

La tríada de “momentos” divinos en la obra latina de Meister Eckhart

Sofía Castello¹

Recibido: 17/02/2020 / Aceptado: 31/07/2020

Resumen. En el presente artículo presentamos una propuesta hermenéutica para el estudio de la obra latina de Meister Eckhart. Para ello, proponemos una reconstrucción del sistema teórico-metafísico que opera como fundamento del pensamiento del dominico. Así, sostenemos que pueden identificarse tres “momentos” al interior de Dios “superabundante”, “en toda su expresión” – quien representa a la realidad como tal: Dios en “su primer aspecto”, en tanto causa; Dios en “su segundo aspecto”, en tanto efecto y Dios en “su tercer aspecto”, en tanto creatura. Con estos “momentos” buscamos expresar el movimiento de identidad y diferencia constitutivo de la Divinidad, que le permite ser *todo y nada de todo*, y que, a su vez, refuerza la herencia neoplatónica de Eckhart.

Palabras clave: Meister Eckhart, realidad, Dios, Creación, Neoplatonismo.

[en] The triad of divine “moments” in the Latin work of Meister Eckhart

Abstract. In this article we intend to present a hermeneutical proposal for the study of the Latin work of Meister Eckhart. Thus, we consider that three “moments” can be identified within God “superabundant”, “in all his expression” –which represents reality as such: God in “his first aspect”, as cause; God in “his second aspect”, as effect; and God in “his third aspect”, as creature. The exposition of these “moments” tends to express the movement of identity and difference that it is constitutive of the Divinity, hence allowing it being *everything, and nothing of everything*. This line of interpretation points out clearly the Neoplatonic inheritance of Eckhart.

Keywords: Meister Eckhart, reality, God, creation, Neoplatonism.

Sumario. 1. Dios, “todo y nada de todo”. 2. Los *momentos* divinos. (2.i) *Esse formaliter non est in deo*. Dios como causa. (2.i.a) “*negatio negationis*”, “*ego sum qui sum*” en la I Cuestión. (2.ii) *Esse est Deus*. Dios como *esse absolutum*. (ii.a) “*negatio negationis*”, “*ego sum qui sum*” en el Prólogo. (2.iii) Dios como *esse hoc*. Dios como creatura. (iii.a) “*negatio negationis*” y “*ego sum qui sum*”. 3. Apreciaciones gnoseológicas ¿Qué busca el intelecto cuando se enfrenta a la incognoscibilidad divina?. Conclusión Dios como *intelligere*, Dios como *esse*. Bibliografía.

Cómo citar: Castello, S. (2021): La tríada de “momentos” divinos en la obra latina de Meister Eckhart, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 38 (2), 243-254.

El comienzo de la edición crítica del conjunto íntegro de su obra, tanto la alemana como la latina, reposicionó a la figura de Meister Eckhart en relación con la historia de la Filosofía en general, y con su propia época en particular. El estudio de su obra latina permitió el análisis del pensamiento del dominico en los marcos de producción escolástica. Así como los primeros trabajos investigaban la relación de esta obra con sus sermones y tratados alemanes, en estas últimas décadas se ha profundizado el estudio al interior de la producción latina en sí misma. El estudio detenido de esta permitió, en clave de con-

tinuidad temática, volcarse a las influencias teóricas que constituyeron sus fuentes primarias, espacio de investigación que actualmente tiene especial relevancia.²

Disponerse al estudio de las fuentes permite investigar la recepción de estas por parte del dominico. Y esto lleva a entrecruzarse con otro de los grandes puntos de investigación de la bibliografía especializada, como es la pregunta por la presencia o no de una sistematicidad en el pensamiento y obra de Eckhart. Esta referencia aplica tanto al cuestionamiento respecto a la armonía entre la producción latina y la alemana como a la co-

¹ Instituto de Filosofía Dr. Alejandro Korn.
Universidad de Buenos Aires.
soficlc@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-8137-7736>

² La producción que de manera más clara presenta este objetivo es: Sturlese, *Studi della fonti di Meister Eckhart* (Friburgo, 2008/2012).

herencia interna de la obra latina. Para lo que aquí nos ocupa, solo atenderemos al segundo punto.³

Estas líneas de investigación se reúnen de la siguiente manera: si, por ejemplo, se decide rastrear las menciones al *Liber de Causis*, podemos seleccionar como textos al *Prologus in Opus propositionum* y a la *I Quaestio parisiensis*. Esta selección no es azarosa, sino que se asienta en las últimas dataciones de Sturlese, quien calcula que el *Prólogo a la obra de las proposiciones* fue concluido alrededor del 1305, pero que es por demás posible que haya empezado a ser escrito en el período en el que Eckhart se desempeñó como maestro en París (1302/1303), época en donde se escribió la *I Cuestión*.⁴

Ambos textos suelen ser presentados como núcleos problemáticos que dificultan presentar a Eckhart como un autor ordenado. Pues la *I Cuestión*, la más conocida, sostiene que “*Esse formaliter non est in deo*”. Y, a la par, el *Prólogo* tiene por objeto fundamentar la proposición “*Esse ist Deus*”.

Y, como señalamos, en ambos textos se utiliza al *Liber de Causis* como fuente de autoridad para dar respaldo a la argumentación. Si se siguiera sosteniendo la existencia de una brecha temporal en la redacción de los textos,⁵ aunque podría sostenerse que hace uso de las mismas citas pero inscriptas en otro horizonte de sentido, con todo sería llamativo que no hubiera una mínima mención de su parte respecto a cierta reconsideración conceptual que le hubiera permitido reformular su sistema metafísico. Y, por excelencia, si se acepta la datación de Sturlese, y se sigue manteniendo que realmente hay diferencias teóricas sustanciales, entonces esto implicaría plantear que Eckhart realizó lecturas distintas en prácticamente un mismo período de tiempo de sus fuentes sin haber referencia alguna que explicita, por ejemplo, los varios sentidos que pueden extraerse de las citas, lo suficiente, al menos, para justificar cómo podrían estar operando como proposiciones de autoridad para probar dos tesis incompatibles entre sí, además del hecho mismo de cuál hubiera sido la justificación teórica para tal movimiento conceptual.

De esta manera, el estudio de la recepción eckhartiana de las fuentes de autoridad de la época reclama una investigación minuciosa al interior de su propia producción, en vistas de dilucidar si hay o no distintas lecturas de estas obras por parte de Eckhart.

Por ello, en lo que sigue tenemos como objeto presentar una reconstrucción del sistema teórico-metafísico que operaba como fundamento del pensamiento

del dominico que tiene como fin sostener no solo una coherencia interna en su obra latina, sino incluso el planeamiento y orden al interior de la producción de la misma.

Esto nos permitirá defender que, en el caso de estas dos obras antes mencionadas, el uso de las citas de autoridad, así como los argumentos que se despliegan, pueden parecer contradictorios solo si no se atiende al “momento” divino que Eckhart está exponiendo. Esto refuerza la sistematicidad que señalamos en su producción teórica: el *Prólogo* se presenta como una continuación teórica de la *I Cuestión*, pues ambas dirimen sobre “aspectos” distintos de la Divinidad. Los distintos “momentos” divinos constituyen el marco general absoluto de la realidad toda y, debido a la complejidad del asunto, el dominico desplegó estos distintos “aspectos” en diversos textos, en vistas de alcanzar una mayor claridad conceptual.

Entonces, la primera sección presenta sucintamente el marco problemático que motivó esta reconstrucción teórico-estructural, así como el trasfondo de índole neoplatónico que justifica esta propuesta. Luego, la segunda sección se encarga, precisamente, de desplegar el orden metafísico que, consideramos, operaba como base en el pensamiento eckhartiano, que sostiene que, al interior de Dios “superabundante” pueden identificarse tres “momentos”/ “aspectos” tales que permiten que Dios “superabundante”/“en toda su expresión” se instituya como la realidad íntegra. Estos son: Dios “en su primer aspecto”, *in quantum* causa, Dios “en su segundo aspecto”, *in quantum* efecto y Dios “en su tercer aspecto”, *in quantum* creatura. Como corolario, la tercera sección presenta sucintamente ciertas apreciaciones de índole gnoseológico.

De esta manera, buscaremos –a partir de una selección de textos– esquematizar ciertos lineamientos conceptuales generales de la obra latina para presentar la estructura metafísica que, consideramos, se encuentra como fundamento de la producción teórica de Eckhart, que permite sostener la efectiva sistematicidad de sus textos.

1. Dios, “todo y nada de todo”

La aparente inconsistencia en la producción teórica de Eckhart es la ocasión para discutir la posibilidad de una reconstrucción de los supuestos metafísicos que operan en su obra. Sin embargo, como señalamos, nuestra hipótesis busca justificar una plena coincidencia argumental entre el *Prólogo*, por un lado, y la *I Cuestión*, por otro, al plantear que ambas exposiciones reflejan diversos “momentos” del sistema metafísico eckhartiano. Esto lleva a la necesidad de elucidar, entonces, el núcleo problemático central que se puede extraer de la puesta en diálogo entre estas obras: ¿por qué no significan lo mismo “*Deus*” y “*esse*” en cada una de estas?

En efecto, ambos textos contienen proposiciones que caracterizan de manera diversa a Dios. Puesto que, mientras el *Prólogo* plantea una identidad entre el *esse* y *Deus*, la *I Cuestión* los escinde al señalar que Dios,

³ Para estudios que discuten la relación entre la obra latina y la alemana, véase, por ejemplo, Haas, A., *Meister Eckhart als normative Gestalt geistigen Lebens* (Friburgo, 1975), McGinn, B., *The Mystical Thought of Meister Eckhart. The Man from Whom God Hid Nothing* (New York, 2001), Connolly, J., *Living without Why. Meister Eckhart's Critique of the Medieval Concept of Will* (Oxford, 2014), que plantean una coherencia temática.

⁴ FLASCH, K. “Prologues to the Opus tripartitum” en *Meister Eckhart, Philosopher of christianity* (New Heaven/London, 2015), p. 75-76 y Bara Bancel, *Teología mística alemana* (Göttingen, 2015), p. 102-103.

⁵ Dataciones pasadas consideraban que el *Prólogo* había sido escrito en la estancia de Eckhart en Estrasburgo, entre 1314 y 1324: SARANYANA, J. I., “El maestro Eckhart: nuevos estudios y ediciones” en *Scripta theologica* (1984), pp. 897-908 (902).

in quantum causa primera, no puede ser lo causado mismo,⁶ y, por ello, plantea que Dios se identifica de forma más propia con su inteligir (*intelligere*). Así, refuerza constantemente que “*in deo non est esse*” pero acepta que pueda llamársele “*puritas essendi*”.⁷

Es menester señalar que hay interpretaciones que sostienen que hay efectivamente una reunión conceptual entre un texto y otro. Y, frente a la discusión respecto a esta contraposición de postulados problemáticos suelen sostener que, aunque terminológicamente pueden aparentar ser distintos, en rigor, la conceptualización que se hace de Dios es la misma.⁸ Esto es avalado, por ejemplo, no solo por lo que señalamos antes, el uso de citas similares, sino, a la vez, por la utilización de una noción nuclear en el pensamiento eckhartiano como es la fórmula de la *negatio negationis*, formulada explícitamente en el *Prólogo a la Obra de las proposiciones*⁹ y expuesta de manera indirecta pero claramente identificable en la I *Cuestión* (“*superabundantia affirmationis*”).¹⁰ Sin embargo, si se plantea la similitud temática entre un texto y otro al utilizar la cercanía argumental de ciertos pasajes es que surge el interrogante de preguntarse por qué, si algunos de estos son completamente equivalentes incluso en los términos utilizados, habría de operar un cambio terminológico en otras exposiciones. Esto es, si se plantea que la conceptualización de Dios en ambas obras es idéntica, ¿por qué, entonces, postularía cambios terminológicos en un aspecto tan nuclear para cualquier teoría metafísica como es la relación entre “*Deus*” y “*esse*”?

En lo que sigue intentaremos probar, precisamente, que la diferencia terminológica refiere a un efectivo cambio de significación de los términos entre un texto y otro y que incluso en los casos donde los términos son los mismos –por ejemplo, la cláusula *negatio negationis*–, con todo no busca reflejar lo mismo. Y que, de todas maneras, esto no refleja inconsistencia ninguna sino que responde fielmente a la propuesta metafísica de Eckhart. El *Deus* que es *superabundantia affirmationis* en la *Cuestión* no es el mismo que el del *Prólogo* y, con todo, el uso del mismo nombre busca apresar la unidad que, con todo, constituyen.

⁶ Por ejemplo, Eckhart, I *Quaestio*, n. 19, LW V: “en Dios no hay ente ni ser; pues nada hay que esté formalmente en la causa y en lo causado, si la causa es verdadera causa” [quod in deo non est ens nec esse, quia nihil est formaliter in causa et causato, si causa sit vera causa]. La traducción de la I *Quaestio* corresponde a: “Meister Eckhart. Cuestiones parisienses”, introd. y trad. Capelletti, A. (Tucuman, 1962). Este principio es también expuesto, entre otros loci, en el *Comentario al evangelio de Juan*, véase: Meister Eckhart, *Evan. sec. Ioh. Lateinische Werke* (LW) III, n. 16.

⁷ Eckhart, I *Quaestio*, n. 19, LW V.

⁸ Cf. Bara Bancel, idem.

⁹ Eckhart, *Prologus*, n. 6, LW I: “Rursus eodem modo se habet de uno, scilicet quod solus deus proprie aut unum aut unus est, Deut. 6: ‘deus unus est’. Ad hoc facit quod Proclus et Liber de causis frequenter nomine unius aut unitatis deum expriment. Praeterea li unum est negation negationis. Propter quod soli primo et pleno esse, quale est deus, competit, de quo nihil negari potest, eo quod omne esse simul praehabeat et includat”, p. 169.

¹⁰ Eckhart, I *Quaestio*, n. 23, LW V: “Ut sicut non negatur deo quod suum est, sic negatur eidem <quod suum non est>. Quae negationes secundum Damascenum primo libro habent in deo superabundantiam affirmationis. Nihil igitur negó deo, ut sibi natum est convenire. Dico enim quod deus omnia praehabet in puritate, plenitudine, perfectione, amplius et latius, existens radix et causa ómnium. Et hoc voluit dicere, cum dixit: ‘ego sum qui sum’”.

Y esto es posible si entendemos al dominico en el marco teórico general del neoplatonismo: “Dios es todo y nada de todo”¹¹ es una frase comúnmente asociada con esta filosofía, por cuanto permite expresar el movimiento propio de este sistema respecto a la trascendencia e inmanencia divinas. En efecto, consideramos que esta frase responde, por igual, a los tres grandes núcleos, “momentos”, en el sistema metafísico de Meister Eckhart, y que la elucidación de estos distintos niveles sirve para la resolución de los arcos problemáticos antes mencionados.

Centralmente, en lo que nos ocupa, el núcleo teórico que debe resolverse es cómo opera la dación divina del *esse* en un sistema en donde la noción de “creación” es asimilada a la de procesión o flujo, y que debe conciliar, de todas maneras, la distinción entre la existencia de un agente dador del ser, Dios-causa, y un recipiente, las creaturas, y la negación de una diferencia *sustancial* en su constitución metafísica.

Para ello, lo que aquí planteamos como hipótesis de lectura es que Eckhart resuelve este dilema metafísico planteando distintos “aspectos” o “niveles” al interior de Dios, entendido este como la estructura metafísica de la realidad toda, “superabundante”, “en toda su expresión”. Y que, para atender a los textos antes mencionados, se requiere clarificar sobre qué nivel se está explayando en su argumentación.

El objetivo primario es lograr desandar qué *conceptualizamos* cuando se presenta el nombre “Dios” en los distintos escritos: ¿cuál es la referencia de nuestro acto cognoscitivo, a qué *imagen* se apunta? La hipótesis propuesta que se irá desplegando a lo largo de este artículo es que la conceptualización del nombre “Dios” en Meister Eckhart varía a lo largo de sus obras, y que un estudio esquemático de las distintas connotaciones que presenta permite aclarar el panorama teórico de su producción latina.

Esto no se trata sencillamente de un cambio arbitrario en la significación del vocablo “Dios”, sino que este vaivén conceptual responde precisamente a la esencialidad divina, al marco neoplatónico, que Eckhart intenta expresar: este “ir y venir” señala, también, la imposibilidad gnoseológica de apresar prístinamente al Dios-uno “en su máxima expresión”. Esto responde, precisamente, al sistema metafísico que Eckhart presenta en donde Dios, sencilla –e incomprensiblemente– es la realidad misma.

Este análisis se despliega al rastrear la significación del vocablo “*Deus*” en sus distintas apariciones. Y una manera útil de adentrarse en este análisis es a partir de la cláusula “todo y nada de todo” que señalamos antes. Según nuestra reconstrucción, “Dios” *puede decirse de muchas maneras*, y esto responde a la necesidad de apresar discursiva y conceptualmente a un Uno que se mueve eternamente en sí mismo. “Dios” como imagen de la realidad absoluta es lo que denominamos “Dios superabundante/en toda su expresión”, es aquel que, si se trata de imágenes, inscribe en sí a la causa del mundo y al mundo. Si entendemos “no-ser” y “nada” en términos

¹¹ Cf. D’Amico (ed), *Todo y nada de todo* (Bs.As, 2008).

absolutos, Dios “superabundante” traza el límite entre la causa del ser y el ser; y el no-ser.

Luego, precisamente Dios “causa” y Dios “efecto” son los dos “momentos” que se mueven al interior de este Dios “superabundante” y que, en rigor, le permiten ser plenamente uno. Este Dios “causa” es el que tradicionalmente recibe el nombre “Dios”, pues es el Creador, el Principio de “todo lo que es”. Luego, precisamente, “todo lo que es” es el mundo, Dios “efecto”. El uso del vocablo “Dios” para desplegar todas estas instancias responde a dos objetivos centrales: en primer término, expresar como tanto la causa del mundo como el mundo se mueven al interior de esta Divinidad supra-abundante; en segundo término, porque, a la vez, el sistema neoplatónico –precisamente para señalar esta continuidad ontológica– plantea que el mundo, “sale de”, “ebulle”, hay una procesión a partir de la causa, razón por la cual la utilización del mismo nombre refuerza la señalización de esta unidad.

Y, con todo, Dios-causa es Dios causa, y Dios-efecto es Dios efecto, pues son “momentos” separados que deben ser reconocidos como “aspectos” distinguibles entre sí. En rigor, deben ser “momentos” *en sí mismos* para que Dios “superabundante” pueda ser, realmente, *negatio negationis*: supera a la negación pues la contiene en sí mismo. Esto requiere, necesariamente, que la mediación entre la causa y el efecto sea *real*. Sin embargo, debe comprenderse que, aunque “aspectos” distintos, no constituyen una Otredad en términos absolutos por fuera de la Dios “superabundante”, sino que esta mediación se da al interior de este.

Este movimiento, que refleja la ordenación de la realidad, de la sustancialidad divina una y única, Dios “superabundante” es lo que Meister Eckhart intenta apresar en el despliegue de su obra latina. Y, por ello, consideramos que cada texto atiende a distintos momentos de la Divinidad, propio de la complejidad que supone expresar la totalidad del sistema metafísico, siendo que cada “aspecto” posee sus propios fundamentos, órdenes y “vida” propia. Así, cada texto desarrolla un “momento” distinto: la I *Cuestión* desarrolla a Dios “en su primer momento”, a Dios-causa. Por su parte, el *Prólogo* atiende a Dios “en su segundo momento”, a Dios-efecto, así como a Dios “en su tercer momento”, a Dios en tanto creatura. A la vez, la aparición de Dios “en toda su expresión” es identificable en momentos particulares de uno u otro texto y uno de los *loci* argumentales más conocidos y claro para mostrarlo es el *Comentario al Éxodo*, donde despliega un análisis del pasaje 3.14.

En lo que sigue, entonces, presentamos los lineamientos generales de los tres “momentos” divinos.

2. Los momentos divinos

Un pequeño párrafo del *Comentario al Éxodo* es la piedra de toque para señalar los “aspectos” que habremos de presentar sucintamente aquí. Eckhart está desplegando su interpretación respecto a la canónica frase “*ego sum qui sum*”, y tiene como objeto mostrar cómo en esta se en-

cierra Dios “en toda su expresión”. Como señalamos en la introducción, este análisis tiene como objeto desandar la aparente inconsistencia entre la I *Cuestión parisiense* y el *Prólogo a la obra de las proposiciones*. Así, desagregaremos este pasaje para señalar estos dos grandes “momentos” que son Dios-causa y Dios-efecto al interior de Dios “superabundante”, considerando, entonces, que este pasaje expresa la estructura de la realidad.

En primer término, presentaremos el pasaje en su conjunto para señalar por qué tomamos a este como la exposición de Dios “en toda su expresión”:

Nótese que la repetición –yo soy el que soy– indica la pureza de la afirmación que excluye toda negación de Dios. También indica una vuelta reflexiva de su existencia hacia sí mismo y sobre sí mismo y, a la vez, su permanecer fijo en sí mismo. Además, indica un “bullir” (*bullitio*) o “dar nacimiento a sí mismo” –brillando en sí mismo, y derriéndose y bulliendo en y hacia sí mismo, luz que fuerza totalmente su ser a la luz y hacia la luz y está en todas partes totalmente vuelta y que se refleja sobre sí misma, de acuerdo al dicho que dice: “la mónada da luz a sí mismo (o ha dado luz), la mónada, amor reflejado o deseo ardiente vuelto hacia sí. Por tanto, Juan 1 dice: “En Él era la vida” (Jn. 1:4). “Vida” expresa un tipo de “salir hacia fuera” a través del cual algo se hincha en sí mismo y, primero, se despliega totalmente en él mismo, cada parte en cada parte, y luego se “derrama” hacia adelante y “ebulle” hacia fuera. Esta es la razón por la que la emanación de las personas en la Divinidad es el fundamento primero de la creación. Así, Juan dice: “en el principio era el Verbo”, y, luego, “todas las cosas fueran hechas a través de él” (Jn. 1:1, 3).¹²

Consideramos que este pasaje despliega la estructura de la realidad, al presentar el movimiento al interior de Dios “superabundante”. El comienzo y el final de este párrafo señalan la unidad ontológica inherente a los “momentos” y, cómo, con todo –como se dijo–, la distinción entre estos es constitutiva de esta Divinidad.

Un recurso útil para analizar los distintos “estadios” de Dios que el dominico expone es observar cómo presenta a la fórmula “*ego sum qui sum*”, que, a su vez, suele aparecer acompañada de la fórmula “*negatio negationis*”: en cada “nivel” divino realiza un estudio de esta, tal que ordena los lineamientos generales de cada cual. Lo importante e interesante es que las categorías con las que

¹² Eckhart, *Expos. Libri exodi*, LW II, n. 16: “Tertio notandum quod repetitio, quod bis ait: *sum qui sum*, puritatem affirmationis excluso omni negative ab ipso deo indicat; rursus ipsius esse quandam in se ipsum et super se ipsum reflexivam conversionem et in se ipso mansionem sive fixationem; adhuc autem quondam bullitionem sive parturitionem sui – in se fervens et in se ipso et in se ipsum liquescens et bulliens; lux in luce et in lucem se toto se totum penetrans, et se toto super se totum conversum et reflexum undique, secundum illud sapientis: “monas monadem gignit –vel genuit– et in se ipsum reflexit amorem – sive ardorem. Propter hoc Ioh. 1 dicitur: “in ipso vita erat”. Vita enim quondam dicit exseritionem, qua res in se ipsa intumescens se profundit primo in se toto, quodlibet sui in quodlibet sui, antequam effundat et ebulliat extra. Hinc est quod emanatione personarum in divinis ratio est et praevia creationis. Sic enim Ioh. 1: “in principio erat verbum”; et post demum: “omnia per ipsum facta sunt”. Traducción propia.

se vale para desplegar las notas de cada “estadio” son las mismas –supraafirmación, unidad absoluta enfrentada a la mediación (negación)– pero están operando cada cual en su propio “momento”. Así, se ve que, para desplegar los principios de la realidad sostiene que: “*quod repetitio, quod bis ait: sum qui sum, puritatem affirmationis excluso omni negative ab ipso deo indicat*”. Aquí, Dios en tanto “negación de la negación” es la superación de la mediación en términos absolutos: nada hay por fuera de Dios “superabundante”, porque este contiene todo lo que puede concebirse y desplegarse en la realidad: tanto el *esse formaliter* como la causa del *esse*. Por fuera de Dios “en toda su expresión”, no hay nada. Por fuera de Dios, solo resta el no-ser en términos absolutos. Nada hay por fuera de esta Divinidad que es esa sustancialidad en la que todo es y puede ser (entendido “ser” no solo como ser *formaliter*, sino también la causa como *puritas essendi*).

Aquí, entonces, la “negación” es la Otredad en términos absolutos: nada hay por fuera de Él, precisamente porque contiene en sí todo lo que puede ser, incluso la mediación/determinación: esta se da en sí, no por fuera de Él.

El despliegue del proceso de bullición y de ebullición viene a manifestar esa unidad que Dios “superabundante” es: Dios en tanto causa, y Dios en tanto efecto son ese Dios “superabundante”, que precisamente, puesto que se “desdobla”/se “mueve” en sí mismo se presenta como una unidad absoluta que se enfrenta a la Otredad: nada hay por fuera de sí. La posibilidad de descubrir a ese Dios “en toda su expresión” se refuerza al final de la cita, donde señala que “*Hinc est quod emanation personarum in divinis ratio est et praevia creationis*”. Allí se muestra la unión entre ambos “momentos”, y los señala como constitutivos –y siendo– esa misma sustancialidad una: y, a la vez, enseña que cada “momento” posee una naturaleza y operación propias, tal que Dios “en su primer aspecto”, siendo la Trinidad, puede constituirse en principio de la Creación.

En lo que sigue, presentamos los lineamientos generales de los tres “momentos” divinos al interior de esta Divinidad y señalamos especialmente el recurso al análisis del “*ego sum qui sum*” para ver cómo, con las mismas categorías, se va trasladando de “momento” en “momento”.

Este pasaje, en tanto quiere expresar el movimiento general de Dios “superabundante” se va moviendo entre estos distintos “momentos” identificables, razón por la cual consideramos que, luego de haber introducido a Dios “en toda su expresión”, sigue la argumentación, en este *Comentario al éxodo*, presentando a los dos momentos metafísicamente ordenadores de la realidad: la causa del mundo, y el mundo. Estos dos momentos sucesivamente señalados aquí son los que despliega de forma más exhaustiva en los dos textos antes mencionados, la I *Cuestión* y el *Prólogo*.

(2.i) *Esse formaliter non est in deo. Dios como causa*

Aquí se presenta el primer momento, “aspecto” divino: Dios como causa primera. En tanto causa primera,

la naturaleza divina puede atenderse *en sí misma*, como *hogar* de la Trinidad:

... También indica una vuelta reflexiva de su existencia hacia sí mismo y sobre sí mismo y, a la vez, su permanecer fijo en sí mismo. Además, indica un “bullir” (*bullitio*) o “dar nacimiento a sí mismo” – brillando en sí mismo, y derritiéndose y bulliendo en y hacia sí mismo, luz que fuerza totalmente su ser a la luz y hacia la luz y está en todas partes totalmente vuelta y que se refleja sobre sí misma, de acuerdo al dicho que dice: “la mónada da luz a sí mismo (o ha dado luz), la mónada, amor reflejado o deseo ardiente vuelto hacia sí”.

El primer nivel posiciona a Dios como causa primera de la Creación, esto es, como principio del mundo finito. En este aspecto de Dios es que “ocurre” la Trinidad –que Dios *es* uni-trino–, el nacimiento del Hijo en el Padre. Esto se ve cuando Eckhart plantea que, en este “estadio”, Dios se mueve reflexivamente en y sobre sí mismo y, con todo, se mantiene fijo.

La mención a la “reflexión” permite una referencia directa a la I *Cuestión*: Dios es *intelligere*. El movimiento divino, instituido como causa primera, descansa en su auto-nacimiento constante a partir de la acción intelectual del Padre, que engendra al Hijo. A esto, como se ve, Eckhart lo llama “*bullitio*”.

Sin embargo, esta operación es intra-trinitaria. Y por ello consideramos que este se instituye, esquemáticamente, como el primer momento divino: Dios, que, moviéndose en sí mismo –y por ello, manteniéndose en sí, fijo–, se engendra a sí: es el momento de la Trinidad. En vistas de la discusión que planteamos al comienzo: ¿dónde está el *esse* en este plano? Este no se encuentra aquí. En este plano, Dios se entiende como el principio de la Creación, mas no se presenta aquí el mundo, sino, tan solo –como se señala inmediatamente después– el “germen” del mismo, que descansa en el Hijo.

Por tanto, “*in deo non est esse*”.¹³ A lo sumo, en tanto causa del ser, se lo puede llamar “*puritas essendi*”,¹⁴ como mostración de la “pureza de ser” que posee, entendido como aquel en virtud del cual el ser puede, precisamente, ser/efectuarse. De esta manera, este pequeño extracto del *Comentario al Éxodo* nos presenta la coincidencia argumental con la I *Cuestión*: el vocabulario utilizado presenta, a la vez, a Dios como intelecto –acción reflexiva como motor de la propia constitución divina–, que se condice con la propuesta de Dios como *intelligere*.

Con todo, ya lo presentamos a Dios como causa primera. Y, precisamente, esto es lo que sigue, cómo es que se da la Creación. Así entonces, se analiza ahora ya no la naturaleza trinitaria de la causa primera, sino su carácter de causa eficiente:

Por tanto, Juan 1 dice: “En Él era la vida” (Jn. 1:4). “Vida” expresa un tipo de “salir hacia fuera” a través del cual algo se hincha en sí mismo y, primero, se despliega totalmente en él mismo, cada parte en cada

¹³ LW V, I *Quaestio*, 19.

¹⁴ LW V, I *Quaestio*, 20.

parte, y luego se “derrama” hacia adelante y “ebulle” hacia fuera. Esta es la razón por la que la emanación de las personas en la Divinidad es el fundamento primero de la creación. Así, Juan dice: “en el principio era el Verbo”, y, luego, “todas las cosas fueran hechas a través de él” (Jn. 1:1, 3).

Dice Eckhart, este mismo movimiento-fijo que es la Trinidad, esta emanación de las personas es fundamento de su “derramarse” (*effundo*) “salir de sí”, de la *ebullitio*, esto es, de la creación del mundo finito. Y aquí sí, ¿qué es lo que causa Dios? La respuesta es: el *esse*: “la primera de las cosas creadas es el ser”.¹⁵ El *esse* aparece como efecto de la causa primera, cuando Dios trino, que sigue permaneciendo inalterable en sí mismo, a la vez, se “derrama” y sale de sí.

En esta cita también ya se señala lo que el dominico analiza en el *Prólogo*: Dios, *in quantum* causa primera, es causa eficiente y causa ejemplar (esencial),¹⁶ pues el Hijo es el Verbo, “y todas las cosas fueran hechas a través de él”. ¿Cómo se presentan las “cosas” en el Hijo? Como *rationes ideales*, en unidad indiscernible, que son las determinaciones esenciales de aquello creado.

(2.i.a) “*negatio negationis*”, “*ego sum qui sum*” en la I *Cuestión*

En la I *Cuestión*, la presentación de la fórmula “*ego sum qui sum*” es la siguiente:

Puesto que el ser conviene a las creaturas, no está en Dios sino como en su causa y, por lo mismo, en Dios no está el ser sino la pureza del ser. Como cuando de noche se pregunta a alguien que quiere permanecer oculto y no dar su nombre: ¿Quién eres tú? Y él responde: “yo soy el que soy”, así el Señor, queriendo mostrar que en Él estaba la pureza del ser, dijo: “Yo soy el que soy”. No dijo simplemente: “Yo soy”, sino que añadió: “el que soy”. A Dios, por consiguiente, no le corresponde el ser, a no ser que llames así a tal pureza.¹⁷

El comienzo de la cita expresa la distinción fundante de la I *Cuestión*: “*esse conveniat creaturis*”. El “momen-

to” divino que se analiza en esta obra es el de Dios “en su primer aspecto”: la naturaleza intrínseca de la causa. Al exponer el movimiento interno de este “momento”, Eckhart presenta aquello que lo instituye como principio de la Creación. Aquí, el *esse* es aquello que ocupa el lugar de la mediación, de la negación, es aquello que, al salir de Dios, no es Él mismo. Y por ello, la repetición del “*sum*” en la fórmula viene a significar la “pureza del ser”: “yo soy” –el ser– “el que soy” –la causa del ser–: Dios “en su primer aspecto” niega a la negación, esto es, al ser, pues no es este, sino su causa, y por ello refleja la “pureza” de la afirmación: lo niega porque está “por encima” de este, por ser principio de este.

La “negación” ya no es una Otredad absoluta por fuera de Dios (“superabundante”) sino que, en este estadio, en este “momento”, la “negación” es la mediación al interior de Dios “superabundante”. Con todo, como se ve, las categorías son las mismas, pero los “estadios” de análisis varían.

Al cierre de la I *Cuestión* se vuelve a mencionar al “*ego sum qui sum*”. Leemos:

Sostengo que a Dios no le compete el ser y que no es ente sino algo superior al ente ... Yo (niego) que en el mismo Dios se dé el ser propiamente tal y otras cosas por el estilo, para que pueda ser causa de todo ser y contenga en sí de antemano todas las cosas. De manera que así como no se le niega a Dios lo que es suyo, así se le niegue (lo que no lo es). Tales negaciones ... significan en Dios una superabundancia de afirmación ... Y esto quiso decir cuando dijo: “Yo soy el que soy”.¹⁸

Al ser el cierre de la *Cuestión*, Eckhart despliega un resumen sucinto y claro de los objetivos y argumentos que desarrolló en la obra: Dios (“en su primer aspecto”) es causa del *esse*, no este mismo. Por ello, el *esse* “no le compete”. Dios es superior al *esse*, pues es su causa. Dios posee/precontiene *virtualiter* a todas las cosas, mas no *formaliter*.

Luego presenta muy bellamente a la cláusula “*negatio negationis*”: así como a Dios no se le niega lo que es suyo, sí hay que negarle lo que no es. ¿Qué no es Dios-causa?: mediación/determinación, esto es: *esse*. Dios no es *esse*. Dios-causa niega a la negación, al *esse* y, así, es *superabundantia affirmationis*.

Así, si buscamos hacer uso de la fórmula “todo y nada de todo” neoplatónica, podemos, si conceptualizamos el mundo finito como “todo (lo que es)”, sostener que, entonces, Dios es “nada de todo”. Se ve aquí que ya la noción de “nada” no opera en términos absolutos como en el análisis de Dios “superabundante” respecto al no-ser, sino que es una nada “positiva”, como “superación” del todo. Dios es nada por ser *puritas essendi*, por estar “más allá” del ser. Dios niega (*negatio*) la negación (*negationis*). ¿Qué es, entonces, esta negación?

¹⁵ Eckhart, I *Quaestio*, LW V, n. 11: “prima rerum creaturarum est esse”.

¹⁶ Eckhart, I *Quaestio*, LW V, n. 11: “en cuanto llegamos al ser, llegamos a la creatura. Por consiguiente, ser significa en primer término lo que puede ser creado, y por eso dicen algunos que en la creatura solo el ser se refiere a Dios como a su causa eficiente, pues la esencia se refiere a Él como a su causa ejemplar” [Unde statim cum venimus ad esse, venimus ad creaturam. Esse ergo habet primo rationem creabilis, et ideo dicunt aliqui quod in creatura esse solum respicit deum sub ratione causae efficientis, essentia autem respicit ipsum sub ratione causae exemplaris]. Y, véase también: LW I, *Prólogo a la Obra de las proposiciones*, n. 11: “la forma del fuego no da al fuego el ser, sino el ser esto, ni el ser uno, sino el ser esto uno –por ejemplo [el ser] fuego y [el ser] un fuego” [Forma enim ignis non dat igni esse, sed hoc esse, nec esse unum, sed esse unum hoc, puta ignem et unum ignem].

¹⁷ Eckhart, I *Cuestión*, LW V, n. 19: “cum esse conveniat creaturis, non est in deo nisi sicut in causa, et ideo in deo non est esse, sed puritas essendi. Sicut quando quaeritur de nocte ab aliquo, qui vult latere et non nominare se: quis es tu? Respondet: ‘ego sum qui sum’, ita dominus volens ostendere puritatem essendi esse in se dixit: ‘ego sum qui sum’. Non dixit simpliciter ‘ego sum’, sed addidit: ‘qui sum’. Deo ergo non competit esse, nisi talem puritatem voces esse”.

¹⁸ Eckhart, I *Cuestión*, LW V, n. 23: “dico quod deo non convenit esse nec est ens, sed est aliquid altius ente ... sic etiam ego <nego> ipsi deo ipsum esse et talia, ut sit causa omnis esse et omnis prae habeat, ut sicut non negatur deo quod suum est, sic negetur eidem <quod suum non est>. Quae negationes ... habent in deo superabundantiam affirmationis ... Et hoc voluit dicere, cum dixit: ‘ego sum qui sum’.

Precisamente, el *esse*, *in quantum* efecto de este Dios-causa.

Esto nos lleva al punto central para desandar el esquema metafísico aquí propuesto: ¿qué es, entonces, el *esse*? Como se vio, el *esse* es mediación. El *esse* creado es la negación de Dios, pues se enfrenta a este, precisamente por ser su efecto. Así, nos movemos hacia el segundo aspecto, donde Dios ya no es causa, sino efecto de sí mismo.

(2.ii) *Esse est Deus*. Dios como *esse absolutum*

Como ya mostramos, la creación se da a través de la “ebullición” (*ebullitio*) divina, al Dios “salirse” de sí. Pero, así, el *esse* es Dios mismo, manifestado. Llegamos así al “*Esse est Deus*”.

Y, con todo, si atendemos correctamente, este “*Deus*” no refiere al mismo “*in deo*” de la cita anterior, pues, mientras que el Dios del “primer nivel” es Dios *in quantum* causa primera, y, por tanto, no posee *formaliter* el ser, el “*Deus*” del *Prólogo* es precisamente esa *conceptualización* de la mediación. Sostener que “*Esse est Deus*” es plantear que el mundo “como un todo” se instituye como un efecto *salido* de Dios mismo.

¿Cuál es el *status* de este “*esse*”? En el *Prólogo*, Eckhart distingue entre el “*esse absolutum*” y el “*esse hoc*”.¹⁹ Consideramos que esta distinción responde a un análisis lógico que responde a las formas que tiene el intelecto humano para aprehender el orden de la realidad. Y por ello nos referimos al *esse absolutum* como concepto equivalente al de mediación: el “*esse*”, como representación de “lo que es, en tanto que es”, refiere al rol metafísico que el mundo finito posee en la manifestación divina: el de la negación de Dios (*puritas essendi*), el efecto como diferente a la causa. El mundo finito como mediación, así, entendida como reino de la determinación, en contraposición a la pura unidad simple que Dios como principio (primer aspecto) posee.

En clave similar, B. Mojsisch expresa que, si analizamos a Dios *in quantum* dador del *esse*, entonces, mientras que en las *Quaestiones* Eckhart discute la esencia de ese Dios-causa, y lo expone como *puritas essendi*, en los *Prologi* discute el ser “trascendente”, que, así, discurriría sobre el primer efecto lógicamente asequible de Dios en este carácter de causa eficiente.²⁰

Otro término posible para referirnos a este “*esse absolutum*” en vistas a seguir clarificando la situación, además de “mediación *en general*” o “trascendente” es el de “*esse in abstracto*” que utiliza Mayer.²¹ Estas caracterizaciones refuerzan nuestra línea de lectura: el “*esse*” sobre el que dirime en el *Prólogo* es un concepto

universal construido a partir del proceso de abstracción propio de la actividad intelectual. En rigor, es el estadio máximo al cual puede llegar el intelecto humano: la captación del límite por el límite mismo. El conocimiento del mundo finito como el *momento* de la mediación divina.

Ahora bien, ¿por qué caracterizamos al *esse absolutum* como concepto general de “lo que es, en tanto que es”? Pues Dios, *in quantum* causa eficiente, da el *esse* de manera inmediata y sin intermediarios.²² Así, esta distinción entre el *esse absolutum* y el *esse hoc* responde a la posibilidad intelectual de desagregar lógicamente un estadio de la realidad que es, experiencialmente, indiscernible. Esto, así, nos lleva al último nivel del movimiento divino, la creatura como tal.

(2.ii.a) “*negatio negationis*”, “*ego sum qui sum*” en el *Prólogo*

Antes de volcarnos a ello, volviendo sobre el esquema que señalamos al comienzo, podemos rastrear en el *Prólogo* el análisis de las cláusulas:

Que Dios solo es ente en sentido propio, se manifiesta en Éxodo 3, 14: “Yo soy el que soy” ... Asimismo, el Damasceno dice que el primer nombre de Dios es “ser lo que es” [*esse quod est*] ... Al que se le pregunta acerca de Dios: ¿qué o quién es? Se le responde: el ser.²³

Antes sostuvimos que Dios en tanto efecto puede ser entendido como “lo que es, en tanto que es”, aquí Eckhart presenta, en efecto, a Dios como *esse quod est*. Dios “en su segundo aspecto” es el *esse*, “la primera de las cosas creadas”, la base metafísica del mundo: el mundo mismo como concepto. Prosigue:

A su vez, lo mismo ocurre con lo uno, esto es que Dios solo es propiamente lo uno o el uno (Deuteronomio 6: “Dios, único, es”). A propósito de esto, Proclo y el *Libro de las causas* frecuentemente describen a Dios con el nombre de “uno” o “unidad”. Por otra parte, el término “uno” significa la negación de la negación. Por esta razón solo compete al ser primero y pleno, cual es Dios, de quien nada puede ser negado porque pre-contiene e incluye de manera simultánea todo ser.²⁴

¹⁹ Eckhart, *Prologus*, LW I, n. 3: “debe juzgarse de una manera acerca del ente y de otro acerca del ente este o aquel; similarmente, de una manera acerca del ser en sentido absoluto y en cuanto tal, sin ninguna adición, y de otra, acerca del ser de este o de aquel” [praenotandum est quod aliter sentiendum est de ente et aliter de ente hoc et hoc. Similiter autem de esse absolute et simpliciter nullo addito, et aliter de esse huius et huius].

²⁰ MOJSISCH, B., “Quaestio Parisiensis I”, en *Meister Eckhart. Analogy, Univocity and Unity* (Amsterdam/Filadelfia, 2001), p. 47.

²¹ MAYER, R., “The Knowability of Divine Being according to Meister Eckhart’s Principal Thesis: ‘the act to be is God’”, *Alpha Omega* XX, n. 3 (2017), p. 516.

²² Eckhart, *Prologus*, LW I, n. 13: “que todo ente y cada uno no solamente tiene todo el ser a partir de Dios, toda su unidad, verdad y toda su bondad sino que además lo tiene de manera inmediata, sin ningún intermediario” [quod omne ens et singulum non solum habet, sed et immediate, absque omni prorsus medio, habet a deo totum esse, totam suam unitatem, veritatem et totam suam bonitatem].

²³ Eckhart, *Prologus*, LW I, n. 5: “quod solus deus ens proprie est, patet Exodi 3: ‘ego sum qui sum’ ... Item Damascenus primum nomen dei dicit >esse quod est< ... quod quarenti de deo: quid aut quis est? respondetur: esse, Exodi 3: ‘sum qui sum’” p. 178-179.

²⁴ Eckhart, *Prologus*, LW I, n. 6: “Rursus eodem modo se habet de uno, scilicet quod solus deus proprie aut unum aut unus est, Deut. 6: ‘deus unus est’. Ad hoc facit quod Proclus et Liber de causis frequenter nomine unius aut unitatis deum expriment. Praeterea li unum est negatio negationis. Propter quod soli primo et pleno esse, quale est deus, competit, de quo nihil negari potest, eo quod omne esse simul praehabebat et includat”, p. 169.

Antes vimos que en la I *Cuestión* Eckhart sostiene que “*esse competit creaturis*” y, aquí, expresa que “*quod soli primo et pleno esse, quale est deus, competit*”. Precisamente, como apuntamos a señalar, no hay contradicción ninguna, pues el “*deus*” del *Prólogo* es ese “*esse*” creado que es propio de las creaturas. Dios en su “segundo aspecto”, Dios *in quantum* efecto, es el *esse* creado por Dios en su “primer aspecto”, por Dios causa. La referencia a través del vocablo “Dios” al “*esse absolutum*” responde a la necesidad de expresar no solo la continuidad ontológica entre Dios causa y Dios efecto –debido a que la Creación es un proceso procesionista– sino, también, a incluir a ambos momentos metafísicos al interior de esa unidad que es Dios “superabundante”.

Así, en tanto “Dios” aquí es el “*esse*” creado, esto es, la estructura abstracto-conceptual que es el mundo como tal, “lo que es, en tanto que es”, la manifestación del efecto-en-sí-mismo, entonces el nivel de análisis se ha trasladado nuevamente: “*unum est negatio negationis*”. El “*unum*” ya no es ni Dios “superabundante” ni Dios “causa”, sino Dios “efecto”. Y sostiene: “*de quo nihil negari potest, eo quod omne esse simul praehabeat et includat*”. Nada del *esse absolutum* puede ser negado, pues este es la afirmación que surge de la negación de la negación: ¿qué niega? A las creaturas determinadas. Dios, en tanto es la conceptualización de la determinación es, en rigor, puramente indeterminado. Así, el *esse* “puro”, “indeterminado” niega a la negación, a las creaturas, al *esse hoc*, y lo hace pues los precontiene en sí mismo: toda creatura, por el puro hecho de ser, “es” “en la existencia”: así, el *esse absolutum* los contiene en sí, en su pura indeterminación y, así, niega a la negación.

Fíjese que aquí también se presenta el concepto de “*prehabeat*” que aparecía al cierre de la I *Cuestión*. Esto refuerza lo antes dicho: las categorías de análisis de todos los “momentos” son idénticas, así como su movimiento, y lo que varía son los distintos “estadios” en donde se están moviendo. Así, en este caso, esta “precontención”, aunque opera de forma idéntica, no es la *misma* que la de la I *Cuestión* pues varía el “momento”: en Dios causa la contención se da de forma *virtual*, como la causa posee a su efecto. Por el contrario, aquí, en el plano ya del efecto mismo, esta señala la base metafísica que es el *esse* como presencia necesaria para que, valga la tautología, todo lo que es, sea. El *esse absolutum* precontiene a los *esse hoc* pues estos, sencillamente, son.

Como cierre, entonces, si conceptualizamos al mundo finito como “todo (lo que es)”, entonces Dios es “*todo de todo*”. Pues, en rigor, es todo lo que es, en cuanto que es. Porque el ser es Dios. Y el ser es la estructura del mundo finito. Así, si todo lo que es, es, entonces todo es Dios. Y, así, Dios es todo de todo.

(2.iii) Dios como *esse hoc*. Dios como creatura

¿Y cómo son las creaturas? ¿Cómo se constituyen? Las creaturas, expone Eckhart, siguiendo a la tradición, son un compuesto de *esse* y *essentia*: son “*esse hoc*”, ser-determinado.

Como ya señalamos, Dios se presenta en su “primer aspecto” como causa eficiente y como “causa ejemplar”.

Así, en el nivel anterior se observó que en el “*Esse est Deus*”, el ser se presenta como el primer efecto divino, que, al ser Dios-causa salido de sí, es, en rigor, este mismo, pero en tanto efecto. De esta manera, lo que allí se atiende es al carácter de existencia, precisamente, del *esse*.

Ahora bien, como dijimos, este estadio del *esse absolutum* consideramos que es un movimiento lógico-intelectual que no responde a ningún estado de cosas efectivo en el mundo. Pues este es ya un mundo con creaturas constituidas. Esto es, de *subiecta* ya existentes presentados como compuestos. De esta manera se hace presente la *forma*. ¿De dónde proviene esta? De Dios entendido en tanto causa esencial/ejemplar.

Así, Dios “en su primer aspecto” es uno y el mismo, quien opera, a la vez, como causa eficiente y como causa esencial (formal). Y, con todo, se relaciona con esa mediación creada de maneras distintas. Pues, *in quantum* causa eficiente, da el ser de manera inmediata y sin intermediarios.²⁵ Incluso, en tanto ebulle de sí mismo, el *esse* creado es este mismo. E, *in quantum* causa esencial, contiene en sí virtualmente todas las determinaciones posibles, y las creaturas participan de Dios, pero este se mantiene en sí. Pues estas esencias descansan en el Hijo, en aquel movimiento de engendramiento trinitario del “primer aspecto”, pues, en efecto, las “ideas” se mantienen en el *Logos*.

Esto se ve de forma clara en el *Comentario a Juan*, pues sintéticamente y claramente reúne estas dos *facetis* divinas, la eficiente y la formal:

El Verbo (el Hijo) es mejor que sea dicho que está “en” (*in*) el Padre que “desde” (*a*) el Padre (el Principio) puesto que el término “desde” denota a la causa eficiente, mientras que el término “en” sugiere la naturaleza de la causa final. Y, aunque Dios es tan la causa eficiente como es la causa final de todas las cosas creadas, es en un sentido más propio la causa final de todas las cosas causadas, tal como dice Aristóteles, “mueve como el objeto de amor”. Este también dice que el fin es la causa primera en el acto de causación.²⁶

Aquí sintetiza de forma muy clara los movimientos de causación: la causa eficiente crea *desde* ella, lo que permite asociarlo directamente con la *ebullitio* divina expuesta en el *Comentario al Éxodo*, mientras que la causa final (en otros escritos llamada “ejemplar” o “esencial”) es *en* el Hijo, pues este se engendra a partir de la acción intelectual del Padre.

En tanto está discutiendo el orden de las cosas creadas, señala que a Dios, en un sentido más propio, hay que entenderlo como causa final, pues esto es lo que per-

²⁵ Eckhart, *Prologus in Opus propositionum*, LW I, n. 13.

²⁶ Eckhart, *Exp. Evang. Sec. Ioh*, LW III, n. 42. Traducción propia: “Sexta ratio sive causa, quare verbum sive filius potius dicitur esse ‘in’ patre quam ‘a’ patre sive principio, est quia li ‘a’ notat causam efficientem vel sapit et notat efficientis proprietatem, li ‘in’ vero sapit naturam causae finalis. Deus autem, quamvis sit rerum omnium creaturarum causa tam effectiva quam finalis, magi stamen longe verius, per prius et proprie est causa finalis omnium causatorum, iuxta id quod philosophus [Aristóteles] dicit quod ‘movet sicut amatum’; iterum etiam quod finis est prima causa in causando”.

mite, en rigor, la composición múltiple del mundo finito. Esto es importante porque refuerza lo que sostuvimos al comienzo: la atención que Eckhart dispense a los distintos “aspectos” divinos va a responder en gran medida al objetivo del texto. Así, aquí considera más idóneo referirse a Dios como causa final, pues está discutiendo el comienzo del Prólogo del evangelio de Juan: “*In principio erat Verbum*” y, por tanto, está atendiendo a la Persona del Hijo, quien virtualmente contiene a la creación, entendida esta como las determinaciones esenciales de todo lo que es. Por el contrario, en el *Prólogo a la obra de las proposiciones* expone la estructura existencial-metafísica del mundo creado, y su énfasis está puesto sobre esa causa eficiente aquí nombrada.

Y, sin embargo, estas “atenciones” distintas no son más que eso, sobre qué se vuelca el intelecto humano en su afán de conceptualización pues: “el fin es la causa primera en el acto de causación”. La “causa esencial/final” no es una diferente a la “causa eficiente”. Ambas, esto es, Dios uno –en su “primer aspecto” de, precisamente, causa primera– es principio de la realidad: si se atiende a la existencia, a que el mundo creado es, y que las creaturas mismas existen, Dios es causa primera *in quantum* causa eficiente; si se atiende a la esencia, a qué son esas creaturas que allí se observan, Dios es causa primera *in quantum* causa final. Pues, como se dijo antes, la creatura es un compuesto de *esse* y *essentia* y Dios es su causa.

Luego, despliega también cómo es que se relacionan:

Nótese que las cosas son traídas a la existencia virtualmente desde su fin y, formalmente, desde su causa eficiente. Y, por tanto, dependen del fin más que de la causa eficiente en un sentido más radical, primario y noble.²⁷

Las creaturas son traídas a la existencia *virtualmente* desde su fin, esto es, la causa esencial signa qué son (su fin) y esta reposa *virtualmente* en el Hijo. La virtualidad remite al estado de unidad indiferenciada en la que se encuentran en la segunda Persona de la Trinidad. En el *Logos* nacen las ideas, las que *virtualmente* contienen la distinción en géneros y especies. Estas mismas son las que construyen luego, *formaliter*, el *hoc* creatural.

Eckhart resume esto de forma clara cuando sostiene que: “El principio mismo (el Verbo) es siempre puro intelecto en donde no hay ningún tipo de existencia, excepto el entendimiento de que no tiene nada en común con nada” y, centralmente, la mostración de que el Hijo está en Dios en su “primer aspecto”, esto es, en el Dios uni-trino, y este es, así, puro *intelligere*:

lo que el efecto tiene de un modo formal (*formaliter*), la Idea (*ratio*) lo tiene virtualmente. Pues la Idea es en el intelecto, se forma por el entendimiento y no es nada más que entendimiento.²⁸

Así, aquí dice que, en efecto, las determinaciones son traídas a la existencia *formalmente* desde la causa eficiente. Esta pequeña cita nos retrotrae, como se dijo, a la proposición de la I *Quaestio*: “*Esse formaliter non est in deo*”. Incluso, en esta se encuentra una frase con una estructura similar a la de este *Comentario* que refuerza, también, esto otro que abogamos por señalar: la consistencia en el pensamiento eckhartiano:

La sabiduría que pertenece al entendimiento no forma parte de lo que puede ser creado²⁹ ... El ente en su causa no es ente. Siendo, pues, Dios causa universal del ente, nada de lo que hay en Dios tiene carácter de ente sino de entendimiento y aún de entender.³⁰

En efecto, el ser efectivo (*formaliter*) solo se despliega genuinamente en el momento de la creación. El *esse absolutum* es un momento lógico, pues el “*esse*” siempre se manifiesta ya como “*esse hoc*” instanciado, pues, dice Eckhart, “lo más ‘noble’ de la creatura es aquello que la hace ser *algo*”, lo que eleva, además, lo que señalamos antes: la importancia primaria que le otorga en el *Comentario al evangelio de Juan* a la causa esencial, aquella que “hace a la creatura ser *algo*”.³¹

(2.iii.a) “*negatio negationis*” y “*ego sum qui sum*”

Como se señaló en el apartado anterior, la creatura como tal ocupa el estadio de lo particular, de la negación. Es la negación que niega el *esse absolutum*. Con todo, es importante volver a remarcar que esta negación, la multiplicidad efectiva/formalmente (*formaliter*) desplegada en el mundo, es un movimiento necesario al interior de Dios “superabundante”. Esto está debidamente expuesto hacia el cierre del *Prólogo*, donde, a través de razones y ejemplos, expone la importancia de ambos polos del compuesto creatural: aunque el *esse* sea condición de posibilidad para la aparición de la creatura, esta no sería lo que es sin la *essentia*.³²

habet formaliter. Iterum et ratio in intellectu est, intelligendo formatum, nihil praeter intelligere est”. Traducción propia.

²⁹ Eckhart, I *Quaestio*, LW V, n. 11: “Sapientia autem, quae pertinent ad intellectum, non habet rationem creabilis”.

³⁰ Eckhart, I *Quaestio*, LW V, n. 20: “ens in causa sua non est ens. Cum igitur deus sit universalis causa entis, nihil quod est in deo, habet rationem entis, sed habet rationem intellectus et ipsius intelligere”.

³¹ El uso del apelativo “noble” para referirse al plano de las *rationes* también se observa en su obra alemana, en donde expresa esta pureza originaria que tienen las Ideas sin estar ya actualizadas en compuestos. En este caso se refiere a la presencia de estas en el alma, como *locus* en donde el Padre engendra al Hijo cuando el alma se ha dispuesto plenamente a Dios. De esta manera, es interesante observar la clara semejanza que se puede encontrar en el que es el marco teórico de los razonamientos: “Quien quiere hacer una olla, toma un poco de arcilla; esta es la materia con la cual trabaja. [Mas] luego le da una forma que se halla en su interior: esta es más *noble* en su fuero íntimo que la materia. Con esto quiero decir que todas las cosas son inconmensurablemente más *nobles* en el mundo racional que es el alma, de lo que son en este mundo”. Sermón alemán XVII en de Brugger, *Meister Eckhart. Tratados y sermones* (Bs.As, 2013), pp. 403-408 (406-407).

³² Eckhart, *Prologus*, LW I, n. 16-19: aquí despliega tres analogías para expresar la necesidad de ambos polos para la constitución del compuesto: la primera, la materia y la forma. La segunda, las partes y el todo. La tercera, el del hombre asumido por el Verbo. En estos tres ejemplos se puede señalar que son la forma, el todo y el Verbo divino los que se presentan como “más importantes”. Y, con todo, dice Eck-

²⁷ Eckhart, *Exp. Evang. Sec. Ioh.*, LW III, n. 43: “Ex praemissis ergo notandum quod productio rerum in esse est a fine virtute, ab efficiente vero formaliter, et per consequens radicalius et per prius sive nobilius a fine quam ab efficiente”.

²⁸ Eckhart, *Exp. Evang. Sec. Ioh.*, LW III, n. 38: “Ratio enim non solum habet, sed praehabet et eminentius habet, quia virtute, quod effectus

En rigor, esto aplica para todos los “momentos” antes desplegados: la creatura – expuesta aquí como el polo de la negación– es necesaria para que el *esse absolutum* se constituya en supra-afirmación. Idénticamente, el propio *esse* ocupa el espacio de la negación para que sea Dios-causa, *puritas essendi*, el que pueda ser *negatio negationis*. Y luego, es precisamente la relación de mediación entre Dios-causa y Dios-efecto (que incluye a las creaturas) la que permite instituirse a Dios “superabundante” como supra-afirmación al excluir cualquier tipo de Otriedad absoluta, pues contiene en sí mismo a la negación.

Para cerrar, entonces, podemos observar que la figura creatural, tal vez, expresa de forma más prístina este juego de trascendencias e inmanencias que intentamos exponer aquí. Pues esta es la mostración de la particularidad, del último estadio de la determinación, y, así, es “nada de todo”, si se entiende a “todo” como “conjunto de lo que es” pues es tan solo una cosa, y no es todo el resto de las cosas que podrían ser. Sin embargo, de todas maneras, precisamente por ser algo es “todo de todo” si se considera que es “*esse hoc*” y, así, es el *esse*.

3. Apreciaciones gnoseológicas ¿Qué busca el intelecto cuando se enfrenta a la incognoscibilidad divina?

Si nos preguntásemos, entonces, ¿dónde habita Dios, cuál de esos tres “niveles” es Él? La respuesta eckhartiana es: todos y cada uno de ellos. Y estos “momentos” divinos son genuinamente existentes y, con todo, no representa ninguno una Otriedad que se contraponga a Él. Pues, como se dedica a desplegar en sus textos, no puede Dios ser otro a sí mismo.

Sin embargo, se dan al interior de sí todos esos movimientos que conforman la realidad –lo conforman a sí mismo– y que son, precisamente, aquellos que, en la medida de las posibilidades humanas, el intelecto puede conceptualizar o inferir.

¿Qué puede *conocer* el intelecto? El orden de las relaciones que se conforman en el mundo. Todo aquello pasible de definirse: el reino de la mediación. Y precisamente por ello, conoce que no puede conocer a Dios en sí mismo, pues este escapa a todo límite y, por traslación, a toda conceptualización. Sin embargo, podría surgir como pregunta: ¿cómo es posible, si Dios es pura unidad, que habite en Él la mediación? Aquí es que es importante señalar que esta es una “mediación *interna*” en el sentido de que no hay una Otriedad *por fuera* de Él. Y esto no cancela que el movimiento de “salida de sí”, “*ebullitio*” se dé efectiva, realmente. ¿Cómo es esto posible? Esto refleja la incapacidad humana para poder dar cuenta fehacientemente del movimiento divino, que, en gran medida, expone la necesidad de ordenar en clave

proposicional aquello que se conoce. Pues cuando “Dios ebulle”, el sujeto de la oración es ese Dios como “primer aspecto”, entendido como causa primera, que se mantiene “en sí”. Sin embargo, ese “ebullir” no es hacia nada que no sea, en rigor, Él mismo, como expuso el “segundo aspecto”. No sale “fuera de sí” si se entiende a Dios como siendo la realidad íntegra. Pero sí “sale de sí” si se señala este movimiento entre Dios como causa eficiente y Dios como primer efecto creado, como *esse*.

Las complicaciones epistemológicas reflejan la imposibilidad humana de conceptualizar fehacientemente a Dios “en toda su expresión”, pues el intelecto finito no puede apresar a la pura totalidad, que, conteniendo todo, es uno. Esto nos lleva a otra observación: ¿qué es lo que busca conocer el intelecto, y descubre que no puede apresar? Cuando se presenta el ascenso cognoscitivo que el intelecto emprende para dar cuenta de fundamento, ¿qué busca, y, sobre todo, qué llega a *ver*? ¿A Dios como unidad de estos tres momentos presentados, esto es, a Dios en su movimiento de *bullatio* y *ebullitio*? ¿Al movimiento trinitario? ¿A Dios únicamente como causa-primer, en qué *faceta*, ejemplar o eficiente?

Una primera respuesta podría señalar que parecería que el intelecto busca captar a Dios *in quantum* causa primera (sobre todo si se atiende a ciertos sermones alemanes). Sin embargo, la *visio Dei* abre a una suerte de intuición intelectual de Dios en su más prístina constitución. En la búsqueda de Dios se suceden figuras e imágenes para intentar acercarse a Él. Esto, lógicamente, nunca podrá hacerse pues su “referencia” es la eternidad toda, la que es absolutamente incomprensible para el intelecto humano.

Conclusión: Dios como *intelligere*, Dios como *esse*

Luego de todo lo expuesto, entonces, si buscamos responder de forma directa al interrogante planteado anteriormente: ¿hay o no una armonía argumental entre la I *Cuestión* y el *Prólogo*? Consideramos que hay, incluso, una relación de continuidad entre un texto y otro, pues ambos discuten sobre distintos *momentos* de Dios. Y, así, tratan y no tratan sobre lo mismo: pues el objeto último es, en efecto, Dios “superabundante”, pero cada texto trabaja un “momento” distinto, y a esto se deben las distintas exposiciones acerca de la naturaleza divina.

La primera *Cuestión* trabaja acerca de, como se mencionó, la naturaleza del “primer aspecto” de Dios: Dios *in quantum* causa primera, que es, *moviéndose fijamente*, la Trinidad. En esta obra no hay un tratamiento específico de la operación intelectual del Padre como causa del nacimiento del Hijo, sino, más bien, la identificación de Dios como *intelligere*. De esta manera, aunque no está tematizada la Trinidad, sí está explícitamente Dios mostrado como *operatio*, lo que presenta una reunión intra-textual con el *Comentario al Éxodo*. A la vez, comparte con el *Prólogo* la presentación de Dios como causa esencial/ejemplar, que está desarrollado *in extenso* en el *Comentario a Juan*. De todas formas, en ambos textos la presentación de Dios como causa ejemplar en el “primer aspecto” divino es explícito, pues, mientras que en la

hart, la sustancia no sería tal sin la materia, el todo no sería tal sin las partes y Cristo no hubiera sido el Verbo encarnado si no hubiera sido realmente “hombre entre los hombres”. De esta manera, también la creatura es creatura no solo porque es ente creado, sino también por ser ente creado *determinado*. En cierto sentido, refleja Eckhart que la prioridad lógico-ontológica de cierto polo no anula la importancia del otro.

Cuestión incluye esa causación al interior de la naturaleza divina que está desplegando, en el *Prólogo* separa, precisamente, a la causa primera de las causas segundas, señalando que estas últimas (el *hoc*) presentan una mediación que le es ajena al *esse*. Esto se debe porque, como se mostró a través de las citas, las Ideas reposan en el Hijo, mas no ebulen.

Luego, el *Prólogo* trabaja, en efecto, lo que es el *esse absolutum* como efecto. Este “segundo aspecto” es, así, la mostración de la ebullición divina, que se presenta como mediación de Dios respecto de sí mismo. Ese “Dios mediado” es efecto de sí mismo, esto es, del Dios como causa primera/eficiente. Pero, como vimos, Dios en su “primer aspecto” no solo es causa eficiente, sino que también es causa esencial. A este modo de causación se lo puede asociar con las tradicionales “causas segundas” —como aquellas que prestan la particularidad constitutiva de cada creatura—; de hecho, el propio Eckhart hace uso de esa expresión en el *Prólogo*. Aquí, a la vez, se hace presente el “tercer aspecto” de Dios: su relación con las creaturas.

Una observación podría surgir: ¿por qué, si la ebullición marca el momento de la mediación, Eckhart se refiere en el *Prólogo* a Dios como “causa primera, inmediata y sin intermediarios”, en contraposición a las “causas segundas” que son mediatas, pues las creaturas participan en el Logos pero este se mantiene en el seno de la Trinidad? Pues el hecho de que el mundo creado sea el momento de la mediación divina no es incompatible con sostener que la dación de ser (*esse*) se da de manera inmediata. Pues precisamente, como se ve cuando se lo compara con las causas segundas, Dios, *in quantum* causa eficiente (causa primera), a la vez que se mantiene en ella, ebulle y sale de sí para conformar el mundo finito. Así, la dación de ser, el *esse absolutum*, se da plena y “directamente” a todo lo que es, puesto que constituye de manera inmanente, *formaliter*, a las cosas creadas. Por el contrario, las Ideas se sostienen *virtualmente* en la Trinidad, en el “primer aspecto”, y “no salen de él”. De esta manera, la dación de *esse*, a la vez que signa la aparición de la mediación, el paso del primer aspecto al segundo, se da de manera inmediata. En la mediación, la constitución (que, como se dijo, es un desagregado lógico) de las creaturas expresa el tercer aspecto divino.

A modo de cierre se puede realizar una última consideración: ¿por qué sostenemos que la mediación “aparece” “por primera vez” en la ebullición divina si, en rigor, el propio Eckhart expone en el *Comentario al Éxodo* que la *ebullitio* se fundamenta en la *bullatio*, en la, justamente, *relación* trinitaria? Si el “salir” de Dios de sí mismo se funda en la operación del Padre para el nacimiento del Hijo, en la emanación de las Personas en la Trinidad, entonces, ¿acaso no hay una mediación ya presente en el seno de la misma?

En efecto, Eckhart se inscribe en la tradición cristiana que fundamenta que la mediación del mundo finito —esto es, la existencia de un plexo relacional entre dos polos distintos— se ampara en la relación trinitaria pues

esta contiene “el germen de la diferencia”. Sin embargo, precisamente allí se encuentra la nota central: la relación trinitaria es una relación entre tres personas que son una. El misterio de la Trinidad expresa a Dios uni-trino, que, aunque tres, es uno. La presencia misma de las tres personas permite justificar la aparición de la multiplicidad, pero en Dios mismo no son entidades separadas como tales y, por ello mismo, se puede sostener que solo en la entrada a la Creación “aparece el *esse*”, esto es, la mediación, el plano de las relaciones y las determinaciones.

Esto nos lleva a un último detalle: aceptado lo referido a la Trinidad, ¿cómo podemos hablar de este “segundo momento” divino como mediación, si precisamente lo que buscamos sostener es que todos estos momentos son Dios, entendido como realidad-toda? Al pasar ya nos referimos a este punto: el sistema metafísico es tal que debe conciliar la aparición de la mediación y, con todo, negar que esta se instituya como Otredad independiente. En otras palabras, el mundo debe ser efecto de Dios (en su carácter de causa primera) y, por tanto, trazar una distinción, pero no debe estar plenamente separado de este.

Y por ello mismo Eckhart se encarga de señalar que la ebullición divina es inmediata y sin intermediarios: no hay un “corte”, una “separación” entre Dios-causa y el mundo y precisamente por eso, el mundo es Dios-efecto/mediado. Y, con todo, hay un “derrame” (*effundo*) que sucede, lo suficiente para marcar estadios/momentos distintos al interior de Dios como todo.

Esto apunta a la frase que ya fue traída a colación, Dios es *negatio negationis*. Dios niega a la negación en todos sus niveles interconectados: (a) Dios como *esse absolutum* niega al *esse hoc*, pues niega a las determinaciones particulares instituyéndose como “la determinación en sí misma” que, en rigor, termina siendo un *absoluto* indiferenciado. A su vez, (b) Dios como *puritas essendi* (o *intelligere*) niega al *esse absolutum* pues se presenta como un momento divino que se mueve al interior de sí mismo y no sale de sí.

De esta manera, a la pregunta que ya formulamos, ¿cuál es la referencia de “Dios” cuando se sostiene que “Dios es *negatio negationis*”? La respuesta es Dios, en tanto realidad-toda, y Dios en cada uno de sus momentos, dependiendo la relación que se esté trazando. En esa fórmula se condensa la necesidad metafísica de los distintos aspectos divinos: solo moviéndose de forma tal en sí mismo, en esos distintos estadios, Dios contiene todo lo absolutamente concebible.

Con esta propuesta de ordenación conceptual de tres “momentos” divinos al interior de este Dios “superabundante”, y con el análisis de los pasajes presentados y, sobre todo, de la interconexión que se puede encontrar entre uno y otros, apuntamos a presentar la sistematicidad que se puede encontrar en el pensamiento eckhartiano, que expresa un claro marco teórico-metafísico en el cual desplegó su pensamiento, y que sigue invitando a investigar el diálogo al interior de su producción, para, consecuentemente, permitir seguir explorando la recepción del dominico de las fuentes que se presentan en su obra.

Bibliografía

Fuentes

- Meister Eckhart, *Prologus in Opus propositionum, Lateinische Werke I* (Stuttgart, 1964 [1988]).
 —. *Expositio libri exodi, Lateinische Werke II* (Stuttgart, 1992).
 —. *Expositio Evangelio secundum Iohannem, Lateinische Werke III* (Stuttgart, 1994).
 —. *I Quaestio parisiensis, Lateinische Werke V* (Stuttgart, 2006).

Bibliografía secundaria

- Bara Bancel, S., *Teología mística alemana* (Göttingen, 2015).
 Beierwaltes, W., “Deus est esse – esse est Deus. Die onto-theologische Grundfrage als aristotelisch-neuplatonische Denkstruktur”, in *id.*, *Platonismus und Idealismus* (Frankfurt am Main, 1972), 5-82.
 Connolly, J., *Living without Why. Meister Eckhart's Critique of the Medieval Concept of Will* (Oxford, 2014).
 D'Amico, C. (ed), *Todo y nada de todo* (Bs.As, 2008).
 de Brugger, I., *Meister Eckhart. Tratados y sermones* (Bs.As, 2013).
 Flasch, K., *Meister Eckhart, Philosopher of christianity* (New Heaven/London, 2015).
 Haas, A., *Meister Eckhart als normative Gestalt geistigen Lebens* (Friburgo, 1975).
 Mafla Terán, N; González Bernal, E; Torres Muñoz, J. “Trazos pedagógicos del Maestro Eckhart en la conducción del ser humano hacia la unión en Diso”, *Theologica Xaveriana* (2020), 1-22.
 Mayer, R., “The Knowability of Divine Being according to Meister Eckhart's Principal Thesis: ‘the act to be is God’”, *Alpha Omega XX*, n. 3 (2017).
 McGinn, B., *The Mystical Thought of Meister Eckhart. The Man from Whom God Hid Nothing* (New York, 2001).
 —. *Meister Eckhart. Analogy, Univocity and Unity* (Amsterdam/Filadelfia, 2001).
 Saranyana, J. I., “El maestro Eckhart: nuevos estudios y ediciones”, *Scripta theologica* (1984), pp. 897-908.
 Sturlese, L. *Studi della fonti di Meister Eckhart* (Friburgo, 2008/2012).