



ONTOLOGÍA DE LA FINITUD: L. POLO Y M. ECKHART

M^a JESÚS SOTO-BRUNA

Documento recibido: 15-XI-2006

Versión definitiva: 1-XII-2006

BIBLID [1139-6660 (2007) n° 9; pp. 129-153]

RESUMEN: El artículo parte de la distinción poliana entre ser creado y ser increado y expone, a partir de ahí, la distinción Dios-criatura que permite el estudio metafísico de la finitud. En un segundo momento se aproxima a la interpretación que L. Polo ha dado de M. Eckhart en lo que se refiere al estatuto ontológico de lo finito; para este asunto, se acerca a la comprensión de la criatura en el Logos creador, cuestión que es tratada, con sus diferencias respectivas, en Tomás de Aquino, Eckhart y Leonardo Polo.

Palabras clave: Ser-creado, finitud, Logos creador, Tomás de Aquino. Meister Eckhart, Leonardo Polo.

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

Key words: Created being, the finite, Logos, Thomas Aquinas, Meister Eckhart, Leonardo Polo.

1. Planteamiento: Totalidad, identidad y diferencia

El desarrollo de la metafísica creacionista que en nuestros días ha llevado a cabo Leonardo Polo ha centrado su atención en la distinción entre el ser creado y el ser increado, considerando con ello insuficiente —aunque no se opone a él— el planteamiento desde la distinción real esencia-ser¹. Como

1. Introduje este asunto en el artículo: “La criatura como distinción”, publicado en *Studia Poliana* (2002), n° 4, 141-165. Allí expliqué la noción de criatura que se dibuja desde los presupuestos metafísicos del pensamiento de Leonardo Polo, esbozando en un breve apartado la posición eckhartiana. En este caso —y sin pretensión alguna de exhaustividad— me propongo enfocar, a través de la selección de algunos textos e interpretaciones, los principios que ofrecen las especulaciones de Polo y Eckhart para el estudio de un



explicitaremos más adelante, L. Polo ha propuesto una línea de crecimiento para el filosofar desde el estudio del acto de ser, advirtiendo que este último es distinto según se trate de Dios, del universo, o de la persona humana.

Con ello ha pretendido continuar en la actualidad la especulación medieval desde la cumbre que supone Tomás de Aquino, a la vez que desentrañar los implícitos de la moderna filosofía del sujeto, para la que la subjetividad supone un fundamento inmanente que impide el verdadero pensar del ser. Este pensar el ser desde la radicalidad del creacionismo ha posibilitado retomar las claves para la elaboración en la actualidad de una metafísica de lo finito en la que este es apresado ontológicamente tanto en lo que tiene de dependencia (por ser creado) como en lo que posee de estatuto ontológico propio (por ser distinto).

Así, si no es posible obviar el tema de la creación, debe tenerse en cuenta que la noción de creación implica, primero, la distinción entre el ser y la nada —que no fue pensada en el período griego, por ignorar la creación—, y, después, la distinción de la criatura respecto del Creador, a la vez que la inteligencia de este último como identidad no dialéctica, esto es como identidad que admite la distinción que supone la criatura. En la reciente edición de *Lo radical y la libertad* se ha expresado del siguiente modo: “Creacionismo: en el principio Dios principió, creó, llevó a cabo una novedad que es la creación (...). La creación no tiene sujeto, no se crea desde nada preexistente. La creación es una novedad”².

En contraposición a lo anterior, la dialéctica hegeliana ha comprendido el Absoluto como totalidad que envuelve lo finito y lo infinito, no quedando con ello lugar para el otorgamiento de un estatuto ontológico a lo finito. Pues bien, según L. Polo la posición idealista proviene, en el fondo, de la interpretación que a finales del siglo XIII y en los albores del siglo XIV hizo Meister Eckhart de una conocida tesis de Tomás de Aquino, esto es, la que afirma la mayor amplitud del ser ideal respecto del ser real. Aplicada a Dios, la tesis tomista se invierte dando lugar a una metafísica que sitúa al principio el logos o la verdad en lugar del ser, y entonces no es posible una auténtica consideración del ser creado.

Dentro de este planteamiento general, Leonardo Polo se ha opuesto a los sistemas especulativos que —como en el caso de Hegel— resuelven lo finito en su inclusión en un Absoluto que debe ser a la vez finito e infinito para conservar su condición de tal. Pero también se ha opuesto a un modo de

estatuto ontológico de lo finito. Agradezco a la Dirección de la revista su invitación a participar en este número.

2. L. POLO, *Lo radical*, 59.



pensar —muy característico en la filosofía alemana tardomedieval— que, radicalizando la dependencia de la finitud respecto del Creador, ha llegado a afirmar la nada de la criatura en cuanto incapaz —precisamente en su finitud— de poseer un acto de ser propio. La noción de creación como donación de ser entonces se confunde con una suerte de “iluminación” de lo divino hacia lo finito, lo cual no podía aceptarse en la línea de un filosofar que piensa la radicalidad de lo que supone una metafísica creacionista; en este sentido, el dejar de lado el acto de ser creado impide comprender a lo finito como ser. Tal es el caso del dominico turingiano que, en el siglo XIV, reformuló algunos conceptos de Tomás de Aquino y dio lugar a un modo de pensar que todavía hoy se considera iniciador de las tesis idealistas con respecto a la finitud.

Pretendo en este artículo ilustrar la inversión eckhartiana en contraposición con la explicación poliana de la creación. Consideraré como clave en este artículo el texto que cito a continuación: “La verdadera identidad, dice Hegel, tiene que ser la síntesis, la unión entre la identidad y la diferencia. Es un compás dialéctico conducido de la misma manera que otro en el que considera dialécticamente la noción de infinito. Infinito se contrapone a finito; pero en tanto que se contrapone a finito, el infinito es finito-pues deja fuera a lo finito. Recuérdese aquello que decía Tomás de Aquino: si puedo pensar el ente y el no-ente, aunque sin confundirlos, el pensar es más amplio que el ente. El desarrollo dialéctico de esta consideración de fondo conduce a sostener que el verdadero infinito ha de ser finito e infinito, lo mismo que la verdadera identidad la síntesis de identidad y diferencia, pues si consideramos la identidad separada de la diferencia, entonces ella misma es diferente. En suma, la verdad es el todo.

Pero esto ofrece el inconveniente de constituir una mera extensibilidad lógica. Desde luego, cuando se trata de Dios y la criatura no se puede decir que Dios y la criatura es más que Dios. Si entendiéramos dialécticamente la distinción Dios-criatura, habría que decir que si Dios es distinto de la criatura, Él mismo es criatura, y que, por tanto, el verdadero Dios es Dios y la criatura. Pero esta argumentación es inválida (...). Aplicar un pensar generalizante o totalizante a Dios y la criatura es imposible, porque Dios no puede ser un caso de la totalidad —generalizada— Dios y criatura.

Quien llevó adelante la observación de Tomás de Aquino y la aplicó a Dios, y de ahí procede —a través de Boehme— la dialéctica de Hegel, es un filósofo medieval, dominico, que muere en torno a 1327, Meister Eckhart. Él



la aplica al Logos divino. El Verbo de Dios, dice Eckhart, es la diferencia que asume todas las diferencias y, por tanto, es la diferencia sin diferencia”³.

Considero que la tesis de Leonardo Polo respecto a Eckhart es acertada en lo fundamental; no obstante pienso asimismo que es preciso deslindar la identidad indiferenciada a la que llega Hegel por el camino del idealismo del sujeto, de la identidad divina que a su vez se halla presente en lo finito en términos de dependencia y que se encuentra en la obra de Eckhart.

Realmente, la filosofía de Hegel es un camino hacia la identidad entendida como totalidad. Lo advirtió bien el novel estudio de García-Valdecasas: “Todo confluye en el movimiento dialéctico que aproxima el ser hacia su culminación. La inestabilidad de los entes se ordenaba a una superación final que auguraba la identificación definitiva y resultante entre ser y conocer, entre objeto y pensamiento. El ser como identidad en Hegel concitaba la reunión de finito e infinito, la unificación de ser y pensamiento resultaba definitiva. Era tan perfecta, que absorbía dentro de sí la naturaleza infinita de un posible absoluto separado”⁴. Y es que la idea de un sujeto absoluto trascendente, separado de lo finito, no sería, en Hegel, pensable: su dialéctica supone, a mi juicio, un desarrollo de la univocidad desde los presupuestos de la metafísica moderna del sujeto.

El caso de Eckhart en realidad es distinto, puesto que él no propone la idea de un Absoluto que debe incluir lo finito para ser tal⁵. Las investigaciones sobre Eckhart que vienen llevándose a cabo desde mediados del siglo pasado, a través —sobre todo— de un análisis detenido de los textos y de su entorno histórico, religioso y especulativo, han ido advirtiendo que el maestro renano no disuelve lo finito en lo infinito en una suerte de identidad totalizante; antes bien, fue su propósito distinguir enteramente a Dios, no porque fuera “el Otro” más allá de cualquier visibilidad intelectual, sino porque en su intención estaba no realizar una suerte de comparación entre Dios y el mundo, de suerte que pudiera encontrarse un atributo en común para ambos

3. *Nominalismo*, 207-208. Uno de los estudios más pertinentes sobre la doctrina de la creación en Leonardo Polo sigue siendo: J. A. GARCÍA GONZÁLEZ, “Sobre el ser y la creación”, en *Anuario Filosófico*, 1996 (29/2).
4. M. GARCÍA-VALDECASAS, *Límite e identidad. La culminación de la filosofía en Hegel y Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie de Filosofía Española nº 6, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998, 80. Más reciente y de mayor amplitud es el libro de H. ESQUER GALLARDO, *El límite del pensamiento. La propuesta metódica de Leonardo Polo*, Eunsa, Pamplona, 2000, y, para nuestro tema, las páginas 59-78.
5. Esa fue en su momento la interpretación de G. DELLA VOLPE a favor del panteísmo eckhartiano, en su libro: *Eckart o della filosofia mistica*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1952.

que hiciera de término medio en el silogismo “Dios es” y “El mundo es”. Ningún predicado común podía emplearse para ambos extremos, de modo que, si como se afirma en el *Éxodo*, y fue comentado por la mayoría de los autores medievales, “Dios es el Ser”, la criatura no podía a la vez “ser”⁶. Los problemas comienzan, sin duda, cuando se empieza a sostener que si lo finito no puede arrogarse el nombre de ser por pertenecer este solamente a Dios, entonces debe considerarse como nada.

Es verdad que Hegel y Eckhart en algunos puntos de un, podríamos decir, deficiente tratamiento de la finitud. Pero no puede aseverarse que en Eckhart —a pesar de la primacía que en su obra posee el *intelligere*⁷— ese deficiente tratamiento sea consecuencia de la previa inclusión de la propia entidad de los entes en el pensar infinito, quedando entonces aquella reducida a idea. Así, si en Hegel la diferencia Absoluto-mundo queda relegada al plano de la lógica, en Eckhart se da una distinción que pretende, en su propósito inicial, desarrollar el pensamiento tomista y que cabe comparar —en especial en lo que se refiere al tema de la “criatura como distinción”— con el planteamiento poliano.

2. Lo finito en cuanto alteridad

Tiene razón Leonardo Polo en su interpretación de Hegel; pues fue el propio filósofo alemán quien en su Lección sobre Spinoza, presentó el problema Dios-mundo formulando tres posibilidades: “Tres clases de posibles relaciones existen entre Dios y lo finito, de lo que nosotros formamos parte. La *primera* es la de que sólo *es* lo finito y, por tanto, sólo *somos* nosotros, mientras que Dios *no es*: es la posición del ateísmo, en la que lo finito se toma como lo absoluto y es, por lo tanto, lo sustancial. La *segunda* es la de que sólo Dios *es*, mientras que lo finito, en verdad, *no es*, es solamente fenómeno, apariencia. La *tercera* posición, la que reconoce que Dios *es* y también nosotros *somos*, es una mala síntesis, una transacción equitativa. Es

6. Nos ocuparemos de estas afirmaciones; no obstante, resulta indispensable mencionar desde el principio el libro de H. PASQUA que recoge además las interpretaciones más sobresalientes sobre Eckhart: *Maître Eckhart. Le procès de l'Un*, Cerf, París, 2006. Agradezco al autor su rápido envío, que me ha servido para matizar algunas de las tesis que expongo en este trabajo.

7. En las *Cuestiones parisienses* sostiene que Dios es primordialmente intelecto, en *Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke*, herausgegeben im Auftrage der Deutschen Forschungsgemeinschaft, *Lateinischen werke*, (V. Band). Ed. W. Kohlhanmer, Stuttgart-Berlin (abr.: LW), V, núms. 4-6; “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”.

el modo de representación que consiste en considerar cada lado tan sustancial como el otro, en honrar a Dios, situándolo en el más allá, pero atribuyendo también un ser, en el más acá, a las cosas finitas; la razón no puede darse por contenta con este criterio *igualitario*, con esta actitud indiferente. La necesidad filosófica consiste, pues, en captar la unidad de estas diferencias, de tal modo que la diferencia no se deje a un lado, sino que brote eternamente de la sustancia, sin cristalizar y petrificarse en forma de dualismo”⁸.

Dejando de lado la solución propuesta por el propio Hegel, pero continuando con su razonamiento, sostiene Polo que, para una adecuada comprensión del problema que nos ocupa, no solamente hay que decir que no puede olvidarse la diferencia entre Dios y el mundo, sino que es preciso determinarla desde las nociones de ser y nada, que en este respecto señalan una real distinción⁹: “El ser se distingue de la nada y esa es una distinción real. Pero todavía hay una distinción mayor, que es aquella que existe entre *lo que se distingue de la nada y Dios*. Si no se tienen en cuenta estas dos distinciones no se entiende la noción de creación. La distinción *criatura-Creador* es mayor que la distinción ‘ser-nada’”¹⁰.

Desde la relación aludida, el mundo creado y el Creador se distinguen¹¹; pero no como dos polos contrapuestos, lo uno frente a lo otro, ante cuya observación debía originarse la perplejidad de la razón en Hegel. Antes bien, la consideración de lo creado como procedencia de una causa que se manifiesta a través del ejercicio específico de su actividad, conduce a la comprensión del ser de lo finito en su *relación de dependencia* con respecto al primer principio; a la vez que, en esa misma dependencia, se le otorga un peculiar estatuto que no podría tener el Absoluto: “El ser que se dice creado se distingue radicalmente de la nada. En este sentido se dice que es *extra nihilum*. Pero a su vez es característica del ser creado el hecho de que la creación es *ad extra* respecto del Creador, y lo es de tal forma que la dis-

8. G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Teil III, Vollständige Ausgabe, Berlin, 1836, XV, 373. Tr. de W. Roces, F. C. E., Buenos Aires, 1957, 303.

9. “Mientras no nos percatemos de lo radical de la diferencia ‘ser-nada’ no se puede ser creacionista, no se puede hacer una filosofía de la creación, no se puede poner en claro qué significa crear”, L. POLO, *La libertad*, 29.

10. *La libertad*, 31.

11. La noción de criatura como “distinción” con respecto a Dios, ha sido desarrollada frecuentemente por L. Polo; un texto fundamental al respecto se encuentra en: *Antropología*, I, 131-140; abordé esa cuestión en el artículo citado en la nota 1.



tinción que expresa el *extra nihilum* es inferior a la que expresa el *ad extra*"¹².

Lo anterior implica que la relación entre el origen como identidad (Dios) y el *aliud* que procede de él no es una relación simétrica, pues este último permanece siempre en inferioridad con respecto de su origen. No obstante esa distinción de la criatura respecto del Absoluto, Leonardo Polo ha insistido que esto no debe inclinar a una asimilación de la criatura a la nada, como parece haber afirmado Eckhart: "La criatura se distingue más de Dios que de la nada. Hubo algunos que al darse cuenta de esto abocaron a tesis que no son sostenibles, Uno de ellos fue Meister Eckhart, que dijo entonces que la criatura es nada"¹³.

Y es que, a pesar de la distinción, Dios no es para Polo lo absolutamente otro, ni la criatura "lo otro" con respecto de Dios: no es de este modo como ha de entenderse la relación: "Es explicable que se haya formulado la cuestión de esa manera, pero hay que afirmar que está mal formulada, porque es tan grande la distinción entre la criatura y el Creador que decir que Dios es totalmente otro se queda corto, porque la distinción 'criatura-Creador' no es la distinción 'uno-otro'. La distinción 'uno-otro', por grande que sea, no es tanto como la distinción 'criatura-Creador'. Tampoco tiene sentido decir que la criatura es nada, porque la diferencia criatura-Creador es mayor que la que hay entre el ser y la nada. Ni Dios es el totalmente otro, sino que es mucho más diferente que el totalmente otro, ni la criatura es la nada, porque se distingue de la nada, aunque su distinción con Dios es todavía mayor"¹⁴. Este razonamiento no aleja a la criatura del Creador, como si se hallase arrojada en los límites del no ser, antes bien resalta su ser acto como dependencia pura respecto del Absoluto, el cual se presenta como trascendente: "La creación comporta una dependencia radical; la diferencia radical es una dependencia radical (...). Precisamente porque depende, y la dependencia se entiende sin colapsar la diferencia, la criatura es acto"¹⁵.

En el sentido apuntado, Leonardo Polo se opone más a las filosofías que debilitan el ser de lo creado que a las que resaltan la absoluta trascendencia divina, y por ello prefiere mentar al Absoluto como identidad antes que como alteridad. En este contexto, cabría recordar cómo Nicolás de Cusa des-

12. *La libertad*, 33. Cfr. J. M. POSADA, "Trascender la presencia", en *Studia Poliana*, nº 2 (2000), 9-50.

13. *La libertad*, 31.

14. *La libertad*, 31.

15. *La libertad*, 35-36. Cfr. S. PIÁ TARAZONA, "La libertad trascendental como dependencia", en *Studia Poliana*, (1999) nº 1, 83-99.

cribió a Dios como el *Non-aliud*, el No-otro, considerándolo como el nombre que expresa con mayor precisión a Dios. En esta tradición terminológica, el No-otro no expresa alejamiento o independencia de Dios, sino su carácter fundante respecto de la criatura. Así lo ha expresado A. L. González: “La precedencia del *Non-aliud* sobre todas las cosas es absoluta; pero la identidad debe entenderse como identidad o autoidentidad, en sí misma y no por relación a otra cosa: el primer principio es autosuficiente, y al mismo tiempo (...) es principio de la definición de todas las cosas. El *Non-aliud* es principio del ser y del conocer, en sí mismo y respecto a todo lo demás. Es el Absoluto en cuanto principio fundante. Suprimido el No-otro, desaparece el ser de cualquier cosa”¹⁶. Aunque es verdad que Nicolás de Cusa se acercó en varios momentos de su obra a lo que L. Polo considera las metafísicas de la degradación, esto es, consideraciones insuficientes sobre el acto de ser finito. Muestra de ello es, por ejemplo, el siguiente texto, en el que el Cusano reproduce —dentro ya del neoplatonismo cristiano— las argumentaciones de Platón: “La unidad precede a la alteridad. (...) ¿Quién entendería, pregunto, cómo es hecha por la mente divina la pluralidad de las cosas, en cuanto que el entender de Dios es su ser, el cual es, a su vez, la unidad infinita? (...) ¿Cómo se entiende, entonces, la pluralidad, cuyo ser procede de lo uno sin multiplicación? O ¿cómo se entiende la multiplicación de la unidad sin multiplicación? No, ciertamente, como la de una especie o la de un género multiplicada en muchos individuos o especies, fuera de los cuales el género o la especie no existe sino por obra de un entendimiento que abstrae. (...) Se sabe que Dios es la complicación y la explicación de todas las cosas, y que en cuanto es, es complicación, todo en Él es Él mismo y en cuanto es explicación Él mismo es en todas las cosas lo que son, como la verdad en la imagen”¹⁷.

Y es que Nicolás de Cusa parece sin duda haber desarrollado su doctrina acerca del *non-aliud* a partir del *dictum* eckhartiano *in deum enim non est aliud*¹⁸. Y así, la *negatio negationis* de Eckhart que implica la trascendencia

16. N. DE CUSA, *El No-otro*. Traducción, introducción y notas de Á. L. GONZÁLEZ. Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 180, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2005, 7; ver ahí la bibliografía y los textos más relevantes al respecto.

17. N. DE CUSA, *La Docta Ignorancia*, Lib. II, Cap. 3. Por su parte, T. DE AQUINO había recogido también este planteamiento: “Pues el ser de las cosas creadas es deducido del Ser divino según una cierta asimilación deficiente”, *In De Divinis Nominibus*, Núm. 29. Aunque debe tenerse en cuenta que el Aquinate desarrolla una metafísica de la participación en la que quedan bien fijados tanto el estatuto ontológico de lo finito como la trascendencia divina.

18. *Sermones* XXIX n. 304; LW IV, 270, 7 y ss.

de Dios respecto de todo lo demás se correspondería con la trascendencia del Dios cusano respecto incluso de los trascendentales¹⁹.

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

* * *

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

El neoplatonismo cristiano que fue asumido por la tradición medieval trasladó la antigua dialéctica uno-múltiple al tema central de su metafísica: la relación Dios-criaturas. Así, desde una metafísica del ser, llegó a elaborarse una doctrina de la analogía que presume al ser de Dios como constituido tanto por la comunicabilidad como por la trascendencia; y, de este modo podrá sostenerse que la nueva doctrina de la analogía soluciona el problema acerca del estatuto ontológico de la criatura, pues se establece que hay una “común medida” entre el ser de Dios y la nada de la criatura, pues el ser creado puede ser considerado como conteniendo analógicamente un cierto ser²⁰. En la medida, finalmente, que entre Dios y la criatura no existe un paralelismo perfecto, la doctrina de la analogía no asume la unidad indiferenciada Dios-criatura, a la vez que explica la existencia de la última fuera del principio. De un modo especial, la analogía tomista “presupone como inmanente la razón de ser en los dos analogados, porque el Acto de ser por esencia ha

19. Ver aquí el comentario de B. MOJSISCH, *Meister Eckhart. Analogie, Univozität, Einheit*, Felix Meiner, Hamburgo, 1983, 92-93; y, escrito anteriormente, el artículo de R. HAUBST, “Nikolaus von Kues als Interpret und Verteidiger Meister Eckharts”, en *Freiheit und Gelassenheit. Meister Eckhart heute*; ed. por U. KERN, Munich / Mainz, 1980, 75-96.

20. Cfr. M. DE CHENU, “Préface”, a: E. ZUM BRUNN / A. DE LIBERA, *Maître Eckhart. Métaphysique du Verbe et Théologie Négative*, B. A. B., 42, París, 1984, 8.



creado los actos de ser (los seres) por participación. La analogía tomista se basa entonces en un contenido del concepto de ente (*id quod habet esse*) que es común a los analogados, los cuales difieren por su modo de actualizar esta razón o formalidad participada²¹. En este sentido, puede sostenerse que la analogía constituye la respuesta tomista a los diversos problemas que en el neoplatonismo anterior presentó la estrecha relación entre metafísica y dialéctica en lo que se refiere a la cuestión de la relación entre el ser y los seres²², sin dejar fuera elementos platónicos y neoplatónicos fundamentales²³.

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

En el sentido que acaba de apuntarse estimamos que, en Eckhart, la denominación de Dios como ser impide la aprehensión del ser de lo finito; mientras que cuando se investiga su argumentación acerca de la prioridad del inteligir sobre el ser en el Absoluto, entonces lo finito se resalta en su existencia fuera del Absoluto. Por este motivo introducimos a continuación las

-
21. C. FABRO, *Participation et Causalité selon S. Thomas d'Aquin* (Préf. De L. De Raeymaecker), Publications Universitaires de Louvain, Lovaina / Éditions Béatrice-Nauwelaerts, París 1961, 598; cfr. A. L. GONZÁLEZ, *Ser y participación: Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*, Eunsa (3^a ed. rev. y ampl.), Pamplona, 2001.
 22. El reciente libro de J. CRUZ CRUZ, *Creación, signo y verdad. Metafísica de la relación en Tomás de Aquino*, Eunsa, Colección Filosófica, Pamplona, 2006, enfoca el problema aludido desde la dinámica de la relación metafísica de dependencia de la criatura hacia el Creador.
 23. Cfr. R. KLIBANSKY, *The continuity of the Platonic tradition during the middle ages*, The Warburg Institute, Londres 1950; *Corpus Platonicum Medii Aevi*, Auspiciis Acad. Britannicae adiuv. Instituto Warburgiano Londinensi unitisque Academiis, ed. R. KLIBANSKY: *Plato Latinus*.



líneas fundamentales para un acercamiento especulativo a la doctrina del Logos o Verbo divino como razón de lo creable. Dedicamos una atención especial a Tomás de Aquino por ser el autor del que tanto Polo como Eckhart hacen su lectura, en orden a la elaboración de sus propias ideas.

3. La consideración de la finitud en el contexto de una metafísica del Logos

No hay una identificación, pero tampoco un dualismo, en el sentido de dos realidades contrarias. La propuesta poliana implica una actitud de corte realista, la cual se expresa primordialmente en la exposición del orden de los trascendentales, indicando la prioridad del ser respecto de los demás trascendentales. Cuando el orden se invierte, o no se respeta la prioridad del ser, surge un filosofar que no es realista, sino nominalista-voluntarista (prioridad del bien), o intelectualista-idealista (prioridad de la verdad), o incluso monista (prioridad del uno); para L. Polo estas últimas versiones no permiten explicar cabalmente la doctrina de la creación, pues desembocan —respectivamente— en una metafísica de la finitud o bien de la degradación, o en una metafísica del *logos* en la que no es posible acceder al ser real de la criatura, o en un subjetivismo inmanentista que desemboca en la dialéctica idealista, o, finalmente, en una metafísica de la univocidad que impide comprender la creación como donación de ser y dependencia.

Según L. Polo la distancia entre Dios y la criatura proviene de que sus respectivos actos de ser son distintos; puede afirmarse de este modo que el acto de ser de la criatura se distingue del acto de ser de Dios no tanto porque en ella sea distinto de la esencia, sino, sobre todo, porque es creado: “El acto de ser de la criatura se distingue del acto de ser de Dios no porque sea distinto realmente de la esencia, sino por ser creado. Si esto no se tiene en cuenta, se cae en un indiscernimiento unilateral del acto de ser. Por consiguiente, hay que aceptar la distinción entre Dios y la criatura en la línea del acto de ser, la cual, a su vez, comporta en la criatura distinción del ser con la esencia”²⁴. Desde este enfoque, no solamente ha recordado que “no se puede filosofar dejando de lado el tema de la creación”²⁵, sino que además ha destacado este asunto tanto respecto del proyecto griego como respecto del programa moderno del filosofar.

24. *Antropología*, I, 121. Para una comprensión del método poliano y su novedad terminológica, resulta muy aclaratorio el estudio introductorio de J. F. SELLÉS, en la edición de L. POLO, *El conocimiento racional de la realidad*, publicado en Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 169. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2004, 15-44.

25. *La libertad*, 30.

Su proposición reside entonces en elaborar una metafísica que comience desde el acto de ser, y, a partir de ahí, ensayar un desarrollo especulativo que se inicie teniendo en cuenta la división inicial del acto de ser en creado e increado. Me parece que desde esta propuesta ha denunciado la consideración primordial en Eckhart de un Logos —Verbo— en el que la finitud se encontraría de forma indiferenciada. Esta, en efecto, me parece ser la interpretación adecuada del último párrafo de Polo que he citado al final del primer epígrafe de este artículo, como texto clave de referencia. Como veremos hacia el final de este trabajo, no es que Leonardo Polo niegue la doctrina del Verbo en el origen de la creación; lo que ocurre es que él considera que la adecuada explicación metafísica de la creación debe establecerse partiendo desde la que él considera la mayor de las distinciones: criatura y Creador; y, en este sentido, resulta menor la distinción ser-nada, pero, sobre todo, se explica la creación en un sentido realista, no eidético.

Quisiera, para clarificar el asunto, exponer lo que considero son proposiciones fundamentales sobre la consideración de la criatura en el Verbo en Tomás de Aquino, por ser precisamente el autor que toman como referencia tanto Polo como Eckhart. Después, esbozaré la interpretación eckhartiana de la finitud dentro de esta temática especulativa.

a) *Verbo y criatura en Tomás de Aquino*

La doctrina medieval del Verbo constituye una respuesta a la pregunta por la salida de la multiplicidad a partir de lo que es la unidad máxima; en la cual se conjugan perfectamente la *dependencia* y la *alteridad* de lo múltiple con respecto de lo uno.

En concreto y en lo que se refiere de un modo especial a Tomás de Aquino, encontramos un elemento neoplatónico en la doctrina sostiene la constitución —eterna— de la criatura en el Verbo en cuanto *similitud ejemplar* del Absoluto, siendo, en la realidad actualmente existente, una *similitud imitativa* de su origen. Así pues, la doctrina tomista del Verbo, además de responder al tema propiamente teológico de la Trinidad, ofrece una respuesta estrictamente metafísica a la cuestión del origen primero de la criatura. Ciertamente, la metafísica aristotélica ha de proporcionarle los elementos conceptuales y los principios ontológicos que responden de la estructura de independencia sustancial, propia del ser creado. Pero esto en ningún momento desvirtúa su estatuto de *similitud* en su referencia al Verbo divino:

“El Verbo es una similitud de la criatura, no como su imagen, sino como su ejemplar”²⁶.

Según la metafísica del Aquinate —que recoge en este punto una larga tradición medieval— Dios se expresa en su Verbo, el cual a su vez no es sino la expresión de la esencia divina; en el Verbo se halla asimismo la expresión del universo, de todas las criaturas según el modo que corresponde a cada una esencialmente²⁷.

Los principios metafísicos imbricados en esta última doctrina salvan, a mi juicio, los dos escollos presentes en lo que puede denominarse “neoplatonismo de la modernidad” y que, según Leonardo Polo, culmina en Hegel. En efecto, es en esta metafísica medieval donde puede sostenerse sin reservas la tesis de que la expresión de la identidad (Dios) causa propiamente la alteridad subsistente del ser finito; sin que, a su vez, en ningún momento quede este último, por así decir, desgajado de su primer principio. Pues en efecto, la doctrina de la creación desde el Verbo implica la inmanencia como elemento inseparable de la trascendencia de la causalidad. Esto es así desde el momento en que se afirma que toda criatura es expresada en el Verbo con el cual Dios “se dice a sí mismo”²⁸.

Se establece así una estrecha articulación entre el ser de las cosas de las cosas en el Absoluto creador y el ser de las cosas en sí mismas, siendo inseparables una y otra concepción en la consideración de la relación entre ambos extremos. Pues “aunque el ser de las criaturas en el Verbo y (el ser) que poseen en sí mismas no tienen el mismo carácter según la univocidad, tienen en cambio y en cierto modo el mismo carácter según la analogía”²⁹.

En este punto y en lo que se refiere a la cuestión de la analogía, Tomás de Aquino toma una doble posición con respecto al platonismo. En primer

26. T. DE AQUINO, *Quaestiones disputatae, De Veritate*, art. 4, *ad secundm*.

27. T. DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 34, a. 3, sol.: “Dios con un solo acto se conoce y lo conoce todo, su Verbo es expresivo no sólo del Padre, sino de toda Y así como la ciencia de Dios con respecto a Dios es sólo cognoscitiva; y con respecto a las criaturas es cognoscitiva y efectiva, así también el Verbo de Dios con respecto a Dios Padre, es sólo expresivo, y con respecto a las criaturas es expresivo y operativo”, *idem.*, q. 35. Para el presente estudio tendré en cuenta sobre todo la Cuestión Cuarta de la *Quaestio Disputata De Veritate*, (*De Verbo*), haciendo referencia a los lugares paralelos más importantes. Llevé a cabo la Introducción y la traducción de esta cuestión en Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria nº 127, Pamplona, 2001; dentro del proyecto —dirigido por Ángel Luis González— de traducción al castellano de *De Veritate* de Tomás de Aquino. Siempre que haga referencia a esta obra tendré en cuenta las traducciones al castellano publicadas en la citada serie de Cuadernos.

28. T. DE AQUINO, *De Veritate*, q. 4, art. 4, resp. y *ad 1*.

29. T. DE AQUINO, *De Veritate*, q. 4, art. 6, *ad 5*.

lugar, unifica la pluralidad de las ideas platónicas, situándolas en la mente divina: “así como Platón sostenía que las ideas de las cosas están fuera de la mente divina, así nosotros las ponemos en la mente divina”³⁰. Y, a partir de ahí, acepta la tesis platónica según la cual el fundamento último de la verdad de las cosas se encuentra en las ideas divinas, en la medida en que el ser de las cosas en su *topos* eterno es más verdadero que el que poseen en sí mismas o en su ser natural, esto es, el que obtienen una vez creadas³¹. En segundo lugar, y esta vez frente a Platón, otorga un ser propio a la criatura existente fuera de sus causas, borrando entonces la accidentalidad de su ser material³².

La distinción de la criatura con respecto a Dios no se sitúa ahora en el seno de la mente divina, sino que la alteridad que supone la finitud —desde la doctrina del Verbo— proviene de la creación, entendida como expresión de la causalidad del Ser absoluto, quien es máxima identidad. Así pues, solamente a partir de la creación surge la alteridad: “en sí mismas, todas las cosas creadas causadas son finitas, pero en Dios son infinitas, porque en Dios son la misma esencia divina. (...) Además, en sí mismas muestran oposición y diversidad, pero en Dios forman una unidad simultáneamente (...). Además, en sí mismas poseen multiplicidad, pero en Dios son uno”³³. “Las perfecciones que están desperdigadas en los seres inferiores, en Dios están de forma única y total”³⁴; y también: “cualesquiera formas que existen en todas las criaturas, existen en Dios de un modo más eminente. Pues en las criaturas las formas de las cosas y las naturalezas son múltiples y diversas, pero en Dios existen de modo simple y único”³⁵.

A mi juicio, el modo de entender la creación desde el Verbo, se conjuga perfectamente en Tomás de Aquino con una metafísica del acto de ser. La única objeción de L. Polo en este respecto reside en que, de darse una prioridad indebida a la consideración del Verbo como ejemplar, se caería fácilmente en una suerte de interpretación iconoclasta de lo creado: Dios —sostendrá— no es modelo, sino Causa.

30. T. DE AQUINO, *De Veritate*, q. 4, art. 6, *sed contra* 2.

31. T. DE AQUINO, *De Veritate*, q. 4, art. 6, *sed contra* 2. *Idem.*, resp.: “Cuando se investiga si las cosas son con más verdad en sí mismas que en el Verbo, es necesario distinguir; porque (la expresión) ‘con más verdad’ puede designar la verdad de la cosa o la verdad de la predicación: si designa la verdad de la cosa, entonces sin duda es mayor la verdad de las cosas en el Verbo que en sí mismas”.

32. T. DE AQUINO, *De Veritate*, q. 4, art. 6, *ad* 2, *in contra*.

33. T. DE AQUINO, *In De Divinis Nominibus*, núm. 641.

34. T. DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 14, art. 11, sol.

35. T. DE AQUINO, *De Anima*, art. 18, resp.

Podemos recordar ahora —y antes de continuar con Tomás de Aquino— que Juan Eckhart entiende la analogía Dios-criatura de un modo distinto al de Tomás de Aquino, al introducir aquel elemento dialéctico del que ha hablado Leonardo Polo. Así, en efecto, su doctrina del ser tiene en cuenta siempre y conjuntamente dos senderos: uno analógico y otro dialéctico. Según V. Lossky el camino de la analogía en el de Turingia aísla ese momento en el que la criatura, analogándose a Dios, recibe de Él un contenido que, siendo propio a Dios en la identidad de su perfección, debe permanecer exterior a la criatura que lo recibe³⁶. Esa exterioridad de la perfección participada a la criatura expresa la dependencia radical de la criatura respecto del Creador.

Por su parte, y según A. De Libera, esta doctrina de la analogía obra sobre una dialéctica del ser y la nada; en ella el ser de la criatura, no pudiendo ser predicado del Creador, “pone” la nada de Dios, y el ser del Creador, no pudiendo ser predicado de la criatura, “pone” la nada de esta³⁷. En consecuencia, si “ser” significa “ser algo”, entonces la definición conceptual de lo que “es” excluye realmente la atribución del ser al *princeps analogatum*, mientras que si “ser” significa “ser Dios”, entonces todas las criaturas son pura nada. La doctrina del ser en Eckhart parece así expresar a la vez el ser y la nada de las criaturas y el ser y la nada divinos: analogía y dialéctica se presentan como complementarias en su metafísica.

Como veremos, Meister Eckhart tratará de resolver esa dialéctica dentro de una metafísica del Verbo, según la cual todas las cosas quedan reducidas a la unidad del Logos primordial; y entonces la criatura se presentará como aquello que deriva del Verbo, *apud verbum*³⁸.

En Tomás de Aquino, la reducción a la unidad como origen de la multiplicidad, la caracterización de esta unidad originaria como identidad absoluta y a su vez principio de la alteridad y de la distinción, y, por fin, la inclusión del ser en este principio, Dios, que es también —frente a Parménides— má-

36. V. LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Vrin, París 1960, 323. He de señalar que esta sigue siendo en la actualidad la referencia bibliográfica más citada en la actualidad entre los estudiosos del pensamiento del Maestro Eckhart.

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

38. Tal es la conclusión a la que llega el libro, ya citado, de A. DE LIBERA, *Le problème de l'être chez Maître Eckhart*, 61-63; en consonancia con F. BRUNNER, “Zur Analogielehre Meister Eckharts”, en *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 1969, 16, Heft 3, 233-249.



ximamente activo, constituye el núcleo del elemento neoplatónico de la obra de Tomás de Aquino en lo que a nuestro tema se refiere.

No se introduce aquí la distinción o la nada que supone el ser creatural dentro de la esencia o del intelecto divino, pues el ser que las cosas poseen en Dios coincide con Dios mismo; y ello según el principio de que todo lo que está en algo está en ello según el modo de aquello en lo que está³⁹. Nicolás de Cusa recogerá la misma idea en su *Docta Ignorantia*: las cosas existen *verissime in Deo. Non secundum finitatem suam*⁴⁰.

La producción del mundo por parte Dios supone una descendencia de un tipo tal que otorga una auténtica naturaleza al ente finito: “las cosas descienden de Dios, a fin de subsistir en su propia naturaleza”⁴¹. Se trata aquí de un descenso que —tal como hemos venido diciendo y desde la doctrina del Verbo— que presupone la existencia, no sólo de las ideas, sino del ser de las cosas en el entendimiento creador.

Se trata de una preexistencia que es unidad e identidad con la esencia divina: “La criatura es esencia creadora en el Creador”⁴². En el Comentario al *Liber de Causis*, Tomás de Aquino establece explícitamente a este respecto que la diversidad de las cosas, por la cual tienen naturalezas diferentes, no proviene de alguna diversidad por parte del recipiente, esto es de la criatura, sino que procede de la primera causa, en cuanto cognoscente de la diversidad; pues el primer agente actúa según su ciencia y a partir de ella produce las cosas según diversos grados⁴³.

La finitud de la criatura en cuanto creada por Dios supone ciertamente un descenso en el orden ontológico, pues la primera posee un grado menor de ser; y esa finitud es por lo mismo alteridad, distinción con respecto al Absoluto del cual procede. La creación divina, por ser tal, pone en la existencia de algo nuevo, de un *novum* inédito; esto es, de algo que no preexistía en esa su finitud y distinción en la causa creadora; la distinción proviene de la creación. Pues el ser de la criatura en el Verbo es Dios, pero el ser de la misma en la creación subsiste en la naturaleza propia de la criatura. Ambas consideraciones —como se ha establecido al comienzo de este apartado— resultan complementarias desde la doctrina de la expresión del Verbo.

39. T. DE AQUINO, *De Potentia Dei*, III, 15 c.

40. N. DE CUSA, *De Docta Ignorantia*, Lib. I, cap. 24.

41. T. DE AQUINO, *De Anima*, art. 18, resp.

42. T. DE AQUINO, *De Veritate*, q. 4, art. 6, *sed contra*.

43. T. DE AQUINO, *In 1. De Causis*, Lect. XXIV.

Considero el siguiente texto de la cuestión cuarta de las cuestiones disputadas *De Veritate* como fundamental para lo que venimos argumentando: “En Dios, para que su verbo sea perfecto, es necesario que éste exprese todo aquello que está contenido en aquello de lo cual surge, sobre todo porque Dios ve todas las cosas con una sola mirada, y no separadamente. (...) Por ello su verbo expresa al mismo Padre principalmente, y consecuentemente a todas las otras cosas que el Padre conoce conociéndose a sí mismo; y así el Hijo, por ser un verbo que expresa perfectamente al Padre, expresa a toda criatura”⁴⁴. Tal expresión o manifestación de la criatura en el Verbo supone identidad con su origen: Dios contiene en su ciencia a toda criatura; toda criatura se halla incluida en la ciencia divina, la cual es una expresión de Dios mismo.

Por otra parte, y como venimos argumentando, la alteridad y la distinción, surgen a partir de la creación de las cosas; pues —esta es una condición de todo neoplatonismo— la manifestación de Dios en el ejercicio de su actividad creadora no puede igualarle: la unidad y la unicidad del Absoluto requieren composición y que lo producido sea múltiple. De este modo, si bien Dios es el ejemplar de toda criatura, no puede sostenerse que lo creado mantenga una relación de reciprocidad en cuanto a la similitud a su origen. Y este apunte resulta capital para comprender la noción de alteridad en la síntesis del neoplatonismo llevada a cabo por Tomás de Aquino. La argumentación al respecto es la siguiente: en aquellas cosas que se relacionan según el modo de la causa y de lo causado no se encuentra, propiamente hablando, la reciprocidad de la similitud”.

Se trata de sostener una relación asimétrica entre la criatura y el Creador: la criatura imita a Dios en la distinción que supone su naturaleza de creada, y esta imitación se halla fundada en la previa expresión de toda criatura en el Verbo. Por donde se concluye que la ejemplaridad que supone la ciencia divina con respecto a la criatura no implica un acercamiento metafísico de Dios a lo finito, sino que, antes bien, señala su absoluta trascendencia. Pues “para la verdad del verbo no se exige la semejanza a la cosa que es dicha mediante el verbo según la conformidad de la naturaleza, sino sólo según la representación, como se ha dicho en la cuestión *De scientia Dei*”⁴⁵. Por ese motivo el Verbo concierne directamente a Dios, y de un modo consecuente con las criaturas, “porque las criaturas, en cuanto son en Dios, son una sola cosa”⁴⁶.

44. T. DE AQUINO, *De Veritate*, q. 4, art. 4, resp.

45. T. DE AQUINO, *De Veritate*, q. 4, art. 4, ad 2. *De scientia Dei*, art. 13, ad 1.

46. T. DE AQUINO, *De Veritate*, q. 4, art 4, ad 5.

Así pues, la manifestación de la criatura en el Verbo divino supone unidad e identidad con Dios, pero es esa misma manifestación la que permite que, una vez creadas, las criaturas imiten la perfección divina según diversos modos y grados⁴⁷; y en ello justamente reside la dependencia de lo finito con respecto del Absoluto, pues el ejercicio de su actividad existencial se halla condicionado a esa imitación.

Considero, finalmente, que estas conclusiones deben servir como punto de partida para el estudio de la transformación de la antigua dialéctica platónica unidad-multiplicidad, o identidad-alteridad, en la relación entre un mundo creado y un Dios creador. Esta transformación es la que se opera en el neoplatonismo cristiano medieval, en cuyo centro se encuentra la metafísica del Verbo, como doctrina que fundamenta definitivamente la tesis de que el ser de Dios está constituido tanto por la comunicabilidad como por la trascendencia. Por la comunicabilidad, puede hablarse de analogía, pues el ser creado debe considerarse como poseyendo, analógicamente, un cierto grado de ser. Por la trascendencia, se establece una relación asimétrica en la analogía, pues ésta no asume una unidad indiferenciada entre Dios y la pluralidad de entes finitos⁴⁸.

b) *Eckhart*

b.1. *El ser y Dios*

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

47. T. DE AQUINO, *De Veritate*, q. 3, art. 1. Para comprender la dimensión lógica, lingüística y metafísica del verbo en Tomás de Aquino, puede consultarse el reciente trabajo de J. A. GARCÍA CUADRADO, “Existence et vérité: nom et verbe dans l’*Expositio libri Peri heremeias* de Thomas d’Aquín”, en *Revue Thomiste* (2006) n° 3, 355-392.

48. Esta es la conclusión del libro de K. KREMER, *Gott und Welt in der klassischen Metaphysik*, Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Colonia, 1969.

Resulta conocido que Meister Eckhart ha defendido la tesis enunciada como *Esse est Deus*, convertible con *Deus est esse*⁴⁹, incluyéndose de este modo en las listas de lo que E. Gilson denominó como “metafísicas del Éxodo”. El problema reside aquí, tal como hemos ido apuntando en las páginas anteriores, en que el de Turingia, cuando aborda el tema Dios-criatura desde la perspectiva del ser, pone el acento en una analogía de atribución extrínseca al definir el ser de lo finito y, por lo tanto, el nombre de ser queda referido exclusivamente a Dios, no pudiendo la razón humana apresar en términos metafísicos la entidad propia de la finitud.

Así, si bien es cierto que en la intención del Maestro Eckhart se encuentra una pretensión de coincidir con Tomás de Aquino cuando este enuncia que *haec nomen 'qui est' (...) est maxime proprium nomen dei*⁵⁰, no es menos cierto que la entidad del nombre divino es considerada de modo diferente en uno y otro pensador. En el Aquinate, en efecto, Dios es el ser por su simplicidad, esto es, porque no hay diferencia en Él entre su ser y su esencia: Él es su ser (*est igitur deus suum esse*⁵¹). En cambio, “la peculiaridad de la tesis de Eckhart sobre el ser reside en que no afirma nada sobre Dios, sino que es una proposición sobre el ser. *Deus est esse (esse est Deus)* significa: del ser se dice que es Dios”⁵². Desde las siguientes proposiciones lo expresa el propio Eckhart: “El ser es Dios. Esta tesis expresa en primer lugar que si el ser fuera otra cosa que Dios, entonces Dios o no sería, o no sería Dios. Pues ¿cómo podría ser algo que fuera diferente del ser? (...) O bien si Dios es, entonces sería por otro, pues el ser es algo distinto de Él. Así pues, o Dios es el ser, o Dios tiene el ser por otro. Y entonces —en contra de nuestra suposición— no sería Dios mismo, sino otra cosa, anterior a Él y causa de su ser”⁵³.

A partir de lo anterior, Eckhart pasa a demostrar que nada puede configurarse como “otro” frente al ser, en el sentido de que de cualquier cosa de la que se diga que es, debe comprenderse como teniendo su ser de Dios. Se hace entonces dificultoso distinguir el ser de Dios del ser de la criatura:

49. Esto es así en *Prologi in Opus Tripartitum*, esp. n. 12, LW I, 156, 15-158, 4.

50. T. DE AQUINO, *S. Th.* I, q. 13, a 11.

51. *S. Th.* I, q. 3, a. 4.

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

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



*Praeterea: omne, quod est, per Ess et ab Esse habet, quod sit sive quod est. Igitur, si Esse est aliud a deo, res ab alio habet esse quam a Deo*⁵⁴. En este sentido, Dios es considerado como creador que da el ser de la nada, pero no otorga a lo finito un ser propio, sino que más bien se quiere expresar que lo finito es nada fuera de Dios, o sea del ser. Con ello, Eckhart se hará eco de la primera proposición del *Liber de Causis: prima rerum creatarum est esse*: “Antes del ser nada es. Quien entonces comunica el ser, crea y es Creador. Pues crear es dar el ser de la nada. Es claro de este modo que todo lo que tiene el ser lo posee del ser, como todas las cosas blancas lo son por la blancura. Si el ser entonces fuera otro que Dios, el Creador tendría que ser otro que Dios”⁵⁵.

El ser es Dios, pues de otro modo, todo lo que tiene ser no lo tendría por Dios, lo cual contradice la tesis de la creación. Lo finito no puede existir sin ser, luego las cosas no pueden ser sin Dios: *Igitur, si esse est aliudquam deus, res poterunt esse sine deo, et sic deus non est prima causa, sed nec causa rebus, quod sint*⁵⁶.

Si recordamos la lectura poliana de la creación vemos ahora cómo la doctrina eckhartiana no acierta a pensar un acto de ser en la criatura finita distinto del acto puro de ser divino. Si el ser en Eckhart significa ser Dios, entonces las criaturas son pura nada fuera de Él, y nos movemos entonces en el terreno de la equivocidad. Si, en cambio, pensamos en el *esse* como el ser formal de una sustancia creada, entonces Dios no es el ser primero y resulta a partir de ahí fácil caer en el terreno de la univocidad. Eckhart apela en otros lugares a la analogía, al argumentar que los trascendentales se dicen análogamente de Dios y de las criaturas; pero, como hemos advertido anteriormente, la analogía eckhartiana se mueve en el ámbito del extrinsecismo. Quiere ello decir que, si bien es cierto que todo ente se análoga al Absoluto en el ser, la verdad o la bondad, lo cierto es que lo creado tiene su ser, su verdad y su bien por Dios y en Dios positiva y radicalmente, sin que estas cualidades penetren realmente en la entidad de su finitud⁵⁷. Lo finito no es *ex se*, sino exclusivamente *ab alio*.

54. LW I, 157, 5.

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

56. LW I, 157, 11/13.

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



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

b.2. *El intelecto divino y lo creado*

En la primera de las *Quaestiones parisienses* Meister Eckhart establece la identidad, en el Absoluto, del inteligir y del ser, para, a continuación sostener que es la actividad intelectual la que propiamente funda el ser divino. La doctrina del Verbo es en el maestro renano una especulación sobre el intelecto divino y sostiene que Dios es en tanto que entiende: “El Verbo, en efecto, nace desde que aparece lo conocido, lo inteligible. Ahora bien, lo inteligible para el intelecto no es el Uno de la mónada, que está más allá de toda intelección posible, sino el Ser, que es lo supremamente inteligible. La felicidad divina reside en esta generación, en este surgimiento interno de la vida intelectual por la cual Dios es Él mismo el objeto de su intelección y se afirma como Verbo”⁵⁸, y es en el Verbo, siguiendo el comentario de san Juan, donde se encuentran las razones de lo creable (*sine ipso factum est nihil*).

La prioridad del intelecto sobre el ser es ahora, en un cambio de argumentación, la que lleva a considerar el nombre de ser como referido a lo creado: *Tertia ostendo quod non ita videtur mihi modo, ut quia sit, ideo intelligat, sed quia intelligit, ideo est, ita quod deus est intellectus et intelligere et est ipsum intelligere fundamentum ipsius esse*⁵⁹. Y “a continuación Eckhart identifica ser con ser-creado, justificándolo desde el texto de Juan: *omnia per ipsum facta sunt*”⁶⁰; así, las cosas, una vez creadas, se hallan fuera de la razón absoluta, y el ser suyo es, propiamente, un ser-creado. Desde esta reflexión Eckhart, como hemos advertido anteriormente, pretende situarse en

58. H. PASQUA, *Maitre Eckhart. Le procès de l'Un*, 80.

59. LW V, 40, 5-7.

60. B. MOJSISCH, *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, 31.



la línea de la cosmología del *Liber de causis*: *prima rerum creatarum est esse*⁶¹.

Desde lo anterior, el nombre de ser pasa constituir lo propio de lo creado, Dios es considerado como ser únicamente en lo que hacer referencia a su actividad creadora, que consiste en dar el ser: *Unde statim cum venimus ad esse, venimus ad creaturam. Esse ergo primo habet rationem creabilis*⁶². Esta consideración permite, en la mente del de Turingia, establecer de un modo definitivo la trascendencia del Absoluto, pues el intelecto divino no es nada de lo que es hasta que no ejerce su actividad intelectual referida a la criatura; parafraseando el libro III del *De anima* de Aristóteles, la razón no se halla mezclada con nada y de este modo puede conocer todo.

El intelecto, en cuanto tal intelecto, no se halla mezclado con el ser; pues lo creado (o creable) en el intelecto divino, no posee ser propio; mientras que todo ser fuera del intelecto es criatura, es otro que Dios, no es Dios. Ahora, el ser divino es advertido a la luz del intelecto y se afirma como aquello que permite a la criatura existir, estar fuera de Él; “por esta razón, en sí misma esta última (la criatura) es nada: pues ella es solamente por el ser que ella misma no es. A diferencia de la doctrina de santo Tomás, aquí la criatura no posee un acto de ser propio”⁶³.

Por su parte, Leonardo Polo argumenta en este respecto que la criatura en Dios es Dios mismo, pero advierte que ello no implica que una vez creada sea nada por hallarse fuera del ser divino: “Existir *en* Dios significa: la criatura tiene correspondencia divina: *a*, criatura, en Dios es *A*, Dios. Dicha correspondencia se establece entre las existencias y no, en cambio, directamente, en el terreno eidético. Por eso no podría decirse que, meramente, que la existencia creada tiene su modelo en Dios, o que es un precipitado degradado de la esencia divina, sino que la existencia, la actividad creada, exige la actividad existencial divina: Dios es creador “con” su Ser. No se trata de Dios como modelo, sino de Dios como Causa —“Deus non est esse essentielle sed causale rerum creatarum”, dice también santo Tomás— (...) *a* es la criatura existente, hecha-ser; *A* es Dios como Acto”⁶⁴. Esa actividad existencial divina establece la distinción de la criatura respecto del creador,

61. *In Sapientia* n. 26, LW II, 346, 5-8: “Et hoc est quod in De causis dicitur: ‘prima rerum creatarum est esse’. Hoc est dicere, secundum unum intellectum, quod rerum creatarum ipsum esse est prima causa earum, id est finis; prima enim causa causarum est finis”.

62. LW V, 41, 7.

63. H. PASQUA, *Maître Eckhart. Le procès de l’Un*, 81-82.

64. *La persona humana*, 235.



pero se trata de una distinción que no abandona a los confines de la nada, sino que la constituye en su estatuto de finitud, pues es creada como ser.

Según Polo, el ser de la criatura no añade ni quita nada al ser divino; el ser creado es por Dios, se destina a Él, pero es un acto de ser propio. Y ello sin menoscabo de la aceptación, como en Tomás de Aquino y en Eckhart, de situar el principio de la creación en el Verbo divino: “Apoyándonos en el dato revelado, sentaremos que sólo el Logos hace posible (mejor dicho, real) la creación. Es en el verbo donde *es* creado el ser. La criatura es *en* la Expresión viva del Padre”⁶⁵, siendo la creación una acción verdaderamente *ad extra*.

Desde la doctrina eckhartiana del intelecto divino, la criatura es un efecto por el cual Dios se da a conocer como ser. De este modo, no puede decirse en modo alguno que en la metafísica de Meister Eckhart quede comprometida la trascendencia divina, pero sí que sigue siendo difícil el establecimiento de una ontología de la finitud que explique el ser de lo creado. Dios, ciertamente, no se confunde con la criatura, sino que se presenta siempre como oposición a la existencia sin ser de lo creado. La criatura es exterioridad, no posee aquel acto de ser finito que se le da a una esencia como efecto de la creación: “Eckhart asimilará el rol del acto de ser, en los entes creados, a la acción de la luz sobre el medio diáfano”⁶⁶. Ciertamente, se encuentra en Eckhart una metafísica de la creación a la luz del Logos divino, pero la ontología de lo creado no será posible elaborarla sino a raíz de las consideraciones eckhartiana de la presencia de Dios en el alma humana, lo cual nos sitúa en otro nivel argumentativo.

Conclusión: Finitud y trascendencia

Si la filosofía quiere abordar racional e íntegramente el estudio de la finitud en el marco de una metafísica creacionista, ha de investigar el significado de la *analogia entis*. Seguramente deberá partirse de la condición creatural de lo finito, lo cual realza sus límites y su entidad ontológica. Después, habrá de estudiarse la condición relacional de la finitud, la cual justamente destaca su identidad, y ello frente a una noción posmoderna de identidad como diferencia (Deleuze). Y entonces, hablar de la relación Dios-criatura, no ha de significar el poner a Dios y a la criatura en un mismo plano, el del ser, donde ambos extremos convendrían. El *ex nihilo* de lo finito enseña la

65. *La persona humana*, 236.

66. H. PASQUA, *Maître Eckhart. Le procès de l'Un*, 137.

distancia infinita que media entre el ser creado y el Creador, a la vez que la dependencia de la criatura respecto de Dios. El filósofo Fernando Inciarte expresó estas ideas de un modo magistral en el siguiente texto: “Dios y la criatura aparecen como inconmensurables entre sí, en el sentido de que no hay un ser que sea común a ambos en ninguna acepción. La criatura es nada por sí misma no sólo en el sentido de que ha sido creada. Más bien es de tal forma que el ser de la criatura se agota como *ser creado*. El *ser creado* ya no es visto como un accidente de la criatura, sino como todo su ser. La criatura no es nada sólo porque haya sido creada. No es algo, ya sea esto o aquello, árbol, montaña o cualquier cosa, y además creada, sino que no es nada fuera de su ser creado. Por tanto, la criatura es sólo porque continuamente huye de la nada en la que recaería si no fuera creada de modo incesante. En esa medida, la criatura está siempre al principio y no abandona nunca el origen, puesto que consecuentemente no es otra cosa que criatura del creador”⁶⁷.

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

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

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



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

Ahora bien, en el término del proceso especulativo, Dios aparece sobre todo como luz, como objeto de contemplación, pero no ya de discurso racional; se presenta a la mente como inefable e inenarrable. De ahí la conocida doctrina eckhartiana —de procedencia del Pseudo-Dionisio Areopagita— de que de Dios solamente puede hablarse translativa o metafóricamente: *nihil de Deo proprie posse dici*. La teología negativa se completa así con la teología afirmativa, la cual a su vez, no puede expresar al Absoluto dentro de los límites que supone el pensamiento conceptual, y tiene, por lo tanto, que recurrir a la *similitudo* y, por lo tanto, siempre inadecuadamente: desde la doctrina de la *teophania*, el mundo no es comprensible sino como —si se nos permite aquí la locución eriugeniana— *divina metaphora*⁶⁸. De hecho, si una expresión adecuada fuera posible acerca del Absoluto, ello implicaría la total autorrevelación de Dios en el mundo, concepción totalmente ajena a la trascendencia eckhartiana y que impide considerarle en modo alguno (*à la lettre*) como precursor del panteísmo. De hecho no se encuentra en el maestro renano el desarrollo dialéctico de la identidad finito-infinito tal como se encuentra en Hegel⁶⁹. Eckhart ha mantenido siempre el *ex nihilo* de la creación y ha señalado la distancia del Absoluto respecto del mundo, aunque sus reflexiones no se han dirigido primordialmente hacia la aprehensión de lo finito en su ser propio, sino que se han centrado en la dependencia de la criatura respecto del Ser sin el cual nada es.

M^a Jesús Soto-Bruna
Universidad de Navarra
e.mail: mjsoto@unav.es

68. Cfr. V. LOSSKY, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, 22-23.

69. Cfr. este asunto brillantemente expuesto en: L. POLO, *Nominalismo*, 207-210; cfr. asimismo: I. FALGUERAS SALINAS, "Heidegger en Polo", en *Studia Poliana* (2004), 7-48.