

## EL HOMBRE, ›PROPIEDAD DE LA LIBERTAD‹: LA METAFÍSICA DE LA LIBERTAD DEL MAESTRO ECKHART

Andrés Quero Sánchez  
Universidad de Regensburg (Alemania)

### RESUMEN

La metafísica del Maestro Eckhart puede ser comprendida como una metafísica de la libertad, bien que teniendo en cuenta que Eckhart no concibe la libertad como aquello que acontece mediante la realización del ser propio del hombre (*esse proprium*), sino lo contrario: el ser en sentido propio del hombre (*esse proprie*) acontece en la medida en que el hombre deja de ser lo que —creaturalmente— era, para dejar ser al ser (en sentido absoluto): en sí mismo (hombre) y en todo lo que le rodea (mundo). Se trata de una concepción característica de toda metafísica idealista, que presenta analogías importantes con los sistemas post-kantianos y frente a la que reaccionó la Bula *In agro dominico* (1329) desde una posición realista.

**Palabras clave:** Maestro Eckhart, libertad, metafísica idealista.

### ABSTRACT

Master Eckhart's metaphysics can be interpreted as a metaphysics of freedom. He doesn't understand freedom, however, as what comes about by fulfilment of the particulare being of man (*esse proprium*), but as the contrary: What in a proper sense is the being of man (*esse proprie*), i.e. absolute being, comes about only insofar as man is not any more what he was as a creature. This is a conception which characterizes any idealistic metaphysics, presenting essential analogies with post-Kantian systems and against which the bull *In agro dominico* (1329) reacted, maintaining a realistic metaphysical point of view.

**Key words:** Master Eckhart, freedom, idealistic metaphysics.

En la interpretación del *Tratado sobre la esencia de la libertad humana* de Schelling que Heidegger realizó en el semestre de verano de 1936, en el marco de sus Lecciones en la Universidad de Friburgo, señala que la cuestión a discutir nada tendría que ver con el problema clásico referido a la libertad entendida como propiedad de la voluntad humana. La libertad no sería una ›propiedad del hombre‹ (*nicht Eigenschaft des Menschen*), sino que más bien sucedería lo contrario: ›el hombre es propiedad de (pertenece a) la libertad‹ (*der Mensch ist Eigentum der Freiheit*).<sup>1</sup> Tal afirmación es válida, en mi opinión, para el Idealismo en general, incluso para Fichte, para quien ello podría parecer *prima vista* más cuestionable. Las primeras formulaciones de la *Doctrina de la ciencia* hablan, es cierto, de un ›ponerse a sí mismo del Yo‹.<sup>2</sup> La li-

---

1 Cf. Heidegger, M. Schelling: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* (ed. I. Schüßler, *Gesamtausgabe*, Sección II, Vol. 42, Francfort d.M., 1988), pp. 14-15.

bertad se definiría justamente como aquello que no es ›dado‹ al hombre, sino activamente ›puesto‹ por él, la actividad misma del ›poner‹. Sin embargo, no se trata de una actividad del hombre en tanto que ser natural ›dado‹, sino que éste tiene más bien que ser ›aniquilado‹ para que el Yo transcendental ›acontezca‹ en lugar de lo ›meramente humano‹: «¿Dónde he pronunciado yo, en mis escritos o desde la cátedra, la palabra ›hombre‹ alguna vez, que no haya sido, como también es el caso ahora, para indicar que esta palabra expresa una nada y un sin-sentido?».<sup>3</sup> Las formulaciones características de la etapa posterior de la filosofía fichteana acentuarán la idea según la cual es el ser de Dios ›en‹ el hombre lo que posibilita la libertad de éste: «La humanidad no es otra cosa que esa libertad que debe ser conforme con la voluntad divina. En ello consiste su esencia (la esencia de la humanidad)».<sup>4</sup> Dios es presentado ahora como el ›ser‹ del hombre. Todo lo que ›es‹ tiene que estar en Dios, porque Dios es el ›ser‹: «Sólo Dios es, y nada que esté más allá de él es».<sup>5</sup> Dios, el ›ser‹ de todo lo que ›es‹, es, a su vez, concebido como lo absoluto, es decir, como libertad entendida como autodeterminación: «Sólo el ser —sólo aquello que es por sí mismo y de sí mismo— es».<sup>6</sup>

En lo que sigue, trataré de exponer en qué medida esta noción idealista, que entiende la libertad como aquello que aconteciendo en el hombre posibilita el ›ser‹ (en sentido propio o absoluto) del mismo, ya está presente en la Edad Media, siendo, por ejemplo, característica para la metafísica del Maestro Eckhart.<sup>7</sup> No discutiré, sin embargo, el aspecto meramente histórico de las relaciones que hayan podido existir entre Eckhart y el Idealismo post-kantiano.<sup>8</sup>

2 Cf. *Fundamento de la completa Doctrina de la ciencia (Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre)*: «Das Ich setzt sich selbst, und es ist, vermöge dieses bloßen Setzens durch sich selbst; und umgekehrt: Das Ich ist, und es setzt sein Seyn, vermöge seines bloßen Seyns» (*Gesamtausgabe*, ed. de la Academia Bávara de las Ciencias, Sección I, Vol. 2, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1964, pp. 259<sup>3-5</sup>) (en lo que sigue: GA).

3 *Sobre la relación de la lógica con la filosofía, o La lógica transcendental (Über das Verhältnis der Logik zur Philosophie oder Transzendente Logik)* [*Nachgelassene Werke* (ed. I.H. Fichte), Vol. I, Bonn, 1834 (reproducido en *Fichtes Werke*, Vol. IX, Berlín, 1971), p. 336].

4 *Política de 1813 (Staatslehre 1813)*: «Menschheit ist nichts, denn diese mit dem göttlichen Willen übereinstimmensollende Freiheit. Darin besteht ihr —der Menschheit— Wesen» [*Sämtliche Werke* (ed. I.H. Fichte), Vol. IV, Berlín, 1845 (reproducido en *Fichtes Werke*, Vol. IV, Berlín, 1971), p. 523 (en lo que sigue: SW)].

5 *Instrucción para la vida bienaventurada (Anweisung zum seligen Leben)*: «Gott allein, ist, und außer ihm nichts» (GA, Sección I, Vol. 9, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1995, p. 110<sup>21</sup>).

6 *Instrucción para la vida bienaventurada*: «nur das Seyn, —nur dasjenige, was durch und von sich selber ist, ist» (GA, Sección I, Vol. 9, p. 58<sup>18</sup>).

7 Es esta una interpretación en favor de la cual ya he argumentado en otro lugar [Cf. Quero Sánchez, A. *Sein als Freiheit: Die idealistische Metaphysik Meister Eckharts und Johann Gottlieb Fichtes*. Friburgo (Brigovía) (2004). Las relaciones entre la metafísica del Maestro Eckhart y del Idealismo Alemán Moderno fueron muy pronto sacadas a la luz. Así, ya en el año 1839 hablaba Carl Schmidt de una ›comunidad espiritual‹ (*Geistesgemeinschaft*) existente entre la filosofía de la religión de Hegel y los sermones alemanes de Eckhart (Cf. «Meister Eckart. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und Philosophie des Mittelalters», en *Theologische Studien und Kritiken. Zeitschrift für das gesamte Gebiet der Theologie*, 12 (1839), pp. 663-744, aquí pp. 740-741). Entre los estudios más antiguos que se ocupan de las analogías entre Fichte y Eckhart hay que referirse sobre todo al de Ernst von Bracken (*Meister Eckhart und Fichte*, Würzburg 1943). Entre los estudios más modernos que acentúan las similitudes de la metafísica de Eckhart con el Idealismo post-kantiano quisiera distinguir dos grupos: (i) los surgidos en torno a las ediciones del *Corpus Philosophorum Teutonorum Medii Aevi*, especialmente aquellos de K. Flasch, B. Mojsisch y L. Sturlese (Cf. Quero Sánchez, A., o.c., pp. 406-421). Estos autores acentúan sobre todo el carácter innovador y ›moderno‹ de la filosofía eckhartiana, encuadrándola en una línea de pensamiento anti-tomista que incluiría, entre otros, autores como Teodorico de Freiberg y Bertoldo de Moosburg y que, se nos dice, tendría su origen en San Alberto Magno: la denominada ›Escuela Dominicana Alemana de los S. XIII-XIV‹. Tal posición se remonta a los trabajos de Bruno Nardi [Cf. «La dottrina d'Alberto Magno sull' inchoatio formae», en *Rendiconti della classe di Scienze morali, storiche e filologiche dell' Accademia dei Lincei*, Ser. VI, vol. XII, fasc. 1-2 (1936), pp. 3-38 (reproducción en Nardi, B. *Studi di filosofia medievale*, Rom, 1960, pp. 69-102)]. El intento de colocar a San Alberto en el origen del pensamiento anti-tomista me parece, sin embargo, infundado (Cf. Aertsen, J. «Albertus Magnus und die mittelalterliche Philosophie», en *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 21 (1996), pp. 111-128). También A. de Libera ha situado a Alberto Magno en el origen de esta tradición. Su intento de estudiar la metafísica albertiana en sí misma, y no como mera predecesora de la gran síntesis de Sto. Thomas de Aquino, no le ha conducido,

## I. EL ›SER EN SENTIDO ABSOLUTO‹ (*ESSE ABSOLUTE*) COMO LA NEGACIÓN DEL ›SER DETERMINADO‹ (*ESSE HOC*)

La tesis fundamental que subyace a toda metafísica de la libertad idealista reza: ›El hombre no es libre sino en la medida en que *es de* (pertenece a) la libertad‹. Esta fórmula es, en última instancia, expresión de una tesis ontológica más fundamental, según la cual el hombre es (en sentido propio o absoluto) no en tanto que realiza su ser natural ›dado‹, sino únicamente en la medida en que deja ser al ›ser‹ (en sentido absoluto): en sí mismo (hombre) y en todo lo que le rodea (mundo). En sus *Discursos de instrucción* (*Die rede der unterscheidung*) escribe Eckhart en este sentido: «Jâ, ie mêr wir eigen sîn, ie minner eigen»,<sup>9</sup> esto es: ›Cuanto más somos lo que somos, menos somos lo que (en sentido propio o absoluto) *somos*‹; o también: ›Cuanto más somos nosotros mismos, menos somos nosotros *mismos* (en sentido propio)‹. La mera identidad consigo mismo en tanto que ente con determinadas características propias (*ens hoc*) es justamente lo que aleja de la verdadera identidad: de la *Identidad*, la cual sólo se encuentra en Dios (*esse absolute*).<sup>10</sup> Dicho de otra forma: la *Identidad* ›de‹ la creatura no es ›de

sin embargo, a posturas tan radicales como las mencionadas (Cf. *Albert le Grand et la philosophie*. París, 1990). (ii) Un segundo grupo lo forman autores que hablan de Eckhart no sólo como predecesor del Idealismo moderno, sino que a su vez —y sobre todo— acentúan su enraizamiento en la tradición neoplatónico-cristiana de la Antigüedad. A diferencia de los autores del primer grupo, no acentúan tanto la ›Modernidad‹ de su filosofía, sino sobre todo la continuidad existente respecto de las corrientes más antiguas. Entre estos autores, habría que señalar a W. Beierwales, Th. Kobusch y J. Halfwassen (Cf. Quero Sánchez, A., o.c., pp. 406-421). Los críticos de las líneas de interpretación citadas son igualmente numerosos [Cf. Haas, A.M. «...das Persönliche und Eigene verleugnen-Mythische vernichtigkeit und verworfenheit sein selbs im Geiste Meister Eckharts», en Frank, M. y Harverkamp, A. (eds.). *Individualität*, Múnich, 1988, pp. 106-122; Langer, O. «Zum Begriff der Innerlichkeit bei Meister Eckhart», en Ruh, K. (ed.). *Abendländische Mystik im Mittelalter. Symposium Kloster Engelberg 1984*, Stuttgart, 1986, pp. 17-31; Largier, N. «Negativität, Möglichkeit, Freiheit. Zur Differenz zwischen der Philosophie Dietrichs von Freiberg und Eckhart von Hochheim», en Kandler, K.-H./Mojsisch, B./Stammkötter, F.-B. (eds.). *Dietrich von Freiberg. Neue Perspektiven seiner Philosophie, Theologie und Naturwissenschaft (Freiberger Symposium, 10.-13. März 1997)*. Amsterdam/Philadelphia, 1999, pp. 149-168; Ceming, K. *Mystik und Ethik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte*. Francfort d.M., etc., 1999].

8 No existe testimonio alguno de que Fichte haya leído a Eckhart, si bien es muy probable que lo haya hecho, sea en su etapa de Zúrich (1788-1790) (algunos sermones alemanes de Eckhart habían sido publicados en Suiza como apéndice a los de Juan Tauler ya en el s. XVI), sea durante sus estudios de teología en Jena, Leipzig y Wittenberg. Muy distinto es el caso de Hegel. Franz von Baader le dio a conocer en Berlín en 1823/24 algunos de los sermones alemanes de Eckhart y, según su testimonio, Hegel habría reaccionado con las siguientes palabras: «¡Aquí está! ¡Esto es lo que estamos buscando!» («Da haben wir es ja, was wir wollen!») [Cf. Fr. von Baader, *Sämtliche Werke*, Vol. XV, Leipzig, 1857 (reproducción Aalen 1963; 1987), p. 159]. El joven Hegel se había anotado mucho antes, allá por el año 1796, algunos de los artículos condenados en la bula de Juan XXII (*In agro dominico*) [Cf. *Gesammelte Werke*, ed. de la Academia de las Ciencias de Renania-Westfalia, Vol. III, Hamburgo, 1991, pp. 215-216 (en lo que sigue: GW)]. Hegel extrae estos artículos de la *Historia eclesiástica* de J.L. von Mosheim, quien no los presenta como eckhartianos, sino como textos de la ›secta de los hermanos y hermanas del espíritu libre‹ [Cf. *Institutiones historiae ecclesiasticae*, Helmstadt, 1755; 2ª edición, 1764, pp. 481-482]. Por otro lado, en sus *Lecciones sobre Filosofía de la Religión* aduce Hegel Eckhart como ejemplo a seguir para la teología de su tiempo, citando el *Sermón alemán 12*: «El ojo con el que Dios me ve, es el <mismo> ojo con el que yo lo veo; mi ojo y su ojo es uno. En la justicia estoy yo en consonancia con dios, y dios conmigo. Si dios no existiera, no existiría yo <tampoco>; si yo no existiera, no existiría él tampoco» [Cf. *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe, Vol. XV, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1924; 4ª edición, 1965, p. 228; para el sermón citado, véase Meister Eckhart. *Deutsche Werke*, Vol. I, ed. J. Quint, Stuttgart, 1956 (reproducción 1958), p. 201<sup>5-7</sup> (en lo que sigue: DW)]. Sobre las relaciones Eckhart/Hegel pueden consultarse entre otros los siguientes estudios: Kobusch, Th. «Freiheit und Tod. Die Tradition der ›mors mystica‹ und ihre Vollendung in Hegels Philosophie», en *Theologische Quartalschrift*, 164 (1984), pp. 185-203; Halfwassen, J. *Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung*. Bonn, 1999, pp. 32-35.

9 DW, Vol. V, ed. J. Quint, Stuttgart, 1963 (reproducción 1987), p. 230<sup>8</sup>.

10 La distinción entre *esse absolute* (›ser en sentido absoluto) y *esse hoc* (›ser determinado) es central en la metafísica de Eckhart. El texto básico es el Prólogo al *Opus propositionum* [ed. L. Sturlese (recenso L), *Lateinische Werke*, Vol. 1/2, Stuttgart 1987ss. (en curso), pp. 41-57 (en lo que sigue: LW)]. La distinción se encuentra en otros autores medievales, Eckhart hace sin embargo un uso específico de la misma.

la creatura (no »pertenece« a la misma), sino »de« Dios, es decir, su *Identidad* no es su identidad, sino Su identidad. De sí misma, la creatura no es nada: «Todas las creaturas son una pura nada». <sup>11</sup> El verdadero ser de la creatura no consiste en la realización de su ser propio, de aquello que creaturalmente la diferencia de las otras creaturas con determinadas características propias. El »ser en sentido propio« de la creatura (*esse proprie*) no es el »ser propio« de la misma (*esse proprium*). »Ser« no consiste en la realización de aquello que »distingue« a una determinada creatura como tal, sino, por contra, en el »acontecer de la indistinción«. Lo que »es« (en sentido propio o absoluto) es aquello que se distingue precisamente por la indistinción, porque »Dios« mismo —quien según la tesis central de la metafísica eckhartiana, es el »ser« (*esse est deus*)<sup>12</sup>— »es algo indistinto que se distingue por su propia indistinción«: «Deus autem indistinctum quoddam est quod sua indistinctione distinguitur, ut ait Thomas p. I q. 7 a. 1 in fine. Est enim deus pelagus infinitae substantiae et per consequens indistinctae, ut ait Damascenus». <sup>13</sup> Esta referencia a Sto. Tomás no significa, sin embargo, que la metafísica de Eckhart se mueva en la misma dirección que la tomista. En el pasaje citado, Sto. Tomás habla de la infinitud de Dios, si bien infinitud e indistinción pueden ser considerados, en el contexto que nos ocupa, como términos con significado equivalente. <sup>14</sup> El ser de Dios es, según Sto. Tomás, infinito, ya que carece de »término« (*terminus*) y de »final« (*finis*), siendo en este sentido »sumamente perfecto«: «Sed in Deo infinitum negative tantum intelligitur: quia nullus est perfectionis suae terminus sive finis, sed est summe perfectum». <sup>15</sup> La finitud o la distinción supondría la negación de la perfección divina, ya que si Dios fuera algo determinado, finito o distinto, entonces habría algo que Él no sería: aquello que estuviera fuera de los límites fijados por la esencia determinada en la que Dios recibiría el ser. Por ello afirmará Sto. Tomás que el ser de Dios »no es recibido en algo« (*esse Dei non est receptum in aliquo*). <sup>16</sup> Lo que Dios »es« (*essentia Dei*) es su ser mismo (*esse suum*) y, con ello, el ser mismo (*ipsum esse*). La creatura es, sin embargo, algo finito, distinto o determinado, que recibe el ser de acuerdo con una determinada esencia que marca los límites y posibilidades de su ser. La creatura no es, según Sto. Tomás, el ser, sino que »participa« del mismo. <sup>17</sup> La creatura es siempre algo determinado,

11 *Sermón alemán 4*: «Alle crêatüren sint ein lüter niht» (DW, Vol. I, p. 69<sup>8</sup>).

12 El texto básico para la fundamentación de esta tesis es el Prólogo general al *Opus tripartitum* [ed. L. Sturlese (recensio L) (LW, Vol. I/2, pp. 21-39)].

13 *Expositio libri Sapientiae*, n. 154 (LW, Vol. II, ed. J. Koch, Stuttgart 1954-1992, p. 490<sup>7-10</sup>); cf. *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*, n. 99: «dei proprium est esse indistinctum et ipse sola sua indistinctione distinguitur, creaturae vero proprium est esse distinctum» [LW, Vol. III, ed. K. Christ, B. Decker, H. Fischer, J. Koch, A. Zimmermann y Loris Sturlese], Stuttgart, 1936-1994, p. 85<sup>13-14</sup>]; cf. Beierwaltes, W. «Unterschied durch Ununterschiedenheit: Meister Eckhart», en id., *Identität und Differenz*, Francfort d.M., 1980, pp. 97-104.

14 Cf. *Summa theologiae*, I, q. 7, art. 1, ad 3 (*Opera omnia*, ed. Leonina, Vol. IV, Roma, 1888, p. 72b).

15 *Summa contra gentiles*, I, c. 43 (*Opera omnia*, ed. Leonina, Vol. XIII, Roma, 1918, p. 124a).

16 Cf. *Summa theologiae*, I, q. 7, art. 1, ad 3: «Ad tertium dicendum quod, ex hoc ipso quod esse Dei est per se subsistens non receptum in aliquo, prout dicitur infinitum, distinguitur ab omnibus aliis, et alia remouetur ab eo: sicut, si esset albedo subsistens, ex hoc ipso quod non esset in alio, differret ab omni albedine existente in subiecto» (*Opera omnia*, ed. Leonina, Vol. IV, p. 72b).

17 Cf. *Summa theologiae*, I, q. 3, art. 4, resp: «Oportet ergo quod illud cuius esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo: quia Deum dicimus esse primam causam efficientem. Impossibile est ergo quod in Deo sit aliud esse, et aliud eius essentia» (*Opera omnia*, ed. Leonina, Vol. IV, p. 42a); cf. *Commentarium in Aristotelis libros posteriorum analyticorum*, II, lect. 6, 3: «in solo enim primo essendi Principio, quod est essentialiter ens, ipsum esse et quidditas eius est unum et idem; in omnibus autem aliis, quae sunt entia per participationem, oportet quod sit aliud esse et quidditas entis» (*Opera omnia*, ed. Leonina, Vol. I, Roma 1882, p. 347a); *Quodlibet II*, q. 2, art. 1: «de qualibet autem creatura predicatur [scil. ens] per participationem: nulla enim creatura est suum esse, set est habens esse» (*Opera omnia*, ed. Leonina, Vol. XXV, Roma, 1996, p. 214b).

distinto, y justamente por ello ›algo‹ (*aliquid*).<sup>18</sup> Para Eckhart, sin embargo, es la creatura — como tal — siempre algo determinado y justamente por ello una ›nada‹ (*nihil*). Tal concepción es ajena a la metafísica de Sto. Tomás. Éste escribe, es cierto, que «la creatura nos parece, en comparación con Dios, en cierto modo, una nada».<sup>19</sup> Dios es el ser pleno, ninguna ›nobleza‹ del ser (*nobilitas*) queda fuera de su ser.<sup>20</sup> En el caso de la creatura, sin embargo, existe siempre alguna ›nobleza‹ del ser que queda más allá de su propia naturaleza o esencia, por eso ›en comparación con Dios nos parece la creatura en cierto modo nada‹. Tres aspectos son aquí fundamentales y diferenciadores respecto de lo que Eckhart mantendrá. En primer lugar, la afirmación no es válida para la creatura en sí misma, sino sólo considerada ›en comparación con Dios‹ (*deo comparata*). En segundo lugar, no se afirma que la creatura en sí misma sea nada, sino que se dice sólo ›se halla‹, ›se encuentra‹, en el sentido de ›nos parece‹ (*inuenitur*). En tercer lugar, Sto. Tomás escribe ›en cierto modo‹, ›por así decirlo‹ (*quasi*). Para la metafísica tomista, la realización del propio ser de la creatura en tanto que creatura (*esse proprium*) no es aquello que aleja a la misma de su ›ser‹ (*esse proprie*), de su *Identidad*, sino todo lo contrario: la única posibilidad ›dada‹ a la creatura para ›ser‹. Para ›ser‹, la creatura ha de realizar su ›distinción‹.

La teoría de la analogía de Eckhart da forma a su tesis ontológica fundamental. Eckhart hace uso de los mismos conceptos que Sto. Tomás había ya utilizado para la formulación de su teoría de la analogía, como en su día puso de manifiesto Josef Koch, sin embargo, su concepción es completamente distinta de la tomista.<sup>21</sup> El ser no se encuentra, según Eckhart, ›formalmente‹ (*formaliter*) en la creatura, sino que ésta lo recibe en tanto que ›se analoga‹ a Dios (*deo analogatur*).<sup>22</sup> El ser de Dios y de la creatura no son completamente diferentes entre sí,

18 Cf. *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 1, art. 1, resp.: «Si autem modus entis accipitur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter. Uno modo secundum divisionem unius ab altero et hoc exprimit hoc nomen aliquid: dicitur enim aliquid quasi aliud quid, unde sicut ens dicitur unum in quantum est indivisum in se ita dicitur aliquid in quantum est ab aliis divisum» (*Opera omnia*, ed. Leonina XXII, Roma, 1970, p. 5b).

19 *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 2, art. 3, ad 18: «creatura deo comparata invenitur quasi nihil» (*Opera omnia*, ed. Leonina, vol. XXII, p. 54b).

20 *Summa theologiae*, I, q. 4 art. 2: «Respondeo dicendum quod in Deo sunt perfectiones omnium rerum. Unde et dicitur universaliter perfectus: quia non deest ei aliqua nobilitas quae inveniatur in aliquo genere, ut dicit Commentator in V Metaphys.» (*Opera omnia*, ed. Leonina, Vol. IV, p. 51b).

21 El texto básico referente a la doctrina eckhartiana de la analogía se encuentra en los *Sermones et lectiones super ecclesiastici cap. 24*, n. 52: «Rursus nono advertendum quod distinguuntur haec tria: «univocum, aequivocum et analogum. Nam aequivoca dividuntur per diversas res significatas, univoca vero per diversas rei differentias, analogae vero non distinguuntur per res, sed nec per rerum differentias, sed «per modos» unius eiusdemque rei simpliciter. Verbi gratia: sanitas una eademque, quae est in animali, ipsa est, non alia, in diaeta et urina, ita quod sanitatis, ut sanitas, nihil prorsus est in diaeta et urina, non plus quam in lapide, sed hoc solo dicitur urina sana, quia significat illam sanitatem eandem numero quae est in animali, sicut circulus vinum, quia nihil vini in se habet. Ens autem sive esse et omnis perfectio, maxime generalis, puta esse, unum, verum, bonum, lux, iustitia et huiusmodi, dicuntur de deo et creaturis analogice. Ex quo sequitur quod bonitas et iustitia et similia bonitatem suam habent totaliter ab aliquo extra, ad quod analogantur, deus scilicet» (LW, Vol. II, pp. 280<sup>5</sup>-281<sup>5</sup>). J. Koch puso de manifiesto ya hace tiempo el uso por parte de Eckhart de las formulaciones tomistas (Cf. Tomás de Aquino, *Commentum in lib. I sententiarum*, dist. 22, q. 1, art. 3, ad 2: «aliter dividitur aequivocum, analogum et univocum. Aequivocum enim dividitur secundum res significatas, univocum vero dividitur secundum diversas differentias; sed analogum dividitur secundum diversos modos» (*Opera omnia*, ed. St. E. Fretté, Vol. VII, Paris, 1873, p. 281b); cf. Koch, J. «Zur Analogielehre Meister Eckharts», en *Mélanges offerts à Étienne Gilson*, Toronto 1959, pp. 327-350, aquí p. 329).

22 Cf. *Sermones et lectiones super ecclesiastici cap. 24*, n. 53: «Colligatur et formetur breviter sic ratio: analogata nihil in se habent positive radicatum formae secundum quam analogantur. Sed omne ens creatum analogatur deo in esse, veritate et bonitate. Igitur omne ens creatum habet a deo et in deo, non in se ipso ante creato, esse, vivere, sapere positive et radicaliter. Et sic semper edit, ut productum est et creatum, semper tamen esurit, quia semper ex se non est, sed ab alio» (LW, Vol. II, pp. 282<sup>1-6</sup>). El término *formaliter* es usado por Eckhart en este contexto en su *Expositio libri Genesis*, n. 128 (Cf. LW, Vol. I/1, pp. 282<sup>10</sup>-283<sup>6</sup>).

pero este ser ›de‹ la creatura, que también es el ser ›de‹ Dios, no es el ser ›de‹ la creatura, es decir, no es el ser que constituye la forma propia de la creatura. Eckhart aclara su posición con un ejemplo de origen aristotélico, que también se encuentra en Sto. Tomás, pero que ahora es interpretado en sentido de una concepción idealista de la analogía.<sup>23</sup> Decimos de un ser vivo que ›es sano‹, asimismo decimos de una orina y una dieta que ›son sanas‹. La salud se encuentra, sin embargo, formalmente sólo en el ser vivo, mientras que una dieta y una orina determinadas no son denominadas ›sanas‹ por sí mismas, sino sólo en la medida en que ›se ordenan‹ —Eckhart dice: ›se analogan‹ (*analogantur*)— a la salud del ser vivo: la dieta (sana) contribuye a la misma, la orina (sana) es signo de la misma. Igualmente sucede en el caso de Dios y de las creaturas. La creatura ›es‹ no por sí misma, sino en la medida en que ›se ordena‹ a Dios, que es el ›ser‹. ›Ser‹ no significa ›ser para sí mismo‹, sino ›ser de otro‹, ›ser <en relación> a otro‹ y ›ser para otro‹. El ser de la creatura es, por tanto, el ser característico de la relación, lo que Eckhart quiere apoyar teológicamente con Gl 2, 20: ›vivo, mas ya no yo, es Cristo quien vive en mí.‹<sup>24</sup> Como acertadamente lo ha expresado Rolf Schönberger: La doctrina de la analogía de Eckhart «no afirma una relación entre sustancias, sino que el ser de las sustancias finitas es tal relación respecto de Dios».<sup>25</sup>

Los intentos por interpretar tal concepción de la analogía en un sentido tomista no resultan en modo alguno concluyentes, sino más bien todo lo contrario.<sup>26</sup> Una ontología como la que subyace a la teoría eckhartiana de la analogía es rechazada explícitamente por Sto. Tomás. En *De veritate*, por ejemplo, critica éste una concepción (platonizante) según la cual «se dice que la creatura es buena ›por su relación‹ (*per respectum*) a la bondad primera», de modo que «la creatura no se denomina ›buena‹ por alguna bondad formal que existe en la misma, sino por la bondad divina misma».<sup>27</sup> Contrariamente a tal posición, la ontología tomista acentúa la dignidad de ›lo naturalmente dado‹, en tanto que obra de Dios, don divino, confiando plenamente en lo real (en tanto que algo creado conforme a la razón divina) y en la ›capacidad/›potencialidad (real) (›*potentia*) más propia que le ha sido ›dada‹ (*esse proprium*): «omnia sunt bona creata bonitate formaliter sicut forma inhaerente, bonitate vero increata sicut forma exempla-

23 Cf. Aristóteles, *Metafísica* XI, 3 (1060 b 37-1061 a 7). Eckhart utiliza este ejemplo a menudo: *Expositio libri Genesis*, n. 128 (LW, Vol. I/1, p. 283<sup>1-6</sup>); *Expositio libri Exodi*, n. 54 (LW, Vol. II, ed. K. Weiß, Stuttgart, 1954-1992, p. 58<sup>11-13</sup>); *Sermón latino XLIV/2*, n. 446 [LW, Vol. IV, ed. E. Benz, B. Decker y J. Koch, Stuttgart, 1956 (reproducción 1987), p. 372<sup>7-9</sup>]; *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*, n. 472 (LW, Vol. III, p. 403<sup>1-2</sup>); *Quaestio parisiensis I*, n. 11 (LW, Vol. V, ed. B. Geyer, Stuttgart, 1936, p. 467<sup>7-9</sup>). También Sto. Tomás usa este ejemplo, por ejemplo, en *De principiis naturae*, § 6, 33-41 (*Opera omnia*, ed. Leonina, Vol. XLIII, Rom, 1976, p. 46b); *In duodecim libros metaphysicorum Aristotelis expositio*, V, lect. 1, n. 537 (ed. M.-R. Cathala/R.M. Spiazzi, Turín, 1950, p. 152a); *ibid.*, V, lect. 8, n. 879 (*ibid.*, p. 236b); *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 2, art. 11 (*Opera omnia*, ed. Leonina, Vol. XXII, p. 79a); *ibid.*, q. 21, art. 4, ad. 2 (*ibid.*, pp. 602b-603a); *Summa contra gentiles*, I, c. 34 (*Opera omnia*, ed. Leonina, Vol. XIII, p. 103a); *Summa theologiae*, I, q. 16, art. 6, resp. (*Opera omnia*, ed. Leonina, Vol. IV, p. 212a).

24 Cf. *Sermones et lectiones super ecclesiastici cap. 24*, n. 4: «*Quasi vitis*. Li quasi relationem similitudinis significat. Relationi autem suum esse est non suum esse; sibi esse est non sibi, sed alterius, ad alterum et alteri esse. Sic praedicator verbi dei, quod est 'dei virtus et dei sapientia', non debet sibi esse aut vivere, sed Christo quem praedicat, secundum illud Gal. 2: 'vivo ego, iam non ego, vivit vero in me Christus'. 'Ego, iam non ego', et hoc est: ego quasi vel quasi vitis, id est Christus, quasi Christus, Ioh. 15: 'ego sum vitis vera'. Christus vitis, praedicator quasi vitis» (LW, Vol. II, pp. 233<sup>1-7</sup>).

25 Schönberger, R. *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses. Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriffs im Mittelalter*, Berlín/Nueva York 1986, p. 173: «[...] keine Relation zwischen Substanzen, sondern das Sein endlicher Substanzen ist diese Relation zu Gott».

26 Los intentos más conocidos por interpretar la doctrina de la analogía de Eckhart en un sentido tomista son los de O. Karrer (*Meister Eckehart, das System seiner religiösen Lehre und Lebensweisheit*. Múnich, 1926, pp. 276ss.) y W. Bange (*Meister Eckeharts Lehre vom göttlichen und geschöpflichen Sein. Dargestellt mit besonderer Berücksichtigung der lateinischen Schriften*. Limburgo, 1937, pp. 225-229).

27 Cf. *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 21, art. 4, obiect. 2 (*Opera omnia*, ed. Leonina, Vol. XXII, p. 600a).

ri)».<sup>28</sup> Lo real puede, sin duda, presentarse en un estado criticable, en la medida en que esté alejado de la realización de su potencialidad más propia en tanto que realidad creada por Dios, pero esta potencialidad propia es real, esta ›dada‹ en/a la creatura y se halla formalmente (*formaliter*) en la misma.

La concepción ontológica eckhartiana que acabamos de referir jugó un papel básico en la condena papal de 1329 (Bula *In agro dominico* del 27 de marzo de 1329).<sup>29</sup> Contra la tesis de Eckhart ›Todas las creaturas son una pura nada‹ leemos en el denominado *Votum Avenionense* lo siguiente:

«Porque, a pesar de que las creaturas dependen <en su ser> de Dios creador, son, sin embargo, algo en sí mismas y de acuerdo consigo mismas, formalmente, debido a la acción creadora de Dios. Se prueba, incluso, por el hecho de que dependen realmente de Dios, el que tienen un ser real, ya que una dependencia real se funda en una entidad real. Por lo que no pueden ser llamadas ›una pura nada‹, sino ›algo‹. A pesar de que todas <las creaturas> han sido hechas por Él y de que sin Él sean nada <Jn 1, 3>, no se puede decir que la creatura sea una pura nada o que la creación tenga la nada como fin».<sup>30</sup>

Los teólogos de la comisión designada por Juan XXII para dictaminar sobre las tesis de Eckhart mantienen en este pasaje abiertamente una ontología realista: Las creaturas son ›en sí mismas y de acuerdo consigo mismas algo, formalmente‹ (*aliquid in seipsis et secundum se ipsa formaliter*), es decir, el ser está presente formalmente en las mismas. El dictamen hace hincapié en el hecho de que la creatura presenta una ›entidad real‹ (*realis entitas*), un ›ser real‹ (*esse reale*). Tal crítica concierne justamente la médula de la metafísica eckhartiana. Es curioso, sin embargo, que la mayoría de los intérpretes vean aquí una falsa comprensión de la tesis de Eckhart. Ello se debe, en mi opinión, al hecho de que no se quiere entender la misma en la radicalidad con la que fue formulada, tratando de explicarla más bien en un sentido que la convierta en una tesis tomista. La creatura ›nos parecería‹, entonces, solamente ›en comparación con la perfección divina‹, y únicamente ›en cierto modo‹, una nada. Kurt Ruh escribió, por ejemplo, en este sentido: «Con esta formulación y otras parecidas, el predicador expresa la eminencia de Dios, respecto de quien lo creado y, con ello, todo esplendor humano, comprendido en sí mismo, sólo puede ser una nada absoluta».<sup>31</sup> Esta es en todo caso la opinión de Sto. Tomás, como hemos visto más arriba, pero de ninguna manera es lo que Eckhart dice. Porque éste insiste en que no se trata de que la creatura sea ›algo insignificante‹ (*quid modicum; kleine*), sino que la creatura no es ni tan siquiera ›algo‹ (*aliquid; iht*), sino justamente ›una pura nada‹ (*unum purum nihil; ein lüter niht*).<sup>32</sup>

28 *Quaestiones disputatae de veritate*, q. 21, art. 4 (*Opera omnia*, ed. Leonina, Vol. XXII, p. 602b).

29 Edición de M.-H. Laurent [«Autour du procès de Maître Eckhart», en *Divus Thomas* (Piacenza), IIª Serie 13 (1936), pp. 435-444]. Traducción alemana de J. Quint (Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate*, München, 1955, pp. 443-448).

30 *Votum Avenionense* [ed. Fr. Pelster. «Ein Gutachten aus dem Eckehart-Prozeß in Avignon», en Lang, A./Lerner, J./Schmaus, M. (eds.). *Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Studien und Texte Martin Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern gewidmet*, Münster, 1935, pp. 1109-1124, la cita p. 1113: «Quamvis enim creature dependeant a Deo create, sunt tamen aliquid in seipsis et secundum seipsa formaliter per actionem creantis, ymo ex hoc quod realiter dependent a Deo, cum realis dependencia fundetur in reali entitate, probatur creaturas habere esse reale. Unde nec debent dici purum nichil, ymo aliquid, licet etiam omnia per ipsum facta sint et sine ipso sit nichil, non tamen dici debet, quod creatura sit purum nichil vel quod creatio terminetur ad nichil. Existe traducción alemana de A. Quero Sánchez (con la colaboración de St. Fromholzer) [cf. Quero Sánchez, A., o.c. (nota 7), Anexo].

31 Cf. Ruh, K. «Predigt 4: *Omne datum optimum*», en Steer, G. y Sturlese, L. (eds.), *Lectura Eckhardi. Predigten Meister Eckharts von Fachgelehrten gelesen und gedeutet*, Vol. I, Stuttgart, 1998, p. 15.

32 Cf. *Sermón alemán*. 4: «Alle crêatûren sint ein lüter niht. Ich spriche niht, daz sie kleine sîn oder iht sîn: sie sint ein lüter niht. Swaz niht wesens ênhât, daz ênist niht. Alle crêatûren hânt kein wesen, wan ir wesen swebet an der gegenwerticheit gotes. Kêrte sich got ab allen crêatûren einen ougenblick, sô wûrden sie ze nihte. Ich sprach

## II. EL ›SER‹ (ABSOLUTE) COMO LA DETERMINACIÓN DE LA IN-DETERMINACIÓN (LA NECESIDAD DE LA LIBERTAD)

La posición de Eckhart no consiste, por tanto, en una mera radicalización de la postura tomista, sino que es más bien una postura radicalmente diferente de ésta. Porque la realización del ser *propio* de la creatura no supone para él la realización del ser *en sentido propio* de la misma, sino justamente lo contrario. Para ›ser‹ (*esse absolute*), la creatura, que como tal en sentido propio es una pura nada, tiene que ›aniquilar‹ su ser creatural finito, distinto o determinado (*esse hoc*).<sup>33</sup> ›Ser‹ (*absolute*) significa con ello no-ser (*hoc*). No es casualidad que Sto. Tomás —y el tomismo en general— nunca aspire a la aniquilación de ente dado alguno, mientras que tal concepto juegue un papel central en toda metafísica idealista. Para Fichte, por ejemplo, «todo ser propio es sólo no-ser y limitación del ser verdadero»,<sup>34</sup> todo ser propio de un yo empírico no es otra cosa que «una existencia parcial y defectuosa de la existencia divina, y con ello en sentido propio una negación del ser». <sup>35</sup> El nivel aspirable de la vida verdadera es descrito como aquel en el que «no hay dos <entes diferentes existentes, Dios y la creatura>, sino sólo uno, y no hay más dos voluntades, sino sólo una», es decir, en el que la normatividad divina no se presenta ante el hombre como un ›deber‹ (*sollen*), sino como aquello en lo que el hombre reconoce el acontecer de su verdadera *Identidad*. Para ›ser‹ (en sentido absoluto), el hombre, quien desde la perspectiva del ›ser‹ no es otra cosa que ›negación‹, tiene que «aniquilarse a sí mismo, de manera perfecta, total, y hasta la raíz». <sup>36</sup> Por medio de esta negación de lo verdaderamente negativo se accedería a «una vida más elevada, enteramente contraria a la vida más baja, determinada por la existencia de lo propio». <sup>37</sup> Hegel convertirá tal concepción en uno de los principios fundamentales de su *Ciencia de la Lógica*: «El no-ser de lo finito es el ser de lo absoluto»,<sup>38</sup> escribiendo sobre la ›esencia‹, definida como «la verdad del ser»,<sup>39</sup> que «su negatividad es su ser». <sup>40</sup>

---

etwenne und ist ouch wâr: der alle die werlt næme mit gote, der enhæte niht mê, dan ob er got aleine hæte. Alle créatûren hânt niht mê âne got, dan ein mücke hæte âne got, rehte glich noch minner noch mê» (DW, Vol. I, pp. 69<sup>2</sup>-70<sup>7</sup>); cf. la traducción latina que recoge la bula *In agro dominico*: «Vicesimussextus articulus: Omnes creature sunt unum purum nichil. Non dico, quod sint quid modicum vel aliquid, sed quod sint unum purum nichil» [Artículo 26, ed. M.-H. Laurent, o.c. (nota 29), p. 442].

33 Los textos en los que Eckhart exige un ›aniquilarse‹ o un ›convertirse en nada‹ son muy numerosos: *Sermón alemán 1* (DW, Vol. I, pp. 14<sup>2-8</sup>); *Sermón alemán 6* (ibid., pp. 107<sup>5</sup>-109<sup>1</sup>); *Sermón alemán 29* [DW, Vol. II, ed. J. Quint, Stuttgart, 1971 (reproducción 1988), pp. 89<sup>4-7</sup>]; *Sermón alemán 76* [DW, Vol. III, ed. J. Quint, Stuttgart, 1976 (reproducción 2000), pp. 321<sup>7</sup>-322<sup>4</sup>]; *Discursos de instrucción*, cap. 23 (DW, Vol. V, pp. 294<sup>7-8</sup>); *Secuencia ›Grano de mostaza‹ (Gratum sinapis)*, VII, 1-5 (ed. K. Ruh, en *Geschichte der abendländischen Mystik*, Vol. III, Múnich, 1996, p. 285); ibid., VIII, 1-5 (ibid., p. 285).

34 *Instrucción para vida bienaventurada*: «alles eigene Seyn ist nur Nichtseyn, und Beschränkung des wahren Seyns» (GA, Sección I, Vol. 9, p. 154<sup>6-7</sup>).

35 Cf. *Instrucción para vida bienaventurada*: «So lange nun aber, irgend ein Ich, noch in irgend einem Punkte der Freiheit steht, hat es noch ein *eigenes* Seyn, welches ein einseitiges und mangelhaftes Daseyn des göttlichen Daseyns, mithin eigentlich eine Negation des Seyns ist» (GA, Sección I, Vol. 9, p. 148<sup>29-31</sup>).

36 Véase sobre todo el siguiente pasaje de la 8ª lección de la *Instrucción para la vida bienaventurada*: «So wie durch den höchsten Akt der Freiheit, und durch die Vollendung derselben, dieser Glaube schwindet, fällt das gewesene Ich hinein in das reine göttliche Daseyn, und man kann der Strenge nach nicht einmal sagen: daß der Affekt, die Liebe, und der Wille dieses göttlichen Daseyns die Seinigen würden, indem überhaupt gar nicht mehr Zweie, sondern nur Eins, und nicht mehr zwei Willen, sondern überhaupt nur noch Einer und eben derselbe Wille Alles in Allem ist. So lange der Mensch noch irgend etwas selbst zu seyn begehrt, kommt Gott nicht zu ihm, denn kein Mensch kann Gott werden. Sobald er sich aber rein, ganz, und bis in die Wurzel, vernichtet, bleibet allein Gott übrig, und ist Alles in Allem. Der Mensch kann sich keinen Gott erzeugen; aber sich selbst, als die eigentliche Negation, kann er vernichten, und sodann versinket er in Gott» (GA, Vol. I/9, p. 149<sup>26-36</sup>).

37 Cf. Fichte, *Instrucción para la vida bienaventurada* (GA, Vol. I/9, pp. 149<sup>37</sup>-150<sup>3</sup>).

38 *Ciencia de la lógica (Wissenschaft der Logik)*: «Das Nichtseyn des Endlichen ist das Seyn des Absoluten» (GW, Vol. XI, Hamburgo, 1978, p. 290).

39 Cf. *Ciencia de la lógica* (GW, Vol. XI, p. 241<sup>3</sup>).

40 Cf. *Ciencia de la lógica*, (GW, Vol. XI, p. 260<sup>22</sup>).



El Idealismo concibe el ›ser‹ como aquello que acontece por medio del no-ser de lo determinado, ya que lo determinado (*hoc*) es (en sentido absoluto) una pura nada. El ›ser‹ es la libertad que acontece con lo in-determinado entendido como ausencia de toda determinación distinta de la determinación de la indeterminación misma. Es evidente que Eckhart concibe el término ›determinado‹ no sólo en el sentido de ›algo concreto con características propias diferenciadoras‹, sino, a la vez y sobre todo, en el sentido de ›algo que está determinado a ser de alguna manera determinada‹. No resulta, por ello, sorprendente que conciba el ser indeterminado —el ›ser‹ (en sentido propio)— como la actividad racional misma. El ser entendido como libertad (*esse absolute*) es el ›conocer racional‹ (*intelligere*), que no está determinado en su forma de ser por ser alguno precedente, es decir, que no es mera función de un ser precedente ›dado‹. La razón (*intellectus*) no es otra cosa, según Eckhart, que el acto del conocer racional mismo: «intelligendo formatur, nihil praeter intelligere est». <sup>41</sup> En la *Cuestión parisiense I* leemos entonces que Dios «es conocer racional (*intelligere*), y que el conocer racional es fundamento del ser mismo de Dios» (*fundamentum ipsius esse*). <sup>42</sup> En este sentido, Dios o el ser (en sentido absoluto) no-es, es decir, no es nada determinado distinto del conocer racional mismo: «Dios no es nada, nõ en el sentido que él carezca de ser: él no es esto o aquello determinado de lo que se pueda hablar; es un ser que está más allá de todo ser. Es un ser sin ser (*ein wesen weselös*)». <sup>43</sup>

Las analogías que tal posición presenta con la *Doctrina de la ciencia* me parecen innegables. El Yo fichteano no es un ente determinado que disponga sobre la capacidad de ›ponerse a sí mismo‹, sino que es el ›ponerse a sí mismo‹ mismo, y nada más. <sup>44</sup> El Yo es ›acto sin que sea acto de un ente actuante‹ (*Akt ohne Agierendes*). <sup>45</sup> El Yo es ›inteligencia‹, esto es, razón, a la que no corresponde ›ser o subsistencia (real) alguna‹ (*kein eigentliches Sein, kein Bestehen*). <sup>46</sup> El Yo no es desarrollado a partir de un sujeto (τὸ ὑποκείμενον, ›lo subyacente‹) preexistente que ›ya era‹ (potencialmente), sino que, en cierto sentido, es creado a partir de la nada: es ›puesto‹ porque ›debe ser‹, sin que sea la realización de una potencialidad real ›dada‹, de algo que ›puede‹ o ›quiere‹ ser. Fichte, quien aquí se basa en un pensamiento ya formulado por Kant, radicalizándolo, hablará de la primacía del ›deber‹ <ser> respecto del ›poder‹ <ser>: «La argumentación no parte de la posibilidad y procede hasta la realidad, sino lo contrario. No reza: yo debo, porque puedo, sino: yo puedo, porque debo». <sup>47</sup> También Eckhart ha hablado de la acción racional como un crear a partir de la nada: «Por medio de esta potencia obra el alma en

41 *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*, n. 38 (LW, Vol. III, p. 332<sup>3</sup>). El mismo pensamiento se encuentra ya formulado en Teodorico de Freiberg, quien mantiene que el intelecto agente (*intellectus agens*) es ›intelecto en acto por esencia‹ (*intellectus in actu per essentiam*), en el que la ›substancia‹ no se distinguiría de la ›operación‹ misma: «In tali igitur intellectu, qui est intellectus per essentiam, ut ex dictis colligitur, non est distinguere inter substantiam et operationem, qua in se ipsum recipit suam intellectionem» [*Sobre la visión beatífica (De visione beatifica)*, 1.1.3 (4) (*Opera omnia*, Vol. I, ed. B. Mojsisch, Hamburgo 1977, p. 26)].

42 Cf. *Quaestio parisiensis I*: «Tertio 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» (LW, Vol. V, p. 406<sup>7</sup>).

43 *Sermón alemán 82*: «got ist niht; niht alsô, daz er âne wesen sî: er enist weder diz noch daz, daz man gesprechen mac; er ist ein wesen ob allen wesen. Er ist ein wesen weselös» (DW, Vol. III, p. 431<sup>2-4</sup>).

44 Cf. la nota 2 más arriba.

45 La expresión *Akt ohne Agierendes* la usa Fichte en sus *Principios de Teología, Moral y Derecho* de 1805 (*Prinzipien der Gottes-, Sitten-und Rechtslehre*), refiriéndola al ›saber absoluto‹ (*absolutes Wissen*) (Cf. GA, Sección II, Vol. 7, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1989, p. 409<sup>32</sup>).

46 Cf. *Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la ciencia (Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre)* (GA, Sección I, Vol. 4, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1970, p. 200<sup>2-3</sup>).

47 Fichte, *Sobre el fundamento de nuestra creencia en un gobierno divino del mundo (Über den Grund unseres Glaubens an einer göttlichen Weltregierung)*: «Nicht von der Möglichkeit wird auf die Wirklichkeit fortgeschlossen, sondern umgekehrt. Es heißt nicht: ich soll, denn ich kann, sondern: ich kann, denn ich soll» (GA, Sección I, Vol. 5, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1977, p. 352).

el no-ser, y sigue <de este modo> a dios, quien obra en el no-ser». <sup>48</sup> En este sentido, se distingue la razón del resto de los seres ›meramente‹ naturales, los cuales, de acuerdo con la *Física* aristotélica, «obran en el ser». <sup>49</sup>

Eckhart usa para su caracterización del intelecto como nada <determinado> las formulaciones aristotélicas contenidas en el tratado *Sobre el alma*: «El ojo no puede ser algo colorado, porque sólo aquello que carece de color es capaz de recibir lo colorado». <sup>50</sup> Él pone tal afirmación en relación con la caracterización aristotélica del intelecto en el libro III *Sobre el alma*. El intelecto «no es actualmente nada de los entes, antes del conocer» (οὐθέν ἐστὶν ἐνεργεία τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν) <sup>51</sup>, carece por ello ›de toda naturaleza peculiar‹ siendo ›pura potencialidad‹ (μηδ' αὐτοῦ εἶναι φύσιν μηδεμίαν ἀλλ' ἢ ταύτην, ὅτι δυνατόν). <sup>52</sup> Bernhard Welte habló, por ello, de Eckhart como un pensador aristotélico. <sup>53</sup> En mi opinión, existe, sin embargo, una diferencia fundamental entre la posición de Eckhart y la de Aristóteles que no puede ser obviada. Aristóteles ›describe‹ lo que el intelecto es, mientras que la teoría del intelecto de Eckhart supone más bien una ›exigencia‹ de tipo ético-existencial. Para Aristóteles es el intelecto una (pura) potencialidad que el hombre ›tiene‹; para Eckhart, sin embargo, algo que el hombre ›debe ser‹ para (dejando de ser un ente meramente humano) ›ser‹ (en sentido propio). Por ello no encontramos en Aristóteles exigencia alguna de que lo determinado sea ›aniquilado‹, mientras que tal exigencia es, como se ha visto, fundamental para Eckhart. Su epistemología se inscribe más bien en la tradición platónico-agustiniana, afirmando que el conocimiento no se adquiere como algo recibido o ›sustraído‹ (*abs-trahere*) de lo ›dado‹, sino que está ya en el interior del hombre, saliendo a la luz ›siempre que las trabas estén apartadas‹. El conocer racional supone más una actividad de carácter ético-existencial que un proceso meramente epistemológico, porque el presupuesto fundamental es una ›purificación‹ ético-existencial del hombre que ha de ser sujeto cognoscente, como Eckhart dice: una ›preparación y purificación del alma para que pueda admitir en su parte más sublime la luz divina‹. <sup>54</sup>

Con tal comprensión ético-existencial de lo epistemológico se mueve Eckhart claramente dentro de la tradición (neo)platónica. «Al impuro no le está permitido tocar lo puro», escribe Platón mismo en el *Fedón* (μη καθαρῷ γὰρ καθαρῷ ἐφάπτεσθαι μη οὐ θεμιτὸν ἦ). <sup>55</sup>

48 *Sermón alemán 9*: «mit dirre kraft wücket diu sêle in unwesene und volget gote, der in unwesene wücket» (DW, Vol. I, p. 151).

49 Cf. *Sermón alemán 9*: «Ein ieglich dinc wücket in wesene, kein dinc enmac würcen über sîn wesen. Das viur enmac niht würcen dan in dem holze» (DW, Vol. I, p. 145<sup>4-5</sup>). Teodorico de Freiberg, por su parte, distingue en su tratado *Sobre la visión beatífica* tres formas diferentes de actividad: (i) ›Por la esencia o esencialmente‹ (*per essentiam* o *essentialiter*), (ii) ›substancialmente‹ (*substantialiter*) y (iii) ›accidentalmente‹ (*accidentaliter*) [Cf. *Sobre la visión beatífica*, especialmente 3.2.9.4 (*De triplici genere operationum*) y 3.2.9.5 (*Habitudo horum generum operationum ad tres maneries entium*) (*Opera omnia*, Vol. I, pp. 90-96)]. Lo que es esencialmente activo —según Teodorico, el intelecto agente— crea su objeto ›a partir de la nada‹ (*de nihilo*), mientras que las demás formas de actividad naturales (en las que la actividad sucede ›accidentalmente‹ o ›substancialmente‹) extraen su objeto —aquello que realizan— a partir de un sujeto presupuesto, es decir, preexistente (*educere ex praesupposito subiecto*): «Permanet tamen nihilominus talis actio [esto es: *actio agentis, inquantum substantia est*] quantum ad suum terminum intra genus sui principii, ut videlicet actio substantiae inquantum huiusmodi procedat in substantiam et terminetur in substantiam inquantum huiusmodi non educendo eam de nihilo —hoc enim proprium est agentis per essentiam—, sed educendo in esse substantiae ex aliquo praesupposito subiecto» (*Sobre la visión beatífica*, 3.2.9.4 (9): *Opera omnia*, Vol. I, p. 92).

50 *Sermón alemán 12*: «Sol mîn ouge sehen die varwe, sô muoz ez ledic sîn aller varwe» (DW, Vol. I, p. 201<sup>2-3</sup>); cf. *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*, n. 100: «oculus si haberet aliquem colorem sive aliquid coloris, nec illum videret colorem nec aliquem» (LW, Vol. III, p. 86<sup>10-11</sup>).

51 Aristóteles, *De anima*, III, 4 (429 a 24).

52 Aristóteles, *De anima*, III, 4 (429 a 21-22).

53 Cf. Welte, B. «Meister Eckhart als Aristoteliker», en *Philosophisches Jahrbuch*, 69 (1961), pp. 64-74.

54 Cf. *Sermón alemán 36b* (DW, Vol. II, pp. 202<sup>6</sup>-203<sup>5</sup>).

55 *Phaedon*, 67 b 2.

Platón juega en este pasaje con los diversos significados de ἐφάπτομαι, en primer lugar »tocar«, pero también »tocar (alcanzar) con la mente«, es decir, »comprender«, »concebir«. Por tanto: »Al impuro no le está permitido concebir, comprender lo puro«. Su doctrina de la ἀνάμνησις se mueve en un contexto parecido. En el *Menón* habla del esclavo como alguien que responde a las preguntas de Sócrates ἀναλαβὼν αὐτὸς ἐξ αὐτοῦ τὴν ἐπιστήμην,<sup>56</sup> es decir, de «alguien que él mismo saca de sí mismo el conocimiento». El doble significado de ἀναλαμβάνω — »tomar« (aquí usado en el sentido de »sacar«) y »recordar« — permite a Sócrates entonces formular su tesis: »conocer es recordar« (Τὸ δὲ ἀναλαμβάνειν αὐτὸν ἐν αὐτῷ ἐπιστήμην οὐκ ἀναμνησέσκεσθαι ἐστίν;).<sup>57</sup> Este »sacar de sí mismo« no consiste, sin embargo, en la realización de una potencialidad que el hombre natural »tiene«, sino más bien en el »acontecer« de lo divino »en« el hombre, quien como mero hombre debe ser superado. Se trata, afirma Platón, de un »recordar« aquello que el alma vio »antes de tomar la forma humana« (πρὶν εἶναι ἐν ἀνθρώπου εἶδει)<sup>58</sup>, es decir, aquello que el hombre vio »cuando no era hombre« (ὁ χρόνος ὅτ' οὐκ ἦν ἄνθρωπος).<sup>59</sup> »Recuerda«, nos dice Platón, »quien se aparta de toda aspiración <meramente> humana« (ἐξιστάμενος δὲ τῶν ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων) »deviniendo en un estado divino« (πρὸς τῷ θεῷ γιγνώμενος).<sup>60</sup>

La *Doctrina de la ciencia* fichteana supone igualmente una comprensión ético-existencial de lo epistemológico (y de lo ontológico). El acontecer del Yo transcendental supone un »liberarse«, un »apartarse« de los objetos del mundo que en tanto que »cosa en sí« —es decir, como algo preexistente a la actividad del »poner« misma— pretenden determinar causalmente ser y conocer del sujeto. Quien no realiza una purificación tal respecto de la cosa en sí se degrada a sí mismo a ser »un <mero> producto de las cosas« (*ein Produkt der Dinge*),<sup>61</sup> »un <mero> accidente del mundo« (*ein Akzidens der Welt*).<sup>62</sup> Fichte exige, por tanto, una »autonomía e independencia respecto de todo lo exterior.«<sup>63</sup> La exigencia eckhartiana de la *abegescheidenheit* (»apartamento«) en la que el espíritu ha de vivir para ser verdaderamente libre,<sup>64</sup> se funda en una concepción parecida: «Siempre que la voluntad no se deje afectar por creatura alguna ni por aquello que es creatural, es la voluntad libre».<sup>65</sup>

La razón y el objeto de la misma no son, según la tradición platónico-idealista que acabamos de referir, mera función de un ente precedente cuya determinada manera de ser peculiar sea determinante de aquello que es »lo racional«, ya que esto supondría asentar »lo racional« en una arbitrariedad dependiente de algo que, en tanto que previo a lo racional, estaría

56 *Menon*, 85 d 4.

57 *Menon*, 85 d 6-7.

58 *Phaedon*, 76 c 6-12.

59 *Menon*, 86 a 3-4. También Eckhart ha hablado del hombre tal y «como era cuando no era» [«als er was, dô er niht enwas»] (*Sermón alemán 2*: DW, Vol. I, p. 25<sup>2</sup>).

60 Cf. *Phaidros*, 249 c 8-d 1.

61 Cf. *Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la ciencia*: «Alles was sie sind, sind sie wirklich durch die Außen Welt geworden. Wer in der That nur ein Product der Dinge ist, wird sich auch nie anders erblicken» (GA, Sección I, Vol. 4, p. 194<sup>28-30</sup>).

62 Cf. *Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la ciencia* (GA, Sección I, Vol. 4, p. 192<sup>18-19</sup>).

63 Cf. *Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la ciencia*: «Wer aber seiner Selbständigkeit und Unabhängigkeit von allem, was außer ihm ist, sich bewußt wird, —und man wird dies nur dadurch, daß man sich unabhängig von allem durch sich selbst zu etwas macht—, der bedarf der Dinge nicht zur Stütze seines Selbst, und kann sie nicht brauchen, weil sie jene Selbständigkeit aufheben, und in leeren Schein verwandeln» (GA, Sección I, Vol. 4, p. 194<sup>34-38</sup>).

64 Eckhart habla del «espíritu libre que practica el apartamento entendido correctamente» como aquel que «obliga a Dios» [Cf. *Tratado sobre el apartamento (Von abegescheidenheit)*: «Und solt daz wizen vür wâr: swenne der vrîe geist stât in rehter abegescheidenheit, sô twinget er got ze sînem wesene; und möhte er gestân formelôsich und âne alle zuovelle, sô næme er gotes eigenschaft an sich»] (DW, Vol. V, p. 411<sup>1-3</sup>).

65 *Sermón alemán 5 (b)*: «Die wîle der wille stât unberüeret von allen crêatûren und von aller geschaffenheit, sô ist der wille vrî» (DW, Vol. I, p. 94<sup>2-3</sup>).

contingentemente dado. Más bien sucede de forma contraria: Lo (verdaderamente) real es ›lo racional‹, es decir, aquello que es como es no por el decreto arbitrario de un determinado ser con características peculiares propias, contingentemente dadas, sino porque es válido en sí mismo.<sup>66</sup> La tesis parisina de la primacía de la razón sobre el ser se descubre como la tesis idealista de la primacía de aquello cuyo ser no incluye contingencia o arbitrariedad alguna. En tanto que metafísica que deja fuera del ser todo lo contingente o arbitrario, la metafísica idealista es una metafísica de la necesidad. En tanto que una posición que define el ser como aquello que no depende de algo ajeno que contingente o arbitrariamente determine lo que ›es‹, la metafísica idealista es una metafísica de la libertad entendida como auto-determinación. La metafísica idealista es, por tanto, la metafísica de la necesidad de la libertad: de la necesidad que define la libertad. El ser de Dios no es aquello que fija lo que es válido (lo verdadero), sino que sucedería lo contrario: «¿Qué es la verdad? La verdad es algo tan noble, que si dios pudiera alejarse de la verdad, yo querría adherirme a la verdad y querría abandonar a dios».<sup>67</sup> En este sentido hay que entender los contextos en los que Eckhart habla de un ›tener que‹ (*müezen*) que afectaría a Dios: «Allí donde el hombre en <la virtud de> la obediencia sale de lo que le es propio y se eleva sobre aquello que le es propio, allí tiene que entrar dios necesariamente, porque si alguien no quiere nada para sí mismo, entonces tiene que querer dios de la misma manera que para sí mismo»,<sup>68</sup> ya que «si dios no hiciera esto, entonces en verdad (que es dios mismo) dios no sería justo y dios no sería aquello en que consiste su ser esencial».<sup>69</sup> Esta necesidad de la libertad, que es Dios mismo, es justamente lo que fundamenta el que se pueda hablar, siempre según Eckhart, de la posibilidad de ›obligar‹ (*twingen*) a Dios: «Viniendo hacia aquí, he pensado a veces que el hombre puede en lo temporal alcanzar una situación en la que él puede obligar a dios».<sup>70</sup> Eckhart se refiere en este caso al hombre que practica la virtud de la humildad, al hombre humilde (*der demüetige mensche*). También Fichte se referirá a Dios en este mismo sentido, por ejemplo en su *Lección sobre Lógica y Metafísica* dada en el semestre de verano de 1797 en la Universidad de Jena.<sup>71</sup>

No puede entonces resultar sorprendente que Juan Duns Escoto —quien 1302/1303 era *baccalaureus* de Gonsalvo de España y que como tal tuvo que vivir in situ las disputaciones

66 Cf. *Expositio libri Genesis*, n. 275: «Tertio notandum quod, quia ipsa divina se ipsis sunt vera, fixa et stabilia, quaerere istorum causam et probationem sive rationem —cum sit ipsa veritas et ratio omnium, Ioh. 1: 'in principio erat verbum' sive ratio— dementiae est et ignorantis veritatem dei. Oportet ergo credere in talibus et ipsis propter se ipsa fidem adhibere, secundum illud Psalmi: 'iudicia domini vera, iustificata in semet ipsa'» (LW, Vol. I/1, p. 412<sup>1-6</sup>).

67 Cf. *Sermón alemán 26*: «Waz ist diu wârheit? Wârheit ist als edel, wære, daz sich got gekêren möhte von der wârheit, ich wölte mich an die wârheit heften und wölte got lâzen, wan got ist diu wârheit, und allez, daz in der zît ist, oder allez, daz got ie geschuof, daz enist diu wârheit niht» (DW, Vol. II, pp. 24<sup>10-25</sup>).

68 Cf. *Discursos de instrucción*, cap. 1 (DW, Vol. V, p. 187<sup>1-3</sup>).

69 Cf. *Discursos de instrucción*, cap. 1 (DW, Vol. V, pp. 187<sup>9-188</sup>). Cf. *Sermón alemán 6* (DW, Vol. I, p. 109<sup>2-7</sup>); *Sermón alemán 26* (DW, Vol. II, p. 35<sup>3-7</sup>); *Sermón alemán 41* (DW, Vol. II, pp. 296<sup>13-297</sup>); *Sermón alemán 63* (DW, Vol. III, p. 81<sup>1-9</sup>); *Sermón alemán 73* (DW, Vol. III, p. 269<sup>4-7</sup>); *Sermón alemán 109* [DW, Vol. IV/2, ed. G. Steer, Stuttgart/Bad Cannstatt, 2003ss. (en curso), pp. 764<sup>19-765</sup>]; *Tractatus super oratione dominica*, n. 1 (LW V, ed. E. Seeberg, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1936, p. 109<sup>3-4</sup>); *Sermón latino VI/1*, n. 56 (LW, Vol. IV, p. 55<sup>2-7</sup>).

70 *Sermón alemán 22* (LW, Vol. I, p. 385). Cf. *Sermón alemán 13* (DW, Vol. I, p. 214<sup>10-13</sup>); *Sermón alemán 14* (DW, Vol. I, p. 235<sup>7-11</sup>); *Sobre el apartamiento (Von abegescheidenheit)* [LW, Vol. V, ed. J. Quint, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1963 (reimpresión 1987), pp. 402<sup>3-403</sup>].

71 La razón impondría al hombre la realización completa de su ser moral, lo cual presupondría como condición necesaria la eternidad de la existencia del hombre, en tanto que se trataría de una tarea imposible de llevar a cabo en un tiempo finito: «El procurar la realización de esta condición es el asunto de la divinidad. En la medida en que Dios es, tiene que hacer esto. Ello radica en su esencia» [Cf. *Vorlesung über Logik und Metaphysik (Sommersemester 1797)* (GA, Vol. IV/1, p. 445<sup>15-19</sup>)]. Y más abajo añade Fichte: «Dios tiene que querer esto de acuerdo con la razón, y él es la razón misma» (ibid., pp. 446<sup>19-20</sup>). En la *Staatslehre* de 1813 intentará incluso demostrar que tuvo que haber «necesariamente un Hijo de Dios» [Cf. SW, Vol. IV, p. 544].

en la Universidad de París que las *Cuestiones Parisiensis I-III* reproducen— haya mantenido justamente la posición contraria a la de Eckhart: «*intelligere non est primum in Deo, nec primum dans esse divinum, sed primum dans esse divinum est ipsum esse; tum quia operatio non potest esse prima ratio essendi; tum quia intelligere præsупponit rationem objecti et potentiæ; hæc autem præsупponunt rationem entis; ideo intelligere non est primum dans esse divinum*».<sup>72</sup> La primacía de la voluntad real de Dios, una voluntad libre (ajena a toda necesidad, natural o intelectual) y del amor creador de Dios (fundante del ser del mundo caracterizado por la accidentalidad o contingencia), defendida por Escoto, es justamente lo contrario de la tesis central de Eckhart y del Idealismo en general, para quien lo accidental como tal no-›es‹ (en sentido propio).<sup>73</sup>

### III. LA RACIONALIZACIÓN DE LA FE COMO LIBERACIÓN DEL HOMBRE

Es evidente que la concepción ontológica eckhartiana ha de tener consecuencias para la definición de las relaciones entre fe y razón. Según Eckhart, el creyente, en tanto que meramente creyente, no es en sentido propio hijo de Dios, ya que al hijo le corresponde ›ver y conocer al padre‹.<sup>74</sup> La aceptación de un Dios cuyo ser no consistiera en el ›acontecer‹ de la Razón misma, supondría el sometimiento a un señor arbitrario, y con ello la renuncia a la libertad verdadera como determinación de la indeterminación (autodeterminación). El *Sermón alemán 52* es básico en este contexto. Eckhart afirma aquí que quien se mueve en el ámbito de la causa primera, no tiene Dios, y es causa de sí mismo; quien, por contra, sale de su voluntad libre, recibiendo con ello su ser creatural, tiene Dios. Porque, nos dice Eckhart, si no hay creatura, no hay Dios, o, más precisamente: Dios es entonces lo que Dios es verdaderamente. Si hay creatura, entonces hay un Dios-Señor de la creatura, pero de esta forma no está Dios en sí mismo: no es lo que es (verdaderamente), sino que ha perdido su *Identidad*.<sup>75</sup> La pérdida de la *Identidad* de la creatura supone, por tanto, la pérdida de la *Identidad* de Dios, y con ello, la asunción de Dios como un ser que no es Dios mismo, sino algo que como Señor omnipoten-

72 *Reportata Parisiensia*, I, dist. 8, q. 1 [*Opera omnia*, ed. Vivès, Vol. XXII, París, 1894 (reproducción: Farnborough, 1969), p. 153a-b]. El primero en llamar la atención sobre este pasaje fue R. Klibansky (Cf. *Commentariolum*, en *Magistri Eckardi Opera latina, auspiciis Instituti Sanctae Sabinæ ad codicum fidem edita*, Vol. XIII: *Quaestiones Parisienses*, ed. A. Dondaine, Leipzig, 1936, p. XXXII).

73 Cf. *Quaestio parisiensis I*, n. 11: «Unde, sicut alias dixi, cum accidentia dicantur in habitudine ad substantiam, quae est ens formaliter —et sibi competit esse formaliter—, accidentia non sunt entia nec dant esse substantiae, sed accidens bene est quantitas aut qualitas et dat esse quantum aut quale: extensum, longum aut breve, album aut nigrum, sed non dat esse nec est ens» (LW, Vol. V, pp. 46<sup>10</sup>-47<sup>5</sup>); cf. *Expositio libri Exodi*, n. 54 (LW, Vol. II, pp. 58<sup>15</sup>-59<sup>2</sup>); *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*, n. 534 (LW, Vol. III, p. 466<sup>1-4</sup>). Eckhart se mueve de este modo en la línea defendida por la teoría del accidente de Teodorico de Freiberg [Cf. *Sobre los accidentes (De accidentibus) (Opera omnia*, Vol. III, ed. M.R. Pagnoni-Sturlese, Hamburgo, 1983) y *Sobre el ente y la esencia (De ente et essentia)*, I, 1 (ibid., Vol. II, ed. R. Imbach, Hamburgo, 1980, pp. 27-28)] y de Enrique de Gante [cf. *Summa Quaestionum Ordinarium*, art. XXI, q. 2, ed. J. Badius Ascensius, París, 1520 (reimpresión: S. Bonaventura, Nueva York, 1953), Vol. I, ff. CXXXIIIb-CXXVb].

74 Cf. *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*, n. 158: «credens nondum est proprie filius, cuius est videre et noscere patrem, Matth. 11, nec tamen est expers omnino filiationis, sed se habet ad illam ut dispositio et imperfectum» (LW, Vol. III, p. 130<sup>13-15</sup>).

75 Cf. *Sermón alemán 52*: «Dô ich stuont in mîner êrsten sache, dô enhâte ich keinen got, und dô was ich sache mîn selbes; dô enwolte ich niht, noch enbegerte ich niht, wan ich was ein ledic sîn und ein bekenner mîn selbes nâch gebrûchlicher wârheit. Dô wolte ich mich selben und enwolte kein ander dinc; daz ich wolte, daz was ich, und daz ich was, daz wolte ich, und hie stuont ich ledic gotes und aller dinge. Mêr: dô ich ûzgienc von mînem vrîen willen und ich enpfîene mîn geschaffen wesen, dô hâte ich einen got; wan ê die crêatûren wâren, dô enwas got niht got, mêr: er was, daz er was. Dô die crêatûren gewurden und sie enpfîengen ir geschaffen wesen, dô enwas got niht got in im selben, mêr: er was got in den crêatûren» [cito este sermón de acuerdo con el texto de la nueva edición de G. Steer, en *Lectura Eckhardi*, Vol. I, (o.c., nota 31), p. 172<sup>1-9</sup> (= DW, Vol. II, pp. 492<sup>2</sup>-493<sup>2</sup>)].

te-fundamentaría el ser falso de la creatura, esto es, la nada de la misma. La existencia (en sentido propio) de Dios es correlativa, por tanto, con la existencia (en sentido propio) del hombre.<sup>76</sup> Mojsisch ha hablado en este contexto de una ›correlacionalidad univoca‹ (*univoke Korrelationalität*) que sería característica para la metafísica eckhartiana y se opondría a una ›relacionalidad monocausal‹ (*monokausale Relationalität*)<sup>77</sup> o ›relacionalidad de analogía‹ (*analoge Relationalität*) que, en su opinión, definiría una concepción tomista, ›jerarquicista‹ (*ein hierarchisches Modell*).<sup>78</sup> En lo referente a la relación Dios/hombre no se trata, según Eckhart, de dos entes diferentes (uno superior y omnipotente, otro inferior y de potencia limitada), de los cuales uno dé el ser al otro, sino de dos entes que ›se ponen mutuamente‹ en su ser (verdadero). El ›acontecer‹ de la libertad es la existencia del Dios verdadero. Un Dios que fuera más que este ›acontecer‹ de la libertad no sería otra cosa que la alienación del hombre. El ser de Dios no puede ser otra cosa que el ser (verdadero, libre) del hombre (y viceversa). Un pensamiento que se encuentra igualmente ya en los primeros escritos de Fichte<sup>79</sup> y que Schelling, quien habla abiertamente de panteísmo, formulará en su *Tratado sobre la esencia de la libertad humana* de 1809. El panteísmo, entendido como la doctrina que mantiene la inmanencia en Dios de todo lo que es, sería, en su opinión, el único sistema filosófico que no contradiría la libertad: «La inmanencia <de todo lo que es> en Dios y la libertad no se contradicen de ninguna manera, sino que justamente sólo lo libre, y en tanto que es libre, está en Dios, y lo que no es libre, y en tanto que no es libre, está necesariamente fuera de Dios».<sup>80</sup> También la metafísica eckhartiana supone una forma de panteísmo idealista; no porque afirme que Dios es el ser del mundo como tal (porque éste es precisamente una nada, y de este modo justamente aquello que no es Dios), sino en la medida en que afirma que Dios no puede ser nada distinto del ›acontecer‹ mismo de la libertad. Eckhart ha mantenido, por ejemplo, que ›el hombre justo y divino realiza lo que dios realiza, que este <hombre>, junto con dios, ha creado el cielo y la tierra, y es el procreador del Verbo eterno, y dios no sabría hacer nada sin un hombre tal».<sup>81</sup> Una tesis que fue condenada en 1329, como también una afirmación que está, en última instancia, íntimamente relacionada con ella: ›quien recibe algo de dios, está subordinado a dios o bajo éste como un esclavo o siervo, y dios mismo se comporta así —es decir: dando— como un señor, pero que así no debemos ser en la vida eterna».<sup>82</sup> Para Tiziana Suárez-Nani, la condena papal de esta tesis no habría tenido lugar «sólo por razones teóricas», «sino que también

76 Cf. *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*, n. 197: «Porque padre e hijo se oponen en la medida en que uno se considera en relación al otro: en tanto que se oponen, se distinguen el uno del otro, pero en tanto que ello sucede en la medida en que el uno se considera en relación al otro, se ponen mutuamente; el padre ni es ni se entiende sin el hijo, y viceversa» (Cf. LW, Vol. III, p. 166<sup>10-13</sup>).

77 Cf. Mojsisch, B. «Meister Eckharts Kritik der teleologisch-theokratischen Ethik Augustins», en *Medioevo*, 9 (1983), p. 58.

78 Cf. Mojsisch, B. *Meister Eckhart: Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburgo, 1983; p. 57.

79 Véase la discusión en Quero Sánchez, A. *Sein als Freiheit...* (o.c., nota 7), pp. 285-287.

80 Cf. *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, ed. Th. Buchheim, Hamburgo, 1997, p. 20<sup>10-12</sup>.

81 Cf. Bula *In agro dominico* (Artículo 13): «Tertiusdecimus articulus: Quicquid proprium est divine nature, hoc totum proprium est homini iusto et divino. Propter hoc iste homo operatur, quicquid Deus operatur, et creavit una cum Deo celum et terram, et est generator verbi eterni, et Deus sine tali homine nesciret quicquam facere» [ed. M.-H. Laurent, o.c. (nota 29), p. 439]. Tal enunciado no ha sido encontrado hasta ahora en la obra eckhartiana existe, sin embargo, un enunciado de parecido contenido en el *Sermón alemán 14* (Cf. DW, Vol. I, pp. 235<sup>9</sup>-236<sup>2</sup>).

82 Cf. Bula *In agro dominico* (Artículo 9): «Nonus articulus: Ego nuper cogitavi, utrum ego vellem aliquid recipere a Deo vel desiderare. Ego volo de hoc valde bene deliberare, quia ubi ego essem accipiens a Deo, ibi essem ego sub eo vel infra eum, sicut unus famulus vel servus, et ipse sicut dominus in dando; et sic non debemus esse in eterna vita» [ed. M.-H. Laurent, o.c. (nota 29), p. 438]. El enunciado se encuentra en el *Sermón alemán 6* (DW, Vol. I, p. 112<sup>6-9</sup>).

«jugó un papel el recelo sobre las consecuencias en el ámbito pastoral que podrían surgir de la negación del orden jerárquico».<sup>83</sup> Sin embargo, la razón que los teólogos de la comisión papal aducen es, en mi opinión, desde un punto de vista teórico perfectamente asumible: «La autonomía de los hijos no excluye el que ellos reciban algo, y el que Dios, quien es Padre y Señor en la gloria, <les> dé algo».<sup>84</sup> Los teólogos mantienen, por tanto, que la libertad no supone necesariamente la negación de lo «dado» en tanto que tal. La concepción de Dios como algo distinto del «acontecer» de la Razón misma no supone la negación de la libertad del hombre, sino el reconocimiento de que toda libertad humana tiene su fundamento en el ser real que Dios creador ha dado, así como en la conservación y desarrollo continuado y afirmador del mismo. El mundo es, es cierto, gracias a Dios y como algo ordenado a Dios, pero el mundo «tiene» un ser propio «dado» (por Dios), fuera de Dios.

La concepción que Eckhart mantiene sobre las relaciones Dios/hombre y fe/razón que acabamos de referir explica, a su vez, el objetivo que persigue en sus comentarios bíblicos. Eckhart quiere interpretar la Biblia «per rationes naturales philosophorum».<sup>85</sup> Esta intención ha despertado, como es sabido, un interés especial entre de los estudiosos de su obra, especialmente desde un artículo de K. Flasch aparecido en 1974.<sup>86</sup> Se insiste en que los aspectos meramente históricos de la Revelación no juegan papel alguno en su interpretación de los textos bíblicos. Si se consideran los fundamentos que sustentan su metafísica se comprenderá que ello no podría ser de otro modo. La verdad que en la Revelación se presenta históricamente, y con ello, como algo que no se corresponde con la necesidad característica de la razón, sino que sucede, en cierto sentido, de un modo para la razón humana accidental o contingente (como resultado de la voluntad libre de Dios, quien decide revelarse en un momento y lugar determinados de la historia), ha de ser a la vez interpretada como expresión de la razón. De lo contrario, la aceptación de la verdad revelada supondría la renuncia a la libertad del hombre, quien entonces ya no sería hijo (a quien corresponde «ver y conocer al padre», y no simplemente «crear»), sino mero esclavo (a quien corresponde aceptar ciegamente la arbitrariedad del amo, es decir, aceptar lo contingente como necesario). Si el creyente aceptara la verdad de lo revelado únicamente porque ha sido revelado por Dios, despreciaría su «ser» (en sentido absoluto) y se degradaría a sí mismo a ser una mera «cosa». Es cierto que el mismo Eckhart afirma una y otra vez que su interpretación no pretendería poner en duda la verdad histórica, sino que presupondría siempre la verdad de los hechos históricos revelados: «supposita veritate semper historiae»,<sup>87</sup> pero ello no solventa el problema de modo definitivo. La tesis de Eckhart no cuestiona, es cierto, que los hechos históricos revelados hayan ocurrido realmente, lo que sí cuestiona, sin embargo, es que los meros hechos históricos revelados puedan jugar papel alguno en la aceptación por parte del creyente de la verdad revelada. Ello explica su esfuerzo por una interpretación racional del misterio de la Trinidad y de la Encarnación.<sup>88</sup> Cristo no le interesa en tanto que figura histórica determinada con características propias, a saber: que es el Hijo de Dios, sino que él quiere minimizar las diferencias entre Cristo y cualquier otro hombre bueno, justo o que haya asumido la forma divina. Algunos de los artículos condenados en

83 Suárez Nani, T. «Philosophie-und theologiehistorische Interpretationen der in der Bulle von Avignon zensurierten Sätze», en Štirnemann, H. e Imbach, R. (eds.), *Eckardus Theutonicus, homo doctus et sanctus*. Friburgo (Suiza), 1992, p. 59.

84 *Votum Avenionense*, ed. Fr. Pelster, o.c. (nota 30), p. 1116: «Libertas enim filiorum non excludit accipere filios et Deum dare, qui est pater et dominus in gloria».

85 Cf. *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*, n. 2 (LW, Vol. III, p. 4<sup>46</sup>).

86 «Die Intention Meister Eckharts», en H. Röttges/B. Scheer/J. Simon (eds.). *Sprache und Begriff. FS für Bruno Liebrucks*, Meisenheim a. Glan, 1974, pp. 292-318.

87 Cf. *Expositio sancti Evangelii secundum Iohannem*, n. 124-125 (LW, Vol. III, p. 108<sup>3-11</sup>).

88 Cf. Flasch, K. «Die Intention...», o.c. (nota 86), pp. 296ss.

la bula se mueven sin duda en esta dirección.<sup>89</sup> No es, por tanto, gratuito, el que los teólogos de la comisión papal insistan en que la historicidad de Cristo supone un momento esencial irrenunciable para la fe cristiana. Insisten con ello en que es claramente herético decir que todo hombre bueno sea el Verbo hecho carne, que haya nacido de la Virgen, que haya sufrido la pasión y la muerte (en la cruz), etc.; hechos estos históricos que convienen únicamente a Cristo, el hijo unigénito de Dios.<sup>90</sup>

#### IV. EL DESPRENDIMIENTO DE LA PROPIEDAD COMO SUPERACIÓN DE LA ›SERVIDUMBRE‹

Eckhart usa en su obra alemana los términos ›libertad‹ (*vriheit*) y ›libre‹ (*vrī*) para referirse a aquello que está en oposición a la ›propiedad‹ (*eigenschaft*).<sup>91</sup> El término ›*eigenschaft*‹ es de difícil traducción. Quint habla de ›*Ichgebundenheit*‹, es decir de un ›estar ligado al Yo‹. El desprendimiento de la *eigenschaft* supondría, de acuerdo con tal traducción, el logro de la libertad, en un sentido que recuerda a la ética kantiana, según la cual la superación del egoísmo como principio determinante del querer del hombre sería condición necesaria del acontecer de la voluntad libre. El término ›*eigenschaft*‹ incluye, sin embargo, otra serie de significados, desde los que es también posible hacer comprensible esta oposición *eigenschaft/vriheit*:

- (i) El término significa también ›propiedad‹ en el sentido de ›cualidad‹: El desprendimiento de la *eigenschaft* se refiere entonces a la superación de toda forma determinada de ser (*esse hoc*) y supone en este sentido el ›acontecer‹ del ser que no es nada <determinado>, del ser in-determinado, libre (*esse absolute*).
- (ii) *Eigenschaft* significa también ›propiedad‹ en el sentido de ›pertenencia‹: El desprendimiento de la ›propiedad‹ en este sentido supone la superación de un interés por el mundo que esté dirigido a la mera posesión de ›algo determinado‹ (*hoc*). Mediante tal desprendimiento acontecería un interés no ›posesivo‹, sino ›contemplativo‹. Se trata de un interés por el ente independiente del deseo por poseerlo, un interés por el ente no ›en mí‹ (>desde mí‹) y ›para mí‹, sino ›en sí mismo‹ y ›para sí mismo‹: La ›contemplación‹ del ente en tanto que ente en sentido absoluto (*ens absolute*). Se contempla el ente entonces como ser libre, autónomo: No se contempla ›el‹ ente, sino ›al‹ ente. Esta contemplación del ente en su ›ser‹ es, al mismo tiem-

89 Cf. Bula *In agro dominico*, Art. 20: «Vicesimus articulus: Quod bonus homo est unigenitus filius Dei» [ed. Laurent, o.c. (nota 29), p. 440]. Tal enunciado no ha sido encontrado hasta ahora en la obra eckhartiana, existe, sin embargo, un enunciado de parecido contenido en el *Libro del consuelo divino* (*Buoch der gölichen tröstunge*) (Cf. DW, Vol. V, ed. J. Quint, p. 442<sup>1-27</sup>); Art. 21: «Vicesimus primus articulus: Homo nobilis est ille unigenitus filius Dei, quem pater eternaliter genuit» [ed. Laurent, o.c., p. 440]. El enunciado se encuentra en el *Sermón alemán 14* (Cf. DW, Vol. I, p. 239<sup>4-7</sup>); Art. 12: «Duodecimus articulus: Quicquid dicit sacra scriptura de Christo, hoc etiam totum verificatur de omni bono et divino homine» [ed. Laurent, o.c., p. 439]. El enunciado se encuentra en el *Sermón alemán 24* (Cf. DW, Vol. I, pp. 421<sup>1-422</sup>). También la cristología de Fichte presenta analogías con tal concepción [Cf. Quero Sánchez, A. *Sein als Freiheit* (o.c., nota 7), pp. 325-327].

90 Cf. *Votum Avenionense*, ed. Fr. Pelster, o.c. (nota 30), pp. 1119-1120.

91 Cf. *Sermón alemán 2*: «Ëliche liute die bringent des jâres lützel mê dan éine vruht. Aber ander êliche liute die meine ich nû ze disem mâle: alle die mit eigenschaft gebunden sint an gebete, an vastenne, an wachenne und aller hande ûzerlicher ûebunge und kestigunge. Ein ieglichiu eigenschaft eines ieglichen werkes, daz die vriheit benimet, in disem gegenwertigen nû gote ze wartenne und dem aleine ze volgenne in dem liehte, mit dem er dich anwîsende wære ze tuonne und ze lâzenne in einem ieglichen nû vrī und niuwe, als ob dû anders niht enhabest noch enwellest noch enkünnest: ein ieglichiu eigenschaft oder vürgesetzt werk, daz dir dise vriheit benimet alle zît niuwe, daz heize ich nû ein jâr; wan dîn sêle bringet dekeine vruht, si enhabe daz werk getân, daz dû mit eigenschaft besetzen hâst, noch dû engetriuwest gote noch dir selber, dû enhabest dîn werk volbrâht, daz dû mit eigenschaft begriffen hâst; anders sô enhâst dû dekeinen vride» (DW, Vol. I, pp. 28<sup>7-29</sup>).



- po y paradójicamente, la contemplación del mismo no como algo positivamente dado en sí mismo, sino como algo que es de Dios, quien es el ›ser‹ (*esse est deus*).<sup>92</sup>
- (iii) Existe, finalmente, un significado del término *eigenschaft* que ha pasado hasta ahora desapercibido entre los estudiosos de la obra eckhartiana, pero que es fundamental en el contexto que ahora nos interesa. *Eigenschaft* significa en Alto Alemán Medio (*Mittelhochdeutsch*) también ›servidumbre‹; aún hoy se habla en alemán de *Leib-eigenschaft* para referirse a las relaciones de servidumbre características del sistema feudal medieval. ›Desprendimiento de la *eigenschaft*‹ significa, de acuerdo con este sentido del término, superación de toda ›servidumbre‹, de todo servicio a un señor distinto de Dios mismo. Eckhart radicaliza, sin embargo, esta exigencia, ya que, como hemos visto, Dios no sería para él nada distinto del acontecer de la Razón misma. El desprendimiento de la *eigenschaft* significaría entonces el reconocimiento de sólo la razón como autoridad. El verdadero Cristianismo consistiría entonces en la superación de la concepción de Dios como algo distinto del acontecer de la Razón misma. Cristianismo sería en este sentido el sistema idealista de la libertad, aquel en el que toda ›servidumbre‹ habría sido superada, tal y como Fichte afirmará explícitamente: «El ser del hombre, según el cristianismo, consiste en que no acepte absolutamente otro Señor que no sea Dios, en que no reconozca otra ley que la divina, la cual se ordena sólo a su libertad».<sup>93</sup>

En el presente artículo, he tratado de exponer en qué medida la metafísica idealista del Maestro Eckhart propone una definición del ›ser‹ como libertad, de una manera que en aspectos esenciales presenta analogías con los sistemas idealistas de la época post-kantiana. Tal propuesta se olvida, sin embargo, de ›lo que hay‹. Y ›lo que hay‹ es, en tanto que ›dado‹ (porque ›ha sido dado‹ y, en consecuencia, ›está ahí dado‹, como algo con características propias determinadas), bueno, muy bueno —eso sí: sólo en lo que respecta a su potencialidad real más íntima, que no siempre es ›actual‹. Pero para ver esto hay que tener confianza; y saber esperar.

Dr. Andrés Quero Sánchez  
 Institut für Philosophie  
 (Lehrstuhl Prof. Dr. Rolf Schönberger)  
 Universität Regensburg  
 Universitätsstr. 31  
 D-93053 Regensburg

92 La teoría eckhartiana de la *gelâzenheit* está íntimamente relacionada con tal concepción. El substantivo *gelâzenheit* tiene dos significados diferentes, según el uso de la palabra *gelâzen* (de la que se deriva) que se presuponga: *gelâzen sîn* significa ›ser/estar sereno (impassible, imperturbable)‹ e implica una actitud del hombre que mantiene su libertad interior en medio de los acontecimientos externos que sucedan a su alrededor, sin permitir que éstos tengan un influjo causal que determine de una forma directa su voluntad. *Gelâzenheit* tendría entonces un significado parecido al de *abegescheidenheit*, esto es, ›imperturbabilidad‹ en el sentido de ›apartamiento‹. *Gelâzen hân* significa, por su parte, ›haber dejado‹ (pretérito perfecto del verbo *lâzen*, ›dejar‹, ›renunciar‹, ›abandonar‹). La *Gelâzenheit* se refiere entonces al estado alcanzado por el hombre que ha renunciado a toda *eigenschaft*, esto es, a toda ›propiedad‹ o ›pertenencia‹.

93 Cf. *Política de 1813* (SW, Vol. IV, p. 527).