L. / Moros, E., Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2001, p. 173.

31 En su comentario a la *cuarta proposición del Liber de Causis* —*prima rerum creaturarum est esse*— Tomás de Aquino recoge la explicación neoplatónica referida a la creación de los seres por el Ser. Y retoma ahí la extensa tradición del neoplatonismo, referida en este punto al tema de la *creatio mediante intelligentia*. Esta tradición, en sus hitos históricos más sobresalientes, se encuentra investigada en el siguiente capítulo: D'Ancona Costa, C., «La doctrine de la creation 'mediante intelligentia' dans le *Liber de Causis* et dans ses sources», en *Recherches sur le Liber de Causis*, París, Vrin, 1995, pp. 73-96; y especialmente en Tomás de Aquino: Weisheipl, J. A., «The Axiom 'Opus naturae est opus intelligentiae' and its Origins», en G. Meyer / A. Zimmermann, *Albertus Magnus Doctor Universalis 1280/1980*, Mainz, Grünewald, 1980, 441-464; Alarcón, E., «Tomás de Aquino y la metafísica perdida de Aristóteles», en *Anuario Filosófico*, 33/2 (2000), número monográfico sobre *Revisión del Neoplatonismo*, Soto Bruna, M.^a J., editora asociada, pp. 557-571.

32 Beierwaltes, W., *Proklos: Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1979, p. 134.

33 En las *Cuestiones parisienses* sostiene que Dios es primordialmente Intelcto: *Magistri Eckhardi opera latina*, fasc. 3, *Quaestiones parisienses*, ed. A. Dondaine, Leipzig 1936 (abrev.: LW).

alidad de la razón en Hegel. Antes bien, la consideración de lo creado como procedencia de una causa que se manifiesta a través del ejercicio específico de su actividad, conduce a la comprensión del ser de lo finito en su *relación de dependencia* con respecto al primer principio; a la vez que, en esa misma dependencia, se le otorga un peculiar estatuto que no podría tener el Absoluto. Lo anterior implica que la relación entre el origen como identidad (Dios) y el *aliud* que procede de él no es una relación simétrica, pues este último permanece siempre en inferioridad con respecto de su origen; aunque no deba interpretarse como «nada». Y es que, a pesar de la distinción, Dios no es para Eckhart lo absolutamente otro, ni la criatura «lo otro» con respecto de Dios: no es de este modo como ha de entenderse la relación. Este razonamiento no aleja a la criatura del Creador, como si se hallase arrojada en los límites del no ser, antes bien resalta su ser acto como dependencia pura respecto del Absoluto, el cual se presenta como trascendente.

En este contexto, cabría recordar cómo Nicolás de Cusa —heredero de las posiciones eckhartianas— describió a Dios como el *Non-aliud*, el No-otro, considerándolo como el nombre que expresa con mayor precisión a Dios. En esta tradición terminológica, el No-otro no expresa alejamiento o independencia de Dios, sino su carácter fundante respecto de la criatura. Así lo ha expresado A. L. González: «La precedencia del *Non-aliud* sobre todas las cosas es absoluta; pero la identidad debe entenderse como identidad o autoidentidad, en sí misma y no por relación a otra cosa: el primer principio es autosuficiente, y al mismo tiempo [...] es principio de la definición de todas las cosas. El *Non-aliud* es principio del ser y del conocer, en sí mismo y respecto a todo lo demás. Es el Absoluto en cuanto principio fundante. Suprimido el No-otro, desaparece el ser de cualquier cosa».³⁴ Aunque es verdad que Nicolás de Cusa se acercó en varios momentos de su obra a lo que se han considerado a veces las metafísicas de la degradación, esto es, consideraciones insuficientes sobre el acto de ser finito. Muestra de ello es, por ejemplo, el siguiente texto, en el que el Cusano reproduce —dentro ya del neoplatonismo cristiano— las argumentaciones de Platón: «La unidad precede a la alteridad. [...] ¿Quién entendería, pregunto, cómo es hecha por la mente divina la pluralidad de las cosas, en cuanto que el entender de Dios es su ser, el cual es, a su vez, la unidad infinita? [...] ¿Cómo se entiende, entonces, la pluralidad, cuyo ser procede de lo uno sin multiplicación? O ¿cómo se entiende la multiplicación de la unidad sin multiplicación? No, ciertamente, como la de una especie o la de un género multiplicada en muchos individuos o especies, fuera de los cuales el género o la especie no existe sino por obra de un entendimiento que abstrae. [...] Se sabe que Dios es la complicación y la explicación de todas las cosas, y que en cuanto es, es complicación, todo en Él es Él mismo y en cuanto es explicación Él mismo es en todas las cosas lo que son, como la verdad en la imagen».³⁵

Y es que Nicolás de Cusa parece sin duda haber desarrollado su doctrina acerca del *non-aliud* a partir del *dictum* eckhartiano *in deum enim non est aliud*.³⁶ Y así, la *negatio negatio-*

34 Nicolás de Cusa, *El No-otro*, traducción, introducción y notas de A. L. González, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, n.º 180, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005, p. 7; ver ahí la bibliografía y los textos más relevantes al respecto.

35 Nicolás de Cusa, *La Docta Ignorancia*, Lib. II, cap. 3. Gabriel, L., *Philosophisch-Theologische Schriften*, 3 vols., Viena, 1982. Por su parte, Tomás de Aquino había recogido también este planteamiento: «Pues el ser de las cosas creadas es deducido del Ser divino según una cierta asimilación deficiente», *In De Divinis Nomini-bus*, Núm. 29. Aunque debe tenerse en cuenta que el Aquinate desarrolla una metafísica de la participación en la que quedan bien fijados tanto el estatuto ontológico de lo finito como la trascendencia divina.

36 Meister Eckhart, *Sermones XXIX* n. 304; LW IV, 270, 7 y ss.

nis de Eckhart que implica la trascendencia de Dios respecto de todo lo demás se correspondería con la trascendencia del Dios cusano respecto incluso de los trascendentales.³⁷

Para M. Eckhart, la criatura es, ciertamente, *otra* que Dios, el cual permanece en su trascendencia; pero no es *otra frente a* un Absoluto cuya trascendencia hubiera de entenderse local o espacialmente; pues su específico modo de crear como manifestación de su propia esencia presupone la *dependencia* del ser de la criatura respecto del Creador, y ello aún después de haber sido puesta *extra nihilum*.

6. LA DOCTRINA ECKHARTIANA DE LA ANALOGÍA

Por su parte, la interpretación de una imposibilidad —que estaría presente en Eckhart— de pensar lo creado en su ser y, con ello, la consecuente y a la vez posterior, formulación de la dialéctica idealista, proviene, a mi juicio, de una deficiente comprensión de los conceptos neoplatónicos presentes en la doctrina eckhartiana de la analogía. Este asunto será abordado en la última parte de este trabajo. Sirvan los siguientes apuntes como introducción a la temática que nos ocupa.

El neoplatonismo cristiano que fue asumido por la tradición medieval trasladó la antigua dialéctica uno-múltiple al tema central de su metafísica: la relación Dios-criaturas. Así, desde una metafísica del ser, llegó a elaborarse una doctrina de la analogía que presume al ser de Dios como constituido tanto por la comunicabilidad como por la trascendencia; y, de este modo podrá sostenerse que la nueva doctrina de la analogía soluciona el problema acerca del estatuto ontológico de la criatura, pues se establece que hay una «común medida» entre el ser de Dios y la nada de la criatura, pues el ser creado puede ser considerado como conteniendo analógicamente un cierto ser.³⁸ En la medida, finalmente, que entre Dios y la criatura no existe un paralelismo perfecto, la doctrina de la analogía no asume la unidad indiferenciada Dios-criatura, a la vez que explica la existencia de la última fuera del principio. De un modo especial, la analogía tomista «presupone como inmanente la razón de ser en los dos analogados, porque el Acto de ser por esencia ha creado los actos de ser (los seres) por participación. La analogía tomista se basa entonces en un contenido del concepto de ente (*id quod habet esse*) que es común a los analogados, los cuales difieren por su modo de actualizar esta razón o formalidad participada».³⁹ En este sentido, puede sostenerse que la analogía constituye la respuesta tomista a los diversos problemas que en el neoplatonismo anterior presentó la estrecha relación entre metafísica y dialéctica en lo que se refiere a la cuestión de la relación entre el ser y los seres,⁴⁰ sin dejar fuera elementos platónicos y neoplatónicos fundamentales.⁴¹

37 Ver aquí el comentario de Mojsisch, B., *o.c.*, pp. 92-93; y, escrito anteriormente, el artículo de Haubst, R., «Nikolaus von Kues als Interpret und Verteidiger Meister Eckharts», en E. Kern (ed.), *Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute*; Munich / Mainz, C. Kaiser, 1980, pp. 75-96.

38 Cfr. Chenu, M. de, «Préface», a: E. Zum Brunn / A. De Libera, *Maître Eckhart. Métaphysique du Verbe et Théologie Négative*, París, B. A. B., 42, 1984, p. 8.

39 Fabro, C., *Participation et Causalité selon S. Thomas d'Aquin* (Préf. De L. De Raeymaecker), Lovaina / París, Publications Universitaires de Louvain / Éditions Béatrice-Nauwelaerts, 1961, p. 598; cfr. González, A. L., *Ser y participación: Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa (3.ª ed. rev. y ampl.), 2001.

40 El reciente libro de Cruz cruz, J., *Creación, signo y verdad. Metafísica de la relación en Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, Colección Filosófica, 2006, enfoca el problema aludido desde la dinámica de la relación metafísica de dependencia de la criatura hacia el Creador.

41 Cfr. Klibansky, R., *The continuity of the Platonic tradition during the middle ages*, Londres, The Warburg Institute, 1950; *Corpus Platonium Medii Aevi*, Auspicis Acad. Britannicae adiuv. Instituto Warburgiano Londinensi unitisque Academiis, ed. Klibansky, R. *Plato Latinus*.

Como veremos, la relación de analogía no reside, en Eckhart, en la relación entre el ser divino y el ser creado como tal, entre el *esse divinum* y el *esse creatum*, entre el *esse absolute* y el *esse hoc et hoc*, sino entre, por así decir, los «modos» del ser divino; osea, se trata de una relación entre el ser (*esse*) divino de Dios y el ser (*esse*) divino de lo creado. La originalidad exkhartiana reside aquí en que la advertencia de esos dos modos del ser divino no va a implicar en ningún momento la «mezcla» del Absoluto con el reino de lo finito, sino que esa distinción va a ser utilizada para, precisamente, resaltar la trascendencia divina, aunque ello ocurra a costa de una cierta «desencialización o desexistencialización» de lo finito. En realidad, solamente la advertencia de que el Absoluto consiste sobre todo en pura intelección es lo que va a permitir al turingiano cierta consideración del ser de lo finito. Pues en efecto, si Dios es ante todo intelecto separado —y no primariamente ser—, la criatura entonces, en cuanto es, podrá distinguirse de su origen.

En el sentido que acaba de apuntarse estimamos que, en Eckhart, la denominación de Dios como ser impide la aprehensión del ser de lo finito; mientras que cuando se investiga su argumentación acerca de la prioridad del inteligir sobre el ser en el Absoluto, entonces lo finito se resalta en su ex - sistencia fuera del Absoluto. Por este motivo introducimos a continuación las líneas fundamentales para un acercamiento especulativo a la doctrina del Logos o Verbo divino como razón de lo creable.

7. LA CONSIDERACIÓN DE LO FINITO EN EL CONTEXTO DE UNA METAFÍSICA DEL LÓGOS

No hay una identificación, pero tampoco un dualismo, en el sentido de dos realidades contrarias. Cuando el orden se invierte, o no se respeta la prioridad del ser, surge un filosofar que no es realista, sino nominalista-voluntarista (prioridad del bien), o intelectualista-idealista (prioridad de la verdad), o incluso monista (prioridad del uno). Estas últimas versiones no permiten explicar cabalmente la doctrina de la creación, pues desembocan —respectivamente— en una metafísica de la finitud o bien de la degradación, o en una metafísica del *logos* en la que no es posible acceder al ser real de la criatura, o en un subjetivismo inmanentista que desemboca en la dialéctica idealista, o, finalmente, en una metafísica de la univocidad que impide comprender la creación como donación de ser y dependencia.

Podemos recordar ahora que Juan Eckhart entiende la analogía Dios-criatura de un modo distinto al de Tomás de Aquino, al introducir un cierto elemento dialéctico. Así, en efecto, su doctrina del ser tiene en cuenta siempre y conjuntamente dos senderos: uno analógico y otro dialéctico. Según V. Lossky el camino de la analogía en el de Turingia aísla ese momento en el que la criatura, analogándose a Dios, recibe de Él un contenido que, siendo propio a Dios en la identidad de su perfección, debe permanecer exterior a la criatura que lo recibe.⁴² Esa exterioridad de la perfección participada a la criatura expresa la dependencia radical de la criatura respecto del Creador.

Por su parte, y según A. De Libera, esta doctrina de la analogía obra sobre una dialéctica del ser y la nada; en ella el ser de la criatura, no pudiendo ser predicado del Creador, «pone» la nada de Dios, y el ser del Creador, no pudiendo ser predicado de la criatura, «pone» la nada de esta.⁴³ En consecuencia, si «ser» significa «ser algo», entonces la definición conceptual de

42 Lossky, V., *o.c.*, p. 323. He de señalar que esta sigue siendo en la actualidad la referencia bibliográfica más citada en la actualidad entre los estudiosos del pensamiento del Maestro Eckhart.

43 Véase De Libera, A., *Le problème de l'être chez Maître Eckhart. Logique et métaphysique de l'analogie*, Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, Genève-Lausanne-Neuchâtel, 1980, 2-3.

lo que «es» excluye realmente la atribución del ser al *princeps analogatum*, mientras que si «ser» significa «ser Dios», entonces todas las criaturas son pura nada. La doctrina del ser en Eckhart parece así expresar a la vez el ser y la nada de las criaturas y el ser y la nada divinos: analogía y dialéctica se presentan como complementarias en su metafísica.

Como veremos, Meister Eckhart tratará de resolver esa dialéctica dentro de una metafísica del Verbo, según la cual todas las cosas quedan reducidas a la unidad del Lógos primordial; y entonces la criatura se presentará como aquello que deriva del Verbo, *apud verbum*.⁴⁴

No resulta fácil resolver, en el contexto eckhartiano, cuál sería la entidad propia de lo finito creado cuando, por un lado, la noción de ser, en su puridad, se reserva para el Absoluto; y, por otro lado, Dios es caracterizado ante todo por la intelección de sí, y entonces se hace dificultoso advertir de qué modo la criatura «es» fuera de esa intelección. Veremos como el maestro renano sostiene que el ser (creado), en su causa —o sea considerado en el Verbo o Logos divino—, no es ser, pues, para él, la causa, en tanto que es considerada en sí misma, no contiene diferencia ni pluralidad alguna: es reflexión de sí. Y, en este último sentido apuntado, es más una causa unívoca que equívoca o análoga. Así, en cuanto inteligir, el Absoluto no es ser alguno; solamente como causa análoga posibilita el ser de lo creado, y, en este último sentido, el Absoluto es considerado como ser.

Resulta conocido que Meister Eckhart ha defendido la tesis enunciada como *Esse est Deus*, convertible con *Deus est esse*,⁴⁵ incluyéndose de este modo en las listas de lo que E. Gilson denominó como «metafísicas del Éxodo». El problema reside aquí, tal como hemos ido apuntando en las páginas anteriores, en que el de Turingia, cuando aborda el tema Dios-criatura desde la perspectiva del ser, pone el acento en una analogía de atribución extrínseca al definir el ser de lo finito y, por lo tanto, el nombre de ser queda referido exclusivamente a Dios, no pudiendo la razón humana apresar en términos metafísicos la entidad propia de la finitud.

Así, si bien es cierto que en la intención del Maestro Eckhart se encuentra una pretensión de coincidir con Tomás de Aquino cuando este enuncia que *haec nomen 'qui est' [...] est maxime proprium nomen dei*,⁴⁶ no es menos cierto que la entidad del nombre divino es considerada de modo diferente en uno y otro pensador. En el Aquinate, en efecto, Dios es el ser por su simplicidad, esto es, porque no hay diferencia en Él entre su ser y su esencia: Él es su ser (*est igitur deus suum esse*⁴⁷). En cambio, «la peculiaridad de la tesis de Eckhart sobre el ser reside en que no afirma nada sobre Dios, sino que es una proposición sobre el ser. *Deus est esse (esse est Deus)* significa: del ser se dice que es Dios».⁴⁸ Desde las siguientes proposiciones lo expresa el propio Eckhart: «El ser es Dios. Esta tesis expresa en primer lugar que si el ser fuera otra cosa que Dios, entonces Dios o no sería, o no sería Dios. Pues ¿cómo podría ser algo que fuera diferente del ser? [...] O bien si Dios es, entonces sería por otro, pues el ser es algo distinto de Él. Así pues, o Dios es el ser, o Dios tiene el ser por otro. Y entonces —en contra de nuestra suposición— no sería Dios mismo, sino otra cosa, anterior a Él y causa de su ser».⁴⁹

44 Tal es la conclusión a la que llega el libro de: De Libera, A., *o.c.*, pp. 61-63; en consonancia con Brunner, F., «Zur Analogielehre Meister Eckharts», en *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 16/3 (1969), pp. 233-249.

45 Esto es así en *Opus tripartitum prologi*, esp. n. 12, LW I, 156, 15-158, 4.

46 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 11.

47 *Ibid.*, I, q. 3, a. 4.

48 Albert, K., *Meister Eckharts These vom Sein. Untersuchungen zur Metaphysik des Opus tripartitum*, Saarbrücken, A. Henn, 1976, p. 38.

49 *Opus tripartitum, Prologi*, n. 12, LW I 157, 15-157, 4: «Esse est deus. Patet haec propositio primo, quia, si esse est aliud ab ipso deo, deus nec est nec deus est. Quomodo enim est aut aliquid est, a quo esse aliud, alienum et distinctum est? Aut si est deus, alio utique est, cum esse sit aliud ab ipso. Deus igitur est esse idem, aut deus ab alio habet esse. Et sic non ipse deus, ut praemissum est, sed aliud ab ipso, est et est sibi causa, ut sit».

A partir de lo anterior, Eckhart pasa a demostrar que nada puede configurarse como «otro» frente al ser, en el sentido de que de cualquier cosa de la que se diga que es, debe comprenderse como teniendo su ser de Dios. Se hace entonces dificultoso distinguir el ser de Dios del ser de la criatura: *Praeterea: omne, quod est, per Ess et ab Esse habet, quod sit sive quod est. Igitur, si Esse est aliud a deo, res ab alio habet esse quam a Deo.*⁵⁰ En este sentido, Dios es considerado como creador que da el ser de la nada, pero no otorga a lo finito un ser propio, sino que más bien se quiere expresar que lo finito es nada fuera de Dios, o sea del ser. Con ello, Eckhart se hará eco de la primera proposición del *Liber de Causis*: *prima rerum creaturarum est esse*: «Antes del ser nada es. Quien entonces comunica el ser, crea y es Creador. Pues crear es dar el ser de la nada. Es claro de este modo que todo lo que tiene el ser lo posee del ser, como todas las cosas blancas lo son por la blancura. Si el ser entonces fuera otro que Dios, el Creador tendría que ser otro que Dios».⁵¹

El ser es Dios, pues de otro modo, todo lo que tiene ser no lo tendría por Dios, lo cual contradice la tesis de la creación. Lo finito no puede existir sin ser, luego las cosas no pueden ser sin Dios: *Igitur, si esse est aliudquam deus, res poterunt esse sine deo, et sic deus non est prima causa, sed nec causa rebus, quod sint.*⁵²

Si recordamos la lectura tomista de la creación vemos ahora cómo la doctrina eckhartiana no acierta a pensar un acto de ser en la criatura finita distinto del acto puro de ser divino. Si el ser en Eckhart significa ser Dios, entonces las criaturas son pura nada fuera de Él, y nos movemos entonces en el terreno de la equivocidad. Si, en cambio, pensamos en el *esse* como el ser formal de una sustancia creada, entonces Dios no es el ser primero y resulta a partir de ahí fácil caer en el terreno de la univocidad. Eckhart apela en otros lugares a la analogía, al argumentar que los trascendentales se dicen análogamente de Dios y de las criaturas; pero, como hemos advertido anteriormente, la analogía eckhartiana se mueve en el ámbito del extrinsecismo. Quiere ello decir que, si bien es cierto que todo ente se análoga al Absoluto en el ser, la verdad o la bondad, lo cierto es que lo creado tiene su ser, su verdad y su bien por Dios y en Dios positiva y radicalmente, sin que estas cualidades penetren realmente en la entidad de su finitud.⁵³ Lo finito no es *ex se*, sino exclusivamente *ab alio*.

Llegados a este punto, no debe olvidarse que la metafísica eckhartiana sobre el ser no reposa únicamente sobre la revelación del libro del *Éxodo*, sino que se articula además desde la reflexión en torno a los primeros versículos del evangelio de san Juan, donde Dios se manifiesta como Verbo o Logos. Es el tema central abordado en las *Quaestiones parisienses*, donde Eckhart establece la prioridad, en Dios, del intelecto sobre el ser, y, desde ahí, trata de resolver la cuestión acerca del estatuto de la finitud.

8. EL INTELLECTO DIVINO Y LO CREADO

En la primera de las *Quaestiones parisienses* Meister Eckhart establece la identidad, en el Absoluto, del inteligir y del ser, para, a continuación sostener que es la actividad intelectual

50 LW I, 157, 5.

51 LW I, 157, 7-10: «Praeterea: ante esse est nihil. Propter quod conferens esse creat et creator est. Creare quippe est dare esse ex nihilo. Constat autem, quod omnia hebet esse ab ipso esse, sicut omnia sunt alba ab albedine. Igitur, si esse est aliud a deo, creator erit aliud quam deus».

52 LW I, 157, 11/13.

53 Cfr. *In Ecclesiasticum*, LW, II, 280; *In Exodum*, LW, II, 58: ahí la noción de analogía es introducida en el marco de una reflexión sobre las categorías o predicamentos aristotélicos, donde los accidentes no son *entia*, sino *entis, entia in obliquo*.

la que propiamente funda el ser divino. La doctrina del Verbo es en el maestro renano una especulación sobre el intelecto divino y sostiene que Dios es en tanto que entiende: «El Verbo, en efecto, nace desde que aparece lo conocido, lo inteligible. Ahora bien, lo inteligible para el intelecto no es el Uno de la mónada, que está más allá de toda intelección posible, sino el Ser, que es lo supremamente inteligible. La felicidad divina reside en esta generación, en este surgimiento interno de la vida intelectual por la cual Dios es Él mismo el objeto de su intelección y se afirma como Verbo»;⁵⁴ y es en el Verbo, siguiendo el comentario de san Juan, donde se encuentran las razones de lo creable (*sine ipso factum est nihil*).

La prioridad del intelecto sobre el ser es ahora, en un cambio de argumentación, la que lleva a considerar el nombre de ser como referido a lo creado: *Tertia ostendo quod non ita videtur mihi modo, ut quia sit, ideo intelligat, sed quia intelligit, ideo est, ita quod deus est intellectus et intelligere et est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse*.⁵⁵ Y «a continuación Eckhart identifica ser con ser-creado, justificándolo desde el texto de Juan: *omnia per ipsum facta sunt*»;⁵⁶ así, las cosas, una vez creadas, se hallan fuera de la razón absoluta, y el ser suyo es, propiamente, un ser-creado. Desde esta reflexión Eckhart, como hemos advertido anteriormente, pretende situarse en la línea de la cosmología del *Liber de causis*: *prima rerum creaturarum est esse*.⁵⁷

Desde lo anterior, el nombre de ser pasa constituir lo propio de lo creado, Dios es considerado como ser únicamente en lo que hacer referencia a su actividad creadora, que consiste en dar el ser: *Unde statim cum venimus ad esse, venimus ad creaturam. Esse ergo primo habet rationem creabilis*.⁵⁸ Esta consideración permite, en la mente del de Turingia, establecer de un modo definitivo la trascendencia del Absoluto, pues el intelecto divino no es nada de lo que es hasta que no ejerce su actividad intelectual referida a la criatura; parafraseando el libro III del *De anima* de Aristóteles, la razón no se halla mezclada con nada y de este modo puede conocer todo.

El intelecto, en cuanto tal intelecto, no se halla mezclado con el ser; pues lo creado (o creable) en el intelecto divino, no posee ser propio; mientras que todo ser fuera del intelecto es criatura, es otro que Dios, no es Dios. Ahora, el ser divino es advertido a la luz del intelecto y se afirma como aquello que permite a la criatura existir, estar fuera de Él; «por esta razón, en sí misma esta última (la criatura) es nada: pues ella es solamente por el ser que ella misma no es. A diferencia de la doctrina de santo Tomás, aquí la criatura no posee un acto de ser propio».⁵⁹

Desde la doctrina eckhartiana del intelecto divino, la criatura es un efecto por el cual Dios se da a conocer como ser. De este modo, no puede decirse en modo alguno que en la metafísica de Meister Eckhart quede comprometida la trascendencia divina, pero sí que sigue siendo difícil el establecimiento de una ontología de la finitud que explique el ser de lo creado. Dios, ciertamente, no se confunde con la criatura, sino que se presenta siempre como oposición a la existencia sin ser de lo creado. La criatura es exterioridad, no posee aquel acto de ser finito que se le da a una esencia como efecto de la creación: «Eckhart asimilará el rol del acto de ser, en los entes creados, a la acción de la luz sobre el medio diáfano».⁶⁰ Ciertamente, se

54 Pasqua, H., *o.c.*, p. 80.

55 LW V, 40, 5-7.

56 Mojsisch, B., *o.c.*, p. 31.

57 *In Sapientia* n. 26, LW II, 346, 5-8: «Et hoc est quod in De causis dicitur: 'prima rerum creaturarum est esse'. Hoc est dicere, secundum unum intellectum, quod rerum creaturarum ipsum esse est prima causa earum, id est finis; prima enim causa causarum est finis».

58 LW V, 41, 7.

59 Pasqua, H., *o.c.*, pp. 81-82.

60 *Ibid.*, p. 137.

encuentra en Eckhart una metafísica de la creación a la luz del Logos divino, pero la ontología de lo creado no será posible elaborarla sino a raíz de las consideraciones eckhartiana de la presencia de Dios en el alma humana, lo cual nos sitúa en otro nivel argumentativo.

9. CONCLUSIÓN: FINITUD Y TRASCENDENCIA

Si la filosofía quiere abordar racional e íntegramente el estudio de la finitud en el marco de una metafísica creacionista, ha de investigar el significado de la *analogia entis*. Seguramente deberá partirse de la condición creatural de lo finito, lo cual realza sus límites y su entidad ontológica. Después, habrá de estudiarse la condición relacional de la finitud, la cual justamente destaca su identidad, y ello frente a una noción posmoderna de identidad como diferencia (Deleuze). Y entonces, hablar de la relación Dios-criatura, no ha de significar el poner a Dios y a la criatura en un mismo plano, el del ser, donde ambos extremos convendrían. El *ex nihilo* de lo finito enseña la distancia infinita que media entre el ser creado y el Creador, a la vez que la dependencia de la criatura respecto de Dios. El filósofo Fernando Inciarte expresó estas ideas de un modo magistral en el siguiente texto: «Dios y la criatura aparecen como inconmensurables entre sí, en el sentido de que no hay un ser que sea común a ambos en ninguna acepción. La criatura es nada por sí misma no solo en el sentido de que ha sido creada. Más bien es de tal forma que el ser de la criatura se agota como *ser creado*. El *ser creado* ya no es visto como un accidente de la criatura, sino como todo su ser. La criatura no es nada solo porque haya sido creada. No es algo, ya sea esto o aquello, árbol, montaña o cualquier cosa, y además creada, sino que no es nada fuera de su ser creado. Por tanto, la criatura es solo porque continuamente huye de la nada en la que recaería si no fuera creada de modo incesante. En esa medida, la criatura está siempre al principio y no abandona nunca el origen, puesto que consecuentemente no es otra cosa que criatura del creador».⁶¹

La alteridad entonces que supone la finitud proviene de la creación, entendida como expresión de la causalidad del Absoluto, el cual es la máxima identidad. La manifestación de Dios en el ejercicio de su actividad creadora no puede igualarle: la unidad y la unicidad del Absoluto requieren composición, y que lo producido sea múltiple. De este modo, si bien Dios es el ejemplar de toda criatura, no puede sostenerse que lo creado mantenga una relación de reciprocidad con respecto de su origen. La argumentación al respecto es la siguiente: en aquellas cosas que se relacionan según el modo de la causa y lo causado no se encuentra, propiamente hablando, la reciprocidad de la similitud. Se trata entonces de sostener una relación asimétrica entre la criatura y el Creador: la criatura imita a Dios en la distinción que supone su naturaleza de creada, y esta imitación se halla fundada en la previa expresión de toda criatura en el Verbo. Esa imitación no significa que el mundo creado represente a Dios como un icono, o, que la esencia divina deba ser considerada como un modelo, sino que significa que la criatura finita participa del ser divino de un modo tal que le permite asemejarse a Él activamente. La participación no supone así un descenso del ser divino, sino más bien un ascenso de la criatura hacia el Logos divino.

En esta «metafísica del Logos» la «lógica divina» no tiene como refrendo el cálculo de las ciencias matemáticas —como más adelante, con el pasar de los siglos, se pretenderá—, sino que es la metafísica, en cuanto ciencia inagotable de lo real, la única disciplina que puede proporcionar tal atisbo de lo invisible partiendo de las cosas visibles. *‘Per visibilia ad invisi-*

61 Inciarte, F., *Imágenes, palabras, signos. Sobre arte y filosofía*, L. Flamarique (ed.), Pamplona, Eunsa, Colección Cátedra Félix Huarte, 2004, p. 82.

bilia' significa aquí: la trascendencia como horizonte de la razón humana, mas horizonte de medida, no de dominio. El mundo sensible es el paso de acceso a lo inteligible por esencia: tal es la inteligencia del mundo que se desprende de la perfección divina y desde luego una guía en la actualidad para el estudio del diseño original del universo.

Ahora bien, en el término del proceso especulativo, Dios aparece sobre todo como luz, como objeto de contemplación, pero no ya de discurso racional; se presenta a la mente como inefable e innumerable. De ahí la conocida doctrina eckhartiana —de procedencia del Pseudo-Dionisio Areopagita— de que de Dios solamente puede hablarse translativa o metafóricamente: *nihil de Deo proprie posse dici*. La teología negativa se completa así con la teología afirmativa, la cual a su vez, no puede expresar al Absoluto dentro de los límites que supone el pensamiento conceptual, y tiene, por lo tanto, que recurrir a la *similitudo* y, por lo tanto, siempre inadecuadamente: desde la doctrina de la *teophania*, el mundo no es comprensible sino como —si se nos permite aquí la locución eriugeniana— *divina metaphora*.⁶² De hecho, si una expresión adecuada fuera posible acerca del Absoluto, ello implicaría la total autorrevelación de Dios en el mundo, concepción totalmente ajena a la trascendencia eckhartiana y que impide considerarle en modo alguno (*à la lettre*) como precursor del panteísmo. De hecho no se encuentra en el maestro renano el desarrollo dialéctico de la identidad finito-infinito tal como se encuentra en Hegel.⁶³ Eckhart ha mantenido siempre el *ex nihilo* de la creación y ha señalado la distancia del Absoluto respecto del mundo, aunque sus reflexiones no se han dirigido primordialmente hacia la aprehensión de lo finito en su ser propio, sino que se han centrado en la dependencia de la criatura respecto del Ser sin el cual nada es.

M.^a Jesús Soto-Bruna
mjsoto@unav.es

Recibido: 1 de mayo de 2013
Aceptado: 25 de junio de 2013

⁶² Cfr. Lossky, V., *o.c.*, pp. 22-23.

⁶³ Cfr. este asunto brillantemente expuesto en: Polo, L. *Nominalismo, idealismo y realismo*, Pamplona, Eunsa (2.^a ed.), Colección Filosófica, 2001, pp. 207-210; cfr. asimismo: Falgueras Salinas, I., «Heidegger en Polo», en *Studia Poliana*, 6 (2004), pp. 7-48.